

PORTVGALIAE MONVMENTA NEOLATINA

VOL. XXVI

O CURSO ARISTOTÉLICO
JESUÍTA CONIMBRICENSE

TOMO IV

DE ANIMA

PARTE I

[MANUEL DE GÓIS]



IMPRESA DA
UNIVERSIDADE
DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

(Página deixada propositadamente em branco)

PORTVGALIAE
MONVMENTA NEOLATINA

Coordenação Científica Geral

A P E N E L
Associação Portuguesa de Estudos Neolatinos

DIREÇÃO

ARNALDO DO ESPÍRITO SANTO
VIRGÍNIA SOARES PEREIRA
ANTÓNIO MANUEL R. REBELO
JOÃO NUNES TORRÃO
CARLOS ASCENSO ANDRÉ
MANUEL JOSÉ DE SOUSA BARBOSA



A P E N E L

COORDENAÇÃO CIENTÍFICA DESTE VOLUME

Delfim Ferreira Leão
Mário Santiago de Carvalho
Margarida Miranda
Sebastião Tavares de Pinho

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Maria João Padez de Castro

EDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra
Email: imprensa@uc.pt
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc

CONCEÇÃO GRÁFICA

Imprensa da Universidade de Coimbra

PRÉ-IMPRESSÃO

Jorge Neves

IMPRESSÃO E ACABAMENTO

KDP

ISBN

978-989-26-2216-3

ISBN DIGITAL

978-989-26-2217-0

DOI

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-2217-0>

GÓIS, Manuel de, 1543-1597, e outros
Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense /
Manuel de Góis, Sebastião Tavares de Pinho,
Mário Santiago de Carvalho. – v. – (Classica
digitalia. Portugaliae monumenta neolatina) T. 4,
pt. 1: Comentário ao “De Anima” de Aristóteles.
– p. – ISBN 978-989-26-2216-3 (ed. impressa) ;
ISBN 978-989-26-2217-0 (ed. eletrónica)
I – PINHO, Sebastião Tavares de, 1937-2020
II – CARVALHO, Mário Santiago de, 1958-
CDU 111

OBRA PUBLICADA COM O APOIO DE



Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do Projeto UIDB/FIL/00010/2020

© ABRIL 2022, IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

PORTVGALIAE MONVMENTA NEOLATINA
VOL. XXVI

O CURSO ARISTOTÉLICO
JESUÍTA
CONIMBRICENSE

TOMO IV

DE ANIMA

PARTE I

[MANUEL DE GÓIS]

Tradução do latim

MARIA DA CONCEIÇÃO CAMPS

Introdução Doutrinal

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO

Fixação do Texto Latino

SEBASTIÃO TAVARES DE PINHO
MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO

(Página deixada propositadamente em branco)

INTRODUÇÃO DOUTRINAL

1. INTRODUÇÃO

O comentário ao ‘De Anima’ de Aristóteles dirigido pelo padre jesuíta natural de Portel, Manuel de Góis (1547-1597), possibilitou, entre outros fins mais, os seguintes quatro desideratos importantes de alcance transnacional: (i) contribuir para o acesso escolar a uma leitura e compreensão do título aristotélico, aquém e além fronteiras; (ii) dar ocasião à “psicologia” aristotélica para devir uma antropologia filosófica; (iii) servir a missão cristã, quer na velhas, quer nas novas Índias; (iv) possibilitar um “diálogo” intercultural que, pelo menos no espaço chinês, conheceu duas distintas formas: uma de cariz naturalista, outra mais espiritual e ética.

O leitor tem nas suas mãos o quarto título até agora publicado¹, numa série integral de oito², que a equipa editorial responsável pelo projeto vertente decidiu identificar como *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*. Trata-se, no caso, dos *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae* (doravante: DA), um extenso e original comentário ao *ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ/De Anima* do filósofo macedónio

¹ *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*. Tomo I: *Comentários aos Livros Denominados ‘Parva Naturalia’* [Manuel de Góis], Coimbra, 2018; *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*. Tomo II: *Disputas do Curso Conimbricense sobre os livros das ‘Éticas de Aristóteles a Nicómaco’* [Manuel de Góis], Coimbra, 2019; *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*. Tomo III: *Comentários do Colégio de Coimbra da Companhia de Jesus aos Quatro Livros ‘Acerca do Céu’*, de Aristóteles, natural de Estagira [Manuel de Góis], Coimbra, 2019.

² Para conclusão do presente projeto de edição bilingue da totalidade do *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*, os restantes quatro títulos serão: *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In duos libros De Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae*, Coimbra 1597; *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In libros Meteororum Aristotelis Stagiritae*, Lisboa 1593; *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*, Coimbra 1592; *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*, Coimbra 1606.

Aristóteles.³ O comentário português foi decerto composto no princípio dos anos 80 do século XVI, mas só publicado um ano após a morte do supracitado, mas quase desconhecido, jesuíta alentejano.⁴ DA deve ser contado como um dos títulos mais importantes de toda esta série editorial. Aquando da saída do prelo do tipógrafo universitário, António de Mariz, corria o ano da Graça de 1598⁵ e, a expensas do próprio tipógrafo, este volume integrou dois apêndices. Um, da autoria de Cosme de Maga-

³ Cf. Aristóteles, *Da Alma (De Anima)*. Trad. de Carlos Humberto Gomes, Lisboa 2015; Id., *Sobre a Alma*. Trad. de Ana Maria Lóio, Lisboa, 2010.

⁴ Sobre o jesuíta português Manuel de Góis, vd. o primeiro apêndice a esta “Introdução Doutrinal” e ainda: Mário Santiago de Carvalho, “Manuel de Góis: the Coimbra Course and the Definition of an Early Jesuit Philosophy”, in C. Casalini (ed.), *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity*, Leiden, 2019, pp. 347-372; e M. S. de Carvalho, “Manuel de Góis”, Conimbricenses.org Encyclopedia, Mário Santiago de Carvalho, Simone Guidi (eds.), doi = “10.5281/zenodo.4023958”, URL = “http://www.conimbricenses.org/encyclopedia/gois-manuel-de”, latest revision: September, 11th, 2020. Estudos mais antigos são: M. Capela, “Filosofia em Portugal. Traços histórico-críticos”, in *Padre Martins Capela. Escritos Dispersos*, Terras de Bouro, 1992, p.113 [original de 1888]; Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, Porto, 1939, II/2, pp. 115-122; F. da Gama Caeiro, “Góis (Manuel de)”, in *Verbo. Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Lisboa 9 (1969), pp. 699-700; D. Maurício dos Santos, “As origens do chamado ‘Curso Conimbricense’”, *Las Ciencias*, Madrid, 20 (1955), pp. 210-230; Amândio A. Coxito, “Góis (Manuel de)”, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia II*, Lisboa, 1990, pp. 873-881; F. Stegmüller, *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI*, trad., Coimbra, 1959, pp. 95-96; J. V. de Carvalho, “Jesuítas Portugueses com obras filosóficas impressas nos séculos XVI-XVIII”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 47 (1991) p. 655; Lopes Praça, *História da Filosofia em Portugal*. Edição preparada por P. Gomes, Lisboa, 1974, pp. 126-132; Georg Matthias König, *Bibliotheca Vetus et Nova (...) Ordine alphabetica digesta*, Norimbergae 1678, p. 351; Ch. H. Lohr, *Latin Aristotle Commentaries. II Renaissance Auteurs*, Firenze, 1988, p. 170; L.M. Carolino, “O ensino de Filosofia natural nas Universidades Portuguesas: ideias e percursos académicos, 1550-1650”, in *Estudos de Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*, Porto, 2004, p. 377; J.P. Gomes, *Jesuítas, Ciência e Cultura no Portugal Moderno: Obra Selecta do Pe. João Pereira Gomes*, org. por H. Leitão e J.E. Franco, Lisboa, 2012, p. 165; C. Sommervogel, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes publiés par des religieux de la Compagnie de Jésus depuis sa fondation jusqu’à nos jours*, Paris 1884, vol. 1, c. 1313 (que no entanto baliza a vida do autor entre 1547 e 1593); Pinharanda Gomes, “Góis, Manuel de”, in M^a de L. S. Ganho (coord.), *Dicionário Crítico de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, 2016, 226-67. Mariana A.M. Santos dá nota de um tema de ‘exame’ de metafísica de Góis, datado de Coimbra 1582, “Utrum intellectus sit potentia nobilior voluntate”, vd. o seu “Apontamentos à margem das Conclusões impressas dos Mestres Jesuítas portugueses de Filosofia” *Revista Portuguesa de Filosofia* 11/2 (1955) 563; *Rerum Scholasticorum quae a Patribus ac fratribus huius Conimbricensis Collegii scripta sunt*, BGUC Ms 993, fol. 147-150, e fol. 175v-176 também in J. de Carvalho, in *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra* 8 (1927), pp. 439-48; este ms. inclui três textos inéditos de Manuel de Góis, dois “enigmas”, um deles intitulado “Enigma da feira dos estudantes” (fol. 147sg. e 175v-176), e uma “Oratio habita a P. Emmanuele de Goes in examine bacchalaureorum”, talvez de 1576 (fol. 414-416).

⁵ A.J. Anselmo, *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*, Lisboa, 1926, p. 238. Veja-se a “Editorial History” que escrevemos sobre a *editio princeps* do presente volume, in <http://www.conimbricenses.org/in-tres-libros-de-anima-aristotelis-stagiritae/>

lhães (1551-1624), jesuíta natural de Braga,⁶ o outro, pela mão do seu companheiro, Baltasar Álvares (1560-1630), natural de Chaves⁷. Aquele responsabilizou-se pelo *Tractatio Aliquot Problematum Ad Quinque Sensus Spectantium Per Totidem Sectiones Distributa* (pp. 532-558 do original de 1598), além, eventualmente, pela edição póstuma de todo o volume; Álvares compôs o *Tractatus de Anima Separata* (pp. 441-532 do original). Sabemos que ambos os apêndices tinham sido previstos por Manuel de Góis⁸. O conjunto era, enfim, um produto jesuíta de Coimbra, quer dizer, contava com a prestigiosa chancela ou imagem de marca – a *brand* – de Coimbra, “cidade preclara nas artes liberais.”⁹ Por razões meramente editoriais, estes dois apêndices integrarão a terceira parte deste IVº Tomo, mas esta “Introdução Doutrinal” tomá-los-á em consideração.

Na introdução paralela que compusemos para os três títulos publicados até ao presente pudemos dar devida conta do estado da arte relativo a esta produção filosófica nacional de expressão global.¹⁰ Iguamente, numa anterior versão do título presente, pela mão da mesma tradutora¹¹, apresentámos grande parte do conteúdo do comentário e procurámos situá-lo. Em conformidade, dispensar-nos-emos de repetir o que então aduzimos – e o que até agora, nos restantes volumes, fomos escrevendo –, concentrando-nos em aspetos omissos e em atualizar o estado da questão. Com efeito, quer a série editorial vertente, quer a quase coetânea Enciclopédia internacional em-linha, que vimos publicando sob a égide da Unidade de Investigação

⁶ Cf. M.S. de Carvalho, “Magalhães, Cosme de”, *Conimbricenses.org Encyclopedia*, Mário Santiago de Carvalho, Simone Guidi (eds.), doi = “url10.5281/zenodo.2327272”, URL = “http://www.conimbricenses.org/encyclopedia/baltasar-alvarez/”, latest revision: February, 14th, 2019.

⁷ Cf. M.S. de Carvalho, “Álvares, Baltasar”, *Conimbricenses.org Encyclopedia*, Mário Santiago de Carvalho, Simone Guidi (eds.), doi = “10.5281/zenodo.2563270”, URL = “http://www.conimbricenses.org/encyclopedia/magalhaes-cosme-de/”, latest revision: February, 12th, 2019.

⁸ Adiante aludiremos ao caso do *Tractatus de Anima Separata*; relativamente ao *Tractatio* de Cosme de Magalhães, além de se poder ler o que escrevemos na “Introdução Doutrinal” do Tomo III (pp. 11-12), veja-se Anllc7q7a2p189, remetendo o leitor para um passo preciso do título de Magalhães, e ainda F. Bertier, “Problemata Physica”, in R. Goulet et al. (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques. Supplément*, Paris, 2003, pp. 575-93 (com bibliografia adicional).

⁹ *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In libros Meteororum Aristotelis Stagiritae* IX, c. 9, p. 102: “urbis Conimbricae preclarae bonarum artium...”; vd. também C. Casalini, *Aristotele a Coimbra. Il ‘Cursus Conimbricensis’ e l’educazione nel ‘Collegium Artium’*, Roma, 2012, p. 59.

¹⁰ Cf. M.S. de Carvalho, “O Curso Conimbricense, a primeira filosofia glocal” *Rua Larga* 50 (novembro 2017), pp. 34-36.

¹¹ *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, Coimbra 1598; trad. de Maria da Conceição Camps: *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagritae*, Lisboa, 2010.

& Desenvolvimento “Instituto de Estudos Filosóficos”,¹² têm dado azo a um crescente investimento internacional na investigação e a um aumento exponencial de informação que importaria acolher, de maneira atualizada. Leia-se, por isso, a secção mais historiográfica desta “Introdução Doutrinal”, e bem assim os apêndices adiante, como dando o devido eco a toda esta promissora, apesar de ainda inacabada produção e, finalmente, como corrigindo o que até aqui se disse. Os restantes parágrafos pressuporão, muitas vezes, mas sobretudo complementarão, o que ficou escrito a respeito do DA na edição monolíngue deste comentário. Os complementos serão sobretudo patentes em relação a matéria enquadrável no principal apêndice então publicado – e que será adiado para a parte III – o *Tratado da Alma Separada*. Para motivar o leitor mais recalcitrante, talvez se possa adiantar que este último tema, sobretudo na sua interseção com a imaterialidade da alma, virá a ser considerado, por esse outro “discípulo” de La Flèche que foi David Hume, como a porta de entrada no ateísmo, como por exemplo de expressão espinosista¹³.

2. DA: ORIGINALIDADE E CIRCUNSTÂNCIA

Além de ser um comentário a um título do Estagirita, seguindo a metodologia que noutra local chamei a “Aristotelian turn” de Pedro da Fonseca, DA inclui, de facto, como se disse, dois perfis editoriais. Um é de teor tratadista, o *Tratado da Alma Separada* de Álvares, o outro sumulista, apresentando um título com perfil germânico barroco, *Tratado sobre Alguns Problemas Respeitantes aos Cinco Sentidos Dividido em Outras Tantas Secções*. Além de estarmos perante um todo editorial publicado com a omissão do nome dos seus protagonistas, estes apêndices são, no quadro da novel Companhia de Jesus, uma intervenção inédita. A outra novidade, vê-lo-emos adiante, reside no facto do *Tratado* de Álvares ter sido a primeira publicação, no seu género, embora o tema já comparecesse no ensino de quase todos os jesuítas, haja em vista os assaz díspares mas momentosos acontecimentos Pietro Pomponazzi e Martinho Lutero, aos quais à frente se voltará.

Com efeito, quer Francisco de Toledo (1532-1596), quer Benet Perera (1535-1610) haviam já comentado ou abordado a obra aristotélica – o primeiro, publicando-a em Veneza (1575),¹⁴ o segundo, imediatamente um

¹² www.conimbricenses.org

¹³ Cf. D. Hume, *Tratado da Natureza Humana*, I iv, 5. Trad. de Serafim da Silva Fontes, Lisboa, 2001, pp. 278-299.

¹⁴ *Commentaria una cum quaestionibus in tres libros de Anima*, in *Franciscus Toletus. Opera Omnia philosophica* (Köln 1615/16) I-III. Eingeleitet von W. Risse, Hildesheim, 1985

ano depois, em Roma¹⁵ – mas sempre em nome próprio. Idêntico perfil encontramos no notável paralelo de Francisco Suárez (1548-1617), dado ao prelo postumamente por Baltasar Álvares (1621) em Lyon,¹⁶ mas certamente remontando, numa primitiva versão, ao período em que o granadino lecionava em Segóvia (ano letivo de 1572)¹⁷. Geograficamente falando, Roma, no centro,¹⁸ Dillingen a leste¹⁹ e Coimbra a oeste, constituíam um triângulo jesuíta educativo formal cuja marca na história do peripatetismo ocidental continua a desafiar o historiador mais probo da filosofia. Urge fazê-lo, antes que os manuscritos desapareçam nos intrincados mistérios e desígnios das bibliotecas mais despreocupadas. Anna Tropa deu-nos há pouco um representativo testemunho de Paris, proveniente do saber de Juan Maldonado, mas é de esperar que muitos mais venham a ser publicitados. Todavia, apesar da data precoce (1564), o alegado curso do jesuíta Maldonado não conheceu o prelo²⁰. Fosse como fosse, a atenção a Aristóteles, e designadamente ao seu *De Anima*, que se percebia em Dillingen, em Roma, em Paris, em Segóvia ou em Coimbra era patente e comum. Tratava-se, aliás, de um imperativo deontológico, canónico e curricular, cuja cartografia está ainda por fazer. Talvez tal tarefa nos ajude a perceber de que modo, e em que sentido, a geografia permitiu tanta diversidade na primeira fase escolar da Companhia.

[original: Veneza, 1575]; cf. Anna Tropa, “Francisco de Toledo: Setting a Standard for Jesuit Philosophy”, in C. Casalini (ed.), *Jesuit Philosophy...*, pp. 256-61.

¹⁵ *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus, libri quindecim*, Roma, 1576; cf. M. Lamanna e M. Forlivesi (a cura di), *Benet Perera (Pererius, 1535-1610). A Renaissance Jesuit at the Crossroads of Modernity*, Turnhout/Bari, 2014, p. xii (= Quaestio. Annuaro do storia della metafisica).

¹⁶ *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis de Anima*. Edición bilingüe. Traducción castellana por Carlos Baciero y Luis Baciero. Ed. crítica por S. Castellote, Madrid 1981; vd. também Salvador Castellote, “Introducción” pp. xxxix-xli, in *Francisco Suárez. Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis de Anima*. Introducción y edición crítica por S. Castellote, Tomo 1, Madrid, 1978.

¹⁷ Referir-nos-emos também, adiante, às *Controversiae de Anima [traditae] per reverendum Patrem Franciscum Suarez, anno Domini 1579*, editadas por Salvador Castellote Cubells e consultadas in: https://www.academia.edu/41586770/_CONTROVERSIAE_DE_ANIMA_?email_work_card=view-paper

¹⁸ Ricardo García Villoslada, *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, Roma, 1954.

¹⁹ Ulrich G. Leinsle, *Dilinganae Disputationes. Der Lebrinhalt der gedruckten Disputationen an der Philosophischen Fakultät der Universität Dillingen 1556-1648*, Regensburg, 2006. Para o estado da questão sobre a presença de Coimbra neste Colégio alemão, vd. do mesmo autor, “Coimbra and Dillingen”, *Conimbricenses.org Encyclopedia*, Mário Santiago de Carvalho, Simone Guidi (eds.), doi = “10.5281/zenodo.4926649”, URL = “<http://www.conimbricenses.org/encyclopedia/coimbra-and-dillingen>”, latest revision: June, 11th, 2021.

²⁰ Anna Tropa, “Pédagogie et Philosophie à l’Âge de la Contre-Réforme: Le ‘De Origine, Natura et Immortalitate Animae’ (Paris, 1564) de Juan Maldonado, S.J.”, *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 88 (2021), pp. 209-282.

Dito de uma maneira ainda mais ousada, quiçá promissora: talvez um dia possamos dispor de uma microcartografia que além de uma diversidade internacional exponha à luz do dia diversidades intra-nacionais ou pessoais. Pense-se, por exemplo, e a título meramente de divulgação, no caso da “psicologia” jesuíta aristotélica lusitana, com contributos como os de Pedro da Fonseca (1559/60), Pedro Luís (1568), Marcos de Moura (1589), Pedro Álvares (1590), Cristóvão Gil (1591), entre outros (alguns deles anónimos) comentadores destes três livros de Aristóteles.²¹

A dada altura do processo de gestação da iniciativa editorial filosófica do Colégio de Jesus de Coimbra, o *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense* quis surgir como uma obra coletiva. O silêncio sobre os seus autores favorecia a necessidade imperativa de conferir uma identidade editorial à componente filosófica da Companhia de Jesus no seu todo.²² Ora, deste ponto de vista, nunca como neste volume as três mãos envolvidas na fazenda estavam, sem o saber, explicitamente, a dar corpo, de uma maneira natural e orgânica, ao desiderato da ordem religiosa inaciana²³. Talvez ninguém melhor do que Immanuel Kant pudesse ter sabido inscrever na história da filosofia o real horizonte cultural europeu que o *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense* pôde satisfazer no seu tempo. Entre os dois corpos criadores de erudição, a Universidade, por um lado, e as Academias e Sociedades das Ciências, por outro, Kant evocará, em *O Conflito das Faculdades* (1794),²⁴ outros tantos tipos de intelectuais ou eruditos. Enquanto os eruditos “corporativos”, como amadores, viveriam “no estado de natureza da erudição, ocupando-se cada qual por si, sem prescrição e regulamento públicos, do seu aumento e difusão”, aos eruditos “independentes” caberia toda uma outra “faculdade”. A divisão entre intelectuais independentes e corporativos não era uma novidade. Ao mesmo tempo que desde os finais da Idade Média as universidades europeias deixaram de ser internacionais, passando a ser apenas nacionais, impunha-se a questão da identidade. De mais a mais, o século XVI conheceu, atônito, mas apaixonado e amargamente dilacerado, uma divisão europeia, de contornos religiosos inimagináveis.²⁵ Nesta vertiginosa situação,

²¹ Respigámos os nomes acima em F. Stegmüller, *Filosofia...*, passim.

²² M. S. de Carvalho, “Philosophy at the Geopolitical Service of Mission: Coimbra Jesuits’ ‘Wirkungsgeographie’ (1542-1730)”, in Cristiano Casalini, Emanuele Colombo, and Seth Meehan (eds.), *Engaging Sources: The Tradition and Future of Collecting History in the Society of Jesus* (Proceedings of the Symposium held at Boston College, June 11–13, 2019), Institute of Jesuit Sources, Published: April, 20, 2021.

²³ Cf. M. S. de Carvalho, “Uma filosofia perpassada de espiritualidade: sobre alguns vetores teológicos do ‘Curso Filosófico Conimbricense’”, *Ephata* 3:1 (2021), pp. 9-33.

²⁴ I. Kant, *O Conflito das Faculdades*, Lisboa, 1993, p. 20.

²⁵ J.H. Elliot, *Europa en la Época de Felipe II (1559-1598)*, Barcelona, 2001, p. 44; vd também M.S. de Carvalho, *Psicologia e Ética nel ‘Cursus Conimbricensis’*, Roma, 2014, p. 31.

ao lado dos Magdeburguenses, dos Lovanienses ou dos Complutenses, os Conimbricenses vinham contribuir (digamo-lo em termos kantianos) para uma definição, ou melhor, para mais uma *criação* de eruditos corporativos num certo tipo de organização independente, a denominada Companhia de Jesus, no caso que aqui nos interessa. Importa sublinhar, à guisa de restrição, tratar-se de “jesuítas, pois não é possível ignorar já esforços equivalentes de outras “corporações”, como é o caso dos beneditinos (O.S.B.), também eles conimbricenses. No tocante aos inacianos, uma especificidade assentava na dimensão geopolítica que haveria de transcender Coimbra e os seus autores. Foi feita uma alusão ao apreço com que os jesuítas desta cidade falavam da sua “academia”, ou da aposta de Pedro da Fonseca em ligá-la a uma “Aristotelian turn”. O esforço posto num dos verdadeiros refrães ou bordões de todo o *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*, o imperativo de se seguir o “filum doctrinae”,²⁶ seria um indício mais da correção da futura leitura kantiana. Seguramente que a constância deste motivo a reger o *Curso* deve ser lida precisamente enquanto elemento construtor ou criador alternativo à exposição exaustiva e sistemática do saber tal como este era então também proposto por luteranos e calvinistas. A expansão geográfica, primeiro europeia, e depois sul-americana e extremo-oriental deste *Curso* prova a existência e o alcance de uma organização independente – uma “internacional jesuíta”, passe a expressão – oriunda de uma erudição corporativa e, queiramos ou não, primitivamente local, coimbrã e eborense, antes de quaisquer outras proveniências mais. Ou para dizer o mesmo à maneira de Kant: a receção geopolítica dos vários milhares de páginas saídas das mãos de Manuel de Góis, Baltasar Álvares, Cosme de Magalhães e Sebastião do Couto, ao mesmo tempo que respondia – ou era forçada a responder –, à necessidade filosoficamente identitária de uma corporação religiosa, contribuiu para a criação de um tipo de intelectual europeu numa região algures a meio caminho entre o erudito corporativo e o erudito livre. “Algures”, escrevemos, porque a exposição do saber ou da ciência sob o regime do “filum doctrinae” não conheceu só, como seu epígono, a fenomenologia da razão hegeliana. Na sua expressão identitária proselitista, *ad maiorem Dei gloriam*, e debaixo da difícil noção de “verdade autorizada”, ela ter-se-á desenvolvido por uma interseção dos princípios da “unidade da doutrina” com a “verdade eterna e imutável”.²⁷ Talvez não valha

²⁶ M. S. de Carvalho, «A questão do começo do saber numa introdução à Filosofia do século XVI português», in AA.VV., *Razão e Liberdade. Homenagem a Manuel José do Carmo Ferreira*, Lisboa, 2010, pp. 993-1009.

²⁷ Paul Richard Blum, “L’enseignement de la métaphysique dans les Collèges jésuites d’Allemagne au XVIIe siècle”, Luce Giard (ed.), *Les Jésuites à la Renaissance, Système éducatif et production du savoir*, Paris, 1995, pp. 93-105, p. 103.

a pena insistir neste ponto. Noutra ocasião pudemos apontar ou aludir a uma quicá imprevista relação entre a culminação hegeliana do iluminismo e a epistemologia jesuíta conimbricense resultante dessa intersecção.²⁸

Também ficou indicado que, além de ser, primeiro, um evento local, a história do DA não é apenas ocidental nem europeia. Sem conhecermos tão bem a sua expansão no continente sul-americano, a sua presença no extermo-Oriente é surpreendente. Na latitude europeia este título coimbrão conheceu, pelo menos, quatro edições em Itália, seis em França e sete na Alemanha²⁹. Estas também estiveram na origem de uma parte da viagem mercantil que o jesuíta belga Nicolas Trigault, provindo da China, veio fazer à Europa, entre 1613 e 1619. Com tal iniciativa, Trigault adquiria para a biblioteca de Pequim – com o intuito de a estabelecer “como qualquer das melhores da Europa” –, as edições DA de Coimbra (1598) e de Colónia (1617).³⁰ Mas, antes mesmo da situação missionária na origem das compras bibliográficas de Trigault, alguma filosofia coimbrã ou ecos seus tinham chegado àquelas distantes regiões.³¹ Qualquer estudioso de viva imaginação não resiste a ver facetas de Coimbra na aventura coletiva e amizade mútua de Fernão Mendes Pinto e Melchior Nunes Barreto, aquele nos trabalhos registados na *Peregrinação*, este nos embates com o luteranismo. No fim de contas, catolicismo e luteranismo chegavam ao Oriente nos mesmos barcos. E porque não pensar-se que Barreto adquirira aquela capacidade de aventura intelectual, primeiro, na *alma mater* conimbricense,³² logo

²⁸ M. S. de Carvalho, *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*, Coimbra-Lisboa, 2018, p. 44.

²⁹ António Alberto Banha de Andrade, “Introdução”, in *Curso Conimbricense I. Pe. Manuel de Góis: Moral a Nicómaco, de Aristóteles*. Introdução, estabelecimento do texto e tradução de A. A. de Andrade, Lisboa, 1957 XVI-XVII. Outro elenco, embora não crítico, em: <http://www.ghtc.usp.br/server/Lusodat/pri/00/htc-conimb.htm>

³⁰ Thierry Meynard, “Aristotelian Works in Seventeenth-Century China: An Updated Survey and New Analysis” *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies* 65.1 (2017), p. 70; Noël Golvers, “Scientific Books and individual ‘curricula’ among Jesuit ‘Indipetae’ in Portugal and China (17 th -18 th cent.)”, *Euphrosyne* 65 (2017), p. 207. Devo o conhecimento da expressão acima a Noël Golvers e sua leitura de uma carta inédita (JS 113, fol. 303r-v) escrita em português pelo jesuíta siciliano Nicolò Longobardi em 1613.

³¹ M. S. de Carvalho. “Philosophy at the Geopolitical Service of Mission...”

³² B. Tellez, *Chronica da Companhia de Jesu, na Província de Portugal*. Primeira Parte III, c. XXVII, Lisboa, 1645, pp. 546-551; veja-se Luís Filipe Barreto, “Fernão Mendes and the Jesuit Connection”, in Jorge Santos Alves (ed.), *Fernão Mendes Pinto and the Peregrinação*, Lisboa, 2010, vol. 1, pp. 55- 87; Afonso Xavier Canosa Rodríguez, “Notas biográficas e estudo das referências documentais de Fernão Mendes Pinto”, *Veredas. Revista da Associação Internacional de Lusitanistas* 20 (2013), pp. 9-34 (agora em https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/34571/1/Veredas20_artigo2.pdf? acedido em maio, 20, 2019); José Pedro Paiva, “The Impact of Luther and the Reformation in the Portuguese Seaborne Empire, 1520-1580”, *Journal of Ecclesiastical History* 70: 2 (2019), p. 290, p. 303.

depois consolidada pelo seu ingresso na Companhia de Jesus e no respetivo Colégio de Coimbra?

Mas voltemos por instantes ao que se sabe no concernente à presença da psicologia filosófica nalgumas dessas paragens. Ninguém ignora o notável trabalho do jesuíta italiano Giulio Aleni (1582-1649) assinando em 1623 uma adaptação do DA – incluindo o *Tractatus de Anima Separata* com a agregação dos *Parva Naturalia* – intitulada *Xingxue cushu* 性学述 (Breve Esboço do Estudo da Natureza Humana).³³ Ou, igualmente, a intervenção do seu companheiro de religião e compatriota Francesco Sambiasi (1582-1649), um ano depois (1624), só para a parte do comentário do DA, então com o título *Lingyan lishao* 靈言蠡勺 (*Algumas Breves Observações sobre a Alma*).³⁴ Quer queiramos, quer não, para todos os efeitos, Aristóteles chegava àquelas inesperadas regiões graças ao trabalho feito em Coimbra pelo padre Manuel de Góis. Entre as demãos de Sambiasi e Aleni, o que aconteceu ao DA foi a extensão do interesse pela doutrina da alma intelectual – aspeto sensível a um auditório confucionista – também à alma sensitiva – mais consentânea com o ensinamento de Aristóteles –, provocando um efeito ou uma deriva mais sinteticamente ética do que analiticamente psicológica³⁵.

3. ULTRAPASSAR ARISTÓTELES COMENTANDO ARISTÓTELES

O livro I do ‘De Anima’ de Aristóteles era maioritariamente recebido como que integrando características sobretudo doxográficas; o seguinte, pela definição da alma como forma, no sentido de ato, de um corpo que possui a vida em potência; e o terceiro, pela discussão dos problemas da

³³ Elisabetta Corsi, “Percezioni sensoriali e conoscenza secondo il ‘Xingxue cushu’ 性学述 (Introduzione generale allo studio della física, 1623) di Giulio Aleni S.I.”, in *Missione, saperi e adattamento tra Europa e imperi non cristiani*. Atti del seminario (Macerata, 14 maggio 2013) a cura di Vincenzo Lavenia e Sabina Pavone, Macerata, 2015, pp. 77-97.

³⁴ Thierry Meynard, “De Anima: Lingyan lishao, Xingxue cushu (juan 1, 4, 5, 6)”, *Conimbricenses.org Encyclopedia*, Mário Santiago de Carvalho, Simone Guidi (eds.), doi = “10.5281/zenodo.3252378”, URL = “<http://www.conimbricenses.org/encyclopedia/de-anima-lingyan-lishao-xingxue-cushu-juan-1-4-5-6/>” Veja-se também Vincent Shen, “The Aristotelian Concept of Substance Introduced by Early Jesuit Missionaries to China and Its Problems in Encountering Confucianism”, in Michael R. Slater, Erin M. Cline and Philip J. Ivanhoe (eds.), *Confucianism and Catholicism. Reinvigorating the Dialogue*, Notre Dame, 2020, pp. 3-20, mas este estudo pode ser relido à luz do meu “Foreword: Reading Giulio Aleni’s ‘A Brief Introduction to the Study of Human Nature’ in Light of the ‘Cursus Conimbricensis-Urtext’”, in Thierry Meynard and Dawei Pan, *Giulio Aleni, A Brief Introduction to the Study of Human Nature*, Leiden-Boston, 2020, pp. IX-XXVIII.

³⁵ Cf. Th. Meynard, “Aristotelian Works in Seventeenth-Century China: An Updated Survey and New Analysis” *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies* 65.1 (2017), pp. 69-70.

relação alma/corpo e da possível separação daquela. Fazendo parte do *corpus* biológico aristotélico, a obra era, genericamente, uma investigação acerca da natureza e das funções dos seres vivos. Desde o início que Aristóteles afirmara pertencer à física uma tal investigação sobre os animais, mas, encarando a alma, ou uma das suas funções, como a realização (*ἐντελέχεια*) de uma parte do corpo, o Estagirita abriu a porta a um eventual tratado sobre a alma “pura”, ao escrever: “nada impede a separação de certas partes da alma, se elas não integrarem nenhuma parte do corpo” (413 a 6).

Neste contexto, seria imperdoável não se reconhecer de imediato uma especificidade. Manuel de Góis nunca hesitou no reconhecimento e na reivindicação do estatuto físico mais fundamental da obra na sua mesa de comentador. Daí, seguramente, a sua delonga na doutrina da percepção, dos sentidos e dos sensíveis; na doutrina da imaginação, uma faculdade sensível que é igualmente uma “espécie de pensamento” (433 a 10), sem contudo poder ser confundida com o intelecto (*νοῦς*); ou, por fim, na atenção dada à atividade de pensar enquanto espontaneidade frente à percepção (417 b 18).

Dada a sua eventual utilidade, de novo se reproduz o tema de cada um dos três livros que compõem *A Alma*. Copiámos os títulos dos respetivos capítulos de acordo com uma edição contemporânea (à esquerda no quadro), com os paralelos correspondentes do comentário goesino (à direita)³⁶.

Livro I

	Proémio do Livro I: Utilidade das afirmações destes livros; assunto, superioridade, e ordem dos restantes comentários de Aristóteles. 1 Questão: Se a contemplação da alma intelectual é da competência da fisiologia.
Cap.1: Introdução Geral (interesse e dificuldade da investigação; problemas a resolver; definição física e definição dialética)	A dignidade da ciência da alma; método para encontrar a definição da alma e o modo utilizado pelos fisiólogo, médico, dialético e matemático.
Cap.2: Opiniões dos antecessores (caracterização da alma pelo movimento; a alma definida pelo conhecimento e constituída por elementos; sumário)	As três escolas de filósofos que mais ou menos se dividem quanto à natureza da alma

³⁶ Servir-nos-emos da seguinte edição: *Aristote. De l'âme*. Texte établi par A. Jannone; traduction et notes de E. Barbotin, Paris, 1980; para uma introdução possível à obra aristotélica, G. Reale, *Introdução a Aristóteles*, trad., Lisboa, 2001, pp. 71-82 com bibliografia adicional.

Cap.3: Crítica da teoria da alma automotriz (o movimento não pertence à alma; crítica à teoria de Platão; a união da alma e do corpo fica por explicar)	
Cap.4: A teoria da alma-harmonia e a da alma número automotriz (regresso à teoria da alma móvel e motriz; crítica da teoria da alma número automotriz)	
Cap.5: Crítica às diversas teorias sobre a natureza da alma: continuação e conclusão (últimos argumentos contra a teoria da alma número automotriz; a alma não se compõe de diversos elementos; estas teorias não se aplicam a todos os tipos de alma; estaria a alma presente em todas as coisas?; o problema da unidade da alma).	

Livro II

Cap.1: A definição da alma (a alma é substância formal e enteléquia; prova da definição)	<p>Divisões: do ente, da substância e do ato; passa-se à primeira definição da alma.</p> <p>9 Questões: Se Aristóteles definiu corretamente a alma; se ela é subsistente ou não; se a alma intelectiva foi criada por Deus ou não; em que momento do tempo parece que a alma intelectiva é infundida no corpo; se todas as almas intelectivas têm a mesma dignidade; se a alma intelectiva é a verdadeira forma do homem; se as almas que participam da razão, multiplicam-se ou não pelos vários homens; se todas as almas são ou não divisíveis; se a alma se encontra por inteiro no corpo todo ou numa qualquer parte dele.</p>
Cap.2: Justificação da definição da alma (as diversas funções que têm a alma como princípio; a alma forma e enteléquia de um determinado corpo vivo)	<p>Apresentada a tripla via para a definição e estabelecidos os quatro géneros de operações da vida, examina-se a segunda definição da alma, a partir dos efeitos, e demonstra-se o fim do capítulo anterior.</p> <p>1 Questão: se a definição da alma a seguir foi corretamente transmitida e se por ela se demonstra a anterior</p>

<p>Cap.3: As faculdades da alma: sua distribuição pelas espécies vivas e a sua hierarquia</p>	<p>Apresentam-se cinco faculdades da alma nas quais se integram os quatro gêneros de seres vivos; e exemplifica-se figuradamente pela comparação da alma vegetativa, sensitiva e intelectiva.</p> <p>5 Questões: se a tripla variedade de almas é corretamente atribuída; se há cinco gêneros de faculdades e quatro de seres vivos; se as faculdades da alma promanam da sua essência; se as faculdades da alma diferem realmente entre si ou não; se as faculdades se distinguem pelo ato e pelos objetos.</p>
<p>Cap.4: A faculdade nutritiva (digressão: a tripla causalidade da alma; regresso ao estudo da alma vegetativa)</p>	<p>Definição da alma vegetativa; enumeram-se três das suas funções: nutrição, aumento e geração; acrescenta-se, a propósito, algo mais sobre o alimento e o calor.</p> <p>1 Questão: se as faculdades da alma vegetativa se distinguem realmente entre si.</p>
<p>Cap.5: A faculdade sensitiva (sentir em potência e sentir em ato; diferentes graus da potência e do ato; diferentes aceções da paixão e da alteração; aplicação à faculdade sensitiva)</p>	<p>É da natureza da alma sensitiva ter uma potência passiva, o que se prova com muitas indicações sobre o ato e a potência; no interim apresentam-se aquelas pelas que se diz que algo age passivamente.</p>
<p>Cap.6: Sensível próprio, sensível comum e sensível por acidente</p>	<p>Apresenta-se a tripla divisão do sensível comum e define-se cada uma.</p> <p>6 Questões: se o sentido é apenas uma faculdade passiva ou também ativa; se algumas espécies de sensíveis se imprimem com vista às operações; se, pelo poder divino, se pode dar algum conhecimento abstrato pelos sentidos externos; se há cinco sensíveis comuns; se o sensível comum marca uma espécie própria no órgão respetivo; se o erro se dá no sentido quanto ao sensível próprio.</p>
<p>Cap.7: O visível e a vista (a cor; o diáfano e a luz; os objetos fosforescentes; necessidade do meio; o fogo)</p>	<p><i>Elogia-se a superioridade da visão e do objeto e aborda-se em conjunto o meio e a natureza da vista.</i></p> <p>9 Questões: se Aristóteles definiu ou não corretamente o diáfano e a cor; se a natureza da luz e da cor é ou não a mesma; qual o lugar e a origem da cor; se para se ver se exige a luz por causa do meio, ou</p>

<p>Cap.7: O visível e a vista (a cor; o diáfano e a luz; os objetos fosforescentes; necessidade do meio; o fogo)</p>	<p>apenas por causa do objeto, ou por causa de ambos; se a visão acontece pelos raios emitidos pelos olhos ou recebidos do objeto pelas imagens; se a composição dos olhos é adequada para se poder ver; se a visão acontece no humor cristalino; se a imagem é vista no espelho; se aqueles que o povo considera vedores veem de facto a água debaixo da terra.</p>
<p>Cap.8: O som e o ouvido (o papel do meio; a audição; a voz; a fonação; especificidade da voz)</p>	<p><i>Aborda-se a audição, objeto, funções, diferenças de sons, instrumento e formação da voz.</i></p> <p>4 Questões: o que é o som e qual é a causa que o produz; qual a matéria e o meio do som; como se forma a voz e qual a sua natureza; a faculdade auditiva.</p>
<p>Cap.9: O odor e o cheiro (espécies de odores e de paladares; o olfativo)</p>	<p><i>Natureza do odor, tipos, meio e instrumento.</i></p> <p>5 Questões: se o odor é uma exalação de um corpo perfumado; como se constitui o odor e qual é a sua matéria; como se difunde o odor e por que meio alcança o olfato; o que é o órgão olfativo; se o olfato do Homem é mais embutido do que o dos outros animais.</p>
<p>Cap.10: O gosto e o paladar (o sávido, o órgão)</p>	<p><i>Natureza do paladar, objeto, tipos, meio e instrumento.</i></p> <p>2 Questões: lugar e natureza do paladar e seus tipos; se o paladar difere pelo órgão e por natureza do sentido do tato.</p>
<p>Cap.11: O tangível e o tato (o órgão do tato é uno ou múltiplo?; a carne é o órgão ou o 'meio' do tato?; o tato exerce-se através de um meio?; a carne, 'meio' do tato; os tangíveis)</p>	<p><i>Pondera-se a natureza do tato e os seus instrumentos.</i></p> <p>3 Questões: qual é o órgão do tato e o seu meio; há um ou vários tatos; se um sensível que ultrapasse os sentidos pode ser sentido.</p>
<p>Cap.12: Processo geral da sensação (corolários)</p>	<p><i>Examinam-se alguns temas comuns aos sentidos, como receber a espécie e ter um órgão, e esclarece-se como reside em parte nos sentidos singulares.</i></p>

Livro III

<p>Cap.1: Da existência de um sexto sentido. Primeira função do sentido comum (não há sexto sentido; o sentido comum percebe os sensíveis comuns)</p>	<p><i>Disserta-se sobre o número dos sentidos externos, que são apenas cinco, e prova-se que pertencem ao Homem e aos seres vivos perfeitos adaptados aos órgãos dos sentidos de uns e outros.</i></p> <p>1 Questão: se há cinco sentidos externos.</p>
<p>Cap.2: O sentido comum: segunda e terceira funções (o sentido comum torna a sensação consciente; o sentido comum ajuíza sobre os sensíveis e unifica o conhecimento)</p>	<p><i>Apresenta-se o sentido comum que distingue as ações dos sentidos externos.</i></p> <p>2 Questões: se os sentidos externos conhecem ou não as suas funções; se há um sentido comum e se ele reside no cérebro.</p>
<p>Cap.3: Diversas funções do conhecimento. A imaginação (distinção das funções do conhecimento; a imaginação; a imaginação não é a sensação; a imaginação não é nem a ciência, nem a intelecção, nem a opinião; definição de imaginação)</p>	<p><i>Explica-se o número dos sentidos internos e suas diferenças mútuas e, por fim, trata-se das definições da fantasia e da imaginação.</i></p> <p>2 Questões: se os filósofos estabeleceram devidamente o número dos sentidos internos; se algum sentido interno divide, compõe e discorre.</p>
<p>Cap.4: A intelecção e o intelecto em potência (processo da intelecção; as modalidades da intelecção; prova da teoria)</p>	<p>Expõe-se a natureza do intelecto possível e de passagem aprecia-se como é que a intelecção acontece.</p>
<p>Cap.5: A distinção dos dois intelectos</p>	<p><i>Mostra-se a natureza e o papel do intelecto agente e apresentam-se os seus atributos.</i></p> <p>6 Questões: se o intelecto agente se encontra na alma humana ou não; quais são as tarefas do intelecto agente; se é ou não necessário estabelecer no nosso intelecto a existência de espécies inteligíveis; se há ou não no nosso intelecto espécies inteligíveis que são próprias das coisas singulares; se todos os sentidos internos concorrem, e em que gênero de causa, com o intelecto agente, para produzir as espécies inteligíveis.</p>
<p>Cap.6: Algumas operações do intelecto: a intelecção dos compostos e dos indivisíveis (a intelecção dos compostos; os indivisíveis em ato ou contínuos; os indivisíveis formais; os indivisíveis privativos)</p>	<p>O intelecto, quanto aos vários modos de operação, em ato, em simples e em composto, e trata-se de saber por que é que a verdade e a falsidade se encontram nele.</p>

Cap.7: O intelecto prático (lembança: o processo da inteleção; como 'julga' a sensação; a inteleção prática)	A partir do exemplo do sentido comum estabelece-se a diferença entre o intelecto prático e o especulativo.
Cap.8: Distinção e coordenação das faculdades do conhecimento	<p><i>O que se disse nos anteriores capítulos acerca do sentido, da simplicidade, da composição e da divisão do intelecto, é agora adaptado à alma.</i></p> <p>8 Questões: se o intelecto paciente é ou não uma potência passiva e uma potência totalmente pura; se o intelecto paciente é uno ou múltiplo na espécie humana; se a inteleção é ou não geradora de verbo; como é que diferem entre si as espécies inteligíveis, a inteleção, o verbo e o objeto; se temos conceitos próprios das coisas singulares; se o nosso intelecto pode ou não pensar em várias coisas ao mesmo tempo; se a alma humana se pensa a si mesma pela sua essência, e se conhece ao mesmo tempo a capacidade de pensar e a si mesma, bem como as próprias funções e os hábitos que lhe são inerentes; se para pensar se carece da especulação do fantasma ou não.</p>
Cap.9: A faculdade motriz (qual é a faculdade motriz? contra a separação real das faculdades da alma; o princípio do movimento local)	Tratadas todas as faculdades da alma, prova-se que nenhuma delas tem a capacidade de mover.
Cap.10: Unidade do princípio motor (a faculdade motriz é uma ou múltipla?; análise do movimento)	O que é a faculdade motriz, quais os seus princípios e órgãos, e quais se encontram no movimento animal.
Cap.11: A faculdade motriz e as outras faculdades (o silogismo prático)	Sendo o apetite princípio do movimento inerente a todos os seres animados, conclui-se que lhes pertence também a capacidade motriz; aborda-se a razão deliberativa, a qual, por só pertencer aos referidos seres animados racionais, é o princípio do movimento deles.
Cap.12: Os diferentes sentidos e a conservação do vivo (o tato e o gosto; os outros sentidos e a percepção à distância)	Comparam-se entre si as faculdades da alma; apenas duas, a do gosto e a do tato, pertencem necessariamente a todos os seres animados.

<p>Cap.13: O corpo vivo é composto. Necessidade do tato (o corpo vivo é composto; necessidade do tato)</p>	<p><i>Nenbum animal se compõe de um só elemento, mas de quatro, e, destruído o tato, não é possível viver muito mais.</i></p> <p>5 Questões: se o apetite se divide devidamente em intelectual e sensitivo; se a vontade é ou não mais nobre do que o intelecto; se a vontade difere realmente ou não do intelecto; se é ou não preciso dar-se um conhecimento judicativo no intelecto para que a vontade cause o seu ato; se para o movimento dos seres animados confluem ou não a força reguladora, a impulsionadora e a executória.</p>
--	--

Se levarmos em linha de conta como São Tomás, ou a sua *Suma de Teologia*, podia servir para os pensadores jesuítas ultrapassarem a autoridade que lhe havia sido instituída,³⁷ nada de extraordinário haverá também no facto de Aristóteles, ou o seu *A Alma*, no caso, devir ocasião para ultrapassar-se a autoridade decretada em filosofia. No estado atual das investigações pouco se pode dizer sobre os contornos e as várias expressões ou escolhos associados a esta ultrapassagem. O que se segue caminha porém nesta direção.

Fique dito, à guisa de rápida avaliação do quadro anterior, o seguinte: no livro I era exigido aos alunos dos jesuítas uma particular detença (i) na situação literária da *scientia de anima*; (ii) no problema epistémico-metodológico da definição de alma (*methodus inveniendi animae definitionem*); (iii) na determinação da base físico-natural da alma intelectual e, portanto, do pensamento ou do espírito. Em qualquer destes casos, Manuel de Góis justifica por que razão Aristóteles atribuiu à física o estudo da alma, quer no seu estado de união com o corpo, quer quanto à pesquisa acerca da sua natureza e essência. A única das três maneiras de participação que se exclui é, obviamente, a do estado em que a alma se separa da matéria, dimensão esta deixada sobretudo para o apêndice *Tractatus de Anima Separata*. Este assunto ficará para um indículo adiante. Também no livro II – e continuamos do ponto de vista dos estudantes – importava a definição e caracterização da alma, tal como a física ou filosofia natural a podia levar a cabo. O leitor dos dias de hoje seria, em todo o caso, surpreendido aqui e ali por discussões que ultrapassam a física e, por isso, também o aristotelismo, por via mais teológica. Não julgamos errar se dissermos que ecos implícitos do texto de Coimbra, designadamente no respeitante às formas possíveis de

³⁷ Cf. Lidia Lanza & Marco Toste (ed.), *Summistae. The Commentary Tradition on Thomas Aquinas' 'Summa Theologiae' from the 15th to the 17th Centuries*, Leuven, 2021, pp. 72 e passim.

encarar a “anima”, são descortináveis em obras publicadas na China e no Japão.³⁸ Mais à frente, insistiremos no inverso desta afirmação. Recorde-se, naquele caso, a criação da alma inteletiva por Deus, o momento do tempo em que ela é infundida no corpo, a dignidade das almas inteletivas³⁹. Por tudo isto, não surpreende que, no livro III, sobressaia o tema do intelecto (cc. 4 a 8). Um número impressionante – oito – das questões do capítulo oitavo que Aristóteles consagrou, nas palavras de Edmond Barbotin, ao tratamento da “distinção e coordenação das faculdades do conhecimento”, é, para Manuel Góis, o lugar de investigação sobre o intelecto passivo e sobre o pensamento. A importância dada à natureza do pensar é patente também nas seis questões do capítulo cinco. Mais do que sobre a distinção entre os dois intelectos, este capítulo versa o intelecto agente (sua natureza e tarefas), e as espécies inteligíveis. Teremos a oportunidade de ver, mais à frente, como a preocupação em exaurir a temática do pensar justifica o apêndice de Baltasar Álvares, mas tal havia sido previsto pelo próprio Manuel de Góis, como se depreende do que deixou escrito no voluminho da História Natural.⁴⁰

Seria impossível, pois, ver-se apenas servilismo no DA relativamente ao texto que faz autoridade. Nos parágrafos, a seguir procuraremos pôr em evidência como o comentário coimbrão pôde ser um lugar para se ultrapassar o texto comentado. Os horizontes responsáveis por esta ultrapassagem serão vários elementos neoplatónicos, por um lado, e a procura comprometida com uma leitura singular e identitária perante a tradição filosófica mais contemporânea.

3.1. DA como texto de filosofia natural

Na doutrina do conhecimento, a atenção à percepção é indiscutível e mesmo uma marca de água do comentário coimbrão. A atenção ao mundo da sensibilidade e dos sentidos é uma particularidade do tempo e uma especifi-

³⁸ Kiri Paramore, “Early Japanese Christian Thought Reexamined. Confucian Ethics, Catholic Authority, and the Issue of Faith in the Scholastic Theories of Habian, Gomez, and Ricci”, *Japanese Journal of Religious Studies* 35/2 (2008), pp. 231-262, mormente pp. 252-53 para o caso a que nos referimos a seguir, no texto acima.

³⁹ AnIq4p61-64; vd. M^a da Conceição Camps, “A problemática do surgimento da vida humana no Comentário Jesuíta Conimbricense ao ‘De Anima’ de Aristóteles”, *Revista Filosófica de Coimbra* 19 (2010), pp. 187-198.

⁴⁰ *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense. Tomo I: Comentários aos Livros Denominados ‘Parva Naturalia’*, Coimbra, 2020, pp. 68-69.

cidade jesuíta.⁴¹ Mais ainda. Porque quase cinquenta por cento das questões do trabalho comentarístico de Góis se dedicam à teoria do conhecimento sensível impõe-se, talvez, a seguinte observação: o seu comentário parece estar mais próximo de uma leitura organicista do que de uma interpretação inserível na rubrica da filosofia da mente⁴². Compreende-se bem, por isso, a existência do apêndice que compendia alguns problemas respeitantes aos cinco sentidos e às faculdades externas da alma. Cosme de Magalhães aborda nele seis secções com oitenta e sete problemas, à maneira dos *Problemas* do Pseudo-Aristóteles. Em particular, ele cita explicitamente os Livros 7, 11, 19, 28, 31, 33 e 34, relativos aos cinco sentidos (sendo que a secção III se ocupa conjuntamente do som e da voz). Tudo somado, se conjugarmos estes problemas com a extraordinária minúcia e comprazimento com que Manuel de Góis trata o mundo do sensível, deparar-nos-emos inevitavelmente com um dos pontos mais fortes da enciclopédia sobre o mundo dos sentidos dos jesuítas conimbricenses. É extraordinário como os tratados sobre a visão e o ouvido acolhem a informação mais atualizada para um bem sucedido exame de anatomia oftalmológica ou otorrinolaringológica, tal como o tratado sobre o odor se revelaria como sendo de capital importância para um nariz de uma casa internacional de perfumistas (se as houvesse então), ou o tratado sobre o tato para uma fenomenologia do toque, ou o do paladar para um qualquer candidato a *chef* antes da necessária propedêutica numa escola de hotelaria (se elas existissem então também). Seja-nos permitida esta confissão: sempre que lemos essas páginas a imaginação irrompe julgando ver a surpresa e o fascínio dos estudantes adolescentes que tomavam contacto com a variedade e a minúcia em austeras salas de aulas, mas inventando um mundo futuro de aventuras ou de sucesso, sempre presidido e governado pelo conhecimento transmitido na escola.

O tema que DA vinca é a “vida”, mas importa que o leitor dos nossos dias esteja de mente aberta para a semântica desta palavra, tal como ela irá ser aqui interpretada e ensinada. Alguém escreveu “...que a definição da vida se tornou, para os escolásticos Jesuítas (...) uma questão mais premente ou ao menos mais importante do que para os seus predecessores”⁴³. Por um lado, o facto de DA se seguir aos *Meteorológicos* e, por outro, o facto de refutar a ideia segundo a qual o tema daquela obra de Aristóteles era

⁴¹ M. S. de Carvalho, “How Could Aristotle Have Read the Spiritual Exercises? Francisco de Toledo, Francisco Suárez and Manuel de Góis on Aristotle’s ‘De Anima’ II 7-12” *Revista Filosófica de Coimbra* 2019, pp. 411-432.

⁴² Ch. Shields, “Soul and Body in Aristotle” *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6 (1988), p. 103.

⁴³ D. Des Chene, *Life’s Form. Late Aristotelian Conceptions of the Soul*, Ithaca-London, 2000, p. 12.

o corpo animado – posição de Paulo de Veneza ou Veneto⁴⁴ –, conferem à tese jesuíta uma particularidade. Aborda-se uma ideia de “vida” que, ultrapassando o corpo, se abre, por cima, à inteligência e ao intelecto e, por baixo, ao princípio e à origem radical. Também pensar é “vital”, não, exclusivamente, de um ponto de vista material ou corpóreo, mas do ponto de vista da animação (*anima*), tomada no seu sentido mais integral. Na radicalidade da vegetatividade (não da “corporalidade”) como condição originária da vida, a ideia renascentista da alma sùmula do universo, *totius mundi summa*, que os Jesuítas Conimbricenses acolhem, cedendo à moda, reunindo Agostinho a Trismegisto – alma e Deus, conhecimento e felicidade, imagem do que é superior e exemplar do que é inferior⁴⁵ –, terá lugar preponderante. Não seria a mesma coisa partilhar o horizonte neoplatónico da alma como sùmula do Universo ou da máxima délfica “conhece-te a ti mesmo”. A pura “vegetatividade” não poderia ser, assim, a última palavra sobre a vida, nem sobre Aristóteles.

Como não podia deixar de ser, Manuel de Góis teria de debruçar-se também sobre a “correção” das definições de alma dadas por Aristóteles. Com ambas as definições, e revelando um indiscutível à-vontade no manuseamento da tradição e na sua exegese, Góis dará um nó que, a seu modo, agrega “naturalidade”, “potencialidade” e “espiritualidade”. Não vale a pena perder-se tempo em sopesar a fidelidade a Aristóteles, ou eventualmente a flagrante presença de Tomás de Aquino. O insistente propósito da “correção” exclui as formas naturais dos seres não vivos (a mineralogia, diríamos nós numa linguagem mais setecentista) e, por isso, crê esgotar a vida na sua totalidade, isto é, as formas da vida toda. Insista-se, pois: entre a vegetatividade e a espiritualidade, a chave está na palavra “anima”. Assim, para que a alma intelectual seja também espiritual ou de substância espiritual (q.1, a.6, p. 41), ela não pode ser uma parte da mente divina (q.1, a.6, p. 43). E porque é que, perguntamos, a alma intelectual deve ser de natureza espiritual sem que se caia numa tese afim à que virá a ser, menos de um século depois, o monismo de Espinosa? Porque as suas operações (intelectuais e volitivas) exprimem uma vida animada que, não se esgotando na materialidade, não se pode confundir com a origem radical. É, antes de Kant, uma autêntica antropologia da finitude, mesmo que se conheçam – como é o caso – naturezas comuns abstraídas da matéria singular, se formem conceitos de coisas imateriais, quando, finalmente, toda esta atividade se superioriza aos sentidos e desejos como, por exemplo, nos atos da vontade

⁴⁴ Cf. AnIIIprp3. A *Summa philosophiae naturalis* de Paulo Veneto foi publicada em Veneza em 1503 e o seu *Scriptum super libros de Anima* também de Veneza, 1408.

⁴⁵ AnIprp.2.

(querer, não querer, amar, etc).⁴⁶ Escrevemos antes “autêntica” porque a finitude aqui em causa não é exclusivamente cognitiva, mas humana radicalmente humana, quer dizer, extensiva a todas as dimensões do humano. “A alma supera a natureza da matéria e por isso é espiritual”⁴⁷. A “vida” de que aqui se trata, portanto, é tomada no seu sentido mais lato, abrangente, acolhendo a vida da matéria rudimentar, do espírito mais puro e até da própria meta-história. Criatural, todavia, e, por esta razão, Aristóteles não podia estar mais distante destes professores de Aristóteles, agora sensíveis ao facto de a alma possuir uma outra capacidade intelectual, a de querer livremente (*actus liberi appetendi*), e de querer livremente a imortalidade. Quiçá heterodoxamente, a passagem final da espiritualidade à imortalidade dar-se-á, entre outros modos mais, citando Agostinho – *de immortalitate animae* – e Platão (*Fédon*), mas parecendo querer dizer que os dois universos culturais partilham da ideia segundo a qual os seres humanos aspiram à imortalidade⁴⁸. A “inquietação” humana (*Conf.*) não podia ser aristotélica, mas facilmente se compreende que aquela latente dialética da finitude soava no Renascimento como um elogio do lugar principal do Homem e da “vida do espírito” como uma expressão sensível e com sentido, já muito antes de Hannah Arendt, e alternativamente à mesma.

Abordada a problemática da definição da alma, segue-se a prova (bem tomasina) do seu alegado carácter substancial subsistente (*ut quod*), quer no corpo, quer fora dele.⁴⁹ Este último, dar-lhes-á que pensar, no sentido da expressão heideggeriana “Denkwürdig”. Os jesuítas estavam obrigados a seguir a São Tomás, mas, numa linguagem igualmente audível ao século XVI, cumpria também ler Aristóteles debaixo da gramática do Pseudo-Dionísio Areopagita, o “príncipe dos Teólogos”, como noutra *Comentário* esse enigmático sírio chegou a ser apelidado, precisamente por Góis.⁵⁰ Em Aristóteles, a teoria do conhecimento sensível e intelectual interpenetram-se, mas, graças a um registo hierárquico-ontológico que Aquino havia já encetado – o que venho chamando a “regra do Pseudo-Dionísio”⁵¹ –, aquela interpenetração recebia finalmente uma dignidade e extensão adequadas a pensar os desafios dos novos tempos. Por exemplo, e em suma, a faculdade

⁴⁶ AnIIq1a6p41-42.

⁴⁷ Asd1a3p448.

⁴⁸ Asd1a3p449-51.

⁴⁹ AnIIq.2a2p53.

⁵⁰ PhVIIIc6q1a2p324.

⁵¹ Cf. M. S. de Carvalho, *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*, p. 75 e passim. Em relação à presença do axioma pseudo-areopagítico em Tomás de Aquino, veja-se: B. Montagnes, “L’axiome de continuité chez Saint Thomas”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 52 (1968), pp. 201-221

sensitiva não consistirá mais em apenas receber a espécie do objeto que desse modo se atualiza. Ela tem também uma faculdade ativa na medida em que, uma vez informada, sente realmente,⁵² entenda-se: no sentido mais integral do verbo “sentir”. Houve quem tivesse salvaguardado, por isso, alguma similitude entre esta teoria e a doutrina cartesiana segundo a qual, embora os sentidos sejam faculdades passivas da alma, em qualquer caso também esta exerce uma atividade eficiente na produção das sensações⁵³. De facto, aquela atenção equivalia à receção quinhentista de uma velha polémica atinente ao sentido agente⁵⁴, e sabemos mesmo da existência de um teólogo escotista português que intervém na polémica, a partir de Pavia porém, Gomes de Lisboa⁵⁵. No tocante a Manuel de Góis, devemos a Daniel Heider um primeiro enquadramento da questão.⁵⁶ Aqui a posição conimbricense não atesta só a profunda complexidade do “sistema dos sentidos”⁵⁷ mas, decerto, confirma mais uma das dimensões em que é possível falar-se da atividade da alma logo na sua primeira expressão sensível, sem beliscar-se a sua unidade fundamental.

Sejamos claros. Mais do que a Descartes, o texto de Góis permite-nos regressar à Companhia de Jesus, como convém, embora numa evocação heterodoxa e numa outra ortodoxa. Inscrevendo-se ambas, embora, na noção-passagem do próprio texto do Estagirita que é a *phantasia/imaginatio*, aquela remete-nos para Immanuel Kant e esta para Inácio de Loyola. Todas estas colações, evidentemente, sem se perder de vista a marca neoplatónica da “regra do Pseudo-Dionísio”, sempre mais do que circunstancial. Kant sublinhou o poder criativo da imaginação (*Einbildungskraft*) na transformação de um objeto. Tratava-se de o interiorizar, de lhe conferir como que “uma

⁵² AnIlc6q1a2p139.

⁵³ A Simmons, “The Sensory Act: Descartes and the Jesuits on the Efficient Cause of Sensation”, in S.F. Brown (ed.), *Meeting of the Minds. The Relations between Medieval and Classical Modern European Philosophy*, Turnhout, 1998, p. 75. Neste mesmo lugar, a autora remete para um seu estudo, que não pudemos conhecer, “Explaining Sense Perception: A Scholastic Challenge”, *Philosophical Studies* 73 (1994), pp. 257-75.

⁵⁴ Cf. A. Pattin, *Pour l’histoire du sens agent. La controverse entre Barbélemy de Bruges et Jean de Jandun. Ses antécédents et son évolution*, Leuven, 1988.

⁵⁵ Gomes de Lisboa, *Escrito Sobre as Questões Metafísicas de António André*. Edição bilingue; introd., trad. e notas de Mário João Correia, Porto, 2018.

⁵⁶ D. Heider, “Francisco de Toledo, Francisco Suárez, Manuel de Góis and Antonio Rubio on the Activity and Passivity of the External Senses”, in D. Heider (ed.), *Cognitive Psychology in Early Jesuit Scholasticism*, Neunkirchen-Seelscheid, 2016, pp. 52-55.

⁵⁷ Joel Biard, «Le système des sens dans la philosophie naturelle du XIVe siècle (Jean de Jandun, Jean Buridan, Blaise de Parme)», in *Micrologus. Natura, scienze e società medievali* 10 (2002), pp. 335-51.

outra natureza a partir da matéria que a natureza efetiva lhe dá”⁵⁸. Atente-se, então, no modo etimológico (*a nominis etymologia*) como os Jesuítas de Coimbra são sensíveis à palavra de Aristóteles que remetia φαντασία para φῶς (429 a 3). Na versão de João Argirópulo (1415–1487) usada por Góis: “... quod nomen imaginatio ab ipso lumine sumpsit, phantasiaque dicitur, quia sine lumine visio fieri nequit”.⁵⁹ Quer dizer-se: “...chamamos-lhe ‘fantasia’, pois a designação ‘imaginação’ é tomada da própria luz, porquanto sem a luz é impossível a visão”. Além de se sublinhar a afinidade ou a relação entre a sensação e a imaginação, sobressai a defesa de um estado de permanência na mente de quem exerce a imaginação, daquele ou daquela que fantasia. É pelo facto de a “fantasia tomar o seu nome da visão, que ocupa o lugar principal entre todos os sentidos externos, visto que o recebe da luz” que, das duas partes da partícula do texto grego “apó tou pháous kaí tes staseos” – menção contrabandeada esta, vale a pena assinalá-lo, porque não se encontra no texto de Aristóteles –, a segunda parte dessa partícula (i.e.: ‘tes staseos’) “indica o que se torna permanente e de certo modo justo (*permanens et quidem merito*), visto que a imaginação permanece (*permanet*) quando a função dos sentidos externos cessa.”⁶⁰ Somente em nome de uma antecipada transcendentalidade da imaginação se pode justificar que o texto de Góis (*De memoria* c.1, p.3) faça coincidir o IIIº livro do *De Anima* de Aristóteles com o Xº do *De Trinitate* de Agostinho.

Da transcendentalidade da imaginação passamos agora à vida transcendente no recôndito interior de cada indivíduo. Os *Exercícios Espirituais*⁶¹ de Inácio de Loyola tinham sido concebidos para que cada um dos exercitantes se ultrapassasse e ordenasse a vida (Ex. 21, 1). No fundo, isto acabaria por exigir uma atenção especial à aplicação dos cinco sentidos (Ex. 120-25), tão longamente expostos por Aristóteles e demoradamente comentados por Góis, como apontámos antes. Podemos e devemos imaginar Toledo, Góis ou Suárez⁶² – e já agora também o próprio Sebastião do Couto, enquanto

⁵⁸ I. Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo* § 49. Introd., trad. e notas de A. Marques e V. Rohden, Lisboa, 1992, 219.

⁵⁹ AnIIIc3textus162p198.

⁶⁰ AnIIIc3exp198.

⁶¹ *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius* [daqui para diante: Ex] 18, 3. A translation and Commentary by George E. Ganss, S.J. Chicago, 1992. p. 148.

⁶² A situação de Francisco Suárez no tocante aos *Exercícios Espirituais* não pode, como é óbvio, concentrar-se exclusivamente no seu comentário ao *De Anima*, pois ter-se-ia, no mínimo de acrescentar o *De Virtute et Statu Religionis* ou *De Religione Societatis Iesu*; veja-se, entretanto e por isso, F. Suárez, S.J., *Los Ejercicios Espirituales. Una defensa*. Introducción, notas y comentarios de Joseph Giménez Melià, S.J., Bilbao, 2003; M. A. Rodrigues, “A espiritualidade na Obra Filosófico-Teológica de Francisco Suárez”, in *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos séculos XVI e XVII: Espiritualidade e Cultura*. Actas do Colóquio Internacional,

semiótico,⁶³ além de Magalhães – recordando exultantes páginas do Estagirita (i.e. *De Anima* II 7-12) no momento, ou em que seguem, ou em que fazem os “exercícios”. Apesar de Góis abordar do texto de Aristóteles sob uma perspetiva filologicamente mais atenta do que a dos seus companheiros, nomeadamente a de Toledo, parece ressaltar uma comunidade de interpretação – e não um conflito de interpretações – no seio da “escola” jesuíta.⁶⁴ Mas há diferenças entre estes primeiros comentadores. No caso dos sentidos do tato e da visão, varia a argumentação em favor da sua utilidade escolar e hedonista, e na sua importância ontológica também. Variam igualmente as paletas do paladar e o seu número e rico mundo, ainda que seja ao serviço de percepções imaginativas negativas (Ex. 68, 1). Toledo e Góis, por exemplo, não estão de acordo quanto ao número dos sensíveis tácteis.⁶⁵ Toledo e Magalhães, por um lado, e de novo Góis, por outro, divergem sobre matéria sonora.⁶⁶ Igualmente, no capítulo das cores – uma das temáticas mais difíceis para qualquer tradutor de Aristóteles e da tradição peripatética, Góis incluído⁶⁷ – os jesuítas estão longe de se repetirem.⁶⁸ Curiosamente, Couto chamará até a anatomia à colação, no tocante à percepção sensível do

Porto, 2004, pp. 417 sg. Disse-se já que durante a sua permanência em Coimbra, Suárez podia ter partilhado de um mesmo horizonte espiritual, ao menos com os colegas Cristóvão Gil e Jerónimo Dias, cf. E. de Castro, *O Pe. Francisco Suárez em Coimbra. Notas sobre alguns dos seus contemporâneos e amigos*, Coimbra, 1917, pp. 40-41, 43-45.

⁶³ *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*, Coimbra 1606. Neste seu comentário, Sebastião do Couto (1567-1639) é o autor do “primeiro realmente grande tratado sobre os sinais do século XVII”, assim se lê em *The Conimbricenses. Some Questions on Signs*. Translated with Introduction and Notes by John P. Doyle, Milwaukee 2001, p. 17; trad. portuguesa de Amândio Coxito: *Sebastião do Couto. Os Sinais. De Signis. Comentários do Colégio Conimbricense, Sobre a Interpretação I, 1 – Commentarii Collegii Conimbricensis, De interpretatione I, 1*. Edição bilingue, Porto, 2013; Hélène Leblanc, *Théories Sémiotiques à l'Âge Classique. Translatio Signorum*, Paris, 2021, pp. 31-138 para uma interpretação global e histórico-sistemática.

⁶⁴ Cf. D. Heider, “Francisco de Toledo...”, pp. 38-66.

⁶⁵ Veja-se: F. Toledo, *Commentaria...* II, c. 9, q. 24, fol. 97rb; AnIIC11exp252; AnIIC11q2a2p258-60; e acrescente-se também F. Suárez, *Commentaria...* d. 7, q. 15, § 6, p. 760.

⁶⁶ F. Toledo, *Commentaria...* II, c. 8, t. 87, 91ra-va; AnIc8exp199-200; veja-se M.S. de Carvalho, “Beyond Psychology – The Philosophical Horizon of the ‘Coimbra Commentary on Aristotle’s *De Anima*’ (1598)”, in D. Heider (ed.), *Cognitive Psychology in Early Jesuit Scholasticism...* p. 83; Qs2p547; F. Suárez, *Commentaria...* d. 7, q. 7, § 1, p. 652; finalmente, D. Heider, “Suárez on Sound and Hearing”, *Anuario filosófico* 50, no. 2 (2017), pp. 323-44.

⁶⁷ Cf. Aristóteles, *Sobre as Cores e outros Tratados pseudoaristotélicos*, Lisboa, 2018; M.S. Carvalho & F. Medeiros, “Em torno do paradigma da visão no século XVI: Luz, visão e cores no Comentário Jesuíta Conimbricense (‘De Anima’ II 7)” *Revista Filosófica de Coimbra* 18 (2009), pp. 43-44; mais amplamente, M^a da C. Camps, *Do Visível ao Invisível – A teoria da visão no Comentário aos três livros ‘Da Alma’ do Curso Jesuíta Conimbricense (1598)*. Dissertação de doutoramento em Filosofia apresentada à Faculdade de Letras do Porto, 2012.

⁶⁸ AnIIC7q3a1p171; veja-se M^a da C. Camps, “‘The pleasures of seeing’ according to Manuel

mundo, quer dizer, à matéria (a riqueza mundana) de que os sentidos são feitos.⁶⁹ De facto, como acabará por reconhecer Couto, a desmaterialização do mundo levada a cabo pelos sentidos e patente na intencionalidade⁷⁰ é impossível sem o crivo das entidades formais,⁷¹ e estas são o território próprio da semiose.⁷²

A “força do real”⁷³ comparece nos próprios sentidos e na sua pragmática, seja no sector da audição e sua estrutura social – artes, ciências, aprendizagem, emoções e fé⁷⁴ –, seja na reemergência moderna da visão como paradigma da evidência no Ocidente. A sensação, ou melhor ainda – porque terminologicamente mais fiel –, o sentir (*el sentir*), não cria apenas um movimento de interiorização. A tópica afim a este território do “eu mais íntimo que o meu próprio íntimo” – de Agostinho a Descartes, passando por Petrarca, na peculiar experiência do Monte Ventoso – é a da imaginação, da memória, da reminiscência, da vontade e do intelecto, por fim, e necessariamente. Isto é: do ser humano que ocupa o novo lugar de horizonte entre dois mundos. É algo assim como se Góis pudesse ter entrevisto um título que o Pseudo-Dionísio nunca chegou a redigir, *A Hierarquia Cosmológica*. Uma tão variegada e heterogénea tópica não possibilita apenas que a imaginação se transforme num mundo. Em bom aristotelismo, ela leva também a que o mundo devenha objeto da e para a imaginação. Impossível, por isso, meditar interiormente sem que a vida da mente assuma e congloba radicalmente aquilo que é, a vida em todas as suas dimensões, expressões e variedade. Isto é, desde logo, imperativo no momento em que o exercitante é chamado à “composición del lugar” (Ex. 47, 1), no sentido em que lhe cabe medir e ponderar as circunstâncias (*el lugar*) enquanto possibilidade material de um projeto corretamente ordenado. No volume que dedicou à *Ethica*, Góis evocava a prudência, enquanto virtude do “medium” entre a condição que nos é própria (*comparatione nostri*) e a consideração do que em si mesmo está fora de nós (*ex natura rei*).⁷⁵ Ora, a “nossa condição”

de Góis’ ‘Coimbra Commentary on De Anima’ (1598)”, *Quaestio* 15 (2015), pp. 817-826; AnIc7q3a2p174 ; F. Suárez, *Commentaria...* d. 7, q. 2, § 7, p. 582.

⁶⁹ InIcIq4a2p. 44 [Trad. inglesa: p. 139]; veja-se também F. Suárez, *Commentaria...* d. 7, q. 7, § 1, p. 654.

⁷⁰ InIcIq4a1p39 [Trad. inglesa: p. 125].

⁷¹ InIcIq2a3s1p19 [Trad. inglesa: p. 73]; InIcIq4a1p39 [Trad. inglesa: p. 125]; InIcIq2a3s1p20 [Trad. inglesa: p. 75]; F. Suárez, *Commentaria...* d. 5, q. 1, § 4, p. 288.

⁷² InIcIq1a1p6 [Trad. inglesa: p. 41]; Agostinho, *De doctrina Christiana* I 22, 20.

⁷³ F. Gil, *Modos da Evidência*, Lisboa 1986, p. 363.

⁷⁴ InIc8q4a1p212; Qs2p548.

⁷⁵ Cf. M. Góis, *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, aliquot Conimbricensis Coursus Disputationes in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur* d. 7, q. 2,

é atravessada pela ideia de Criação e de Hierarquia. Porque o mundo foi dado primariamente ao ser humano (Ex. 23, 3), neste, o sentido do tacto é mais perfeito; o do paladar, dotado de maior capacidade de discernimento; e até o próprio sentido do olfato se evidencia graças aos objectos mais nobres a que se destina.⁷⁶ Por tudo isto, dirá Cosme de Magalhães, os olhos são o último órgão a constituir-se na “evolução” da natureza.⁷⁷ Mais uma vez a imaginação assinala singularmente (ou especificamente) a presença do espírito nos sentidos,⁷⁸ e a verdadeira porta dessa entrada reside na afirmação do absoluto grau da perfeição (sensitiva) humana cuja figura ontológica é a sua ligação à natureza racional.⁷⁹ Ver, ouvir, tocar, gostar, enfim, o exercício integral da sensibilidade será condição para se “ver” Deus,⁸⁰ do Qual tudo partiu. Dito de outra maneira: é impossível ultrapassar-mos, no sentido em que os *Exercícios Espirituais* entendem esta palavra dinâmica, sem mergulharmos em nós próprios, isto é, sem uma atenção radical à condição finita e hierarquicamente mundana que ocupamos, em virtude do desígnio criacionista. A aplicação dos sentidos é um ato de espiritualidade incarnada em que a imaginação ocupa um lugar de charneira hierárquica e ontologicamente.

3.2. O que significa pensar?

Se o estudo da natureza específica da alma racional é da competência da fisiologia, sempre que esse estudo considerar o inteligível subsistente e imaterial, tal constitui matéria metafísica⁸¹. Se a resposta à pergunta “o que é o Homem?” enquanto este é participante dos seres animados (*pars subiecta enti mobili*), depende da física, sem a metafísica a resposta ficaria incompleta. E isto é desafiador porque, sabemos hoje, a redação de um volume sobre a *Metafísica* estava destinada ao Curso. Voltaremos a este

a. 1, Lisboa, 1593, p. 63. Veja-se também AnIIc9exp215-16; F. Suárez, *Commentaria...* d. 7, q. 16, § 8, p. 776.

⁷⁶ F. Suárez, *Commentaria...* d. 7, q. 16, § 4, pp. 768-70.

⁷⁷ Qss1p533; veja-se também F. Suárez, *Commentaria...* d. 7, q. 16, § 4, p. 770: “Quia natura sensitiva in homine est coniuncta ad rationalem; ergo est perfectior simpliciter.”

⁷⁸ AnIIc5q6a1p355; e Id., *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae* I c. 1, q. 3, a. 4, Coimbra, 1592, p. 74.

⁷⁹ AnIIc9q5a2p239; F. Suárez, *Commentaria...* d. 7, q. 16, § 4, p. 770.

⁸⁰ M.S. de Carvalho, “Imaginação, pensamento e conhecimento de si no Comentário Jesuíta Conimbricense à psicologia de Aristóteles” *Revista Filosófica de Coimbra* 19 (2010), pp. 25-52; D. Lonsdale, *Eyes to See, Ears to Hear: An Introduction to Ignatian Spirituality*, Maryknoll, 2000, p. 119-20.

⁸¹ Anprq1a2p8.

assunto no parágrafo a seguir. Antes, porém, demoremos um pouquinho na última fronteira da física, o intelecto, seu perfil, papel e objetos.

Crucial na passagem física/metafísica era, naturalmente, o tema intelectual. Como responder à pergunta “O que é o Homem?” sem ao mesmo tempo esclarecer “o que significa pensar”? Num episódio mais da constante história da luz anterior ao Iluminismo, que Manuel de Góis inscreve no texto nº 18 (430 a 14), os jesuítas de Coimbra vão ensinar uma tese chamada “iluminação efetiva”.⁸² Noutro lugar do Comentário, a metáfora da iluminação havia servido para condenar a tese averroísta da unicidade universal da alma intelectual.⁸³ Agora, o tom é polémico, e ademais contemporâneo. Góis procura responder a duas posições relativamente recentes (*a recentioribus philosophis*). Eram elas, a tese do Cardeal Caietano (1469-1534), dita da “iluminação objetiva”,⁸⁴ e a de João Capréolo (1380-1444) e de Francisco Silvestre de Ferrara (1474-1552), chamada “iluminação radical”.⁸⁵ A tese da iluminação efetiva foi identificada com a posição de Domingo Bañez (1528-1604),⁸⁶ mas importaria talvez notar que o teólogo espanhol é praticamente um ausente no curso, o que sucede menos com outro autor relevante nesta matéria, o jesuíta Francisco de Toledo.⁸⁷ Seja como for, mais importante do que esclarecer-se o quadro histórico-filosófico da polémica, mesmo que sincrónico, é interpretar a doutrina que caracteriza a “iluminação efetiva” como aquela que “age à maneira de uma luz externa, cujo raio eleva ativamente as representações sensíveis à produção da espécie inteligível, [e] na qual está representada a natureza comum desprovida das diferenças individuais, só conhecida pelo intelecto possível”.⁸⁸

Abreviando, podemos dizer que a tese da iluminação efetiva presume fazer face a um alegado esvaziamento iluminativo (patente na tese radical) e a um excessivo distanciamento entre o físico e o mental, que conduzia

⁸² Cf. AnIIIc5q2a1p327; veja-se M. S. de Carvalho, „A doutrina do intelecto agente no Comentário ao ‘De Anima’ do Colégio Jesuíta de Coimbra”, in J. Fernando Sellés (ed.), *El Intelecto Agente en la Escolástica Renacentista*, Pamplona, 2006, pp. 155-183.

⁸³ AnIIc1q7a3p83.

⁸⁴ AnIIIc5q2a1p327.

⁸⁵ AnIIIc5q2a1p328.

⁸⁶ H.J. Müller, *Die Lehre vom verbum mentis in der spanischen Scholastik*, Münster 1968, 241-2 que remete para D. Bañez, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis*, Venetiis, 1591, s.p.

⁸⁷ A. Simmons, “Jesuit Aristotelian Education: The ‘De Anima’ Commentaries”, in J.W. O’Malley et al. (ed.), *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, Toronto Buffalo London, 1999, p. 533: “De Goes and Toledo consider themselves constrained by the causal principle as well, but they take the ‘illumination’ literally to change the conditions in the mind, spiritualizing them in such a way that the causal principle is no longer a problem.”

⁸⁸ AnIIIc5q2a1p328.

à cegueira iluminativa (decorrente da tese objetiva). Na medida em que o intelecto agente se limita a efetivar ou a gerar a luz coprodutora da espécie no intelecto passivo, tratava-se, à primeira vista, de uma aproximação ao esquema escotista de uma causalidade que concorre não com causas totais, mas com causas parciais, “in causis quae sunt heterogeneae”⁸⁹. Um entendimento correto da iluminação torna necessária a existência do intelecto agente, mas a iluminação *efetiva*, chamada a qualificar a dignidade do ato intelectual, carece daquilo que de fato é elemento de efetivação, i.e., das espécies propriamente ditas. Daqui também o renovado estatuto do intelecto possível. Tal como sucedia com Fonseca ou com Suárez, o intelecto agente não tem uma dimensão cognoscitiva livre e criativa. De facto, na sua primeira função, ele apenas eleva as representações sensíveis ao nível da natureza comum representada pelas espécies inteligíveis⁹⁰.

Góis revela uma relação ambígua com João Duns Escoto, ora considerando a sua tese das causas parciais como provável entre as demais (*utraque barum opinionum admodum probabilis uidetur*), ora nela se demorando,⁹¹ para acabar, afinal, por concentrar-se no seguintes campos de trabalho: o papel de cada uma das faculdades intelectivas (agente e paciente ou possível) e a necessidade das espécies inteligíveis. Enquanto o intelecto possível intervém como causa subjetiva ou material,⁹² a metáfora do intelecto agente como luz efetivante ou efetivadora possibilita a atualização do objeto inteligível (*facere obiectum intelligibile actu*). Mas “atualizar o objeto inteligível” não é mais do que “fazer com que um determinado objeto seja representado numa espécie inteligível”⁹³. Na geração desse princípio formal da inteção que é a espécie inteligível, a conjugação duplamente efetiva, qual a das imagens sensíveis com o intelecto agente, gera, no intelecto possível, a ciência e o hábito provocados pelo exercício da ciência. É assim, tecnicamente falando, que se diz que cada ser humano pensa: o que era inteligível em ato – i.e. objeto do intelecto agente – torna-se inteligido ou pensado em ato no intelecto possível. A prioridade de natureza do inteligível em ato sobre a inteção feita pelo intelecto possível caminha a par da afirmação da necessidade da espécie inteligível considerada como

⁸⁹ AnIIIc5q6a2p359; cf. A.de Muralt, *L'Enjeu de la philosophie médiévale. Etudes thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Leiden, 1991, p. 32.

⁹⁰ P. da Fonseca, *Commentariorum In Metaphysicam Aristotelis Stagiritae Libros*, Hildsheim, Tomus I, 1964: V, c. 28, q. 8, sec.4, c. 1032: «... intellectus agentis functio non sit cognoscere, quemadmodum nec pati seu recipere, sed agere...».

⁹¹ AnIIIc5q6a2p358-59. Cf. também P. da Fonseca, *Commentariorum...* V, c. 28, q. 8, sec. 5, c. 1035, no sentido da causa eficiente.

⁹² AnIIIc5q6a2p358.

⁹³ AnIIIc5q2a2p329.

pré-requisito e suporte da intelecção⁹⁴. Tendo presente que aqui se devia visar diretamente a tese de Caietano, depreende-se que um entendimento correto da iluminação exige tomar uma posição exterior à epistemologia, porquanto relativa a essa região que abarca o último limite do sensível e o primeiro limite do inteligível. Mais uma vez importa admiti-lo: a conceção hierárquica e ontológica do Pseudo-Dionísio permitia equacionar com maior plausibilidade tudo o que ali estava em jogo.

Porque não toma a questão nuclear da *possibilidade* intelectual na perspectiva da receção da espécie (*secundum receptionem speciei*), mas sim segundo o próprio caráter da intelecção (*ratio intellectiois*), Manuel de Góis antecipa a pergunta consagrada, à maneira heideggeriana, “o que significa pensar?” “Por intermédio da sua imagem, o inteligível em ato torna efetiva a ação intelectual, conjuntamente com (*una*) o intelecto possível”⁹⁵. Isto equivale a regressar – sublinham os jesuítas, não nós – ao *De Trinitate* IX, 12. Esta colação retrospectiva explicava o conhecimento (*notitia*) a *potentia et obiecto*, ao que parece um refrão habitual entre os autores ibéricos⁹⁶, ao mesmo tempo que reivindicava a correção do princípio da iluminação, quer dizer, a aproximação entre o físico e o mental pela própria natureza da intelecção. Góis é, por isso, forçado a reequacionar a articulação passividade/atividade.

Frente àquele tipo de filosofias – como no do caso do judeu português Leão Hebreu – que valorizavam em excesso o intelecto agente, ao ponto de lhe darem a missão de aperfeiçoar o intelecto passivo, encontramos a atribuição da atividade de pensar ao intelecto passivo. Em Paris, Juan Maldonado dera testemunho da problemática envolvendo o estatuto do(s) intelecto(s), no seu caso remetendo o intelecto paciente para o nível dos sentidos. Diversa é a posição de Coimbra. Se em condições cognitivas normais o que os sentidos externos e internos captam é um singular sensível da ínfima espécie cuja imagem só pode alcançar o nível da imagem inteligível da ínfima espécie, requer-se a co-intervenção do intelecto possível⁹⁷. Eis um exemplo desta co-intervenção, entre outras possíveis: o *topos* habi-

⁹⁴ AnIIIc5q2a2p329.

⁹⁵ AnIIIc5q2a2p329-30.

⁹⁶ L. Spruit, *Species Intelligibiles. Classical Roots and Medieval Discussions*, Leiden, 1994, p. 181; P. da Fonseca, *Commentariorum...* V, c. 28, q. 8, sec. 4, c. 1029: “... intellectus possibilis simul cum specie intelligibili, per quam res est facta intelligibilis in actu, producit actum intelligendi, iuxta commune illud Philosophorum pronuntiatum, ‘A potentia et obiecto paritur notitia.’”.

⁹⁷ AnIIIc5q5a2p349: veja-se também P. da Fonseca, *Commentariorum...* V, c. 28, q. 8, sec. 4, c. 1030. Cf. A.A.B. de Andrade, “Teses fundamentais da Psicologia dos Conimbricenses”, in Id., *Contributos para a História da Mentalidade Pedagógica Portuguesa*, Lisboa, 1982, p. 132, mas sobretudo A. A. Coxito, *O Problema dos Universais no Curso Filosófico Conimbricense*.

tual da risibilidade como propriedade do ser humano, propriedade que o intelecto possível forma com base na espécie da natureza produzida pelo intelecto agente.

O intelecto agente está para o possível como a arte para a matéria, o que quer dizer que ele induz (*inducere*) as espécies inteligíveis no intelecto possível. É claro que tudo o que acabámos de evidenciar – e o mais que tivemos de omitir – não é propriamente uma clarificação. Escamoteiam-se problemas de interpretação dos textos aristotélicos e há alguma agilidade no raciocínio que o leitor de hoje gostaria de poder ver pormenorizada de um modo mais demorado. Seja como for, acabou-se de ver como a metodologia jesuíta de fatura lusitana pretendeu atribuir ao próprio texto de Aristóteles uma específica doutrina da iluminação formulada à luz de um quadro histórico-filosófico alheio ao texto comentado.

Temos vindo a falar da importância das “espécies inteligíveis”. Elas são (i) imagens ou representações das coisas que podem ser pensadas; (ii) juntamente com o intelecto, princípios constituintes da inteção (*principia intelligendi*); (iii) inerentes ao intelecto, após retirada a sua natureza accidental⁹⁸. A necessidade das espécies também decorre da experiência auto-reflexiva (*experitur se intelligere*) do ser humano ligada ao facto delas persistirem na ausência do objeto e na latência do pensar⁹⁹. Em caso algum a presença virtual de um qualquer inatismo põe em causa a tese aristotélica de que a alma nasce desprovida de espécies (q. 1, a. 3). O que se pretende dizer é muito mais simples (embora passível de ser questionado ou criticado): mesmo que, originariamente (*ex sua primaeva origine*), o intelecto passivo seja pura potência, uma inata “sanctitas naturalis a Deo impressa” não pode ficar em causa.¹⁰⁰

Eckhard Kessler considerou ser a respeito do processo de inteção que os Jesuítas de Coimbra manifestaram uma tese própria, recusando as posições quer de tomistas, quer de escotistas¹⁰¹. Como em Philippe Melancthon, segundo Kessler, e em tantos outros mais, segundo Hermann Josef Müller, a inteção caracteriza-se por ser geradora do verbo, razão pela qual pensar

Dissertação de Licenciatura apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (pro manuscrito), Coimbra, 1962, pp. 52-60.

⁹⁸ AnIIIc5q3a 2p334.

⁹⁹ AnIIIc5q3a2p335. Um outro aspeto que reforça algum eventual inatismo, no caso dos dois hábitos, quais os princípios especulativos e os princípios práticos ou a sindérese, pode ser lido em AnIIIc8q1a2p369; para um possível enquadramento da noção acabada de empregar, embora só aflorando F. Suárez, cf. Marialucrezia Leone, *Sinderesi. La conoscenza immediata die principi morali tra Medioevo e prima Età Moderna*, Canterano, 2020.

¹⁰⁰ AnIIIc8q2a2p373.

¹⁰¹ E. Kessler, “The Intellectual Soul”, in Ch. B. Schmitt & Q. Skinner (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, 1988, p. 514.

é antes de mais uma linguagem interior.¹⁰² O verbo mental é uma assimilação ou representação da coisa conhecida mediante a espécie expressa dessa coisa. A essência ou natureza do pensar consiste em informar e em exprimir de maneira inteligível a coisa em si mesma, o que sucede graças à “notitia genita seu per uerbum”. Sendo geradora de um verbo, a inteção é uma ação, não uma qualidade ou disposição, embora o *verbum* seja uma qualidade do espírito que conhece¹⁰³. Duas conclusões se impõem, portanto, acerca da palavra mental *in fieri* – o próprio processo do conhecimento¹⁰⁴ –, ambas assaz características da subtileza das distinções em que este estilo de filosofar então se comprazia: i) a identidade real entre inteção e ‘*verbum mentis*’; ii) a distinção formal entre o “*verbum*” e a inteção¹⁰⁵.

Uma vez que explicámos estes pontos noutro lugar com alguma detença, basta deixar vincado como, alternativamente a uma certa tradição que interrogava sobretudo nos termos do intelecto possível¹⁰⁶, em Coimbra, a pergunta é explicitamente: “se a alma humana, pela sua própria essência, se pensa a si mesma (*utrum anima humana se per suam essentiam intelligat*)”. A alternativa lexical pode ser sintoma de tradicionalismo, mas o regresso à terminologia da “animação”/*anima*, após o que dissemos acima, assume, segundo nós, contornos distintos.

A experiência auto-reflexiva do pensar (*experitur se intelligere*) poderia ser equivalente “ao próprio inteligir do intelecto” (*ipsum eius intelligere*) da questão 87 da *Suma de Teologia* (a.3, sol.). Todavia, neste texto, e diferentemente do de Coimbra, São Tomás de Aquino não compreende tal experiência nos quadros de uma dada substância imaterial participante da razão e da inteligência. Frisêmo-lo, por isso, devidamente: o ensinamento de que

¹⁰² AnIIIc8q3a2p378); cf. H.J. Müller, *Die Lebre...*, pp. 141-42.

¹⁰³ AnIIIc8q3a3p381; cf. H.J. Müller, *Die Lebre...*, p. 146, pp. 252-53. Corrijimos acima a afirmação que se lê incorretamente no nosso artigo «Intellect et Imagination: la ‘scientia de anima’ selon les ‘Commentaires du Collège des Jésuites de Coimbra’», in M^a C. Pacheco et J.F. Meirinhos (ed.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e Imaginação na Filosofia Medieval*. Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la S.I.E.P.M., Turnhout, 2006, vol. 1, p. 153, n. 129.

¹⁰⁴ H.J. Müller, *Die Lebre...*, p. 145.

¹⁰⁵ AnIII8q4a2p386; cf. H.J. Müller, *Die Lebre...*, pp. 151-55; E. Kessler, “The Intellectual soul”, p. 514: “That is, knowing and the known were identical in being, but differed formally in so far as the former concerned the fact that the mental word was in the process of coming-to-be (*verbum in fieri*), while the latter signified that the process was terminated at every moment. If one considers that this concept of intellection as mental discourse was also applied to Christ, who was God’s mental word, it is obvious that once again human intellection was reconstructed in order to save a theological principle.”

¹⁰⁶ Cf. J. Zupko, “Self-Knowledge and Self-Representation in Later Medieval Psychology”, in P. J.J.M. Bakker & J. M.M.H. Thijssen (ed.), *Mind, Cognition and Representation. The Tradition of Commentaries on Aristotle’s ‘De Anima’*, Aldershot-Burlington, 2007, p. 88.

o intelecto se percebe como uma dada substância imaterial (*immateriali subiecto*) participante da Razão e da Inteligência devia soar ao *Zeitgeist* renascentista com uma vibrante acutilância.

Se é verdade que a alma que pensa se identifica realmente com a memória intelectual, conforme se lia no primeiro título dos *Parva Naturalia*¹⁰⁷, para que nos pudéssemos encontrar com o *cogito* existencial augustinista restaria agregar àquelas duas faculdades (memória e intelecto) a vontade. Tal como ficou esclarecido no Tomo II, há uma passagem de DA (III° c. 13, qq. 1-4) que deve ser lida em paralelo – e complemento – de outra, na *Ethica*¹⁰⁸. Mais uma vez, o tratamento das relações intelecto/vontade, sobretudo nos termos hierárquicos dinâmicos em que Góis as vê, nada tem que ver com a estrita “psicologia” aristotélica, mas é o estuário onde desagua uma longínqua e complexa tradição. É flagrante como o comentário procura responder à época em que foi escrito. Eis, em resumo, alguma dessa contemporaneidade: (i) o tema central de *ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ/De Anima* é a vida humana; (ii) esta exprime-se, primeiro, numa dimensão sensível e culmina *historicamente* numa dimensão intelectual; (iii) imaginação, vontade e pensamento congraçam a natureza toda do humano; (iv) cada um deste três elementos inscreve-se numa cosmologia pensada à luz do criacionismo, isto é, o ser humano é um “microcosmos”; (v) mas, enquanto tal, o ser humano ocupa um lugar charneira ou central na economia do cosmos; (vi) tal acontece mercê da radicalidade intelectual; (vii) todavia, em cada ser humano, a forma da liberdade radica na vontade.

4. A ESPECIFICIDADE DO *TRACTATUS DE ANIMA SEPARATA*

Tanto quanto nos é dado saber, nenhum dos autores que integraram o *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense* chegou a cumprir o desiderato de redação de um comentário à *Metafísica* de Aristóteles. Prometeram-no,¹⁰⁹ mas não chegaram a fazê-lo. Coube a Baltasar Álvares realizá-lo, no *Tractatus de Anima Separata*. Com este título ele veicula os limites do *De Anima* em matéria já não de exclusiva psicologia, mas de verdadeira

¹⁰⁷ Mrc1p6: “Asserendum tamen est intellectum et memoriam intellectivam unamque eandemque esse animi facultatem, nec re nec speciem diversam.”

¹⁰⁸ Cf. “Introdução Doutrinal” ao Tomo II, pp. 39-41.

¹⁰⁹ Cf. M. S. de Carvalho, *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*, Coimbra-Lisboa, 2018, pp. 154-55.

antropologia e ontologia metafísicas.¹¹⁰ Por se tratar da condição da alma enquanto *separada*, a metafísica – ou o seu vetor mais pneumatológico – vai conhecer ali algo de inaudito e inédito, sobretudo se nos ativéssemos ao quadro Estagirita e aos ecos da problemática no empirismo inglês do século XVIII. Sem nos atermos a este último caso, aliás de sentido crítico e negativo, falamos de um regime não transcendental, mas trans-histórico, estruturalmente religioso. Poderá dizer-se que a herança da Patrística Grega, a “regra do Pseudo-Dionísio”, a teoria de Alberto Magno relativa ao *homo-nexus* vão receber ali uma dimensão que ultrapassa a física pela história (ou pela meta-história).

O tema do *Tratado da Alma Separada* diz respeito, naturalmente, não só ao estatuto da alma humana após a morte de cada indivíduo – esta seria a sua componente escatológica e cristã –, mas também a uma herança filosófica pagã, qual a que se interseta com o tema dos entes imateriais, sejam espíritos ou anjos (de novo, consoante a tradição). Após nós mesmos termos chamado a atenção, por várias vezes, para algum pioneirismo do trabalho de Baltasar Álvares, outros autores vêm felizmente adicionando autores e textos teológicos (mormente jesuítas) que ajudam a explicar e a circunscrever a temática comumente designada por “alma separada”.¹¹¹ Porque Francisco de Toledo aborda a problemática da separação apenas no quadro intelectualivo,¹¹² o tratado de Álvares em DA merece ser referido como o primeiro contributo sistemático jesuíta e, por isso mesmo, inevitável definidor de uma agenda futura. É claro que sempre se deveria falar de Suárez e agora também é possível conhecer o contributo de Juan Maldonado, anterior àquele. Francisco Suárez escreveu sobre esta matéria em 1572/75 – um manuscrito de Pavia dá-nos uma versão de 1579 –, embora aquele texto suareziano haja sido apenas publicado em 1621, e justamente

¹¹⁰ Leen Spruit, “The Discussion on the Separated Soul in Early Modern Jesuit Psychology”, in D. Heider (ed.), *Cognitive Psychology ...* pp. 96-122; M.S de Carvalho, “Beyond Psychology...”, pp. 67-95. Por várias vezes nos referiremos aqui à “antropologia”; dada a predominância alemã e contornos iluministas da chamada “viragem antropológica da filosofia”, talvez se imponha apontar: (i) que o *Curso Jesuíta Conimbricense* conhece já – embora superficialmente – a diversidade *cultural* dos humanos, tão minuciosa, mas parcialmente descrita, muito mais tarde, por J. G. Herder; e (ii) que o princípio da unidade teológica do ser humano que o *Curso* explorada, longe de impedir a consideração da *naturalidade* e da *fiscalidade* do Homem, conjugam ambas com uma herança metafísica clara. Para a “viragem” aludida, cf. Manuela Ribeiro sanches & Adriana Veríssimo Serrão, *A Invenção do ‘Homem’. Raça, Cultura e História na Alemanha do Século XVIII*, Lisboa, 2002.

¹¹¹ L. Spruit, “The Discussion...”, pp. 96-122; M^a da C. Camps, “The Immortality of the Intellectualive Soul, the Fundamental of Jesuit Coimbra Anthropology (1598)” *Revista Filosófica de Coimbra* 25 (2016), pp. 353-366; S. Guidi, *L’angelo e la macchina. Sulla genesi della ‘res cogitans’ cartesiana*, Roma, 2018, pp. 176-186.

¹¹² F. de Toledo, *In tres libros de Anima* III c. 4, q.10; *ibid.* c. 5, q. 14.

por Baltasar Álvares.¹¹³ Pode até lembrar-se que nesta edição, apoiada, como disse, no autógrafo de 1572, Suárez defendia o óbvio, a saber, que a temática da separação da alma era sobretudo matéria da teologia.¹¹⁴ A edição crítica restitui-nos uma evolução nesta consideração – acolhida nas *Controversiae* de 1579 –, conferindo à metafísica a competência para esse exame e afim à posição de Baltasar Álvares¹¹⁵. Isto revela uma discussão no quadro da Companhia. Logo no Proémio ao exame “de hominibus” confere-se ao estudo da alma um duplo pendore, físico (enquanto a alma é “forma corporis”) e metafísico (entendida como “entitas spiritualis independens in esse a materia, intelligens et volens”). Suárez remete tal distinção para Avicena, *De Anima (Naturalium VI)*, mas a perspectiva radical da física¹¹⁶ é nele tão presente como em Góis e em Álvares.

Seja como for, o quadro a seguir ilustra diferenças assinaláveis, sejam de um ponto de vista temático, problemático ou mesmo diegético:

Suárez: <i>Controversiae de Anima</i> , Ms. Pavia, 1597	Suárez: <i>De Anima</i> (Disputatio 14 ^a : De Anima Separata)	Álvares: <i>Tractatus de Anima Separata</i> ¹¹⁷
1. Utrum animae sit magis naturale esse separatam quam esse in corpore 2. Utrum anima separata sit in loco	1. Utrum anima per separationem aliquid substantiale acquirat vel amittat 2. Quomodo anima separata sit in loco et moveatur 3. Quenam potentiae, species et habitus maneant in anima separata	1. De immortalitate, et natura animae rationalis 2. De animae separatae statu, modoue essendi extra corpus

¹¹³ S. Castellote, “Introducción”, in *Commentaria un cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima...* Para informações biográficas sobre F. Suárez, cf. G. P. Moita, *A modernidade filosófica de Francisco Suárez*, Lisboa, 2014 e, mais recentemente, *Francisco Suárez: Metaphysics, Politics and Ethics/ Francisco Suárez: Metafísica, Política e Ética Francisco Suárez: Metafísica, Política y Ética*. Edited by Mário Santiago de Carvalho, Manuel Lázaro Pulido, and Simone Guidi, Coimbra, 2020.

¹¹⁴ F. Suárez, *Commentaria* ... Prooemium p.2: “... illius enim consideratio [sc.: animae separatae] valde theologica est, multumque naturalem scientiam transcendit, et in hac scientia commodiore locum non habet...”

¹¹⁵ F. Suárez, *Commentaria*... Prooemium p. 34, n.23: “... de statu illius [sc.: animae] extra corpus, ut de modo essendi et cognoscendi quam tunc habet, magis pertinet ad metaphysicum.”; F. Suárez, *Controversiae de Anima VI*: “Quamvis de anima separata commodius in Metaphysica tractari possit, sed tamen cum eius consideratio partim ad illam, quatenus convenit cum intelligentiis, partim ad Physicam, quatenus est forma corporis...”

¹¹⁶ F. Suárez, *Commentaria*... Prooemium pp. 18-20, nn 11 e 12: “... absolute dicendum esse considerationem animae rationalis pertinere ad Physicam”; Id., *ibidem*, p. 26, n. 16: “Est ergo de consideratione Physicae anima rationalis cum omnibus proprietatibus suis simpliciter, Metaphysicae vero secundum quid...”

¹¹⁷ Veja-se também, e entretanto, a edição do *Tractatus de Anima Separata* que curámos há já alguns anos: https://www.uc.pt/fluc/uidief/textos_publicacoes/tractatus_de_anima

3. Quid cognoscat anima separata	4. Utrum anima separata habeat solas species quas in hac vita acquisivit 5. An et quomodo anima separata cognoscat se 6. Quomodo anima separata intelligat Deum et res alias immateriales 7. Quid anima separata cognoscat in rebus materialibus et quomodo 8. Utrum anima separata perfectius intelligat quam coniuncta 9. Utrum magis naturale sit animae esse extra corpus quam in corpore 10. Utrum anima separata appetat iterum reuniri corpori	3. De iis, quae ad cognitionem animae separatae pertinent per modum actus primi 4. De actuali cognitione animae separatae 5. De obiecto cognitionis animae separatae 6. De motu animae separatae
----------------------------------	---	---

Seria incúria desvalorizar-se o facto histórico-literário de que Toledo, Suárez, Maldonado ou Álvares escreveram correspondendo ao cenário religioso da Reforma. Numa síntese abreviada, podemos apresentar a situação do mundo reformado esclarecendo que Melanchthon contrariou a ideia de Lutero que retirava à filosofia qualquer palavra sobre a alma. Reconhece-se, por isso, um avanço significativo entre as *Adnotationes in Ecclesiam* (1532) de Lutero e as duas redacções que Melanchthon dedicou ao *De Anima* (1540 e 1575). No seio do calvinismo, um discípulo de La Ramée, Johannes Thomas Freig (Freigius em latim), cunhava o termo *psychologia* (1574)¹¹⁸ e tal cunhagem parece ser uma maneira de tomar partido numa alargada querela sobre a partição das disciplinas então em vigor. Esta discussão era muito mais antiga e o papel dos paduanos, de Pietro Pomponazzi – para quem o estudo da alma pertenceria à física –, e de Agostinho Nifo ou de Marcantonio Genua – que a colocavam como *scientia media* entre a física e a metafísica – deveria ser conhecido pelo cenário que também haverá de explicar a discussão coimbrã. Nenhuma daquelas posições poderia ser confundida com a tese de Averróis ou de Tomás de Aquino. Por mais distintas que fossem as suas posições, em ambos havia lugar para uma ciência, em parte física, em parte metafísica. Seja como for, a tese de Nifo e Genua da ciência média é interessante porque contribui para a individuação da “psicologia”, embora tal não tivesse sucedido sem atribulações! Quando chegamos às portas das Universidades reformadas – e elas foram, mormente a de Marburgo, muito influenciadas pelas obras paduanas (de Nifo

¹¹⁸ M. Lamanna, “On the Early History of Psychology” *Revista Filosófica de Coimbra* 19 (2010), p. 301.

ou Zabarella) –,¹¹⁹ o que vemos é um leque alargado de posições sobre o lugar da “psicologia”. Para o citado J. T. Freig (1579), Rudolph Glocenius (1597) e Otto Casmann (1594), ou para o círculo de Marburgo, seria uma disciplina física. Já o luterano Johannes Micraelius (1661), reconhecendo embora que alguns consideravam o estudo da alma separada como uma disciplina à parte (*peculiares esse disciplinas*), enquadrava a psicologia como uma parte da metafísica (a especial). Do ponto de vista de Johan Ludwig Havenreuther (1594), a psicologia situar-se-ia entre a física e a metafísica, pertencendo, a esta última, o estudo da alma separada. Por fim, segundo Joahann Heinrich Alsted (1606), a alma separada devia integrar a *pneumatica*, uma disciplina separada da física e ao que parece de alguma maneira também da metafísica¹²⁰ Sabemos que a designação “pneumática” chegou depressa às salas de aulas portuguesas.

Recuando um pouco mais, cabe lembrar que ainda em 1503 Pietro Pomponazzi admitia a possibilidade de o estudo da alma caber à metafísica, mas, mais ou menos dez anos depois, e precisamente contra Agostinho Nifo, o autor do célebre *Tractatus de Immortalitate Animae* reduzia aquele estudo ao setor da ciência natural. Aquele tratado, publicado apenas três anos após a bula papal *Apostolici Regiminis*, escrita na sequência do quinto Concílio de Latrão (1512/17), propendia para uma leitura materialista de Aristóteles. Segundo a escandalosa palavra de Pomponazzi, a alma seria *simpliciter mortalis*, e esta palavra foi decerto uma das razões pelas quais o texto de Pomponazzi se tornou assaz célebre (como o poderia ser um *blockbuster* de Hollywood nos dias de hoje). Tudo isto há de explicar por que urgia adicionar um *Tractatus de Anima Separata* ao DA. Tal necessidade impunha-se e enquanto Francisco de Toledo adotou uma posição dogmática e cerrada,¹²¹ Baltasar Álvares assumiu uma postura mais dialogante, apesar de taxativa. Como tem sempre acontecido graças à multiplicidade historiográfica, a posição de Suárez tornou-se a mais divulgada. Alguma investigação recente vem acentuando o caráter historicamente produtivo do esquema suareziano em contraste com a proposta alvaresina tendo, Simone Guidi, contribuído como ninguém para a elucidação do tema. Entre outros motivos mais, porque (i) Álvares “continua a pensar as substâncias inteletivas ordenadas numa escala hierárquica”¹²², e (ii) porque o acesso a estas substâncias se faz a partir ou

¹¹⁹ M. Lamanna, *On the Early History of Psychology*, p. 298; S. Salatowski, *‘De Anima’. Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*, Amsterdam Philadelphia, 2006, p. 383sg.

¹²⁰ M. Lamanna, “On the Early History of Psychology”, pp. 306-08.

¹²¹ D. Des Chene, *Life’s Form...*, pp. 45-52.

¹²² S. Guidi, *L’angelo e la macchina*, p. 184, veja-se também *ibid.* pp. 180-186 e, deste mesmo autor, “Separated Soul and Its Nature. Francisco Suárez in the Scholastic Debate”, in

com base na experiência humana da espiritualidade. Contrastando, fala-se do indiscutível relevo do problema do conhecimento de si como objeto primeiro do intelecto angélico em Suárez¹²³. A falar verdade, os diálogos pululavam em simultâneo com as propostas singularmente ensaiadas e alguns textos manuscritos de autores portugueses que escreveram sobre o tema vertente foram elencados¹²⁴. Fosse como fosse, Baltasar Álvares limitava-se a ser fiel a Manuel de Góis. Aquele concretizou a decisão anunciada por Góis nos *Parva naturalia*¹²⁵, de 1593. Para ambos, o estudo da alma separada era lavra metafísica i.e., complementar ao *De Anima*, e, portanto, também *em parte albeio* a Aristóteles¹²⁶. A *Physica* de Manuel de Góis (proem. q. 4, a. 3) impusera a mesma ideia. Consequentemente, após DA fazer o exame da essência da alma, ensina-se que, quer no seu estado corpóreo (*statum in corpore*), quer na sua essência absoluta, isto é, enquanto dependente da matéria, a física intervém, mas que esta ciência já não tem qualquer palavra a dar sobre a quiddidade da alma. Continua-se, evidentemente, a falar de ser humano, mas o horizonte é tal que o discurso, abrindo-se sem se rever na oposição física/metafísica, recoloca a “psicologia” no campo de uma “antropologia”. Isto mesmo confirmará o início do *Tratado*.¹²⁷ Aqui se lê explicitamente que nem no comentário à *Metafísica* – que é, outrossim, a última das ciências¹²⁸ – se justificaria uma indagação sobre a alma separada. Mesmo um leitor distraído deteta uma crítica aos limites da obra aristotélica. Em sintonia com as decisões do Concílio de Latrão e contra a maioria das posições reformadas, o *Tratado* apresenta-se como um “suplemento” editorial de ordem filosófica, conforme se comprova pelo teor ético, físico e metafísico das provas em prol da imortalidade da alma,¹²⁹ mas não menos pelo seu lugar culminando DA. Só assim é possível completar o último horizonte de uma ciência da alma que, começando por ser física,

R. Maryks & J.A. Senent de Frutos (eds.), *Francisco Suárez (1548-1617). Jesuits and Complexities of Modernity*, Leiden-Boston, 2019, pp. 351-377. Para uma ainda maior aproximação à angelologia suareziana e sua produtividade moderna, vd. Simone Guidi, *Baroque Metaphysics. Studies on Francisco Suárez*, Coimbra, 2021, pp. 226-229 e passim.

¹²³ S. Guidi, *Baroque Metaphysics...*, p. 226.

¹²⁴ Maria da Conceição Camps, “A questão da alma intelectiva individual segundo Baltasar Álvares (1598) e Francisco Soares Lusitano (1651)”, *Revista Filosófica de Coimbra* 24 (2015), pp. 129-131.

¹²⁵ Mrc2p5: “Quod ad finem librorum *de Anima* in *Tractatu de anima separata* planius disseremus.”

¹²⁶ AnIIIc13q5a4p439-440.

¹²⁷ Asprq441.

¹²⁸ Phprq5a13^a concl.

¹²⁹ Asd1a3p442sg; veja-se M^a da C. Camps, “A questão da alma...”, pp. 131-35.

deverá realizar o amplo projeto especulativo da ligação entre o tempo e a eternidade. “Orizon” – eis o vocábulo pedantemente utilizado a abrir DA.

Compreende-se, por isso, como este tratamento entronca com o ideal da exaltação do Homem característico do Renascimento. Se o Cardeal Caietano chegara a duvidar da possibilidade de qualquer demonstração racional da imortalidade da alma, a aposta conimbricense não deixa margem para dúvidas, na sua pretensão teórica: pode provar-se *racionalmente* (*naturali ratione*) a imortalidade da alma racional¹³⁰. Com um fôlego que se não percebe em Maldonado, Álvares começa por fazer “com moderação” a história das opiniões sobre a imortalidade daquela. O nosso jesuíta parte de Nicolau Fabentino (*De immortalitate animorum*), Agostinho Steuco, também conhecido por Eugubino (*De perenni philosophia*), e Basilio Bessarion (*Contra calumniatorem Platonis*), mas o seu intuito é, como se impunha, a tese de Aristóteles. Álvares alude, como se disse, à hesitação do Filósofo (*aliquantulum haeserit*), mas admite que o filósofo tivesse propendido para a ideia de imortalidade¹³¹. Outro autor antigo chamado à colação, mesmo que também hesitante, como o Estagirita, fora Galeno (129-217). Porque o século XVI é, medicamente, o século de Galeno, Álvares demonstra aqui não somente toda a sua “atualização” mas uma inabalada sintonia com Góis, haja em vista a radicação física de qualquer estudo sobre a alma, mesmo que de ordem metafísica.

A problemática da separação é apenas uma das muitas formas possíveis de abordar a questão da (im-)ortalidade da alma. Aquela problemática partia principalmente de Pedro Lombardo, São Tomás, João Duns Escoto ou Durando de Saint-Pourçain e impusera-se sobretudo religiosamente. Fosse como fosse, ela não podia deixar de embaraçar a teologia e a filosofia, mormente aristotélicas. Também não se pode confundir nem a separação, nem a imortalidade com a Ressurreição. Embora esta última estivesse sob a mira deste tipo de textos, porque a posição de Álvares é filosófica – o próprio Platão (*Timeu*, *Filebo*, *Ménon* e *República*) aparece como “acerrimus animorum immortalitatis propugnator et vindex”¹³² –, a Ressurreição é apenas tocada ao de leve e nunca aprofundada¹³³. Se quiséssemos saber o que sobre a Ressurreição se ensinava em Coimbra teríamos de estudar os textos oriundos da Faculdade de Teologia. E isto era o correto para não se incorrer num indesejável conflito de Faculdades, mas, ao mesmo tempo, é um elemento a ter presente para se apreciar uma das especificidades de um

¹³⁰ Asd1a3p447.

¹³¹ Asd1a1p446.

¹³² Asd1a1p443

¹³³ Cf. L. Spruit, “The Discussion...”, pp. 104-05.

Curso que sempre quis ser “filosófico”. Sendo certo que se pode demonstrar pela razão a imortalidade da alma (*animae rationalis immortalitas naturali ratione demonstratur*), os argumentos da fé (d. 1, a. 5) não deixam de ser evocados, tanto mais que, depois da Queda, aquelas provas racionais carecem do auxílio e da iluminação da fé¹³⁴. Sobretudo, frisar-se-á, não se poder esperar mais do que aquilo que os argumentos dão¹³⁵.

A fidelidade e a ortodoxia alvaresinas não parecem ser alheias a uma certa consciência de crise e finitude epistemológicas. Tal como o quadro comparativo anterior revelou, a grande diferença em relação ao texto de Suárez – mas o mesmo se deveria dizer acerca do texto de Maldonado – reside na estrutura do *Tratado* do jesuíta português. Muito mais bem estruturado na consistência da sua própria episteme, ele divide-se nas três partes seguintes: argumentativa (*sententia, demonstratio, iudicare*); ontológica (*esse*), e operativa (*operatio*), esta última subdividida no plano do conhecimento (*cognitio*), ou imanente, e no do movimento (*motus*), ou transitiva. A estrutura da primeira disputa é fácil de apresentar: a discussão sobre a imortalidade da alma interessou muito os filósofos ao longo da sua história (a.1); no artigo seguinte Álvares examina o que Aristóteles disse sobre o assunto (a.2); passa depois a demonstrar a imortalidade da alma sob o prisma da razão natural (a.3). Seguem-se as objeções a esta demonstração, que são respondidas (a.4), e agrega-se o pensamento da fé sobre o assunto (a.5). Álvares detém-se, depois, na solução dos argumentos de alguns autores contra a doutrina acabada de apresentar (a.6) e acaba discutindo o estado da alma separada, confrontada com a dos anjos, mas atribuindo a ambas uma mesma dignidade. A conclusão mais genérica desta disputa inaugural, que filosoficamente quis passar da “imortalidade” à “separação”, diz ser “...evidente que a alma racional pode persistir após toda a dissolução na natureza das coisas”¹³⁶.

A segunda disputa versa o estatuto e o modo de ser da alma fora do corpo. Agora é, de facto, a “separação” que está em causa. O autor começa por definir o tipo de separação em causa (a1), a saber, uma privação ou separação do ato segundo da alma – “ato segundo” é a informação do corpo ou união com o corpo¹³⁷ –; pergunta, de pronto, se essa separação é natural (a2) e nega-o, quer quanto ao processo (*in fieri*), quer quanto à sua concretização (*in facto esse*). Apresentá-la-á, porém, como preternatural (*praeter naturam*) e não violenta. Conforme foi determinado por um intér-

¹³⁴ Asd1a3p452-53.

¹³⁵ Asd1a3p451-52.

¹³⁶ Asd2a1p470.

¹³⁷ Asd2a1p472.

prete contemporâneo, Álvares devia ter aqui debaixo da mira a doutrina do colega Suárez.¹³⁸ Aquele pergunta, a seguir, se a alma propende naturalmente para a união com o corpo (a3), questão cuja resposta é tratada aliás de um modo exemplar do ponto de vista formal. Ela serve sobretudo para acentuar a “naturalidade” da ressurreição, ideia reforçada num quadro onde ecoam augustinismo, tomismo e escotismo: se, como Góis havia dito noutra lugar (*de An* II c1 q 6 e *Phys* II c1 q 24), a alma excede as demais formas, a alma racional – que é também volitiva – não deve ver o seu desejo natural comprometido, assim se defraudando a *societas corporis*¹³⁹. Enfim, esta segunda disputa termina discutindo um argumento de João Duns Escoto apresentado no artigo imediatamente anterior (a4). Em face da intrincada questão sobre o estatuto da separação da alma, baseado em perspectivas filosóficas atinentes à formação e desenvolvimento da alma humana, o carácter não natural, mas preternatural, de tal separação permite a Álvares tratar o facto da sua “reunião” com o corpo como igualmente não natural. Quer dizer-se, e repetindo: embora a forma como tudo isso sucede (*in fieri*) seja sobrenatural, o seu resultado, na realidade da ressurreição (*in facto esse*), equivale a um regresso ao estado natural.

Seguidamente – disputa terceira –, após o estudo do *ser* da alma separada, Álvares entra no estudo do *conhecimento* por ela detido. Num exame “alargado e influente”,¹⁴⁰ pergunta se as capacidades cognitivas (*potentiae cognoscentes*) acompanham a alma com a morte do corpo (*a corpore absentem*) (aa1 e 2), reservando o seu sim para as atividades intelectivas¹⁴¹. De igual modo, será afirmativa a resposta à pergunta sobre se as espécies e os hábitos da alma unida ao corpo, quer os do intelecto, quer os da vontade, a acompanham, quando ela se separa (a3).¹⁴² Com Fonseca e Molina, Álvares negará que as espécies derivem natural ou eficientemente do intelecto da alma separada (a4)¹⁴³, lição curiosa esta, como diremos, se a lermos com os olhos da modernidade cartesiana. Ademais, a respeito de saber (a5) se, além das espécies que a alma separada leva da sua vida terrena, também alcança outras depois, sejam extraídas dos objetos, sejam impressas por Deus, ou de ambos os modos, o jesuíta de Chaves invoca um *tertium* que merece ser tomado em consideração dado o seu cunho inatista: uma vez que as opiniões de Tomás – é provável que as almas separadas recebam

¹³⁸ S. Guidi, *L'angelo...*, p. 183.

¹³⁹ Asd2a3p481.

¹⁴⁰ L. Spruit, “The Discussion...” p. 109.

¹⁴¹ Asd3a1p486.

¹⁴² Asd3a3p492.

¹⁴³ Asd3a4p494, 493.

as espécies infundidas por Deus e não as abstraíam¹⁴⁴ – e as de Escoto – é provável que cheguem a elas a partir dos objetos¹⁴⁵ – são apenas prováveis, na resposta que dá aos argumentos do artigo anterior Álvares alude a uma terceira tese, mais moderna, embora considerada augustinista, *ex D. Augustini doctrina* (a6). Esta discussão é interessante no que concerne à história da filosofia e vale a pena reter-se o sublinhado do autor de acordo com o qual “não é uma ideia desagradável para se filosofar (*neque insuavior est proposita philosophandi ratio*) defender que no princípio do mundo Deus estabeleceu como uma lei natural” a impressão “dos exemplares das coisas nas inteligências separadas” e “introduziu as espécies nos intelectos separados”.¹⁴⁶ De notar que é ainda nesta discussão que se vai ler que a separação do corpo torna o intelecto mais expedito e perspicaz, tal como a vontade muito mais ardente, a potência motora mais evidente, adquirindo, o intelecto agente, um modo diferente de se aplicar aos objetos externos e suas imagens¹⁴⁷.

Pelo seu tema, o conhecimento atual, a quarta disputa é muito importante. Álvares começa (a1) – e pode considerar-se este o núcleo da questão – por opor duas teses, a de Platão e a de Aquino.¹⁴⁸ A primeira defendia a accidentalidade da união da alma com o corpo, a segunda uma própria união ou substancial (“per se” e “ex natura sua”). A aproximação ao Aquinate é patente – enquanto a alma enquanto está no corpo opera como uma parte (*ut quo*), separada do corpo atua como um todo (*ut quod*)¹⁴⁹ – mas Álvares não ignora ideias posteriores. Há, por exemplo, um argumento com Guilherme de Ockham (1285-1349), que lhe permite reforçar a imaterialidade da alma mediante a sua aproximação ao modo de conhecimento angélico, sem pôr em perigo a experiência resultante do modo como se conhece incarnadamente, como quando avançamos de um conhecimento a outro numa sucessão discursiva¹⁵⁰.

Se na anterior disputa examinou o objeto formal do conhecimento (*intelligibile per discursum*), agora, na quinta disputa, Álvares examina a amplitude das coisas conhecidas, materialmente consideradas, sejam naturais, sejam sobrenaturais. Em relação àquelas, dirá, por exemplo, e entre outras lições mais, que a alma separada pode (i) conhecer (*cognoscere valet*) todos os

¹⁴⁴ Asd3a5pp497-9.

¹⁴⁵ Asd3a5p499-500.

¹⁴⁶ Asd3a5pp502-03.

¹⁴⁷ Asd3a5p500.

¹⁴⁸ Asd4a1p504.

¹⁴⁹ Asd5a1p506.

¹⁵⁰ Asd4a1p506.

sensíveis e pode (ii) conhecer-se (*se*), conhecendo distintamente (*distincte poteste cognoscere*) os seus atos internos, potências, bem como as outras almas. Em relação às realidades sobrenaturais conhecidas, fiquemo-nos com a seguinte asserção: (iii) a alma separada pode conhecer naturalmente de uma maneira evidente o universo dos possíveis existentes em Deus.

A prova de (i) assenta na convicção de que quanto maior for o modo de ser da alma, maior será a perspicácia para conhecer¹⁵¹ (de notar, entretanto, que embora a alma separada pense os sensíveis mais distintamente do que ligada ao corpo, ela não chega a eles de um modo mais fácil¹⁵²). O ponto (ii) é bastante inflacionado pela epistema de Agostinho (*de Trin* IX 3), em vários níveis, e mormente sobre o conhecimento de si.¹⁵³ Finalmente, e a propósito de (iii), ou seja, do conhecimento dos “possíveis em Deus que excedem toda a força da natureza criada”, Álvares entra no campo da pura possibilidade,¹⁵⁴ no puro terreno do que não comporta repugnância lógica (*logica repugnantia*)¹⁵⁵. Trasladado, embora, para um plano de discussão preternatural, dir-se-ia que o jesuíta aqui nada mais parece fazer do que repetir a marca da sua escola no que toca a um conceito de realidade (*realitas*) diferente do de São Tomás de Aquino, a saber, aquele em que os conteúdos objetivos (*Sachheit*) são privilegiados em detrimento dos conteúdos efetivos (*Wirklichkeit*). Aliás, em bom rigor, mais do que trasladação, o campo dos “possíveis em Deus que excedem toda a força da natureza criada” seria antes o lugar originário da pura realidade.

O *Tratado* termina – disputa 6 – disputando o movimento (*de appetitu/ de motu*) imaterial e incorpóreo da alma separada. O autor conclui que a alma separada tem a capacidade de se mover e de mover localmente (*localiter*) outras coisas a ela exteriores.¹⁵⁶ Falando de movimento, além de algumas das suas modalidades aristotélicas que só por analogia podem ser ditas (como por exemplo, *pulsio, vectio, tractio, volutatio*), o leitor de hoje não pode deixar de se surpreender com a defesa da existência de uma capacidade motora (*potentia movendi/facultas motrix*) determinada (*definita*) e dotada de um limite exterior (*terminus externus*) abordada, quer em termos de velocidade, quer de tipologia dos móveis.¹⁵⁷ Estas páginas, onde Molina,

¹⁵¹ Asd5a1p514.

¹⁵² Asd5a1p515.

¹⁵³ Cf. M. S. de Carvalho, «Imaginação, pensamento e conhecimento de si no Comentário Jesuíta Conimbricense à psicologia de Aristóteles» *Revista Filosófica de Coimbra* 19 (2010), pp. 25-52; Id. «Intellect et Imagination...», pp. 119-158.

¹⁵⁴ Asd5a2p518.

¹⁵⁵ Asd5a2p518.

¹⁵⁶ Asd6a2p524.

¹⁵⁷ Asd6aa2-4p525-32.

Suárez e Fonseca são citados com uma frequência inédita relativamente a qualquer parte ou título do *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*, são, sem sombra de dúvida, as mais datadas.

Serão também, quiçá, e compreensivelmente, aquelas que podem suscitar a nossa mais viva imaginação. Estamos em crer, de facto, que Baltasar Álvares não nos fala aqui apenas da *vida* depois da morte, ou de um modo de ser humano quase-angélico, haja em vista as prerrogativas da ausência de corpo e de materialidade. Ele deixa-nos uma gramática possível para ainda podermos cogitar, nos dias de hoje, de maneira livre e quase ilimitada, autenticamente, a *vida* do espírito. Talvez a problemática, a linguagem e a ousadia do tratado alvaresino, num espaço e num tempo configurados pela inteligência artificial e pela dromologia, como é o nosso, ainda nos proporcione alguns dos meios alternativos de que carecemos para pensar radicalmente – *citius, altius, longius/fortius* (isto é, sempre transcendendo a biofisiologia) – o que continuamos a chamar, por herança, e falando de nós mesmos, pensamento e espírito. Porque a *vida* do espírito não deve conhecer fronteiras e deve impor-se frente aos seus limites espaço-temporais.

5. DA “PSICOLOGIA” À “ANTROPOLOGIA”

Creemos poder dizer sem medo de errar que três notas presentes no *Tra-
tado da Alma Separada* constituem a pedra basilar da “antropologia” que vimos perseguindo. Enunciando, num texto alegadamente filosófico, há que sublinhá-lo, as prerrogativas da alma humana, Álvares escreve o seguinte: (i) ela teve uma causa extrínseca, na sua geração; (ii) teve origem no mais íntimo do íntimo divino (*ex pectore intimisque praecordis*); (iii) na sua última condição, ela é imune de matéria.¹⁵⁸ Noutro lugar da mesma obra, no diálogo exigido com Aristóteles, Álvares via num texto daquele (citado em grego) a confirmação destas prerrogativas. Tratava-se da seguinte afirmação no *De generatione animalium* II 3 (736b28-29): “... quibus verbis significat Aristoteles animum humanum non educi e gremio materiae, sed divinitus creari, atque adeo immortalem esse”.¹⁵⁹ Traduzindo: “com aquelas palavras, Aristóteles quis dizer que a alma humana não provém da massa da matéria, mas foi criada divinamente e, por isso, é imortal”. A subsistência substancial da alma humana é justificada pela sua simplicidade (*simplex entitas*), adveniente do ato da Criação divina¹⁶⁰, ou seja, “vinda da fora” (*extrinsecus*

¹⁵⁸ Asd1a5p461-62; cf. M.S. de Carvalho, “Beyond Psychology...”, p. 87.

¹⁵⁹ Asd1a2p445; também Asd1a5p461.

¹⁶⁰ Asd1a3p.449.

adveniens)¹⁶¹ – alusão bíblica esta colacionada, vale a pena repeti-lo, com a passagem de *De Generatione animalium* acabada de reproduzir.

É assim claro que o importante motivo religioso e cristão da imortalidade da alma individual humana governa a leitura de Aristóteles. Toda a ordem física é, evidentemente, um produto da criação. Uma criatura, portanto.¹⁶² Mas a ordem criatural não se esgota no plano da fisicalidade e, alegadamente, neste ponto, a palavra de Aristóteles apontaria para a palavra bíblica. Acresce a tudo isto que a linguagem neoplatónica que assegurava a colocação do ser humano no centro do Universo – viu-se como com Hermes Trismegisto esse lugar era o “horizonte entre a eternidade e o tempo” –, e a presença do oráculo de Delfos, “Conhece-te a ti mesmo”,¹⁶³ condicionavam a interpretação de Aristóteles. Não bastaria, por isso, apenas situar epistemologicamente a “psicologia” no âmbito da *physica* ou *physiologia*. Também a metafísica, pelo menos a peripatética, afigurar-se-ia insuficiente. Mais do que do “ser enquanto ser” (ontologia), mais do que do “ser divino” ou do estudo das causas supremas (teologia), tal como o comentário, o *Tratado* aponta para uma coincidência entre sabedoria/verdade/ser que o espírito humano pode almejar, numa história que começando por ser física e material há-de vir a ser transfísica e imaterial (ou meta-histórica). Existe uma *respublica spiritualis animarum separatarum*¹⁶⁴ e Góis emprega mesmo a denominação “filosofia divina” (*divina Philosophia*) quando se trata da contemplação das realidades que transcendem a natureza (*transnaturalium*), razão pela qual, aí, anota o jesuíta, a inteligência humana alcança o ápice contemplativo (dimensões teológica e pneumatológica).

Embora nunca se tenha estudado a antropologia de Pedro de Fonseca e dos restantes jesuítas de Coimbra, isso foi encetado relativamente a Francisco Suárez.¹⁶⁵ Ora, a nosso ver, DA – sem esquecer-se, naturalmente, o apêndice que lhe agregou Baltasar Álvares –, juntamente com o volume da *Ethica* da série do *Curso Aristotélico Jesuíta de Coimbra* constituem um complexo relevante para se chegar um dia a poder desenhar com alguma acribia o horizonte antropológico jesuíta conimbricense.

¹⁶¹ Asd1a5p461.

¹⁶² Cf. M.S de Carvalho, *A Novidade do Mundo: Henrique de Gand e a Metafísica da Temporalidade no Século XIII* Lisboa, 2001; Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Problème de la création et de l'anthropologie des origines à saint Augustin*. Paris, 1961.

¹⁶³ Anrp. 1; F. Suárez, *Commentaria... Prooemium* § 32, p. 48

¹⁶⁴ Asd6a3p526.

¹⁶⁵ S. Castellote, *Die Anthropologie des Suárez*, Freiburg -Breisgau, 2.^a edición, 1982.

6. APÊNDICES

Tentâmen de calendarização (1542-1630)¹⁶⁶

Ano/dia/mês	Acontecimentos
1542, 13/06	Chegada dos primeiros jesuítas a Coimbra, chefiados por Simão Rodrigues
1542	Início dos cursos de Humanidades, Filosofia e Teologia no Colégio de Jesus da baixa
1543	Estudantes da Universidade de Coimbra ingressam na SJ
1544	Pedro Fabro estancia em Coimbra
1546	Contabilizam-se 80 estudantes no Colégio de Jesus
1546	Henrique Henriques SJ, licenciado pela Univerasidade de Coimbra, é enviado p/ Índia
1547, 14/04	Lançamento da primeira pedra do Colégio de Jesus na alta da cidade
1547, 27/05	Inácio de Loyola endereça carta aos estudantes do Colégio de Jesus de Coimbra
1547	D. João III funda o Real Colégio das Artes
1548, 21/02	Arnaldo Fabrício pronuncia a Oração de Sapiência no Colégio Real das Artes
1548	Jesuítas frequentam Curso de Artes no Colégio de Jesus (até 1552 ?)
1551	Contabilizam-se 130 estudantes no Colégio de Jesus
1552	Pedro da Fonseca inicia a lecionação das Artes no Colégio de Jesus de Coimbra
1553	Fundação do Colégio de Évora
1553	Leão Henriques inicia o ensino de Teologia Moral no Colégio de Jesus
1554	Luis de Molina ingressa na SJ em Coimbra
1555	O Real Colégio das Artes é entregue à Companhia de Jesus, por D. João III
1555	António Quadros SJ é enviado para Goa a lecionar filosofia e teologia
1555, 01/11	Pedro Perpinyà pronuncia a Oração de Sapiência no Real Colégio das Artes
1556	Impressão em Goa da obra <i>Conclusões de logica e filosofia</i>
1556, 09/09	D. João III atribui o grau de Mestre a sete jesuítas
1559	Criação da Universidade de Évora da SJ
1559	Roma equipara a autoridade de Toledo e Fonseca, em matéria de lógica
1560	Manuel de Góis ingressa na SJ
1560, 09/02	Miguel Torres alude à existência “de unos dictados de las artes para poderse imprimir”
1560	Entrada da Companhia de Jesus em Luanda
1564	Pedro da Fonseca publica as <i>Instituições Dialéticas</i>
1567, 02/06	Cosme de Magalhães ingressa na SJ
1570	Pedro da Fonseca inicia a composição do <i>Comentário à Metafísica</i>
1572	Jerónimo Nadal instrui Fonseca para a produção e impressão de um curso de artes
1572, 25/08	D. Sebastião concede Alvará para publicações pela SJ
1572	Início do ensino da Dialéctica na Bahia
1573	Pedro da Fonseca inicia a sua estadia em Roma (até 1582)
1574	Manuel de Góis inicia a docência das artes em Coimbra (até 1582)
1575	Everardo Mercuriano rejeita o pedido de Manuel Rodrigues para impressão das glosas
1577	Fonseca publica os livros I-IV do seu <i>Comentário à Metafísica</i>
1578, 01/11	Baltasar Álvares ingressa na SJ
1579	A Congregação Provincial aprova a publicação de um Curso de Artes
1580	Filipe II de Espanha, rei de Portugal
1581	O Geral Cláudio Acquaviva autoriza o pedido da Congregação Provincial
1589	Pedro da Fonseca publica o livro V do seu <i>Comentário à Metafísica</i>
1589	Pedro da Fonseca é nomeado visitador da província portuguesa

¹⁶⁶ Para uma abrangência temporal maior, vd. o Quadro que publicámos em: “De Coimbra a Pequim: história e geografia do aristotelismo conimbricense”, in Carlota Simões, Margarida Miranda & Pedro Casaleiro (eds.), *Visto de Coimbra, O Colégio de Jesus entre Portugal e o Mundo*, Coimbra, 2020, p. 143.

Ano/dia/mês	Acontecimentos
1591	Pedro da Fonseca publica a <i>Isagoge</i>
1591, 02/04	Pedro Gonçalves SJ e António de Mariz assinam contrato de publicação da <i>Physica</i>
1591, 23/10	Pedro da Fonseca assina a autorização para a publicação do Curso de Manuel de Góis
1592, 02/09	O Conselho da Inquisição aprova a publicação da <i>Physica</i> e do <i>De Generatione</i>
1592, 24/09	Assinada a introdução para a edição do <i>De Caelo</i> de Manuel de Góis
1592, ?/09	Exame feito aos <i>Meteororum</i> e aos <i>Parva Naturalia</i> de Manuel de Góis
1592	Richard Gibbons intervém na correção das provas tipográficas da <i>Physica</i>
1592	Publicação da <i>Physica</i> de Manuel de Góis, em Coimbra, por António de Mariz
1593	Publicação do <i>De Caelo</i> de Manuel de Góis, em Lisboa, por Simões Lopes
1593	Publicação da <i>Ethica</i> de Manuel de Góis, em Lisboa, por Simões Lopes
1593	Publicação dos <i>Meteororum</i> de Manuel de Góis, em Lisboa, por Simões Lopes
1593, 20/05	O arcebispo de Lisboa concede o seu "imprimatur" à <i>Ethica</i>
1593	Publicação dos <i>Parva Naturalia</i> de Manuel de Góis, em Lisboa, por Simões Lopes
1593, 17/08	O Provincial de Lyon, Bernardin Castorius, apoia a edição francesa da <i>Physica</i> de Góis
1593	Pedro da Fonseca e John Olingo criam em Lisboa o Colégio dos Irlandeses
1594	Pedro da Fonseca conclui o terceiro volume do <i>Comentário à Metafísica</i> (VI-IX)
1594	Com Pedro Luís, Fonseca inicia um volume sobre Metafísica p/ o Curso filosófico
1594, ?/12	Fundação do Colégio de Macau, por Alexandro Valignano
1595, 23/12	Assinada a última autorização para a publicação do <i>De Generatione</i> de Góis
1596	Primeira edição alemã (Colónia) da <i>Physica</i> de Manuel de Góis
1597	Publicação do <i>De Generatione</i> de Manuel de Góis, em Coimbra, por António de Mariz
1597	Francisco Suárez inicia atividade docente na Universidade de Coimbra
1597, 13/02	Manuel de Góis morre, em Coimbra
1598	Publicação do DA de Manuel de Góis, em Coimbra, por António de Mariz
1623	Composição do <i>Xingxue cushu</i> 性学概述
1624	Morte de Cosme de Magalhães, em Coimbra; publicação do <i>Lingyan lisbao</i> 靈言彙勺
1630	Morte de Baltasar Álvares, em Coimbra

Quadro de referências intertextuais do DA

DA (De Anima + Anima Separata + Tractatio):	Obra referida:
In de Anima I c.1, expl., p. 12	Physicorum prooemio
In de Anima II c.1, expl., p. 31	Physica I
In de Anima II c.1, q.1, a.4, p. 39	Tractatus de anima Separata
In de Anima II c.1, q.1, a.7, p. 44	Physicorum III c.2, q.1 ad 4
In de Anima II c.1, q.1., a.7, p. 45	Physicorum II, c7, q.5
In de Anima II c.1, q.1., a.7, p.45	De ortu et interitu
In de Anima II c.1, q.1., a.7, p.46	De ortu et interitu
In de Anima II c.1, q.2., a.2, p.49	Physicis
In de Anima II c.1, q. 3, a.2, p.58	Metaphysicorum
In de Anima II c.1, q. 3, a.3, p.60	De ortu et interitu I, c.4, q.13
In de Anima II c.1, q. 3, a.3, p.61	De Generatione I
In de Anima II c.1, q. 3, a.3, p.61	Physica Aucultationis I, c.9, q.12, a.3
In de Anima II c.1, q. 3, a.3, p.61	De Coelo II
In de Anima II c.1, q. 4, a.1, p.62	De ortu et interitu I, c.4, q.21
In de Anima II c.1, q.5, a.3, p.70	Physicorum II
In de Anima II c.1, q.6, a.2, p.74	De ortu et interitu I, c.4, q.21
In de Anima II c.1, q.6, a.3, p.77	De ortu et interitu II, c.8, q.3
In de Anima II c.1, q.6, a.3, p.78	Physicis II c.3, q.6
In de Anima II c.1, q.7, a.1, p.79	De ortu et interitu II, c 11, q.1, a.1
In de Anima II c.1, q.7, a.2, p.81	De coelo II, c.1, q.1, a.3
In de Anima II c.1, q.7, a.3, p.83	Metaphysicorum V
In de Anima II c.1, q.7, a.3, p.83	Posteriorum I

DA (De Anima + Anima Separata + Tractatio):	Obra referida:
In de Anima II c.1, q.7, a.3, p.83	Physicorum III, c.8, q.1, a.5, ad 5
In de Anima II c.1, q.8, a.3, p.88	De generatione I c.5, q.12
In de Anima II c.1, q.8, a.3, p.89	De ortu et interitu I
In de Anima II c.1, q.9, a.2, p.92	De ortu et interitu II
In de Anima II c.1, q.9, a.2, p.93	Physicis VII c.1, q.1
In de Anima II c.1, q.9, a.2, p.93	De ortu et interitu I
In de Anima II c.2, expl., p.95	Physica Auscultationis I
In de Anima II c.2, q.un., a. 2, p. 101	Physica II, c.7, q.15, a.2
In de Anima II c.3, expl., p.104	De ortu et interitu I
In de Anima II c.3, q.1, a.1, p.108 (bis)	De ortu et interitu I, c.4, q.21
In de Anima II c.3, q.2, a.1, p.110 (bis)	Physicorum III
In de Anima II c.3, q.3, a.2, p.111	De coelis II, c.1, q.1
In de Anima II c.3, q.2, a.2, p.113	De ortu et interitu
In de Anima II c.3, q.4, a.2, p.116	Physicis II, c.7, q.18
In de Anima II c.3, q.4, a.3, p.118	Physicae Auscultationis II, c.7, q.18
In de Anima II c.4, expl., p.122	De coelo II, c.7, q.7, a.3
In de Anima II c.4, expl., p.124	Physicorum I
In de Anima II c.4, expl., p.126	De ortu et interitu
In de Anima II c.4, q.u, a.2, p.130	De generatione
In de Anima II c.4, q.u, a.2, p.130	De ortu et interitu I
In de Anima II c.6, q.2, a.2, p.144	Physicis
In de Anima II c.6, q.3, a.1, p.150	Paruorum Naturalium
In de Anima II c.7, q. 4, a. 1, p. 175	De Coelo II c.7, q.2
In de Anima II c.7, q. 7, a.1, p. 189	Problematis
In de Anima II c.7, q.8, a.2, p. 193	Meteorum IV, c. 5
In de Anima II c.8, q.1, a.1, p.201	De Coelo II, c. 7, q. 6
In de Anima II c.8, q.3, a.2, p.211	De Coelo II, c. 7, q.6
In de Anima II c.8, q.3, a.2, p.211	De Interpretatione
In de Anima II c.8, q.4, a.2, p.213	De ortu et interitu I
In de Anima II c.9, expl., p. 216	De generatione II, c.8, q.4
In de Anima II c.9, expl., p. 216	De ortu et interitu II
In de Anima II c.9, q.1, a.2, p.219	De ortu et interitu I, c.5, q.7
In de Anima II c.9, q.2, a.1., p.220	Se sensu et sensili V
In de Anima II c.9, q.3, a.2, p. 229	Paruorum Naturalium
In de Anima II c.10 expl., p. 241	Libris primae philosophiae
In de Anima II c.10,q.1, a.1, p. 242	De ortu et interitu I, c.5, q.7
In de Anima II c.10, q.1, a.1, p.243	In disputatione de odorum natura
In de Anima II c.11, expl., p. 252	De ortu et interitu
In de Anima II c.11, q.1, a.1, p. 254	De ortu et interitu I
In de Anima II c.11, q.1, a.2, p. 256	Physicorum IV, c.9, q.1, a.5
In de Anima II c.11, q.2, a.2, p. 258	Quaest. de distinctione potentiarum
In de Anima II c.11, q.2, a.2, p. 259	De ortu et interitu I
In de Anima II c.11, q.3, a.3, p. 263	De ortu et interitu
In de Anima III c.1, q.un., a.2, p. 278	De ortu et interitu
In de Anima III c.2, expl., p. 284	Physicis III, c.3, q.1, a.2
In de Anima III c.2, q.1, a.2, p. 289	Physica Auscultationis II
In de Anima III c.2, q.2, a.2, p. 293	De ortu et interitu I
In de Anima III c. 3, expl., p. 294	De coelo II, c.3, q.8
In de Anima III c.3, q.1, a.2, p. 302	Parvorum Naturalium, de somniis c. 1 et 2
In de Anima III c.3, q.1, a.4, p. 307	De ortu et interitu
In de Anima III c.3, q.2, a.1, p. 310	Phys.II, c.9,q.4, a.3; De An.III c.2, q.4, a.2
In de Anima III c.4, expl., p. 315	In de Anima II, c.1, q.2, a.2
In de Anima III c.4, expl, p.316	Physica I, c.1, q. 4, a.1 e 3

DA (De Anima + Anima Separata + Tractatio):	Obra referida:
In de Anima III c.4, expl, p.316	Physica, proem. q.1, a.4
In de Anima III c.4, expl, p. 317	Posterioris Analyseos I
In de Anima III c.5, q.1, a.1, p. 320	De Anima II c.1, q.7, a.2
In de Anima III c.5, q.1, a.1, p. 322	Physica II c.7, q.5, a.2
In de Anima III c.5, q.4, a.3, p. 345	De anima separata d.4, a.3
In de Anima III c.5, q.4, a.4, p. 345	Physicae Auscultationis I c.1, q.4, a.2
In de Anima III c.5, q.5, a.1, p. 348	Physica III c.2, q.1, a.2 et IV c.14, q.3, a.2
In de Anima III c.5, q.5, a.1, p. 348	Physicis II c.7, q.19, a.3
In de Anima III c.5, q.5, a.1, p. 349	Physicorum II c.7, q.19, a.2
In de Anima III c.5, q.5, a.2, p. 349	Physicis I, c.1, q.3, a.3
In de Anima III c.5, q.6, a.1, p.355	Physica I, c.1, q. 5, a.3
In de Anima III c.5, q.6, a.2, p.358	Physicis II c.7, q.4, a.1
In de Anima III c.6, expl., p.362	De Interpretatione I
In de Anima III c.7, expl., p. 362	De Anima III c.4, t.5, c.3 t. 19, q.3, a.2
In de Anima III c.7, expl., p.363	Ethicis d.6, q.3, a.2
In de Anima III c.7, expl., p.365	Physicorum, Prooemium q.1, a.3
In de Anima III c.7, expl., p.365	Commentariis Primae Philosophiae
In de Anima III c.8, q.1.a.1, p.368	Physicis VII, c.1, q.1, a.2
In de Anima III c.8, q.1, a.3, p.371	Physica II c.9, q.1, a.3
In de Anima III c.8, q.1.a.3, p.372	Posteriorum I
In de Anima III c.8, q.4, a.2, p.386	Physicis III c.2, q.3, a.2 (bis)
In de Anima III c.8, q.6, a.2, p.393	Posterioris Analyticae I
In de Anima III c.8, q.7, a.2, p.396	In de Anima III c.8, q.1
In de Anima III c.8, q.7, a.2, p.396	Tractatus de Anima Separata d. 5, a.1
In de Anima III c.12, expl., p. 413	In de Anima III, c.1, q. un., a.2
In de Anima III c.13, q.1, q.2, p. 417	In de Anima III c.2, q.1, a.2
In de Anima III c.12, q.5, a.3., p.436	De Coelo II, c. 5,q.7
In de Anima III c.12, q.5, a.3, p. 436-7	Ethicorum d.4
In de Anima III c.12, q.5, a.3., p.437	De Generatione I, c.5, q.1, a.3
In de Anima III c.12, q.5, a.3, p.437	In de Anima III c.1, q.un., a.3
In de Anima III c.12, q.5, a.4, p.439	In de Anima III c.2, q.2, a.2
In de Anima III c.12, q.5, a.4, p.439	Physica VII c.2, q.1, a.7; De gen. c.4, q.10
Tr. de Anima Separata, Prooem., p. 441	In de Anima I, Prooem.
Tr. de Anima Separata, Prooem., p. 441	Primae Philosophiae... Commentatio
Tr de Anima Separata d.1, a.2, p. 444	De Generatione II, c. 11, q. 11(?)
Tr de Anima Separata d.1, a.2, p. 444	In de Anima II c. 1, q. 7
Tr de Anima Separata d.1, a.2, p. 446	Physicorum III c. 8, q. 1, a. 5
Tr de Anima Separata d.1, a.3, p. 447	Physicorum I c. 9, q. 9
Tr de Anima Separata d.1, a.3, p. 447	De Generatione I c. 4, q. 8 e q. 21
Tr de Anima Separata d.1, a.3, p. 447	In de Anima II c. 1, q. 2
Tr de Anima Separata d.1, a.3, p. 448	In de Anima II c. 1, q. 2, a. 2
Tr de Anima Separata d.1, a.3, p. 449	De Generatione I, c.4, q.17
Tr de Anima Separata d.1, a.3, p. 449	In de Anima II, c.1, q.2
Tr de Anima Separata d.1, a.3, p.450	In de Anima III c. 8, q. 8, a. 3
Tr de Anima Separata d.1, a.7, p. 465	In de Anima II c. 1, q. 5
Tr de Anima Separata d.1, a.7, p. 467	In de Anima II c. 1, q. 2, a. 3
Tr de Anima Separata d.2, a.1, p.471	De Generatione I, c. 4, q. 13 ad calcem
Tr de Anima Separata d.2, a.1, p. 472	In de Anima II c.1, q.2, a.2 (bis)
Tr de Anima Separata d.2, a.1, p. 472	De Generatione I c. 4, q. 7
Tr de Anima Separata d.2, a.2, p. 475	Physicorum I, c.9, q.11, a. 4 ad ult.
Tr de Anima Separata d.2, a.2, p. 477	De Generatione I c. 4, q. 16, a.3 ad secundum
Tr de Anima Separata d.2, a.3, p. 480	Physicorum II, c.1, q. 4
Tr de Anima Separata d.2, a.3, p. 481	Physicorum II, c.2, q. 24

DA (De Anima + Anima Separata + Tractatio):	Obra referida:
Tr de Anima Separata d.2, a.3, p. 481	De Generatione II c. 11, q.1, a.1
Tr de Anima Separata d.2, a.3, p. 481	De Anima II c. 1, q. 6
Tr de Anima Separata d.2, a.3, p. 482	De Generatione II c.11, q. 1, a. 4
Tr de Anima Separata d.2, a.4, p. 483	De Generatione II c. 11, q. 3, a. 4, ad. 4
Tr de Anima Separata d.2, a.4, p. 484	De Generatione II c. 11, q. 2, a. 2
Tr de Anima Separata d.3, a.1, p.485	De Generatione I c. 4, q. 21
Tr de Anima Separata d.3, a.1, p.485	De Anima II c. 3, q. 4, a. 3
Tr de Anima Separata d.3., a.1, p. 486	De Generatione I, c.4, q. 4
Tr de Anima Separata d.3., a.1, p. 486	De Anima II c.3, q.4
Tr de Anima Separata d.3., a.3, p. 490	De Anima III c. 5, q. 3 e 4
Tr de Anima Separata d.3., a.3, p. 491	Tr. de Anima Separata initio
Tr de Anima Separata d.3., a.3, p. 491	1. & 3. de Anima
Tr de Anima Separata d.4., a.1, p. 505	Tr. de Anima Separata d.1, a.2
Tr de Anima Separata d.4., a.2, p. 507	De Anima III c. 8, q. 8, a. 2
Tr de Anima Separata d.4., a.2, p. 512	Tr. de Anima Separata d.1, a.7
Tr de Anima Separata d.4., a.2, p. 512	De Memoria 7
Tr de Anima Separata d.5., a.1, p. 514	Tr de Anima Separata d.4, a.2, dub.3
Tr de Anima Separata d.5., a.1, p. 515	De Anima II
Tr de Anima Separata d.5., a.1, p. 515	De Anima III c.8, q.7
Tr de Anima Separata d.6., a.2, p. 525	De Coelo II c. 5, q. 7
Tr de Anima Separata d.6., a.3, p. 526	6. & 8. Physicorum
Tr de Anima Separata d.6., a.3, p. 529	De Anima II c.1, q.7
Tr de Anima Separata d.6., a.3, p. 530	Physicorum I c.9, q.11, a.4, ad 6
Tr de Anima Separata d.6., a.3, p. 530	De Generatione I c. 4, q. 13
Tractatio Problematum s.1, pr.1, p. 533	De ortu et interitu
Tractatio Problematum s.1, pr.8, p.534	De ortu et interitu
Tractatio Problematum s.1, pr.13, p 536	In Physicis

Quadro de referências ao DA

Obra referente	In de Anima
De Cael. Ic2q5a3p40	in lib. de anima expendemus
De Cael. Ic2q5a3p41	in lib. de anima
Gen I c. 4, q. 20, a. 3, p. 150	in lib. de anima
De memoria II p.5	Tractatus de Anima Separata
De memoria II p.5	De Anima III
De memoria VII, p. 13	in libris De Anima
In libros Meteororum IV c. 3, p. 38	in lib. de Anima pertractabimus
In libros Meteororum IV c. 3, p. 39	in libris de Anima ostendemus
In libros Meteororum IV c. 5, p. 42	in libris de Anima ex professo ostendemus
Igprq5a2p114	in libris de Anima ex professo tractatur
Igc4q1a1p205	ut ex Aristotele traditum est in 3. de anima cap. 1 quaest. 1
Cac1q1a1p233	iuxta sententiam magis aprobendam in libris de anima
Cac7q1a2p341	ut in ... de Anima comprobatum est
Cac8q1a2p368	ut traditur secundo de anima cap. 7 quaest. 1
Inlc1q2a3s2p23	demonstratur in lib. 2 de anima c.7 q.8
Inlc1q5a4s1p55	secundi de anima, ubi late explicatur cap. 6 q. 6
Inlc4q3a4p98	partim ex libris Posteriorum, & de Anima
Inlc4q4a4p111	traduntur in 3. de anima cap. 5 q. 3

Obra referente	In de Anima
SaIc1qaa2p293	ut latius explicatur in libris de anima
SaIc1q1a3p295	in secundo libro de anima uberius declarat
SaIc1q4a1p328	ut copiose docetur in tertio de anima
SaIc7q1a3p425	confutatur in 3. de anima q. 5 in c. 8
SaIc7q2a2p428	ut late ostenditur in tractatu de anima separata disput. 3 art. 3
SaIc7q2a2p429	et loco de Anima citato luculentius explicatur
PhIc1q4a2p80	qua de re 3. de anima
PhIIc1q4a1p229	Qua de re plura in 2.de anima
PhIIc7q19a3p330	ut 3. libro de anima ostendimus
PhIIIc2q1a2p384	quae 2. libro de anima cap. 1 definitur
PhIIIc8q1a5p431	ut in libris de anima ostendetur

7. A PRESENTE TRADUÇÃO E EDIÇÃO

Este tomo IV sairá publicado em três partes. A primeira inclui o comentário aos Livros I e II da obra aristotélica *Acerca da Alma (Peri Psychés/De Anima)*; a segunda é integralmente dedicada ao seu último Livro (III); por fim, a última parte deste Tomo integra o índice geral e os dois apêndices publicados em 1598, o *Tractatus de Anima Separata* e o *Tractatio Aliquot Problematum Ad Quinque Sensus Spectantium*. Os três livros do comentário de Manuel de Góis foram traduzidos por Maria da Conceição Camps, que também se responsabilizará pela tradução do *Tractatus de Anima Separata*. Filipa Medeiros traduziu o *Tractatio Aliquot Problematum Ad Quinque Sensus Spectantium*.

Este tomo IV respeita e segue os critérios editoriais e de transcrição usados nos volumes anteriormente publicados nesta série. Eles foram estabelecidos pelo saudoso colega Sebastião Tavares de Pinho, a cuja memória dedico este volume e estudo introdutório. Ele ainda pôde rever com a tradutora algumas partes do trabalho.

Tal como se procedeu relativamente à edição de *O Céu*, razões editoriais justificaram a posposição da versão latina do texto de Aristóteles, publicada em 1598, para o apêndice final deste tomo. Todas as explicações atomizadas da versão latina do original aristotélico – as denominadas «*explanationes*» – remetem para esse apêndice. Explicando melhor: ao ler-se, v.g., na página 330 a alínea **f**. *Atque hac in parte* [p. 123 da edição original], o/a leitor/a deverá atentar que esse passo diz respeito ao texto latino reproduzido na página 695 (i.e. 415b28) [p. 124 da edição original]. Como é óbvio, todas as remissões feitas para as páginas da edição de Immanuel Bekker, são da nossa lavra.

Todas as abreviaturas aqui usadas apareceram devidamente desdobradas no Tomo I.

Mário Santiago de Carvalho

(Página deixada propositadamente em branco)

TEXTO E TRADUÇÃO

COMMENTARII COLLEGII
CONIMBRICENSIS
SOCIETATIS IESV

In tres libros de Anima
ARISTOTELIS STAGIRITAE



CONIMBRICAE

Typis et expensis Antonii a Mariz

Vniversitatis Typographi.

Anno Domini, MDXCVIII

Cum Priuilegio Regis et Facultate Superiorum

COMENTÁRIOS
DO COLÉGIO CONIMBRICENSE
DA COMPANHIA DE JESUS

Sobre os três Livros de 'A Alma' de
ARISTÓTELES, DE ESTAGIRA



COIMBRA

Na Tipografia e a expensas de António de Mariz,

Tipógrafo da Universidade.

No ano do Senhor de 1598

Com privilégio do Rei e autorização dos Superiores

[P. 1v^{o*}]

IVDICIVM EORVM QVI AD

hos Commentarios ex officio Sanctae Inquisitionis
recognoscendos constituti fuerunt

Recognouimus atque accurate expendimus hos Cursus Conimbricensis
Commentarios in tres libros Aristotelis *De Anima*, cum apposito *Tractatu
de Anima Separata* et nihil in eis inuenimus quod a fide ac uera Religione
alienum sit; immo uero eos esse censuimus, qui ob rerum tractandarum
copiam, atque sermonis praestantiam, prosperos ubique gentium, humanae
& diuinae philosophiae successus, literarum candidatis sint allaturi.
Quapropter immortalitate, & typis commendandos existimauimus.

Ioannes Correa. F. Ludouicus de Sotto Maior. Antonius de Castelbranco

FACVLTA SVPREMI SANCTAE

INQVIVISIONIS CONSILII

Excudantur hi Commentarii in tres libros de Anima.

24 Septembris 1592

Antonius de Mendonça Iacobus de Sousa Marcus Teyxeira

FACVLTA REGII SENATVS

Excudantur hi Commentarii.

Olisipone, 23 Decembris 1595

Hieronimus Pereira Damianus de Aguiar

FACVLTA ILLVSTRISSIMI AC REVERENDISSIMI

DOMINI ALPHONSI DE CASTELBRANCO,

EPISCOPI CONIMBRICENSIS

Excudi possunt hi Commentarii cum nihil contineant,
quod Christianae Religioni, ac honestis moribus repugnet

6 Martii 1598

D. Alphonsus Episcopus Comes

[P. 1v^{o*}]

Parecer dos que foram nomeados por ofício da Santa Inquisição para examinar estes comentários

Examinámos e avaliámos com rigor os comentários do Curso Conimbricense aos três livros da Alma de Aristóteles, em conjunto com o tratado da Alma Separada, e não encontramos neles nenhum atentado à fé nem à verdadeira Religião; pelo contrário, declaramos que dada a abundância dos assuntos tratados e a erudição da linguagem, são importantes para todos, e que vão trazer êxito aos estudiosos das letras e da filosofia humana e divina. Por isso, considerámos que devem ser confiados à imprensa e à imortalidade.

João Correia F. Luís de Sotto Maior António de Castelobranco

AUTORIZAÇÃO DO CONSELHO SUPREMO
DA SANTA INQUISIÇÃO

Publiquem-se estes Comentários aos três livros da Alma
24 de setembro de 1592

António de Mendonça. Jacob de Sousa. Marco Teixeira

AUTORIZAÇÃO DO SENADO RÉGIO

Publiquem-se estes Comentários.

Lisboa, 23 de dezembro de 1595.

AUTORIZAÇÃO DO ILUSTRÍSSIMO E REVERENDÍSSIMO
BISPO DE COIMBRA, SENHOR AFONSO
DE CASTELOBRANCO

Estes Comentários podem ser publicados porque nada contém
que ofenda a Religião Cristã, nem os bons costumes.

6 de março de 1598

D. Afonso, Bispo Conde

[P.2*]

Summa do Priuilegio Real
Communicado ao Impressor Antonio de Mariz,
com todas suas forças, & pelo mesmo tempo,
que aos padres da Companhia de IESV
he concedido.

El Rey Nosso Senhor fez merce aos Padres da Companhia de IESV deste Reyno, que ninguem possa imprimir nem trazer de fora, nem vender quaesquer livros compostos, ordenados ou tresladados por elles, sem sua approuação, sob pena de perder os ditos liuros que lhe forem achados, & trinta cruzados, como mais largamente se contem no Priuilegio, & Prouisam de Sua Alteza, que Iorge da Costa fez em Lisboa a 25 de Agosto, Anno do Senhor de 1572.

REY

[P.3*]

Summa Capitem et Quaestionum, quae in hisce libris Aristotelis *De Anima*, & adiuncto *Tractatu de Anima Separata* continentur.¹

[P.2*]

Summa do Priuilegio Real
Communicado ao Impressor Antonio de Mariz,
com todas suas forças, & pelo mesmo tempo,
que aos padres da Companhia de IESV
he concedido.

El Rey Nosso Senhor fez merce aos Padres da Companhia de IESV deste Reyno, que ninguem possa imprimir nem trazer de fora, nem vender quaesquer livros compostos, ordenados ou tresladados por elles, sem sua approuação, sob pena de perder os ditos liuros que lhe forem achados, & trinta cruzados, como mais largamente se contem no Priuilegio, & Prouisam de Sua Alteza, que Iorge da Costa fez em Lisboa a 25 de Agosto, Anno do Senhor de 1572.

REY

[P.3*]

Suma dos capítulos e das questões contidas neste livros de Aristóteles sobre *A Alma* e no anexo *Tratado da Alma Separada*¹.

¹ Esta secção do original será publicada no terceiro volume, tal como ficou indicado acima.

[P.1]

PROOEMIUM
IN TRES LIBROS ARISTOTELIS
DE ANIMA

DE UTILITATE, ORDINE, MATERIA SVBIECTA
ET PARTITIONE HORVM LIBRORVM

Quantum scientia de anima, ob certitudinem demonstrandi et rerum in quibus uersatur nobilitatem, inter alias Philosophiae partes emineat: quam sit, tum ad uitam probe instituendam et moderandam, tum ad omnem ueritatis cognitionem utilis, ex iis quae Aristoteles mox docebit, conspicuum fiet. Sed idem, praesertim quod ad utilitatem spectat, suaderi amplius illustrarique ex eo potest, quia ut celebris illa siue Chilonis, siue Phemonoae, aut Thaletis, uel quicumque eius auctor fuerit, sententia foribus templi Delphici ab Amphictionibus inscripta commonebat, maxime eniti quisque debet, ut se ipsum norit², nosse autem se nemo potest, nisi animi sui naturam et dignitatem perspectam habeat. Quin uero, ut M. Tullius libro I *Tusculanarum Quaestionum* et Plotinus libro III *Enneadis* quartae cap. 1 post Platonem in *Alcibiade* I censuerunt, non aliud Delphica illa inscriptio hortabatur, quam ut animi naturam cognosceremus. Videlicet quia quisquis mentis suae uim, et excellentiam spectandam sibi exhibuerit, intelliget non esse in his fluxis et caducis bonis immorandum; sed sempiterna et diuina omni studio et contentione quaerenda: in quo praecipua ueri et legitimi Philosophi ornamenta consistunt.

Huius scientiae utilitas, quod illius ope se ipsum quis probenorit

Tullius Plotinus

Quod ad moralem disciplinam sit oportuna

Est item doctrina haec magno usui iis qui de communi uita et moribus disceptant, ut constat ex libro I *Ethicorum* cap. 13 et ex libro VI, cap. 1. Etenim oportet eos a Naturali accipere quo pacto ratio summam animae arcem teneat, ut inde appetendi et irascendi uim sibi subiiciat, et insurgentes motus ad certam normam moderetur. Oportet etiam principium actionum, in quibus humanae uitae felicitas sita est; itemque partitionem facultatum qua ad affectus et uirtutes explicandas utuntur, ab eodem mutuari. Huc pertinet illa Aristotelis commonitio in extremo capite lib. I *Ethicorum*, sicuti medici, qui remedia curandis corporibus adhibent, ut [P.2] munere suo probe fungantur, in animorum cognitione multum operae collocant: ita ac multo potiori ratione Philosopho ciuili, qui sanandis animi morbis studet, comperta esse debere, quae ad

[P.1]

PROÊMIO
AOS TRÊS LIVROS DO TRATADO DA ALMA,
DE ARISTÓTELES

UTILIDADE, ORDEM, MATÉRIA TRATADA
E DIVISÃO DESTES LIVROS

Com base nos ensinamentos de Aristóteles, imediatamente expostos, advém clara a razão pela qual a ciência da alma se salienta de entre as restantes partes da Filosofia, quer pelo seu rigor demonstrativo, quer pela matéria sobre que versa, quer pela sua excelência; também, como ela é útil, tanto para regular e ordenar a vida, como para o conhecimento pleno da verdade. Mas no que concerne à utilidade, tal pode ser amplamente ilustrado e recomendado porque, conforme advertia a célebre máxima de Quílon, de Femónioe, de Tales ou de quem quer que tenha sido o seu autor, inscrita nas portas do Templo de Delfos pelos Anfictiões, cada um deve sobretudo procurar conhecer-se a si mesmo. No entanto, ninguém se pode conhecer, a menos que tenha examinado atentamente a dignidade e a natureza da sua alma. Já Marco Túlio, no livro I das *Questões Tusculanas*, Plotino no livro I da quarta *Enéade*, capítulo 1º, depois de Platão em *Alcibiades I*, consideraram que a referida inscrição délfica não exortava a outra coisa senão ao conhecimento da natureza da alma². Isto, porque quem quer que atinja a notável e superior capacidade da sua mente compreenderá que não deve deter-se nos bens incertos e caducos, mas nas coisas sempiternas e divinas, com todo o zelo e empenho em conhecer com que os verdadeiros e legítimos filósofos edificam as principais glórias.

A utilidade desta ciência, leva quem a pratica a conhecer-se melhor.

Túlio Plotino

Esta doutrina também é muito útil para quem debate sobre a vida em geral e sobre os costumes, como é claro de acordo com o livro I da *Ética*, capítulo 13º, e o livro VI, capítulo 1º. Com efeito, é necessário que eles recebam do Filósofo Natural o modo como a razão detém a suma eminência da alma em ordem a sujeitar a si as faculdades apetitiva e irascível e a moderar os movimentos que se erguem contra uma determinada norma. Também é preciso que recolham o princípio das ações em que reside a felicidade da vida humana e, ainda, a repartição das faculdades usadas para explicar os afetos e as virtudes. A advertência de Aristóteles, no último

Também é útil para a ciência moral

² Sobre esta sentença, Diógenes Laércio liv. 1; Plínio, liv. 7, c. 32; Macróbio, *Saturnalia* I, c. 6; Xenofonte, 4º com.; Clemente de Alexandria, no *Pedagogo*.

Item ad Metaphysicam animi scientiam spectant. Ad primam uero Philosophiam mirifice confert³, quatenus ab intellectu nostro ad substantias intelligibiles, et a materia absolutas per analogiam quamdam similitudinemque prouehimur, et humana mens se supra se conuertens, a se ipsa ad diuinam naturam, a qua profecta est, reuocatur, et quicquid ipsa perfectionis habet, in Deo omnium perfectionum fonte inuenit,

Ad uniuersam etiam philosophiam meliori tamen nota, omnique imperfectione sublata. Denique communi ratione, ad omnem Philosophiae partem opportuna est haec de animo meditatio; quia cum animus rationis consiliique

Trismegistus particeps (ut Trismegistus in *Asclepio* ait) sit ueluti *Opíζων* aeternitatis et temporis, atque intelligibilis corporeaeque naturae nexus, ac

Animus noster medius inter aeterna et caduca confinium: uel, uti alii dixere⁴, totius mundi summa: siquidem natura media extremas repraesentat, superiorem ut imago; inferiorem ut exemplar: fit ut animi doctrina ueluti quoddam rerum diuinarum et humanarum scientiae compendium existat, nosque ad omnem aliam ueritatis notionem praeparet. Ostendit quodque uberem huiusce contemplationis fructum, id, quod D. Augustinus II *De Ordine* c. 8 asserit; nimirum duas esse praecipuas in Philosophia quaestiones; unam de anima, alteram de Deo. Primam, efficere ut nos ipsos nouerimus; alteram, ut originem nostram; illam nobis dulciorem; hanc cariorem esse: illam nos dignos beata uita; hanc beatos reddere.

Certe animi considerationem magni esse momenti satis ostendunt tam patrum quam externorum etiam philosophorum ea de re scripta. Nam D. Dionysius c. 4 *De Diuinis Nominibus* de anima scripsisse se meminit, D. Iustinus Philosophus et martyr eiusdem argumenti librum edidit, ut refert D. Hieronymus in libro *De Scriptoribus Ecclesiasticis*; D. Augustinus librum unum composuit *De Immortalitate Animae*; alterum *De Animae Quantitate*; quattuor *De Anima et Eius Origine*. D. Gregorius Nyssenus satis longam disputationem a se cum Sorore Macrina *De Anima et Resurrectione* habitam litteris commendauit. Tertullianus unum *De Anima* librum condidit. Iam uero ethnici auctores multa de eadem conscripsere,

³ Lege cap. 7. lib. 12 *Metaphys.*

⁴ D. Greg. Nyssenus lib. I *De Homine* c. 5; Plotin. *Enned.* 4 lib. 6 cap. 3; D. Thom. lib. 2 *Contra Gent.* c. 68 & lib. 4 c. 55; Ficinus lib. 3 *De Immortalitate Anim.* c. 2; Bessario lib. 2 *Contra Calumn.* c. 7; Picus in *Heptaplo* c.

capítulo do livro I da *Ética*, refere-se a isto, ao declarar que tal como os médicos, em ordem ao bom desempenho do seu ofício, receitam remédios para curarem os corpos [P.2] e aplicam muito zelo no conhecimento das almas, também, por maioria de razão, o filósofo moral, que cuida de sanar as enfermidades da alma, deve examinar o que concerne à ciência da alma. Na verdade, a ciência da alma comunica admiravelmente com a Filosofia Primeira³ pois, por uma certa analogia e semelhança, alcançamos pelo nosso intelecto as substâncias inteligíveis e livres da matéria, e a mente humana, superando-se a si mesma, é reconduzida para a natureza divina, donde proveio; o que quer que nela exista de perfeição vem de Deus, fonte de todas as perfeições, ainda mais bem conhecida, uma vez afastada toda a imperfeição. Finalmente, esta meditação sobre a alma aproveita a todas as partes da Filosofia, porque a alma participa da razão e da prudência (como afirma Trismegisto no *Asclépio*), ao modo de Horizonte da eternidade e do tempo, do inteligível, do nexa da natureza corpórea, e dos limites. Ou, como outros chamaram, suma de todo o mundo: pois a natureza intermédia representa as extremas, a superior como imagem, a inferior como exemplar; acontece que a doutrina da alma é como um compêndio de ciência de coisas humanas e divinas, preparando-nos para todo um outro conhecimento da verdade. Mostra também a fecundidade, fruto desta contemplação, a afirmação de Santo Agostinho, no livro II de *A Ordem*, capítulo 8º: existem indubitavelmente duas questões principais em Filosofia; uma acerca da alma, a outra acerca de Deus. A primeira, faz com que nos conheçamos a nós mesmos, a outra, que conheçamos a nossa origem. Aquela é-nos mais agradável, esta é mais gloriosa, aquela torna-nos dignos de uma vida feliz, esta torna-nos bem-aventurados.

Também para a metafísica

Também para toda a filosofia

Trismegisto

A alma é intermediária entre o eterno e o efêmero

Os escritos acerca da alma mostram à evidência que a reflexão sobre a alma é própria da grande estatura, tanto dos Padres como dos filósofos gentios⁴. Com efeito, São Dionísio, no capítulo 4º de *Os Nomes Divinos*, recorda o que tinha escrito acerca da alma; S. Justino, filósofo e mártir, elaborou um livro sobre este mesmo tema, como refere S. Jerónimo no livro *Escritores Eclesiásticos*. Santo Agostinho escreveu o livro *A Imortalidade da Alma*, um outro, *A Grandeza da Alma*, e quatro livros *Sobre a Alma e a Sua Origem*. São Gregório de Nissa recordou uma longa disputa, em cartas trocadas entre si e Soror Macrina, sobre *A Alma e a Ressurreição*. Tertuliano compilou um livro sobre *A Alma*. Na verdade, já os autores pagãos tinham escrito muita coisa acerca dela. Trismegisto,

³ Leia-se *Metafísica* liv. 12, c. 7.

⁴ São Gregório de Nissa, *De Homine* I c. 5; Plotino, *Enéada* 4, liv. 6, c. 3; São Tomás, *Contra os Gentios* II c. 68 e IV c. 55; Ficino, *A Imortalidade da Alma* III c. 2; Bessáron, *Contra Os Caluniadores* II c. 7; Pico, *Heptaplo* c. 7.

Trismegistus, Plato, Theophrastus, Plotinus, Chalcidius, Proclus, Iamblichus, Tullius, auctor operis *De Sapientia Secundum Aegyptios*. Aristoteles etiam praeter hos tres libros, alium reliquit *De Animae Quaestionibus*, sed iniuria temporis intercidit.

Porro autem quanto studio hoc opus ab Aristotele elaboratum perfectumque sit, testatur ad eius prooemium Themistius hisce uerbis: Cum pleraque omnia Aristotelis scripta, eiusmodi habeantur, ut de mirari praestantiam eius facile suppetat; nulla profecto commentatio est in qua ille perinde ingenii sui uim et sublimitatem ostenderit, atque in ea quae rationem animae continet; siue enim multitudinem quaestionum, siue copiam rerum pulcherrimarum, siue doctrinae subtilitatem quaeras, eiusmodi sunt libri de anima; ut uni illi homini omnia, quae ad hoc genus pertinent, in numerato fuisse constitisseque uideantur.

Illud uero hoc loco in primis disquirendum occurrit, quod dissidentium [P.3] interpretum opinionibus agitur; uidelicet quem haec scientia inter ceteras Physiologiae partes, doctrinae methodo atque ordine, locum uendicet. Sed, longiori disputatione omissa, statuendum est cum Theophrasto apud Themistium libro III huius operis c. 39 suae paraphrasis, et D. Thoma, quem recentiores fere sequuntur, eam proxime sequi post libros *Meteororum*; atque antecedere totam disciplinam ad res animatas pertinentem.

Namque ut D. Thomas et Theophilus in prooemio huiusce operis animaduertunt, sicuti Physiologiae totius exordium est *Physica Auscultatio*; quia uniuersam Naturalium principiorum explicationem continet: ita congruebat ut initium commentationum de rebus animatis, esset consideratio animae, quae rerum animatarum commune principium est. Alexander tamen Aphrodisiensis in suo primo *De Anima*, et Auerroes IV *Meteororum* priorem fecere tractationem *De Animalium Partibus*. Primum, quia contemplatio materiae antecedit contemplationem formae; partes uero, siue organa, sunt materia subiectumue animae. Secundo, quia anima definitur per corpus organicum: quare ne definitio ex ignotis progrediatur, oportuit declaratum id prius ab Aristotele fuisse.

Haec tamen argumenta non concludunt. Nam esto partes organicae animalium, de quibus Aristoteles in libro *De Partibus Animalium* disserit, habeant sese ex parte materiae quatenus corporeas functiones animae in se recipiunt: dispositionesque necessariae sunt ad introductionem animae, ut suo loco exponemus. Licet item partes organicae facilius cognoscantur, quam anima, cuius natura abdita est et recondita; non proinde tamen de iis prius agendum fuit; sed de anima potius; quia ut paulo ante significauimus,

*Themistii
testimonium
de praestantia
librorum
Aristotelis de
anima*

*Dubitatio de
ordine horum
librorum
inter ceteras
physiologiae
partes*

Resolutio

*Aliorum
sententia*

Refellitur

Platão, Teofrasto, Plotino, Calcídio, Proclo, Jâmblico, Túlio e o autor da obra *De Sapientia Secundum Aegyptios*. Além destes três livros, Aristóteles também deixou um outro com questões acerca da alma, que a iniquidade do tempo destruiu.

Temístio testemunha o grande cuidado com que esta obra foi elaborada e concluída por Aristóteles, com as seguintes palavras do seu Proêmio: apesar de todos os escritos de Aristóteles serem de tal modo apreciados que a sua superioridade se torna motivo fácil de admiração, não existe nenhuma reflexão na qual Aristóteles tenha de tal modo mostrado a sublimidade e a força do seu engenho como naquela em que aborda a noção de alma, quer se indague a infinidade de questões, a quantidade de coisas belíssimas, quer a subtileza da doutrina; os livros *Sobre a Alma* são de tal modo assim, que parece que todas as coisas constantes do texto que respeitam a este género existiram e foram feitas por um só homem.

Testemunho de Temístio sobre a valia dos livros de Aristóteles Sobre A Alma

Acorre, quanto a este ponto, que se deve investigar, em primeiro lugar, a opinião dos intérpretes que divergem [P.3] quanto ao lugar que esta ciência ocupa entre as restantes partes da Fisiologia, segundo a ordem e o método da doutrina. Mas, omitida disputa mais longa, deve estabelecer-se com Teofrasto, segundo Temístio, livro 3 desta obra, capítulo 39º da sua *Paráfrase*, e com São Tomás, que os autores mais recentes, em geral, estão de acordo em que a ciência da alma segue-se aos livros dos *Meteorológicos*, e antecede toda a disciplina atinente aos seres animados. Na verdade, como São Tomás e Teófilo advertiram no Proêmio desta obra, tal como a *Física* é o exórdio de toda a Fisiologia, porque contém a explicação integral dos princípios naturais, é conveniente que o início da reflexão sobre os seres animados seja o estudo da alma, que é o princípio comum aos seres animados. No entanto, Alexandre de Afrodísio, no seu primeiro livro *Sobre a Alma*, e Averróis, no livro 4 dos *Meteorológicos*, trataram em primeiro lugar *As Partes dos Animais*. Primeiro, porque a observação da matéria antecede a observação da forma; com efeito, as partes ou órgãos são a matéria e o substrato da alma. Segundo, como a alma é definida através do corpo orgânico, foi preciso que Aristóteles tivesse primeiramente declarado porque é que a definição progride a partir do desconhecido. Mas estes argumentos não são conclusivos. Com efeito, as partes orgânicas dos animais, de que Aristóteles trata no livro *As Partes dos Animais*, dizem em parte respeito à matéria, visto que recebem em si as funções corpóreas da alma; e as disposições são necessárias para a introdução da alma, como explicaremos a seu tempo. Mas, apesar das partes orgânicas serem mais facilmente conhecidas do que a alma, cuja natureza é secreta e recôndita, não devemos debruçar-nos em primeiro lugar sobre elas, mas antes sobre a alma, como há pouco pretendíamos dizer, e como Aristóteles adverte, no primeiro capítulo do livro primeiro da *Física*, e nos

Dúvida sobre a ordem destes livros entre as restantes partes da fisiologia. Solução

Parecer de outros autores

Refuta-se

monetque Aristoteles primo capite libri primi *Physicorum* et cap. 1 et 3 libri primi *De Partibus Animalium* post Platonem in *Phaedro*, et Hippocratem in libro *De Natura Humana*. In omni bene instituta disciplina, ea tractanda prius sunt quae patent latius, ac magis communia habentur, ne eadem saepius repetere cogamur: anima uero latius patet, quam partes animalium; cum hae animantibus dumtaxat; illa omnibus insit uiuentibus. Nec materiae consideratio contemplationem formae praeit, si aliud doctrinae ratio postulet, anima uero non per corpus organicum animalis, sed per corpus organicum uiuentis in commune definitur. Quod ante doctrinam de anima declarari ab Aristotele haud necesse fuit; cum ad animae definitionem percipiendam, distincta et absoluta organici corporis notitia minime requiratur; sed confusa sufficiat quae facile potest comparari. Quin uero non minus ad notitiam organici corporis, scientia animae, quam ad animae scientiam, organici corporis cognitio exigitur, siquidem anima etiam in definitione corporis organici adhibetur, cum definiatur id quod affectum est organis, ad animae functiones obeundas accommodatis. Quod patet eiusmodi argumentum, siquid momenti habeat, aequa ui in aduersarios retorqueri posse.

*Communiore
prius tractanda*

*De subiecto
huius operis
prima
sententia,*

1. argum.

Nunc, quodnam horum librorum subiectum sit, expendamus. Venetus hoc loco, et quidam alii e recentium Philosophorum coetu non animam, sed corpus animatum esse statuunt. Quod probant, primum, quia ut haec [P.4] doctrina pars quaedam est Physiologiae, ita oportet eius materiam talem esse, ut de ea totius Physiologiae subiectum tanquam de parte inferiori ac minus late patenti enuntietur: liquet autem ens mobile de corpore animato,

2. non de anima eo pacto dici. Deinde, quia uel hic, uel nullibi Aristoteles de corpore animato egit; nullibi egisse absurdum est; nec enim a Philosopho tam praeclara species entis naturalis silentio inuoluenda fuit. Egit ergo de illa in hoc opere; ac proinde corpus
3. animatum est illius subiectum. Tertio, quia id subiectum cuiusque disciplinae est, cui primo, ac per se conueniunt affectiones, quae in ea tractantur: at nutrir, sentire, moueri, uelle, intelligere, ceteraeque eiusmodi affectiones, de quibus in hisce libris disseritur, non animae, sed corpori animato partim in commune, partim per sua inferiora primum ac per se competunt, ut capite 4 primi libri textu 54 Aristoteles inquit. Quare non uidetur negandum materiam huic operi subiectam esse corpus animatum. Verum nobilissimi quique Peripatetici, Simplicius, Philoponus, Alexander, Themistius, D. Thomas, M. Albertus, Aegidius, Theophilus, Iandunus, Caietanus,

*2. Sententia
Apolinaris,
Flandriensis,
Tolletus,
Iauellus,
Thianensis*

capítulos 1º e 3º do livro primeiro de *As Partes dos Animais*, depois de Platão, no *Fedro*, e de Hipócrates no livro *A Natureza Humana*. Em toda a disciplina corretamente estabelecida, devem ser tratadas em primeiro lugar as matérias que se estendem mais amplamente, em que há mais coisas gerais, para não sermos levados a repetir as mesmas coisas muitas vezes. Na verdade, considera-se a alma mais ampla do que as partes dos animais, uma vez que estas apenas se encontram nos animais, enquanto a alma está presente em todos os seres vivos. O exame da matéria não precede o exame da forma se a razão doutrinal postular de outro modo, e não se definir a alma através do corpo orgânico do animal, mas do corpo orgânico do ser vivo em geral. Não foi necessário que Aristóteles o tivesse declarado antes da doutrina da alma, visto que para compreender a definição de alma não se requer um conhecimento distinto e absoluto do corpo orgânico, bastando um conhecimento superficial, que possa facilmente ser comparado. Na verdade, não se exige menos a ciência da alma para o conhecimento do corpo orgânico, do que o conhecimento do corpo orgânico para a ciência da alma. Por isso, na definição, a alma também se acrescenta ao corpo orgânico, uma vez que ele se define como aquilo que foi afetado aos órgãos adequados para ir ao encontro das funções da alma. Pelo que, é evidente que o argumento, se algum peso tiver, pode ser dirigido contra os adversários.

O que é geral deve ser tratado em primeiro lugar

Passamos a examinar o objeto destes livros. Véneto, neste ponto, e alguns de entre os filósofos mais recentes consideram que não é a alma, mas o corpo animado. Provam-no, em primeiro lugar, porque esta doutrina é uma das partes da Fisiologia. [P. 4] É necessário que a sua matéria seja tal, que a partir dela seja enunciado o objeto de toda a Fisiologia como que a partir de uma parte inferior e não tão extensamente evidente; é claro que o ente móvel é assim chamado por causa do corpo animado e não da alma. Depois, porque ou foi aqui que Aristóteles discutiu acerca do corpo animado, ou em nenhum outro lugar; é absurdo que não se tenha ocupado em lugar nenhum; na verdade, tão notável espécie de ente natural não pôde ficar envolta em silêncio por parte do Filósofo; daí que se tenha ocupado dessa espécie nesta obra e, por isso, o corpo animado é o objeto da obra. Terceiro, porque o objeto de cada disciplina é aquele em que, primeiro e por si, se reúnem as afeções que nela são investigadas: ora, alimentar-se, sentir, mover-se, querer, pensar e outras afeções desta natureza, sobre as quais se discute nestes livros, dizem respeito, primeiro e por si, não à alma, mas ao corpo animado, quer em geral, quer nas suas partes, como diz Aristóteles, no capítulo 4º do primeiro livro, texto 54. Por isso, não parece que se deva negar que o objeto desta obra é o corpo animado. Alguns nobilíssimos peripatéticos, Simplício, Filópono, Alexandre, Temístio, São Tomás, Alberto Magno, Egídio, Teófilo, Janduno,

O objeto desta obra.

Primeira sentença

1º argumento

2.

3.

Parecer de Apolinário, do Flandriense, Toledo, Javelo, e do Tianense.

Ferrariensis, et plerique alii adhuc locum communi consensu aduersariam partem sequuntur, statuumque horum librorum

1. *Ratio*

subiectum esse animam. Quod ex eo primum suadetur, quia ut ex libro *Posteriorum* cap. 1 et 9 colliges, id rite subiectum in qualibet scientia constituitur, cuius definitio in ea inuestigatur et traditur: in hoc uero opere non corporis animati, sed animae definitionem quaesiuit atque assignauit Aristoteles; ut ipse in prooemio propositum sibi esse dixit, et in libro *De Sensu et Sensibili*

2. persolutum a se fuisse gloriatur. Deinde, quia si corpus animatum esset huius disciplinae subiectum, cum in categoria substantiae inferius, atque adeo nobilius sit animal quam corpus animatum, sequeretur immerito hanc scientiam propter subiectae materiae praestantiam maximeque ob excellentiam animae rationalis ceteris Physiologiae partibus ab Aristotele anteponi; cum ea potius, quae de

3. animantibus disserit, eo nomine praeferenda esset. Postremo fauet huic sententiae ipsa operi inscriptio; nuncupantur enim hi libri Περὶ

Quid

sentiendum sit

Ψυχῆς, id est, *De Anima*. In hac dubitatione dicendum nobis uidetur libros *De Anima* bifariam spectari posse. Nimirum uel per se, ac separatim: uel una cum iis qui *Paruorum Naturalium* uocantur, qui illorum quasi accessio quaedam sunt. Tum si priori modo spectentur, eorum subiectum esse animam; si posteriori, corpus animatum.⁵ Tres enim *De Anima* libri in scrutanda explicandaque per se animae natura potissimum insumuntur, nec uiuentium affectiones et proprietates, nisi secundum rationem originis suae, et ut ab anima tanquam a fonte manant ac prout ad cognitionem illius obseruiunt, expenduntur. At in opere *Paruorum Naturalium*

eaedem prout iam corpori eiusque organo accommodantur, in considerationem ueniunt. Quo fit ut eiusmodi opus et tres libri *De Anima* integram corporis animati commentationem exhibeant. Aduersariorum uero argumenta, quae probare nitebantur libros *De Anima*, etiam per se sumptos, habere pro subiecto corpus animatum facile soluuntur.

Respondetur

argumentis

primae

sententiae

De Anima, etiam per se sumptos, habere pro subiecto corpus animatum facile soluuntur.

Ad 1.

Ad primum negari debet oportere totius disciplinae [P.5] subiectum de subiectis partium affirmari: alioqui diceretur ens mobile *De Sensu et Sensibili*, itemque *De Respiratione*, et *De Motu Animalium*, quas constat esse peculiare materias quorundam opusculorum Aristotelicae physiologiae. Similiter necessum foret orationem philosophorum, quae totius Logicae subiectum est, enuntiari de uoce simplici, quae est subiectum *Categoriarum*. Itaque

⁵ Ita censuit Apolinar. hoc loco q. 2 ar. 2.

Caietano, o Ferrariense, e muitos outros, seguem neste ponto a parte adversária em comum acordo e consideram que o objeto destes livros é a alma. O que se comprova, em primeiro lugar, porque, conforme se conclui do livro I dos *Analíticos Posteriores*, capítulos 1º e 9º, é rigorosamente estabelecido como objeto de qualquer ciência aquele cuja definição é por ela investigado e tratado; com efeito, Aristóteles, nesta obra, interrogou-se sobre a definição, não de corpo animado, mas de alma, e assinalou que ele mesmo tinha dito no Proêmio que fora essa a sua intenção; também enaltece tê-lo feito no livro sobre *O Sentido e o Sensível*. Depois, porque se o objeto desta disciplina fosse o corpo animado, uma vez que ele é uma categoria mais baixa da substância, o animal seria mais nobre do que o corpo animado; seguir-se-ia, indevidamente, que esta ciência, em virtude da excelência do objeto e, principalmente, pela excelência da alma racional, seria anteposta por Aristóteles às restantes partes da Fisiologia, visto que com essa designação deveria ser preferida a ciência que trata dos animais. Por último, o título da própria obra é favorável a esta afirmação. Com efeito, estes livros são designados Περὶ Ψυχῆς, isto é, *Sobre a Alma*. Na dúvida, devemos afirmar que os livros *Sobre a Alma* podem ser apreciados de duas formas. Por si separadamente, ou conjuntamente com os denominados *Pequenos Naturais*, que são como que um seu complemento. Se forem vistos do primeiro modo, a alma é o seu objeto; se do segundo, é o corpo animado⁵. São três os livros *Sobre a Alma*, que estão sobretudo consagrados a estudar e explicar, por si, a natureza da alma; são atentamente examinadas as afeções e as propriedades dos seres vivos que provêm da alma como fonte, em razão da sua origem e consoante servem para a sua cognição. Também na obra dos *Pequenos Naturais*, as mesmas são apresentadas à medida que o corpo e os seus órgãos são objeto de observação. Acontece assim que esta obra e os três livros *Sobre a Alma* manifestam o tratado inteiro do corpo animado. Os argumentos dos adversários que tendiam a provar que os livros *Sobre a Alma*, tomados em si, tinham como objeto o corpo animado, são facilmente rebatidos.

Ao primeiro, deve negar-se que seja necessário que o objeto da disciplina na totalidade seja afirmado sobre os objetos das partes ;[P. 5] de outro modo, dir-se-ia que o ente móvel de *O Sentido e o Sensível*, e também de *A Respiração*, e de *O Movimento dos Animais*, integra as matérias particulares de certos opúsculos da fisiologia aristotélica. Igualmente seria necessário que a proposição dos filósofos, que é objeto de toda a Lógica, fosse exposta simplesmente sobre o termo que é o objeto das

⁵ Assim entendeu Apolinário, nesta obra, q. 2, a. 2.

sat est subiecta partium cuiusque scientiae aliquo modo includi in subiecto totius; nec sub illo directa serie contineri oportet.

Ad 2. Ad secundum, dicendum est non omisisse Aristotelem corporis animati explicationem; sed eam, quoad animam, in tribus, qui de ea inscribuntur, libris; quoad ipsum corpus, quantum sat erat, in *Paruis Naturalibus* tradidisse.

Ad 3. Ad tertium, affectiones, de quibus in libris *De Anima* agitur, primo ac per se conuenire animae, ut earum fonti et origini: tametsi ut Aristoteles loco citato uult, non nisi de toto composito, ut de

*Occurritur
rationibus pro
2. sententia*

1. tametsi non est; respondeat argumentis in contrariam partem adductis; quanquam Aristoteles hisce libris animae definitionem tanto studio inuestigarit, ac tradiderit: in id tamen non animae gratia praecipue incubuisse; sed propter corpus animatum, ad quod, ut ad totius operis scopum, respiciebat. Nec uero animae facultates, quoad suum principium dumtaxat, sed ut totum compositum, id est, corpus
2. animatum, ornant, expendisse. Item doctrinam de anima reliquis naturalis philosophiae partibus excellere, non ut praecise circa corpus animatum in commune uersatur; sed quatenus disceptat de animo rationali, qui ceteras physicae considerationis formas, naturae
3. dignitate uincit. Denique, inscribi hos libros *De Anima*, non ut a principali subiecto, sed ut a praecipua illius parte, quae proinde subiectum quo dici potest, sicuti et corpus animatum, subiectum quod, ut philosophi quidam loquuntur.

Partitio operis

Quod ad operis partitionem spectat, ea sic habet. In primo libro disserit Aristoteles de essentia animae contra ueterum placita; ex propria uero sententia capit. 1 et 2 libri secundi. Tum reliqua parte eiusdem libri agit de potentiis animae in commune, de facultatibus ad animam uegetatricem spectantibus, et de sensibus externis. De internis autem, tribus capitibus libri tertii. De intellectu a quarto ad nonum. Inde ad finem libri, de motu, quibusdam affectionibus, quae animantibus uniuersim competunt.

Categorias. E assim, basta que os objetos das partes de cada ciência estejam incluídos, de algum modo, no objeto da totalidade; mas não é necessário que estejam contidos nesse objeto, na ordem direta.

Ao segundo, deve dizer-se que Aristóteles não omitiu a explicação sobre o corpo animado, mas que tratou da alma nos três livros que escreveu Sobre *a Alma*. Sobre o corpo refletiu, como pôde, nos *Pequenos Naturais*. Ao 2º

Ao terceiro, que as afeções tratadas nos livros *Sobre a Alma*, dizem respeito primeiramente e por si, à alma, como sua fonte e origem, ainda que, como Aristóteles no ponto citado pretende, elas somente sejam enunciadas acerca de todo o composto, de acordo com o objeto principal. Se, todavia, tivesse parecido vantajoso examinar a primeira afirmação, que, embora pareça contrária ao pensar comum, não é improvável, responder-se-ia com os argumentos aduzidos contra a parte contrária; embora Aristóteles nestes livros tivesse investigado muito acuradamente a definição de alma e a tivesse transmitido, não pendeu para isso, sobretudo, por causa da alma, mas por causa do corpo animado, que ele examinou zelosamente como escopo de toda a obra. Com efeito, ele não observou as faculdades da alma somente quanto ao seu princípio, mas a forma como equipam todo o composto, isto é, o corpo animado. Também, a doutrina da alma é superior às restantes partes da filosofia, precisamente, não porque verse sobre o corpo animado em geral, mas porque disputa acerca da alma racional, que supera em dignidade de natureza as restantes formas de observação física. Finalmente, intitulam-se os livros *Sobre a Alma*, não pelo objeto principal, mas pela sua parte principal, que por isso se pode chamar o objeto, do mesmo modo que o corpo animado é o objeto, consoante dizem certos filósofos. Ao 3º

Eis o que respeita à divisão da obra. No primeiro livro, Aristóteles disserta acerca da essência da alma, contra as opiniões dos antigos; sobre a sua própria opinião, nos capítulos 1º e 2º do livro segundo. A parte restante deste livro trata das potências da alma em geral, das faculdades relativas à alma vegetativa, dos sentidos externos. Trata do sentido interno, nos primeiros três capítulos do livro terceiro. Do intelecto, do capítulo quarto ao nono. Daí até ao fim do livro, trata do movimento e de certas afeções, que dizem respeito à totalidade dos seres animados. Avançam-se razões para a 2ª sentença

[P.6]

QVAESTIO VNICA

NVM INTELLECTIVAE ANIMAE

CONTEMPLATIO AD PHYSIOLOGIAE DOCTRINAM PERTINEAT, AN NON ?

ARTICVLVS I

VARIAE PHILOSOPHORVM SENTENTIAE

Prima sententia animae humanae considerationem mediam esse inter Physiolog. et metaphs.

Huic quaestioni non nihil difficultatis peperit sententiarum uarietas, et discrepantia. Nam Philoponus primo *De Ortu et Interitu*; Simplicius et Themistius initio *Physicorum*, quibus etiam uidetur adstipulari Boetius in suo prologo ad *Isagogem* Porphyrii, animae considerationem, non physicam, sed Mathematicam esse autumant⁶: non quod eam mathematici negotii esse putent: sed quia sicuti res mathematicae inter physicas et diuinas utriusque naturae interstitio, et affinitate mediae sunt: sic anima inter easdem medium tenet, cum sit intelligibilis et corporei mundi nexus ac uinculum, ut ante exposuimus; proindeque eius consideratio ad mediam quandam disciplinam, quae partim naturalis, partim transnaturalis sit, uidetur pertinere, siquidem eisdem modis res et scientiae diuiduntur, ut constat ex tertio huius operis cap. 8 text. 38.

2. Sententia esse Metaph. Prima ratio ex auctoritate Arist.

Alii eam contemplationem ad primum Philosophum delegant innixi potissimum auctoritate Aristotelis primo *De Partibus Animalium* cap. primo ubi hanc quaestionem disertis uerbis proposuit, cumque quaesiisset num Philosophi naturalis esset de omni anima disputare, respondit non esse: quia alioqui ageret Physiologus de intellectrici anima et de intellectu; consideraretque omnia intelligibilia, quandoquidem relatorum eadem est scientia, intellectus autem, et id quod sub intellectum cadit, relata sunt.

2. Ratio Secundo, quia physica contemplatio est solius naturae; at intellectus natura non est. Tertio, quia disputare de rebus a materia abstractis, ut de intellectu, alienum est ab instituto naturalis philosophi, qui in rerum corporearum dumtaxat peruestigationem incumbit.

3. Sententia esse Physicam

Tertia opinio est Alexandri ad initium *Meteororum*, Auerrois 2 *Physicorum* com. 26 et 1 *De Partibus Animalium* cap. 1 et 3 huius operis, comm. 17 et aliorum complurium existimantium animae

⁶ In Prologo editionis 1.

[P.6]

QUESTÃO ÚNICA

SE O ESTUDO DA ALMA INTELECTIVA
CONCERNE À DOCTRINA DA FISILOGIA, OU NÃO.

ARTIGO I

VÁRIAS OPINIÕES DOS FILÓSOFOS

A discrepância e a variedade das afirmações geraram algumas dificuldades nesta questão. Com efeito, Filópono, no primeiro livro de *A Geração e Corrupção*; Simplício e Temístio, no início da *Física*, que parece que também Boécio aprovou, no seu prólogo à *Isagoge* de Porfírio⁶, afirmam que o estudo da alma não pertence à Física mas à Matemática; não porque entendam que se trata de matéria matemática, mas porque os assuntos matemáticos são intermédios, segundo a contiguidade e a distinção entre uma e outra natureza, entre as coisas físicas e as divinas; assim, a alma ocupa o lugar intermédio entre as mesmas, visto que é inteligível e nexa do mundo corpóreo; e também vínculo, como anteriormente expusemos. E, por isso, a sua consideração parece pertencer a uma certa disciplina intermédia que é em parte natural, em parte transnatural, visto que as matérias e as ciências estão repartidas nestes mesmos termos, como consta do terceiro livro desta obra, capítulo 8, texto 38.

*1ª opinião:
a ciência da
alma humana
é intermédia
entre a
fisiologia e a
metafísica*

Outros atribuem aquela reflexão ao Filósofo Primeiro, apoiando-se acima de tudo na autoridade de Aristóteles, no primeiro livro de *As Partes dos Animais*, capítulo primeiro, onde colocou esta questão em termos claros ao inquirir se seria próprio do Filósofo Natural disputar sobre a alma toda, e responde que não é; porque o Fisiólogo trataria de outro modo da alma intelectiva e do intelecto, e consideraria todas as coisas inteligíveis, já que é uma e a mesma a ciência a que trata das matérias referidas, Ora, as matérias referidas são o intelecto e aquilo que recai sob o intelecto. Segundo, porque a reflexão física é somente sobre a natureza, e o intelecto não pertence à natureza. Terceiro, porque disputar sobre coisas abstraídas da matéria, tal como o intelecto, é alheio ao tratamento do Filósofo Natural, que apenas se ocupa da investigação das coisas corpóreas.

*2ª opinião:
compete à
metafísica*

*Primeira
razão, sob a
autoridade de
Aristóteles*

2ª razão

3ª razão

A terceira opinião é a de Alexandre, no início dos *Meteorológicos*; de Averróis, livro 2 da *Física*, comentário 26, e livro 1 de *As Partes dos Animais*, capítulo 1º e capítulo 3º desta obra, comentário 17, e de

*3ª opinião:
compete à
física*

⁶ No prólogo da edição, 1.

scientiam ad Physiologum attinere, cum Aristoteles in hoc opere, quod procul dubio pars [P.7] quaedam est naturalis Philosophiae, non solum de ceteris animae partibus, sed etiam de intellectrici ex professo disseruerit.

ARTICVLVS II
TOTIVS QVAESTIONIS DISSOLVTIO

Triples animae rationalis consideratio Vt propositae quaestioni satisfiat, praenotandum est animum participem rationis trifariam spectari posse. Vno modo, prout unitur corpori et in eo functiones suas administrat. Altero, secundum attributa quae ipsi a materia separato conueniunt, cuiusmodi sunt esse definitiue in loco, recipere species ex influxu superni luminis, intelligere sine recursu ad phantasmata, aliqua eiusmodi. Tertio, quoad suam propriam naturam et essentiam.

1. Conclusio Eius probatio Hoc posito, sit prima conclusio. Nulla superiorum trium animae considerationum pertinet ad aliquam unam scientiam mediam inter naturalem et primam philosophiam. Haec conclusio suadet, quia non datur medium illud philosophandi genus: cum scientia contemplatrix perfecte diuidatur in naturalem, Methaphysicam et Mathematicas, ut in *Physicae Auscultationis* prooemio late disseruimus. Nec uero unquam Aristoteles eius mediae disciplinae in suis libris mentionem fecit. His non obstat quod anima corporei et intelligibilis mundi confinium, et quasi nexus quidam sit.

Non datur media abstractio inter physic. et metaphys. Non enim inter haec extrema ita medium obtinet, ut aliquam mediam abstractionem uendicet, distinctam ab illis quae tripartitam contemplantis philosophiae uarietatem efficiunt, ut loco citato ostendimus.

2. Conclusio Eius confirmatio Sit secunda conclusio. Prima animae consideratio ad naturalem Philosophiam ex officio spectat. Haec probatur, quia contemplari ens naturale ad Physicum pertinet, eiusdem uero est meditari totum et partes: at anima, eo modo sumpta, est actu pars entis naturalis, nempe hominis. Item quia operationes, quas anima, dum in corpore est, administrat, pendent a materia; et prout connexionem cum ea habent, in considerationem cadunt, non alterius artificis, quam eius qui de materia disserit, id est, Physiologi.

3. Conclusio. Anima rationalis suprema formarum. D. Dionys. Sit tertia conclusio. Contemplatio animae secundo modo sumptae transcendit Physiologiae fines pertinetque ad Methaphysicum. Ad huiusce conclusionis intelligentiam obseruandum est, cum anima rationalis sit suprema formarum in materia existentium, et teste D. Dionysio 7 capite *De Diuinis Nominibus*, summum infimi attingat

outros mais autores. Estes consideram que a ciência da alma pertence ao Fisiólogo, visto que Aristóteles, nesta obra, que sem dúvida é uma certa parte [P. 7] da Filosofia Natural, o disse claramente, não apenas acerca das restantes partes da alma, mas também acerca da intelectual.

ARTIGO II

RESOLUÇÃO DE TODA A QUESTÃO

Para resolver a questão proposta, deve notar-se que se pode considerar que a alma participa da razão de três modos. Um modo, quando se une ao corpo e nele executa as suas funções. Outro modo, consoante os atributos que lhe pertencem, distintos da matéria, como o estar no seu preciso lugar, o receber as espécies do influxo superior da luz, o pensar sem recurso aos fantasmas e outras coisas desta natureza. Terceiro modo, concerne à sua própria natureza e essência.

Três modos de consideração da alma racional

Posto isto, eis a primeira conclusão. Nenhuma das três considerações anteriores sobre a alma diz respeito a uma única ciência média entre a Filosofia Primeira e a Natural. Esta conclusão recomenda-se porque não existe intermédio naquele género de filosofar, pois a ciência contemplativa divide-se perfeitamente em Natural, Metafísica e Matemática, como no Proémio da *Física* amplamente discutimos. Nos seus livros Aristóteles não fez qualquer menção a uma disciplina média. A isto não obsta que a alma seja o limite do ser corpóreo e do mundo inteligível, como que um certo elo. Com efeito, não há qualquer meio entre estes dois extremos, em ordem a reclamar uma abstração média, distinta daquelas que produzem uma variedade tripartida de filosofia contemplativa, como mostrámos no lugar citado.

1ª conclusão

Sua prova

Não há uma abstração média entre a física e a metafísica

Eis a segunda conclusão. O primeiro modo de consideração pertence, por obrigação, à Filosofia natural. Prova-se esta conclusão, porque diz respeito ao Físico examinar o ente natural, competindo-lhe examinar o todo e as partes; e a alma entendida deste modo é parte do ente natural, em ato, do homem. Além disso, porque as operações que a alma executa quando está no corpo dependem da matéria e, como têm conexão com ela, apenas recaem sob a observação do especialista que disserta sobre a matéria, isto é, do Fisiólogo.

2ª conclusão

1ª confirmação

2ª confirmação

Eis a terceira conclusão. A observação da alma tomada do segundo modo transcende os fins da Fisiologia e pertence ao Metafísico. Para compreender esta conclusão deve observar-se que a alma racional é suprema de entre as formas existentes na matéria, e, conforme o testemunho de São Dionísio no capítulo 7º de *Os Nomes Divinos*, a parte mais elevada do mais baixo toca

3ª conclusão

A alma racional é a suprema de entre as formas São Dionísio

infimum supremi; transire eam, cum e corpore abscedit, pro suo modo in statum substantiarum separatarum, secundum eas uidelicet affectiones, quarum supra meminimus, nihil commercii cum materia habentes, qui status, ut docet D. Thomas 1^a part. quaest. 79 art. 1, non est ei naturalis, [P.8] sed praeter naturam. Quo fit ut disceptatio animae rationalis eo modo sumptae ad eandem scientiam pertinere debeat, ad quam mentes a materiae contagione prorsus liberae.

3. *Conclusio Probatio* Hinc iam proposita conclusio ex eo ostenditur, quia perpendere ea quae, re et ratione, a materia abstrahuntur, ad solum primum philosophum attinet: affectiones uero, quae animae competunt, praecise ut extra materiam cohaeret, ita se habent, ut attendenti planum erit.

4. *Conclusio* Sit quarta conclusio. Scrutari propriam animae naturam et essentiam, quae erat tertia de animo meditatio, spectat ad naturalem philosophum. Huius conclusionis ueritas ex eo conuincitur, quia anima ex sua ratione et natura est forma corporis; unde et essentiali definitione explicatur, cum dicitur actus primus corporis organici. Quo fit ut ad sui cognitionem necessario materiam requirat: quae uero ita se habent, infra speculationis physicae metas continentur, sicuti et materia ipsa, docente Aristotele secundo *Physicorum* cap. 2 text. 22 eiusdem artificis esse materiam et formam contemplari; quia uidelicet duo haec mutuo se respiciunt, ut ex eodem lib. et 2. cap. text. 26 constat. Praeterea stabilitur eadem conclusio ex eo, quia cum homo sit pars subiecta enti mobili, cuius cognitionem Physicus profitetur, cumque hominis essentia cognosci nequeat, quin natura ipsius animae, per quam in suo proprio gradu et specie constituitur, innotescat: sit inde ut ad naturalem philosophum 3. attineat animae essentiam indagare. Huc pertinet, quod definitio illa hominis passim celebrata, homo est animal constans corpore, et animo rationis particeps; a nullo alio praeter quam a naturali philosopho inuenta et tradita esse creditur.

Dubitatio Quaerat tamen hic aliquis num ea consideratio, qua anima ut quid immateriale, per se subsistens, intellectuum, expenditur: quae attributa sicuti sunt animae intrinseca, ita ei tam in materia, quam extra materiam competunt; num, inquam, eiusmodi consideratio, physica sit, an potius metaphysica. Cui dubitationi occurrendum

Occurritur dubitationi est si ea praedicata non in tota sua amplitudine sumantur, sed restricta ad proprium et specificum gradum animae rationalis, ita ut cum ea reciprocentur, nimirum tale immateriale, tale per se subsistens, tale intellectuum; eam speculationem physicam esse; quandoquidem cognoscere propriam ac peculiarem animae

na parte mais baixa do mais alto; quando se aparta do corpo, ela passa, a seu modo, para o estado das substâncias separadas, em conformidade com aquelas afeções que acima recordámos, que não possuem comércio com a matéria; este estado, como ensina S. Tomás, 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 79, artigo 1º, não lhe é natural, mas [P.8] preternatural. Donde resulta que a discussão sobre a alma racional, nesta aceção, deve pertencer à mesma ciência das inteligências completamente livres da contaminação da matéria. A conclusão proposta demonstra-se, porque examinar as coisas que estão separadas da matéria, real e racionalmente, respeita somente ao Filósofo primeiro. Ora, as afeções que concernem à alma, na medida precisamente em que ela subsiste fora da matéria, são deste modo, como será evidente ao observador.

Prova da 3ª conclusão

Eis a quarta conclusão. Investigar a natureza e a essência da alma, que era o terceiro exercício acerca dela, diz respeito ao Filósofo Natural. A verdade desta conclusão persuade, porque a alma pela sua noção e natureza é a forma do corpo; por isso é explicada pela definição essencial, quando é chamada ato primeiro do corpo orgânico. Daí que para o seu conhecimento requiera necessariamente a matéria. As realidades que a possuem integram-se nos limites da investigação física, tal como a própria matéria, como ensina Aristóteles no livro segundo da *Física*, capítulo 2º, texto 22: examinar a forma e a matéria compete ao mesmo especialista, porque é evidente que se requerem mutuamente, como consta do mesmo livro e capítulo, texto 26. Além disso, estabelece-se seguidamente a mesma conclusão, porque como o homem é uma parte integrante do ente móvel, cujo conhecimento o Físico promove, e uma vez que a essência do homem não pode ser conhecida, a não ser que se alcance o conhecimento da alma, através da qual ele se constitui no seu próprio grau e espécie, entende-se que indagar a essência da alma diz respeito ao Filósofo Natural. É assim, porque se crê que aquela definição indistintamente divulgada de homem, ‘o homem é um animal constituído por um corpo e uma alma que participa da razão’, não foi transmitida e inventada por outrem senão pelo Filósofo Natural.

4ª conclusão

Prova-se a 1ª

2ª

3ª

Aqui, poder-se-á eventualmente questionar se a consideração da alma como algo de imaterial, subsistente por si e inteligível, atributos que são de tal modo intrínsecos à alma, que a integram tanto na matéria como fora dela, se uma consideração desse teor, digo, será de ordem física ou metafísica. A esta dúvida deve responder-se que, se estes predicados não forem tomados em toda a sua amplitude, mas restritos ao grau próprio e específico da alma racional, de tal modo que com ela sejam recíprocos, sem dúvida que o estudo do imaterial, do subsistente por si e do inteligível, pertence à Física, visto que conhecer a natureza própria e particular da alma racional pertence à doutrina da Fisiologia, como a

Dúvida

Responde-se à dúvida

rationalis naturam ad Physiologiae doctrinam pertinet, ut proxime statuimus. Si autem sumantur in commune, et ut tam animae, quam intelligentiis conueniunt, Metaphysicam esse: quia sicuti substantiam, relationem et qualitatem, ac passiones entis secundum communes et generales conceptus speculari, Metaphysico incumbit, ut loco citato ostendimus, propterea quod haec, etsi ex parte in materia reperiantur, secundum se tamen indifferentiam obtinent, ut in materia sint: ita cognoscere intellectuum, per se subsistens, et immateriale, in commune, Metaphysici negotii est; quia esto etiam conueniant animae rationali, cuius propriam et reciprocam essentiam cognoscere ad physiologum spectat; secundum se tamen indiscriminatim se habent ad animam et ad intelligentias, quae nullam habent cum materia coniunctionem.

[P.9]

ARTICVLVS III

EXPLICATIO RATIONVM QVAE SVPERIVS DICTIS ADVERSARI VIDEBANTVR

Reliquum est ut respondeamus ad argumenta ex Aristotele desumpta in primo *De Partibus Animalium*, quae animae rationalis doctrinam primo Philosopho absolute ascribere uidentur.

*Quorundam
interpretatio
loci Aristotelici
de partib.
animal. pro
1. sententia*

Alexandri sectatores opinantur quaestiones Aristotelis eo loco non esse de anima dumtaxat animantium, quia non dubitauit hanc in uniuersum a Naturali considerari, sed de anima, ut etiam intelligentias comprehendit, quaesiisseque an sicuti Naturalis omnem animam contemplatur, quae animantium est, ita etiam de

1. articuli

animabus separatis disceptare queat. Itaque asserunt intellectum, quem Aristoteles a doctrina Physica remouit, non esse humanum, sed substantias separatas. Haec explicatio non placet, propterea quod ex ipsa uerborum serie planum uidetur de solis animalium formis philosophum ibi disserere. Itaque dicendum decretum ad

Reiicitur

*Germana
explicatio*

Aristotele illic esse, animam humanam non ex toto pertinere ad philosophum naturalem, quia, ut paulo ante monuimus, spectat etiam ad Metaphysicum tum secundum statum, quem habet extra corpus, tum quoad gradum intellectuum in commune spectatum.

Dubitatio

Rogabis tamen quam uim habeat ratio illa, nimirum. Si philosophus naturalis de intellectu ageret, atque adeo de intelligibili, futurum ut nulla alia disciplina praeter Physiologiam superesset; uidetur enim huiusmodi consecutio nullius esse momenti; tum quia pari ratione sequeretur nullam esse philosophiam praeter primam,

seguir consideramos. Se, porém, forem tomados de modo comum, de tal modo que tanto respeitem à alma como às inteligências, então pertence à Metafísica; porque incumbe ao Metafísico examinar a substância, a relação, a qualidade e as paixões do ente, como conceitos comuns e gerais, tal como mostrámos no ponto citado; por consequência, embora em parte estejam presentes na matéria, são todavia, em si, indiferentes, ainda que estejam na matéria. Assim, também, conhecer o inteligível por si subsistente e imaterial, em comum, é da competência do Metafísico, porque ainda que esses predicados digam respeito à alma racional, cujo conhecimento da essência própria e recíproca pertence ao Fisiólogo, em si, eles dizem respeito indiscriminadamente à alma e às inteligências, que não possuem nenhuma conjunção com a matéria.

[P.9]

ARTIGO III

EXPLICAÇÃO DOS ARGUMENTOS APARENTEMENTE
CONTRÁRIOS ÀS AFIRMAÇÕES ANTERIORES

Resta-nos responder aos argumentos de Aristóteles retirados do primeiro livro de *As Partes dos Animais*, que, ao que parece, atribuem a totalidade da doutrina da alma racional ao Filósofo Primeiro. Os seguidores de Alexandre são de opinião de que a questão de Aristóteles, neste ponto, não é exclusivamente acerca da alma dos seres animados, porque ele não duvidava que a alma pertence ao universo do Filósofo Natural, mas sim acerca da alma que também compreende as inteligências; tinha questionado se, tal como o Filósofo Natural tem em consideração a alma toda dos seres animados, também necessitará de discutir as almas separadas. E assim, afirmam que o intelecto que Aristóteles afastou da doutrina da Física não é o intelecto humano, mas as substâncias separadas. Esta explicação não colhe, porque a partir daquelas palavras parece evidente que o Filósofo discute ali apenas as formas dos animais. Deve, por isso, dizer-se que o preceito de Aristóteles é este: que a alma humana não concerne em tudo ao Filósofo Natural porque, como há pouco advertimos, diz respeito também ao Metafísico, quer pelo estado que tem fora do corpo, quer quanto ao grau intellectivo considerado em geral. Perguntar-se-á que força tem aquela opinião. Se o Filósofo Natural tratasse do intelecto e, portanto, do inteligível, nenhuma outra disciplina existiria além da Fisiologia; parece que a consequência não tem autoridade, quer porque por igual razão se seguiria que não existe nenhuma Filosofia para além da Primeira, já que ela disputa sobre o

A interpretação de alguns autores sobre o passo de Aristóteles nas Partes dos Animais A favor da 1ª afirmação 1º artigo

Recusa-se

Idêntica explicação

Dúvida

cum haec de intellectu et intelligibili disputet; tum quia ex eo quod detur scientia, quae de intelligibili agat, haud probe infertur reliquas scientias e medio tolli, cum eandem rem alio atque alio modo spectatam diuersae scientiae tractare possint. Nam terram in rotundam figuram conglobatam esse demonstrat Physicus et Mathematicus, hic ex rotunditate umbrae quae interiectu terrae sit in luna, ille ex aequali motu grauium ad centrum terrae. Nonnulli, in quibus est Mirandulanus 18 lib. *De Singulari Certamine* sect. 1, 4 et 7, occurrunt istiusmodi rationem probabilem esse dumtaxat, nec ut necessariam, sed ut speciem quandam probabilitatis prae se ferentem ab Aristotele adduci ad hominum ingenia exercenda, ut facere non infrequenter consuevit. Verum necesse non est ad huiusmodi asylum confugere; aduertem dumque ex Caietano hoc loco bifariam scientias inter se diuidi posse: Vno modo penes diuersitatem formalium rationum quo pacto philosophia contemplatrix sexto *Metaphysica* c. 1 tex. 2 distributa est ab Aristotele in *Metaphysica*, Naturalem et mathematicas disciplinas. Altero penes ipsarum rerum, quae sciuntur, diuersitatem: quomodo Mathematica a Naturali non distinguitur, siquidem quantitas, quae a Mathematico consideratur, cadit etiam in contemplationem naturalis philosophi; dissidet tamen Naturalis a Metaphysica; quia haec praecipue circa res materiae immunes; illa circa [P.10] materiatas et sensibiles uersatur. Hoc posito respondemus si Philosophia naturalis de intellectu dissereret, futurum ut de omni re meditaretur: ageret enim in primis de iis quae sub sensum cadunt, atque, adeo de quantitate, ut nunc re uera agit; consideraret item res a materia abiunctas, quoniam eiusdem est intellectum, siue animam intellectricem, secundum conceptum ipsi et intelligentiis communem (sic enim Aristoteles loco citato animam humanam et intellectum accipit) et intelligentias, ac totum primae philosophiae subiectum contemplari, cum haec omnia in eadem communi abstractione conueniant. Quare ex parte diuersitatis rerum nihil iam naturalis philosophus aliis disciplinis tractandum relinqueret; licet aliunde, id est, spectata rationum formalium distinctione adhuc scientiarum diuersitas, saltem ex parte seruaretur; diximus, saltem ex parte; quia ex eo quod Physica, intellectuum in commune contempletur, recte sequitur eius obiectum eandem sortiri a materia abstractionem, quam primae philosophiae obiectum; atque adeo has duas scientias in unam eandemque recidere, etiam ex parte rationis formalis. Quod tamen non sequitur respectu Mathematicae et Physiologiae: siquidem quantitas Mathematica non eandem uendicat abstractionem, quam intellectuum in commune, ut planum est.

Quid nonnulli respondeant

Duplex scientiae diuidendae modus penes rationes formales

Penes materiae diuersitatem

Quid respondendum sit

Defenditur argumentatio ex Arist. superius adducta

intelecto e o inteligível; quer porque a partir do estabelecido pela ciência que trata do inteligível não se concluiria inteiramente que as restantes ciências fossem suprimidas do meio, visto que as diferentes ciências podem tratar de um ou de outro modo a mesma coisa que consideram. Com efeito, o Físico e o Matemático demonstram que a Terra tem a forma redonda, este a partir da forma redonda da sombra que se produz na Lua quando a Terra se interpõe, aquele, do movimento igual dos graves em direção ao centro da Terra. Alguns, de entre os quais o Mirandulano, livro 18, *De Singulari Certamine*, secções 1, 4 e 7, respondem que o argumento era somente provável, não necessário, devido a uma certa probabilidade contida em si, e aduzido por Aristóteles para treinar a inteligência dos homens, de acordo com o que ele costuma fazer muitas vezes. Não há necessidade de usar este recurso, e deve advertir-se, neste ponto, a partir de Caietano, que as duas ciências podem dividir-se entre si. De um modo, pela diversidade de razões formais, como na Filosofia contemplativa, Aristóteles dividiu, no sexto livro da *Metafísica*, capítulo 1º, texto 2, em *Metafísica*, Filosofia Natural e disciplinas matemáticas. De outro modo, pela diversidade das próprias coisas que são percebidas, tal como a Matemática não se distingue da Filosofia Natural, quando a quantidade, que é considerada pelo matemático, recai também sob a observação do Filósofo Natural. A Filosofia Natural distingue-se, no entanto, da *Metafísica*, pois esta versa sobretudo sobre as coisas livres de matéria; aquela sobre as coisas materiais e sensíveis. **[P.10]** Posto isto, respondemos que, se a Filosofia Natural tratasse do intelecto, aconteceria que ela deveria examinar todas as coisas. Trataria primeiramente daquelas que recaem sob o sentido e, portanto, da quantidade, como de facto trata; também consideraria as coisas separadas da matéria, como é próprio do intelecto ou da alma intelectiva, segundo o conceito comum ao próprio intelecto e às inteligências (assim compreende Aristóteles, no ponto citado, a alma humana e o intelecto) e também examinaria as inteligências e todo o objeto da Filosofia Primeira, já que nela confluem através da abstração comum. Por isso, em parte, pela diversidade das coisas, o Filósofo Natural não deixaria nada que devesse ser tratado por outras disciplinas; ainda que a distribuição das razões formais fosse respeitada, de maneira a ser conservada a diversidade das ciências, ao menos em parte; dissemos ‘ao menos em parte’, porque como a Física examina o intelectivo em comum, segue-se justamente que o seu objeto tem a mesma abstração da matéria do que o objeto da primeira filosofia, e a tal ponto, que estas duas ciências recaem numa e na mesma, da parte da razão formal. Na verdade, tal não acontece a respeito da Matemática e da Fisiologia, visto que a quantidade Matemática, como é evidente, não pertence à mesma abstração do inteligível comum.

O que alguns respondem

Dois modos de dividir as ciências:

Pelas razões formais

Pela diversidade da matéria

O que se deve responder

Defende-se a argumentação aduzida acima, a partir de Aristóteles

Ad id uero, quod opponeretur, non ualere hanc consecutionem, Philosophia naturalis agit de intellectu et intelligibili, ergo nulla est scientia praeter naturalem Philosophiam, quia alioqui haec etiam ualeret, Metaphysica considerat intellectum et intelligibile; igitur praeter Metaphysica non est alia scientia. Occurrendum diuersam esse rationem. In priori enim illatione supponitur naturalem Philosophiam uersari circa suum proprium obiectum, ac circa obiectum materiale Mathematicae, id est, quantitatem. Vnde si consideret intellectum secundum communem eius notionem, similiterque intelligibile, iam sibi uendicabit obiecta omnium partium triplicis Philosophiae contemplatricis; in posteriori uero illatione praedicta hypothesis locum non habet, ut satis constat. Quare, licet Metaphysica intellectum et intelligibile contempletur, non sequitur uersari illam circa obiecta aliarum scientiarum contemplantium. Ad illud uero Aristoteles, id quod contemplatur intellectum, contemplatur quoque intelligibile, quia relatorum eadem est scientia et consideratio. Respondendum erit id quod contemplatur intellectum, contemplari etiam intelligibile non quouis modo, sed prout haec se mutuo respiciunt sibique respondent. Respondent autem sibi intellectus consideratus ut est potentia formae physicae, id est, animae rationalis, et intelligibile physicum. Item intelligibile Metaphysicum et intellectus sumptus, ut est potentia substantiarum separatarum, aut etiam quid commune intellectui humano, angelico et diuino. Quare prior consideratio ascribenda erit Philosopho naturali, posterior Metaphysico. Quamuis haec naturali Philosopho attribuenda esset ex hypothesis, quam faciebat Aristoteles.

*Ad 2. rationem
pro 2. sententia
1. articuli*

Ad 2. rationem ex eodem Aristotelico loco, dicendum intellectum, siue animam intellectricem secundum illum communem conceptum, non esse naturam; alioqui etiam intelligentiis, in quibus ille cernitur, naturae ratio conueniret. Ad 3. patet solutio ex dictis.

*Ad 3
Anima
rationalis sub
quo conceptu
non sit natura*

Nam anima subpraedicta consideratione est quidpiam absolutum a materia atque adeo ad aliam disciplinam, uidelicet ad primam Philosophiam, spectans.

ARISTOTELIS DE ANIMA LIBER PRIMVS

CAPITIS PRIMI EXPLANATIO

*Quae sciendi
appetitur
excitent*

a. Cum omnem – Duo potissimum sunt quae hominum animos ad perdiscendum proclinores reddunt ac uehementer acuunt: scientiae

Ora, a isto opunha-se que a consequência seguinte não tinha validade, a Filosofia Natural trata do intelecto e do inteligível, portanto não existe nenhuma ciência para além da Filosofia Natural; de outro modo, também prevaleceria esta consequência: a Metafísica considera o intelecto e o inteligível, portanto, para além da Metafísica não há outra ciência. Deve ocorrer de modo diferente. Com efeito, na primeira ilação supõe-se que a Filosofia Natural versa sobre o seu próprio objeto e sobre o objeto material da Matemática, isto é, a quantidade. Donde, caso se considere o intelecto segundo a sua noção comum, e igualmente inteligível, já lhe caberão os objetos de todas as três partes da Filosofia contemplativa; na segunda ilação, a referida hipótese não tem lugar, como é evidente. Por isso, embora a Metafísica examine o intelecto e o inteligível, não se segue que ela verse sobre o objeto das outras ciências contemplativas. Quanto àquela afirmação de Aristóteles, que contemplar o intelecto é contemplar também o inteligível, porque é a mesma a observação e a ciência das coisas referidas, dever-se-á responder que quem examina o intelecto também examina o inteligível, não de qualquer maneira, mas porque eles se relacionam e se correspondem mutuamente. Correspondem-se, o intelecto considerado como potência da forma física, isto é, da alma racional, e o inteligível físico. Também, o inteligível Metafísico e o intelecto tomado como potência das substâncias separadas, e também o que é comum ao intelecto humano, ao intelecto angélico e ao divino. Portanto, a primeira consideração deverá ser atribuída ao Filósofo Natural e a segunda ao Metafísico. Embora esta deva ser atribuída ao Filósofo Natural, em hipótese, como fazia Aristóteles.

Ao segundo argumento daquele mesmo passo aristotélico, deve afirmar-se que o intelecto ou alma intelectiva, de acordo com o conceito comum, não é uma natureza; de outro modo também conviria às inteligências, sobre as quais discerne. Ao 3º, a solução é evidente a partir do que se disse. Com efeito, a alma acima referida é uma realidade separada da matéria e, portanto, compete a outra disciplina, isto é, à Filosofia Primeira.

*Ao 2º
argumento
a favor da 2ª
sentença do 1º
artigo*

*Sob que
conceito a
alma racional
não pertence à
natureza*

ARISTÓTELES, ACERCA DA ALMA, LIVRO I

[P.11]

EXPLICAÇÃO DO CAPÍTULO I

a. *cum omnem* – Existem sobretudo duas coisas que tornam as almas dos homens mais inclinadas a aprender: a dignidade da ciência e o método

*As coisas que
suscitam o
apetite de saber*

dignitas et exacta methodus docentis. Dignitas scientiae tribus continetur, certitudine, subiectae materiae praestantia et utilitate. Haec omnia praefatur Aristoteles in hoc prooemio. Nec interim susceptae rei difficultatem silentio inuoluit, tum quia haec etiam auditorem excitat ne torpescat otio, ut Graeci interpretes admonent; tum ne quis in re ardua et recondita maiorem euentiam poscat, quam par sit, et quam rei natura patiat; tum denique ut rudia et tarda ingenia ab ipso limine procul esse iubeat. Quod ueteres Philosophiae proceres uique adeo ante oculos habuere, ut propterea uerborum breuitate, et aenigmatum inuolucris naturae mysteria obtexerint; operae pretium se facere existimantes si ea ratione tardos minimeque ad audiendum instructos, a rerum abditarum et excellentium inquisitione remouerent.

*Cur philosophi
de natura
obscurae
scripserint*

b. Bonam ac honorabilem – Bonum et honorabile re conueniunt, ratione differunt, ut Simplicius annotauit. Nam idem, ut refert ad appetitum, bonum uocatur, ut ad excellentiam honorabile; appetimus enim bonaque in honore habemus excellentia. Conueniunt autem ratio boni omni scientiae, quia bonum primo *Ethicorum* cap. 1 est quod omnia appetunt; omnibus autem hominibus ingenitum est scientiae desiderium 1 *Methaphysica* cap. 1. Competit quoque scientiae ratio honorabilis; quia munere scientiae praestant excelluntque homines tum belluis, tum alii aliis inter se; quod 4 *Politicorum* capite 4 docet Aristoteles, dum scientiam inter species nobilitatis annumerat. Erit tamen qui obiiciat uideri Aristotelem non sibi constare. Nam 1 *Ethicorum* cap. 12 affirmat diuinis tantum rebus deberi honorem, laudem autem uirtuti et honeste factis. Hoc autem loco etiam doctrinae honorem exhibendum concedit. Sed occurrendum, aliter in *Ethicis*; aliter hic honorem sumpsisse. In *Ethicis* enim loquitur de honore admodum presse, qui rebus non comparate, sed simpliciter excellentibus, quales diuinae sunt, conuenit. Hic autem de eo qui etiam rebus humanis accommodatur, prout inter se magis aut minus eminent.

*Ratio boni et
honorabilis*

*Vtraque
scientiae
competit*

Obiectio

Dilutio

c. Quia uel exactior – In hunc modum ratiocinari uidetur, scientia omnis praeclarum quidpiam est, et in honore ac pretio habetur, eoque aliam alia praestabiliorem existimamus, quo in rebus et nobilioribus et certioribus uersatur: at utrumque inter alias scientias, doctrinae de anima excellenter conuenit. Iure igitur eam inter primas collocabimus. Circa minorem propositionem, in qua Aristoteles scientiam [P.12] de anima cum aliis comparat,

correto de ensinar. A dignidade da ciência inclui, por sua vez, outras três. A certeza, a superioridade do objeto e a utilidade. Aristóteles expõe-nas todas, neste Proêmio. Não omitiu, no entanto, a dificuldade da matéria, quer porque ela impele o observador a não permanecer no ócio, como assinalam os intérpretes Gregos, quer para que ninguém exija evidência em matéria tão difícil e profunda, como aquela de que a natureza do assunto padece, quer, finalmente, para ordenar desde o início aos espíritos que não sejam rudes e indolentes. Por isso, os Filósofos Antigos tiveram

Por que razão os Filósofos escreveram sobre a natureza difícil de compreender

b. *Bonam ac honorabilem* – O bom e o excelente aproximam-se em realidade e diferem em razão, conforme Simplício escreveu. Na verdade, o que concerne ao apetite é chamado bom, tal como o que concerne à excelência, excelente. Dá-se o encontro entre eles, mas a noção do bom respeita a toda a ciência, porque o bom, no primeiro livro da *Ética*, capítulo 1º, é aquilo que todas as coisas desejam. Mas em todos os homens é inato o desejo da ciência, livro 1 da *Metafísica*, capítulo 1º. Também respeita à ciência a noção de excelente, porque os homens se elevam e são superiores no ofício da ciência, quer aos animais, quer uns aos outros entre si, como no livro 4 da *Política*, capítulo 4º, Aristóteles ensina, quando enumera a ciência entre as espécies da nobreza. Mas há quem objete que Aristóteles parece ter mudado de opinião. Na verdade, no livro 1 da *Ética*, capítulo 12º, afirma que a excelência somente é devida às coisas divinas, mas que o louvor é devido à virtude e aos feitos excelentes. Mas aqui também realça a excelência da doutrina. Deve responder-se que, na *Ética*, se ocupou da excelência de maneira diferente da que faz aqui. Na *Ética* fala da excelência de forma inteiramente concisa, como convém às coisas mais elevadas, não por comparação, mas em absoluto, como são as coisas divinas. Mas, aqui, fala do que se refere aos assuntos humanos, consoante a sua maior ou menor superioridade.

A noção de bom e de excelente

Um e outro respeitam à ciência

Objecção

Solução

c. *Quia uel exactior* – (Aristóteles) parece raciocinar deste modo: toda a ciência é algo de notável e tida em honra e apreço e, por isso, consideramos superior às outras a que trata de matérias mais nobres e elevadas; a doutrina da alma destaca-se de entre as restantes ciências e com razão a colocamos entre as primeiras. Sobre a premissa menor, na qual Aristóteles [P.12] compara a ciência da alma com as outras, subsiste polémica entre os comentadores sobre se esta comparação deve

dissidium est inter expositores, num ea collatio absolute cum omnibus in uniuersum disciplinis, an cum Physiologiae partibus dumtaxat, intelligenda sit. Priorem explicationem sequuntur, praeter alios, Commentator, M. Albertus, et uterque Caietanus. Posteriolem, approbat D. Thomas, Aegidius, Simplicius, Philoponus et Ferrariensis. Prior magis placet cum ex uerbis Aristotelis nulla comparationis limitatio colligatur. Nec est laborandum, quod quidam faciunt interpretes, quo pacto haec scientia reliquis hoc loco praefertur. Nec enim illam Aristoteles ceteris praefert, sed dumtaxat inter nobiliores collocat. Quem Textus 3 uero locum tum dignitatis, tum doctrinae ordine inter alias scientias obtineat exposuimus in prooemio *Physicorum*.

Duplex buisce
doctrinae
utilitas

Communis

d. Videtur autem – Duplicem proponit utilitatem huiusce doctrinae; unam communem, alteram peculiarem. Communis est quod plurimum conducat ad omnem ueritatem. Quo nomine putat Auerroes significari scientias contemplantes dumtaxat, quarum finis est sola cognitio ueritatis. Magis tamen placet interpretatio Simplicii existimantis comprehendere tam contemplantes, quam practicas. Nam et omnes ueritatem spectant (unde 1 *Topicorum* c. 9 in definitione problematis uocabulum ueritas practica quoque amplectitur) esto illae non ultra progrediantur, hae ad opus et actionem ulterius contendant; et omnibus haec disciplina usui est tum ob eas rationes, quas in prooemio retulimus, tum quia agit de intellectu, a quo omnis notitia ueritatis atque adeo omnis actus sciendi elicitur. Peculiaris autem utilitas est, quod haec de anima disputatio multum conferat naturam, id est, ad eam physiologiae partem quae de animantibus disserit, quorum natura, hoc est, forma, est anima, a qua omnes uitaes actiones proficiscuntur.

Peculiaris

e. Quasi principium animalium – οἷον ἀρχὴ τῶν ζώων Non appellat animam absolute principium animantium, sed quasi principium ad discrimen, ut ait Simplicius, primi et infiniti principii a nullo dependentis, de quo lib. 7 et 8 *Physicorum*, et 12 *Primae Philosophiae*, uel potius, ut ait D. Thomas, quia particulam οἷον, id est, quasi, non diminutionis aut similitudinis, sed ornatus gratia, ut saepe alias, hoc loco usurpauit.

Aduerbiu
quasi, non
semper minuit

f. Contemplari autem – Duo sibi perquirenda esse inquit in doctrina de anima. Alterum, quod quidem ad definitionem pertinet, est essentia et substantia animae; alterum, quod spectat ad rationem demonstrandi, sunt affectus, id est, potentiae et operationes, tum

Quid circa
animam
disserendum

ser compreendida em absoluto, com todas as disciplinas, ou apenas com as partes da Fisiologia. Além de outros, seguem a primeira explicação o Comentador e Alberto Magno, e Caietano uma e outra. A segunda, aprovam-na São Tomás, Egídio, Simplício, Filópono e o Ferrariense. A primeira parece melhor, visto que das palavras de Aristóteles não se conclui nenhuma limitação na comparação. Nem deve indagar-se, o que certos intérpretes fazem, de que modo esta ciência é preferida às outras, neste ponto. Aristóteles não a prefere às restantes, mas apenas a coloca entre as mais nobres. Que ela releva entre as outras ciências, quer na ordem da dignidade, quer da doutrina, expusemo-lo no Proémio da *Física*.

d. *Videtur autem* – Propõe duas utilidades desta doutrina: uma geral, outra particular. Geral é a que conduz a toda a verdade. Com este nome Averróis quer significar apenas as ciências contemplativas, cujo único fim é o conhecimento da verdade. No entanto, apraz mais a interpretação de Simplício que considera tanto as contemplativas como as práticas. De facto, todas dizem respeito à verdade (donde, no livro 1 dos *Tópicos*, capítulo 9º, na definição do problema, o vocábulo “verdade” também respeitar à prática). Aquelas não se estendem, estas alargam-se da obra até à ação. Esta disciplina é para uso de todos, quer pelas razões que referimos no Proémio, quer porque trata do intelecto, a partir do qual se alcança todo o conhecimento da verdade e, portanto, todo o ato de conhecer. Mas a utilidade particular é que esta disputa da alma serve em muito a natureza, isto é, a parte da Fisiologia, que trata dos seres animados, cuja natureza, isto é, a forma, é a alma, da qual derivam todas as ações vitais.

Duas utilidades desta doutrina

Geral

Particular

e. *Quasi principium animalium* – οἷον ἀρχὴ τῶν ζώων – Não chama alma, em absoluto, ao princípio dos seres animados, mas quase princípio, para distinguir, como diz Simplício, do primeiro e infinito princípio que não depende de nada; acerca disto, livros 7 e 8 da *Física* e 12 da *Metafísica*. Ou melhor, como afirma São Tomás, porque a partícula οἷον, isto é, «como que», «como se» ou «uma espécie de», foi usada, como muitas outras vezes, neste ponto, não em razão da semelhança ou limitação, mas do estilo.

O advérbio quasi nem sempre limita

f. *Contemplari autem* – Na doutrina da alma, afirma que há que investigar duas coisas. Uma, que pertence à definição, é a essência e substância da alma. Outra, que concerne à razão da demonstração, são as disposições, isto é, as potências e operações, quer as particulares da

O que se discute acerca da alma

peculiares ipsi animae, quae nimirum in anima intellectiua inhaerent, ut intellectus et contemplatio, tum communes cum corpore, id est, quae in organo materiali recipiuntur; licet ab anima, tanquam a fonte dimanent, ut uires sensitiuae et actus sentiendi.

Aristotelis in scribendo modestia

g. At uero – Perdifficile esse, inquit, exploratum certumque habere quid de anima statuendum [P. 13] sit. In quo, ut Theophilus annotauit, Platonis imitatur modestiam, qui se non admodum exactos de mundo sermones aiebat allaturum: non ut ii qui omnia se scire profitebantur; nec etiam ut alii qui sciri aliquid posse dissidebant, sed media inter confidentiam et desperationem incedens uia. Ait ergo difficillimum esse aliquid de animae natura statuere; quia imprimis de ipsa methodo inuestigandae definitionis, qua rei essentia declaratur, quaestio est, etsi communis aliis doctrinis. Est, inquam, ambigua quaestio num ea methodus sit una, ut est una uia ratioque demonstrandi, an sint plures. Tum quia si una sit, difficile est ab ea non deflectere; si plures, non erit minus laboriosum cuique rei propriam accommodare, cum magni laboris sit singularum rerum genera et differentias internosse. Porro methodum inueniendae definitionis statuit Plato in *Sophista* diuisionem; Aristoteles secundo *Posterioris Analyseos* potissimum compositionem; Hippocrates argumentationem. In qua re diiudicanda non est, cur hoc loco immoremur, cum Dialectici negotii sit.

Triplex inuestigandae definitionis uia
Plato. Arist.
Hippocr.

h. Primum autem – Posteaquam explicauit ea quae trationem hanc difficilem ostendunt ex iis quae communia sunt aliis rebus, quarum naturam definiendo enodare uolumus; nunc quae huic de anima commentationi peculiaria existunt, in medium affert. Haec tria potissimum sunt, nimirum quae sit natura animae; quae eius partes, uel species; qui affectus et operationes.

i. Animal autem uniuersale, aut nihil est – Vnam ex quaestionibus quae in hac materia difficultatem pariunt esse, inquit, eam qua quaeritur utrum anima genus sit, an species; et num eius definitio sit tanquam generis, ut animalis, an tanquam speciei infimae. Quia uero dixit animal definiri: ne quis suspicetur ipsum ponere animal uniuersale separatum, ut Platoniam ideam, remouet eam suspicionem affirmans animal uniuersale (idem intellige de ceteris naturis communibus) aut nihil esse, si sumatur ut a Platone fingitur, qui uolebat eiusmodi uniuersalia cohaerere per se ante omnia singularia: aut esse quid posterius, id est, collectum ex singularibus,

Vniuersale separatum nihil est

própria alma, que estão presentes na alma intelectual, como o intelecto e a contemplação, quer as comuns ao corpo, isto é, que são recebidas no órgão material, embora dimanem da alma como da fonte, como as potências sensitivas e o ato de sentir.

g. *At uero* – Diz, acerca da alma, que é muito difícil estabelecer aquilo que ela encerra, com certeza e segurança. [P.13] Nisso, consoante escreveu Teófilo, imita a modéstia de Platão quando referia que não tinha de empregar palavras exatas acerca do mundo, como aqueles que diziam que sabiam tudo, mas também não, como os que afirmavam que nada se podia saber; mas que se situava numa via intermédia, entre a confiança e a desconfiança. Afirma, pois, que é difícil estabelecer alguma coisa acerca da alma porque, primeiro, sobre o próprio método de estabelecer a definição, pela qual se declara a essência da coisa, subsiste uma questão, embora comum a outras doutrinas. A questão ambígua consiste em saber se este método é a única via e razão de demonstração ou se há mais. Se for o único, é difícil dele não se afastar. Se forem vários, não será menos laborioso distinguir convenientemente o que é próprio para cada coisa, visto que discernir os géneros e as diferenças das coisas singulares faz-se com grande labor. Platão estabeleceu a divisão como método para chegar à definição, no *Sofista*; Aristóteles, sobretudo a composição, no segundo dos *Analíticos Posteriores*; e Hipócrates, a argumentação. Nesta matéria não se tem de analisar porque se detém neste ponto, porque esse é o trabalho do Dialético.

A modéstia de Aristóteles ao escrever

Três vias para investigar a definição

*Platão
Aristóteles
Hipócrates*

h. *Primum autem* – Depois de explicar as coisas que manifestam um tratamento difícil, a partir daquelas que são comuns a outras coisas, cuja natureza pretendemos esclarecer por meio de uma definição, trazemos agora à colação as coisas que são particulares neste comentário sobre a alma: quais as suas partes ou espécies, disposições e operações.

i. *Animal autem uniuersale, aut nihil est* – Uma das questões que causa dificuldade nesta matéria é aquela em que se inquire sobre se a alma é género ou é espécie e se a sua definição é como a do género, como a definição de animal; se é como a da ínfima espécie. Porque disse que define animal, para que ninguém suspeite que ele considera animal como universal separado, consoante a ideia platónica; (Aristóteles) afasta essa suspeita afirmando que o animal como universal (entenda-se o mesmo acerca das restantes naturezas comuns) ou não é nada, se se considerar como é ensinado por Platão, que pretendia que os universais subsistiam por si antes de todos os singulares, ou é algo posterior, isto

Nenhum universal existe separado

intellectus beneficio. Aliter quoque hunc locum interpretes enarrant, sed nostra expositio communis est.

k. *Non solum autem* – Varias sunt huius loci explanationes.

*Animae
definitio ab
ipsius effectis
colligenda*

Nobis placet expositio Simplicii et Philoponi aientium tradi ab Aristotele uiam inuestigandi animae definitionem, nempe ab effectis et accidentibus ipsi animae propriis. Licet enim saepenumero a causis ad effecta progrediamur, ut in Mathematicis disciplinis; interdum tamen uiceuersa ab effectis ad causarum notionem incedimus, praesertim in Physiologia; habent enim accidentia magnum momentum ad cuiusque rei essentiam indagandam atque inueniendam, quia ex iis quae accidunt unicuique, si in nullam aliam rem cadere possint, ut ex effectis causae adaequatis, cum sint quasi expressae illius similitudines in quidditatiuam causae notitiam deducimur, qua de re D. Thomas 3 *Contra Gentes* capit. 49.

l. *Quare patet* – Quoniam ut ex effectis cognoscimus causas, ita ex causis effecta, et ex substantiis [P.14] accidentia; colligit eas definitiones, ex quibus non per se cognoscuntur accidentia, aut non habetur facilis coniectura ad ea cognoscenda, dialecticas esse, id est, non ueras et proprias, sed uerisimiles et ex causis remotis tantum, quales sunt illae quibus dialectici in disputationibus saepe utuntur. Ita Graeci et Latini interpretes hunc locum enarrant. Nam quod Dialecticum interdum ita sumatur ab Aristotele, constat ex cap. 20 et 25 lib. 1 *Posteriorum* et ex cap. 3 lib. *Physicorum* et ex cap. 8 libri secundi eiusdem operis et ex cap. II. lib. 7 *Primae Philosophiae*, et 6 lib. 2 *De Generatione Animalium*.

*Dialecticum
interdum
idem quod
uerisimile,
quodque ex
causis remotis
procedit*

m. *Est etiam de affectibus* – Quaestionem mouet, cuius explicatum difficilem esse inquit, sed tamen ad huius operis institutum ualde utilem et opportunum: ex eo enim pendent fundamenta disputationis de animorum immortalitate; uidelicet utrum anima intellectiua habeat operationem propriam et a corpore independentem: si enim habet, utique extra materiam cohaerere poterit, proindeque immortalis censebitur; alioqui uero caduca et interneconi obnoxia. Siquidem natura nullam formam otiosam et operationis expertem in mundi uniuersitate esse patitur. Quidam hunc Aristotelis locum in reprehensionem uocant, ac primum id quod dixit: si anima operationem propriam uendicat, posse eam separari. Nam oculus

*Quaestio
de animae
intellectiuae
independentia
a corpore
difficilis, sed
utilis*

*1. obiectio
contra Aristot.*

é, uma vez captado a partir dos singulares pela intervenção do intelecto. Os intérpretes narram este passo de maneiras diferentes, mas a nossa exposição é a comum.

k. *non solum autem* – São várias as explicações deste passo. Apraz-nos a exposição de Simplício e a de Filópono, que afirmam que Aristóteles abriu o caminho para investigar a definição de alma a partir dos efeitos e dos acidentes que lhe são próprios. Embora muitas vezes avancemos no número, das causas para os efeitos, como nas disciplinas Matemáticas; aqui avançamos em sentido inverso, dos efeitos para o conhecimento das causas, especialmente na Fisiologia; os acidentes têm um grande peso na indagação da essência de cada coisa, em ordem à sua descoberta, porque a partir dos que ocorrem em cada coisa, se não puderem recair noutra, tal como dos efeitos adequados a uma causa, que são como que semelhanças expressas da causa, deduzimos o conhecimento quiditativo da causa. Sobre este assunto, São Tomás, no livro III *Contra os Gentios*, capítulo 49º.

A definição de alma tem de ser alcançada a partir dos próprios efeitos

l. *Quare patet* – Como a partir dos efeitos conhecemos as causas, assim também a partir das causas conhecemos os efeitos, e a partir das substâncias, [P.14] os acidentes; conclui as definições, a partir das quais os acidentes não são conhecidos por si, ou a conjectura para os conhecer não é considerada fácil, definições que são dialéticas, isto é, não são verdadeiras e próprias, mas apenas verosímeis e somente fundadas em causas remotas, que são aquelas que os dialéticos usam frequentemente nas disputas. É assim que os intérpretes gregos e latinos interpretam este passo. Que na verdade, o Dialético é reconhecido assim por Aristóteles, consta dos capítulos 20º e 25º do livro 1 dos *Posteriores*, e do capítulo 8º do livro segundo da mesma obra; e também do capítulo 2º, livro 7 da *Primeira Filosofia*, e 6º do livro 2 de *A Geração dos Animais*.

Dialético é o mesmo que provável, o que quer que seja que proceda de causas remotas

m. *Est etiam de affectibus* – Avança uma questão cuja explicação considera difícil, mas muito útil e oportuna para o objeto desta obra; dela dependem os fundamentos da disputa acerca da imortalidade das almas; isto é, se a alma intelectiva possui uma operação própria e independente do corpo; se a tem, então poderá subsistir fora da matéria e, assim, será considerada imortal; de outro modo, uma vez caída, estará sujeita à morte, porque a natureza não consente que subsista no conjunto de todas as coisas nenhuma forma ociosa desprovida de operação. Alguns contestaram este passo de Aristóteles e aquilo que disse primeiro, que se a alma reclama uma operação própria, então pode existir separada. O ato de ver é a ação própria do olho e não é possível que exista separado

Questão difícil mas útil sobre a independência da alma intelectiva em relação ao corpo

1ª objeção contra Aristóteles

2. *obiect.* propriam habet actionem, nempe actum uidendi, nec tamen ut a corpore separetur fieri potest. Deinde quia modus ille argumentandi, si anima uendicat propriam operationem, potest esse extra corpus; si non uendicat, non potest; uitiosus est et contra regulas ab ipso Aristotele praescriptas; siquidem ex antecedentis destructione procedit ad tollendum consequens: cum potius deberet, sumpto
- Dilutio 1.* opposito consequentis, tollere demolirique antecedens. Priori obiectioni, omissis aliorum solutionibus, occurrit hoc loco Simplicius, et Philoponus uisionem non sic esse propriam oculo, quasi a corpore non pendeat, de quo propriae operationis modo loquitur Aristoteles. Caietanus uero inquit eam hic tantum censi propriam actionem, quae formis per se, non autem partibus integrantibus accommodatur.
- Dilutio 2.* Ad posteriorem obiectionem respondent Commentator, Aegidius, Thienensis et Apollinaris illum argumentandi modum, recte concludere in terminis reciprocantibus, cuiusmodi sunt formam habere propriam operationem, et esse a materia separabilem. Facilior est interpretatio Philoponi, Simplicii, S. Thomae, Caietani et aliorum aientium non argumentari Aristotelem iis uerbis, sed simplici tantum assertionem affirmare si anima propriam sortiatur operationem posse a corpore abiungi, alioque non posse.

Si anima sine corpore non operatur, sine corpore esse nequit **n. Perinde atque de recto** – Si nulla inquit animae propria est operatio, non est anima, separabilis a corpore: sed quae illi tribuuntur, sic tribui intelligentur, ut multa rebus Mathematicis quasi seiunctis a materia accommodantur; quae tamen non sunt sine materia. Dicimus enim, [P.15] uerbi gratia, rectum tangere sphaeram puncto, ac tactus non potest a corpore abiungi: sic ergo et de anima dicentur operationes, cum tamen non sint absque corpore, si absque illo agere nihil ualet.

Passiones animae cum corpore sunt communes **o. Videntur autem** – Ostendit iram, cupiditatem ceterosque eiusmodi affectus, seu passiones, communes esse animae cum corpore. Omnis, inquit, operatio, ad quam corporis temperamentum operatur, non solius animae est, sed etiam corporis, atqui passiones ita sese habent; non ergo solius animae sunt, sed animae et corpori communes. Assumptionem confirmat; quia quosdam uidemus leui de causa irasci, ut cholericos, quibus mox circa cor sanguis efferuescit. Alios uix ad iram commoueri, etiam graui oblata occasione, ut eos qui phlegmate abundant. Item quosdam uel minima causa timoris, expauescere, ut melancholicos. Alios non item, ut quibus sanguinea complexio est. Hoc autem ex eo prouenit, quia in his actionibus magnam sibi partem uendicat corporis affectio. Qua de

Qui cito irascantur
Qui tarde
Qui facile timeant
Qui difficile

do corpo. Porque aquele modo de argumentar «se a alma reclamar uma operação própria, pode existir fora do corpo, se não reclamar, não pode» é vicioso e contra as regras prescritas pelo próprio Aristóteles, visto que procede da refutação do antecedente para suprimir o consequente, e deveria antes, assumido o oposto do consequente, suprimir e destruir o antecedente. À primeira objeção, omitidas as soluções das outras, neste ponto, Simplício e Filópono contestam que a visão não é própria do olho, como se não dependesse do corpo, de cuja própria operação Aristóteles aqui fala. Caietano afirma que aqui apenas é tida em conta a ação própria que se adequa às formas por si, mas não às partes integrantes. O Comentador, Egídio, o Thienense e Apolinário respondem à segunda objeção que aquele modo de argumentar conclui corretamente quanto aos termos recíprocos; a saber, que a forma tem uma operação própria e é separável da matéria. Mais fácil é a interpretação de Filópono, de Simplício, de São Tomás, de Caietano e de outros que afirmam que Aristóteles não argumenta nestes termos, mas apenas conclui, numa simples asserção, que se a alma possui uma operação própria pode ser separada do corpo, de outro modo não pode.

2ª Objeção

Resolução da 1ª

Resolução da 2ª

n. *Perinde atque recto* – Se nenhuma operação é própria da alma, a alma não é separável do corpo, mas as operações que lhe são atribuídas, deste modo, são inteligidas, tal como muitas das matérias Matemáticas que se aplicam como que separadas da matéria, mas que não existem sem a matéria. Dizemos, por exemplo, [P.15] que a reta toca a esfera num ponto e que o tato não pode ser separado do corpo, logo, também assim se dizem as operações da alma, visto que não existem sem o corpo, se sem ele não puderem agir.

Se a alma sem corpo não opera, então não pode existir sem o corpo

o. *videntur autem* – Mostra como a ira, o desejo e as restantes disposições deste género, ou paixões, são comuns à alma juntamente com o corpo. Toda a operação, diz, que opera para a composição do corpo, não é apenas da alma, mas também do corpo, como é o caso das paixões. Logo, não são apenas da alma, mas comuns ao corpo e à alma. Confirma o termo menor, porque vemos alguns ficarem irados por pouco, como os coléricos, em que rapidamente o sangue do coração entra em ebulição. Outros, serem dificilmente movidos para a ira, uma vez acontecido o momento penoso, como os que têm fleuma abundante. Também alguns, à mínima causa de temor, entram em pânico, como os melancólicos. Outros não, como os que têm compleição sanguínea. Mas isto acontece porque nestas ações a afeição do corpo reclama para si uma grande parte. Acerca deste assunto Aristóteles escreveu copiosamente no livro *Fisiognomia*

As paixões da alma são comuns ao corpo

Os que se irritam facilmente

Os que retardam

Os que facilmente se amedrontam

Os que dificilmente

re Aristoteles copiose in libro de *Physiognomia*, et 2 *De Partibus Animalium* cap. 4 Galenus in libro qui inscribitur, *Quod Mores Animi Corporis Temperamentum Sequantur*. Illud tamen certum est et perspicuum licet corporum temperaturae ad eiusmodi affectus inclinent, in cuiusque potestate esse, accedente diuini numinis ope, duces sequi rationem, et insurgentes motus ratione cohibere, ac totius statum ad uirtutem, et probo mores componere, ut alibi professo disseruimus.

p. Quare et definitiones – Ex superioribus duo consecraria
 1. deducit. Alterum est affectus animae cum corpore communes
consecrarium per materiam esse definiendos: sicut enim ex materia habent
 esse, et eam in suo conceptu includunt; ita per eandem apposite
Ira quid innotescunt. Vnde ira recte definitur ultionis, ex illata iniuria
Secundum appetitio cum feruore sanguinis in corde. Alterum est, Philosophi
consecrarium esse de anima disserere, aut de omni; aut de tali. Adiecit uero, aut
 de tali, siue, ut quidam interpretantur, propter intelligentias, quae
 animae caelorum dicuntur, quarum consideratio physicae metam
 excedit; uel propter animam rationalem, cuius contemplatio non ex
 toto ad Physiologiam pertinet, ut fuit a nobis superius declaratum.
Ratio proximi Huius secundi consecrarii ea ratio est, quia ex modo definiendi
consecrarii cuiusque rei colligitur ad quam scientiam quaeque pertineat;
 siquidem definitio est principium; et diuersitas principiorum,
 scientiae diuersitatem arguit, cum igitur ea, quae definiuntur per
 materiam, spectent ad Physicum; et forma definiatur per materiam,
 atque adeo et anima, quae forma quaedam est; consequens sit, ut
Forma et animae contemplatio ad Physiologum spectet. Verba illa, ab hoc
finis saepe huius gratia, notant causam efficientem et finalem, poniturque irae
coincidunt finis pro forma: quia forma plerumque in finem incidit; ideoque
 infra dicitur poni forma in definitione domus, cum adhibetur,
 cuius gratia, id est, finis.

q. Diuerso autem modo – Digressionem quadam non aliena ab
Qua ratione instituto distinguit modum definiendi in Physiologia, Medicina,
definire soleat Dialectica, Mathematica, et Metaphysica, Physiologia, et Medicina
Physiologus eodem pacto definiunt, nisi quod illam totam entis naturalis
Qua Medicus amplitudinem comprehendit: [P.16] haec sola corpora sanitati
 morbisque obnoxia. Docet ergo Aristoteles Physiologum definire
 ex materia, Dialecticum ex forma, ut irae et domus definitiones
Qua ostendunt. Verum quod hi artifices non ita definiant probabit aliquis
Dialecticus in hunc modum. Physiologus non solum materiam considerat, sed
 etiam formam; imo et in formae contemplationem maiori studio
Non uideri
physiologum
definire
per solam
materiam

e no livro 2 de *As Partes dos Animais*, capítulo 4º, e Galeno, no livro intitulado *Quod mores animi corporis temperamentum sequantur*. Tal é certo e claro, embora o temperamento dos corpos tenda mais para este tipo de afeções, cabendo a cada um, com o auxílio da força divina, ordenar à razão que acolha o comando e que execute os movimentos que ameaçam a predisposição para a virtude do todo, semeando os bons costumes, como claramente dissemos noutra ponto.

Aristóteles
Galeno

p. *Quare et definitiones* – Do exposto extrai duas conclusões. Uma é que as disposições da alma comuns ao corpo devem ser definidas através da matéria; tal como da matéria têm o ser e a incluem no seu conceito, assim também são conhecidas através dela. Daí que a ira seja corretamente definida como a vontade de vingança, de ofender, com ardor sanguíneo no coração. A outra conclusão é: os Filósofos ou discutem o ser de toda a alma, ou de uma determinada. Acrescenta “de uma determinada”, como alguns interpretam, ou por causa das Inteligências denominadas almas celestes, cuja consideração excede a meta da Física, ou por causa da alma racional, cujo estudo não pertence totalmente à Fisiologia, como acima dissemos. O fundamento desta segunda conclusão é o seguinte: como é a partir do modo de definição de cada matéria que se conclui a que ciência pertence, visto que a definição é princípio, também a diversidade de princípios demonstra a diversidade da ciência. Uma vez, pois, que aquelas coisas que são definidas através da matéria dizem respeito ao Físico, e a forma é definida através da matéria, então também o é a alma, que é uma certa forma. A consequência é que o estudo da alma respeita à Fisiologia. Aquelas palavras do texto, *ab hoc huius gratia*, designam a causa eficiente e final, e o fim da ira é determinado pela forma, porque a forma sobrevém geralmente ao fim e, por isso, se diz abaixo que a forma entra na definição de causa quando é aplicada por causa dela, isto é, do fim.

1ª conclusão

O que é a ira

Segunda
conclusão

O fundamento
da conclusão
seguinte

A forma e o
fim coincidem
muitas vezes

q. *Diuerso autem modo* – Numa certa digressão, não estranha ao assunto, distingue o modo de definição na Fisiologia, na Medicina, na Dialética, na Matemática e na Metafísica. A Fisiologia e a Medicina têm o mesmo modo de definir; a menos que aquela compreenda toda a amplitude do ente natural, [P.16] e esta apenas os corpos do ponto da vista da saúde e das enfermidades. Aristóteles ensina que o Fisiólogo define a partir da matéria, o Dialético da forma, como mostram as definições de ira e de causa. Efetivamente, que estes especialistas não definem deste modo provar-se-á a seguir. O Fisiólogo considera não só a matéria, mas também a forma. Também se ocupa com grande zelo da observação da forma,

De que modo
o Fisiólogo
costuma definir

A maneira do
Médico

O modo do
Dialético

Não parece
que o Fisiólogo
defina apenas
pela matéria

incumbit, cum illa multo nobilioris notae sit, quam materia: igitur non ex sola materia, sed ex forma etiam definit. Quin et ita esse ex toto Physiologiae discursu liquido constat. Praeterea, Dialecticus paratus est ad disputandum probabiliter de quacumque re, neque eius facultas ad hoc aut illud definiendi genus contrahitur. Non igitur ex sola forma, sed pro re nata, et ut se ratio probabilis obtulerit, ita definit ex materia, ex forma, ex utroque, ex omnibus causarum generibus. Ad haec (quidquid uelit Themistius cap. 9 et Auerroes com. 17) dicendum est non esse mentem Aristotelis Physiologum haud definire etiam per formam, cum paulo post doceat eum per materiam formamque definire; id enim indicant uerba illa (an potius, qui utraque complectitur) sed tantummodo uoluisse discrimen ponere inter Physiologum et Dialecticum, quod cum ille per materiam, etsi non per eam dumtaxat, definire soleat; hic per formam definiat. Verum et hoc non ita est accipiendum, quasi Dialecticus non affirmat etiam in definitionibus alia causarum genera; sed quia cum probabilia faciliaque consecetur, et forma notior sit, quam materia, frequentius per formam definit. Alii uolunt cum Aristoteles ait Dialecticum per formam definire, nomine formae significare quae communia sunt, neque definitam aliquam materiam respiciunt. Quae expositio probabilis est, non tamen illa quam assert M. Albertus tract. 1 cap. 7, Apollinaris quaest. 9, Iandunus quaest. 12, Ferrariensis quaest. 5 uidelicet formae appellatione intelligi hoc loco genus et differentiam. Enim uero definitio quae sic traditur exacta est; non autem uana et adumbrata, quales dixit Aristoteles esse Dialecticas, quae formam continent.

*Neque
Dialecticum
per solam
formam*

*Physiologus
definit per
materiam sed
non solam*

*Dialecticus
definit per
formam
frequentius
quia notior est*

*Qua ratione
Mathematicus
definiat*

*Qua
Metaphysicus*

r. De his autem – Mathematicus considerat quae sunt in materia subiecta sensibus, non tamen prout ita existunt, sed abstrahendo illa a tali materia quam proinde in definitionibus nequaquam adhibebit. Primus autem Philosophus, quia considerat quae re ipsa extra materiam sunt, multo minus eam ad definiendum asciscet. Haec de definiendi methodo et ratione eo consilio Aristoteles in hunc locum attulit, ut constet quam uiam in quaerenda assignandaque ea, quam meditatur, animae definitione, sequi debet.

visto que ela é de conhecimento muito mais nobre do que a matéria. Portanto, não se ocupa só da matéria, mas também trata da forma. Fica assim claramente estabelecida a totalidade do objeto da Fisiologia. Também o Dialético está preparado para disputar acerca de qualquer coisa em termos de probabilidade e a sua faculdade não é limitada a este ou àquele gênero de definição, não a partir de uma única forma, mas em função do assunto que surge e tal como a razão provável mostra; o Dialético também define a partir da matéria, da forma, de uma e de outra, e de todos os gêneros de causas. A isto (seja o que for que Temístio pretenda no capítulo 9º, e Averróis no comentário 17, deve dizer-se que o pensamento de Aristóteles não é que o Fisiólogo não defina também pela forma; como pouco depois ensina, define através da matéria e da forma; é o que indicam aquelas palavras ‘an potius, qui utraque complectitur’. Somente quis estabelecer a diferença entre o Fisiólogo e o Dialético, dado que aquele costuma definir pela matéria, embora não apenas por ela, e o Dialético define pela forma. Não se deve concluir isto como se o Dialético não usasse também, nas definições, outros gêneros de causas, mas porque persegue as coisas prováveis e fáceis; e, como a forma é mais conhecida do que a matéria, define mais frequentemente pela forma. Outros pretendem que, quando Aristóteles afirma que o Dialético define pela forma, com o nome “forma” significa as coisas que são comuns e não dizem respeito a uma matéria definida. Esta explicação é provável; mas não o é aquela que Alberto Magno apresenta, no tratado 1, capítulo 7; Apolinário, questão 9; Janduno, questão 12; o Ferrariense, questão 5; isto é, que são compreendidos com o nome de forma, neste ponto, o gênero e a diferença. A definição que se transmite assim é exata, não é vazia e falsa, como Aristóteles declarou serem as definições dialéticas que integram a forma.

Nem o Dialético, apenas pela forma

O Fisiólogo define através da matéria, mas não só

O Dialético define frequentemente pela forma, porque é mais conhecida

r. De his autem – O Matemático considera as coisas que são, na matéria, objeto dos sentidos, não contudo enquanto existem deste modo, mas abstraindo-as da matéria, a qual nas definições de modo algum utiliza. Mas o Filósofo Primeiro, dado considerar aquilo que na realidade própria, está fora da matéria, usa-a muito menos ao definir. Aristóteles traz para este lugar o tema do método e da noção de definição, para que conste que a via para inquirir e dividir as coisas que estuda deve acompanhar a definição de alma.

De que modo define o Matemático

A do Metafísico

IN RELIQVAM PARTEM
HVIVS LIBRI

De animae natura dissidium In reliquo primi huius libri progressu more suo recenset Aristoteles ueterum qui de anima scripserunt opiniones, easque proluxa disputatione refellit priusquam certi aliquid ex propria sententia statuatur. Porro tam atrox fuit ea de re certamen, ut nullum diuturnius neque maius in scholis philosophorum extitisse uideatur. Omissa igitur eorum opinione qui nihil esse omnino animam, totumque hoc nomen inane, ac frustra animantes appellari dixerunt, cuius dogmatis [P.17] mentionem facit M. Tullius. 1. *Tusculanarum Quaestionum* lib. reliquorum philosophorum placita in tres sectas reduci possunt, ut ex cap. 2 et 5 huius libri, et ex cap. 9 tertii colligitur. Harum prima anima naturam ex motu inuestigabat. Secunda, ex cognitione, propterea quod res animatae hisce duobus ab inanimis uidentur distingui. Tertia, ex ratione incorporei, quod crederent oportere animam quidpiam subtile esse, et expers molis, ut sese in totum corpus infundat, ac per omnes eius partes meet.

Animam nihil esse quidam putarunt

Tres philosophorum sectae de anima

1. Secta. In prima secta numerantur, praeter alios, Democritus, Pythagoraei, Anaxagoras, Plato et Alcmaeon. Democritus, apud quem nihil est quod non atomorum turba conficiat, credidit animam esse quid concursu fortuito conflatum ex corpusculis insectilibus et rotundis, quae perenni motu agitantur, proindeque apposita esse uidentur, ut alias quoque res subinde rapiant et commoueant. Pythagoraei a Democriti placitis non admodum alieni fuerunt. Ex iis enim, alii corpora indiuidua quae in aere continua conuersione uoluuntur, alii motricem eorum causam, animam arbitrati sunt: Anaxagoras mentem, quae primo mouit omnia, animam censuit; licet enim animam et mentem differre putarit, utraque tamen ut eadem natura utitur. Itaque animam fontem et originem omnis motus praedicauit.

Quid Pythagoraeis ut alias quoque res subinde rapiant et commoueant. Pythagoraei a Democriti placitis non admodum alieni fuerunt. Ex iis enim, alii corpora indiuidua quae in aere continua conuersione uoluuntur, alii motricem eorum causam, animam arbitrati sunt: Anaxagoras mentem, quae primo mouit omnia, animam censuit; licet enim animam et mentem differre putarit, utraque tamen ut eadem natura utitur. Itaque animam fontem et originem omnis motus praedicauit.

Quid Anaxagorae mentem, quae primo mouit omnia, animam censuit; licet enim animam et mentem differre putarit, utraque tamen ut eadem natura utitur. Itaque animam fontem et originem omnis motus praedicauit.

Quid Platoni Plato in *Phaedro*, et 10 Libro *De Legibus* animam definiit id quod se ipsum mouet, siue substantiam quae cieret alia nec aliena ui, sed propria agigaretur. Postremo Alcmaeon ex motu, animi uim indagauit siquidem ideo animam immortalem esse sibi persuasit, quod uideret corpora caelestia, quae perenni motu circumaguntur, immortalia esse.

2. Secta Ad secundam sectam pertinent qui cum nihil, nisi per suum simile, cognosci posse existimarent, et animam cognoscendi principium statuerent ut de rerum principiis opinabantur, ita de

DA RESTANTE PARTE
DESTE LIVRO

Na parte restante deste livro Aristóteles descreve, segundo o seu costume, aquilo que os mais Antigos escreveram acerca da alma, referindo as opiniões, em ampla disputa, antes de estabelecer algo de preciso no que concerne à sua própria opinião. Foi tão firme a disputa sobre este assunto, que parece não ter havido nenhuma maior e mais prolongada nas escolas dos filósofos. Omitindo a opinião daqueles que afirmaram que a alma nada é em absoluto, que o seu nome é totalmente vazio, e que em vão se chamam animados aos seres; posições [P. 17] que Marco Túlio menciona, no livro I das *Questões Tusculanas*, os restantes filósofos, podem ser pacificamente distribuídos por três grupos, como se conclui dos capítulos 2 e 5 deste livro, e do capítulo 9 do terceiro. O primeiro grupo investigava a natureza da alma a partir do movimento. O segundo, a partir do conhecimento e também procurava saber porque é que as coisas animadas parecem distinguir-se das inanimadas nestes dois aspetos. O terceiro investigava a partir da noção de incorpóreo, porque acreditava que era necessário que a alma fosse algo subtil, desprovida de massa, que se infunde por todo o corpo e atravessa todas as suas partes.

Dissídio sobre a natureza da alma

Alguns pensaram que a alma nada é

Três grupos entre os filósofos sobre a alma

No primeiro grupo contam-se, de entre outros, Demócrito, Pitagóricos, Anaxágoras, Platão, Alcmeón. Para Demócrito nada existe que não agregue uma multidão de átomos. Acreditava que a alma consistia num aglomerado casual, causado por corpúsculos indivisíveis e redondos que se agitavam em perpétuo movimento e que, em consequência, pareciam estar juntos, os quais, por sua vez, punham em movimento e também arrebatavam outros, de seguida. Os Pitagóricos não foram de modo algum alheios aos princípios de Demócrito. Com efeito, uns consideraram alma os corpos indivisos que giram no ar em constante revolução; outros, a causa do seu movimento. Anaxágoras considerou a alma o princípio pensante que move todas as coisas, embora tenha considerado que a alma e o princípio diferem um do outro ainda que gozem da mesma natureza. Assim, proclamava que a alma era a fonte e a origem de todo o movimento. Platão, no *Fedro*, e no livro X de *As Leis*, define a alma como aquilo que se move a si mesmo, ou a substância que move todas as outras, não por uma força alheia, mas impelida pela própria força. Finalmente, Alcmeón indagou sobre a força da alma a partir do movimento. De facto, convenceu-se inteiramente de que a alma é imortal, porque via que os corpos celestes, que giram num movimento perpétuo sobre si mesmos, são imortais.

*1º grupo
O que é a alma, para Demócrito*

Para os Pitagóricos

Para Anaxágoras

Para Platão

Para Alcmeón

Ao segundo grupo pertencem aqueles que, como nada se pode conhecer a não ser pelo seu semelhante, consideraram a alma como o princípio do conhecimento. Tal como conjecturavam acerca do princípio das coisas,

2º grupo

animae natura iudicarunt. Plato igitur praeter id quod paulo ante de eius placito asseruimus, quia rerum principia numeros fecit, animam quoque ex numeris compositam in *Timaeo* pronuntiauit; quam compositionem non physicam, sed symbolicam intelligere oportet, ut suo loco dicemus. Heraclitus uero, qui ignem rerum naturalium principium fecit, animam exhalationem calidam esse uoluit. Diogenes, et qui ex aere omnia composuere, aerem; Thales humorem. Critias sanguinem, Empedocles harmoniam quandam et temperaturam elementorum.

Heracliti
placitum de
anim.
Diogenis
Thales
Critiae
3. Secta
Aliter etiam
Democritus
et Heraclitus
de anima
censuerunt.
Hippocr.
Zeno
Tullius
Aucen.
Plutar.
Plotin.
Macrob.
D. Neme.
Theodor.
D. Grego. Nys.
Tertul.
Lactan.
Iustinus
Abulen.

Inter philosophos tertiae sectae, qui ex incorporeo siue tenui animae naturam scrutati sunt, censentur tum ex superioribus nonnulli, ut Democritus et Heraclitus, qui non illam tantum, sed hanc etiam uiam secuti fuere; tum Hippocrates, qui dixit animam esse spiritum tenuem per corpus omne dispersum, et Zeno, qui eam uocauit concretum corpori spiritum, de quibus omnibus late scripsit M. Tullius 1 *Tusculanarum Quaestionum*, Auicenna 6 *Naturalibus* parte prima capite 2., Plutarchus quarto *De Placitis* capite secundo et tertio, Plotinus libro septimo *Enneadis* quartae, Macrobius in primo libro *De Somnio Scipionis*, Diuus Nemesius in libro *De Natura Hominis* capite secundo, Thedoretus libro *De Natura Hominis*, Diuus Gregorius Nyssenus in disputatione *De Anima et Resurrectione*, Tertulianus in suo libro *De Anima*, [P.18] Lactantius in libro *De Opificio Dei* capite 17, D. Iustinus in *Paranaesi*, Abulensis paradoxo quinto, capite 51.

[P.28]

IN SECVNDVM LIBRVM ARISTOTELIS
DE ANIMA PROOEMIVM

Profligatis superiore libro Veterum philosophorum de anima sentiis aggreditur iam ad explicandum quid ipse ea de re sentiat. Id, quod partim hoc in libro partim in tertio accurate praestat. Distribuitur autem hic liber in quatuor partes. Prima disserit de animae natura, deque eius essentia capitibus primo et secundo. Altera capite tertio de communi et primaria facultatum animae partitione. Tertia de uegetatricis animae uiribus et functionibus capite 4. Ultima de potentiis et functionibus animae sensitiuae a quinto capite ad extremum.

assim também consideraram a natureza da alma. Platão, além do que há pouco afirmámos sobre a sua opinião, uma vez que elegeu os números como os princípios das coisas, também considerou a alma composta de números no *Timeu*. É necessário entender esta composição não como física, mas simbólica, como diremos no seu lugar. Heraclito, que elegeu o fogo como princípio das coisas naturais, pretendeu que a alma seria uma exalação quente; Diógenes, que concebeu todas as coisas a partir do ar, considerou que era o ar; Tales, a água; Crítias, o sangue; Empédocles, uma certa harmonia e composição dos elementos.

*Opinião de
Heraclito sobre
a alma
De Diógenes
De Tales
De Crítias*

Entre os filósofos do terceiro grupo, que examinaram a natureza da alma a partir do incorpóreo ou subtil, encontram-se, quer alguns do primeiro grupo, como Demócrito e Heraclito, que seguiram não só aquela mas também esta via, quer Hipócrates, que disse que a alma é um espírito subtil disperso por todo o corpo, e também Zenão, que a apelidou de espírito produzido para o corpo. Marco Túlio, no livro 1 das *Questões Tusculanas*; Avicena, no livro 6 de *Os Naturais*, primeira parte, capítulo 2º e Plutarco, no quarto livro de *As Opiniões*, capítulos segundo e terceiro, escreveram abundantemente sobre este tema. Também Plotino, no livro sétimo, quarta *Enéade*; Macróbio, no primeiro livro de *O Sonho de Cipião*; São Nemésio, no livro *A Natureza do Homem*, capítulo segundo; Teodoreto, no livro *A Natureza do Homem*; São Gregório de Nissa, na disputa *A Alma e a Ressurreição*; Tertuliano, no seu livro *Sobre a Alma*; [P.18] Lactâncio, no livro *A Criação de Deus*, capítulo 17. São Justino, em *Parénese*; o Abulense, no paradoxo 5, capítulo 51.

*3º grupo
De modo
diferente
sobre a alma
pensaram
Demócrito e
Heraclito.
Hipócrates
Zenão
Túlio
Avicena
Plutarco
Plotino
Macróbio
São Nemésio
Teodoreto
São Gregório
de Nissa
Tertuliano
Lactâncio
Justino
Abulense*

[P.28]

PROÉMIO DO LIVRO SEGUNDO DO TRATADO DA ALMA DE ARISTÓTELES

Uma vez rebatidas, no final do primeiro livro, as opiniões dos Filósofos Antigos acerca da alma, passa a explicar o que pensa sobre o assunto. Fá-lo acuradamente, em parte neste livro e em parte no terceiro. O presente livro encontra-se dividido em quatro partes. A primeira discute a natureza da alma e a sua essência, nos capítulos primeiro e segundo. A segunda, no capítulo terceiro, a divisão em geral e a primeira divisão das faculdades da alma. A terceira, as funções e as faculdades da alma vegetativa, no capítulo 4º. A última, as potências e as funções da alma sensitiva, desde o capítulo quinto até ao último.

[P.29]

CAPITIS PRIMI EXPLANATIO

a. Dicimus itaque – Quoniam ad inueniendam cuiusque rei definitionem plurimum conducit res in partes suas distribuere, ut ex secundo *Posterioris Analyticae* cap. 14. constat, explicaturus

Diuisio entis Aristoteles quidnam anima sit, diuisiones quadam praemittit. Prima quam non tam exprimit, quam innuit, est entis in substantiam et in ea, quae ceteris categoriis continentur, quae lib. 5. *Metaphysicorum* cap.

Diuisio substantiae 7. fusius explicatur. Secunda est substantiae in materiam, formam et ex his compositum, quae etiam traditur lib. 7. *Metaphysicorum* cap.

Materia non est hoc aliquid 3. 10. 13. aliisque in locis. Monet uero materiam secundum se non esse hoc aliquid, id est, ut explicat Albertus, non esse quid perfectum,

Forma constituit hoc aliquid neque rem ad certam speciem uocare, cum sit pura potentia et ex se ad quemlibet actum indiscriminatim se habeat. Formam uero, cum sit actus, et entelechia habere uim constituendi hoc aliquid.

Quae substantia hoc loco diuidatur Vnde fit ut res a suis formis speciem, et nomem, et perfectionis gradus, ac distinctionem accipere dicantur. Aduerte in secunda diuisione non distribui ab Aristotele substantiam praedicamentalem,

ut annotarunt Aegidius et M. Albertus, quia in ea partes substantiae apellantur, quae in categoria locum non habent, tum etiam quia non connumerantur intelligentiae, quae in eadem categoria locum obtinent. Nec item dispertiri substantiam in tota suae significationis amplitudine, quia diminuta esset ea dissectio: sed diuidi substantiam physicam dumtaxat; siue completa sit siue incompleta, quo pacto diuisum analogum quidpiam est, ut satis licet, quandoquidem ad totum, et eius partes physicas nihil uniuocum dari potest.

Diuisio actus in primum et secundum **b. Quae quidem bifariam** – Subiicit tertiam diuisionem, scilicet, forma siue actus uel est actus primus, uel secundus quae uarie ab interpretibus explicatur. Auerroes, quem sequitur Caietanus,

Auerrois et Caietani sententia circa actus diuisionem putat diuidi in ea solam formam substantialem, quae secundae partitionis membrum fuit; ita ut eadem substantialis forma dicatur actus primus, dum est in otio; actus uero secundus dum in opus

incumbit. Verisimilior est ac magis recepta interpretatio Simplicii,

Approbat D. Tho. et aliorum sententia de diuisione actus Themistii, Philoponi, D. Thomae et aliorum aientium diuidi actum generatim sumptum in actum primum, qui principium est operandi,

et in actum secundum, qui est ipsa operatio; quomodo scientia, quae est habitus, a quo contemplatio egreditur dicitur actus primus; ipsa uero [P.30] contemplatio actus secundus; itemque omnes formae substantiales et primariae qualitates corporum simplicium,

[P.29]

EXPLICAÇÃO DO CAPÍTULO PRIMEIRO

a. *Dicimus itaque* – Uma vez que para chegar à definição de uma coisa é vantajoso dividir os assuntos nas respectivas partes, como é manifesto ao tomar como base o segundo livro dos *Analíticos Posteriores*, capítulo 14º, Aristóteles passa a explicar o que é a alma e até que ponto ela consente divisões. A primeira, que ele indica mais do que explica, é a de ente para a substância e para o que está incluído nas restantes categorias, como explana de forma bastante desenvolvida no livro 5 da *Metafísica*, capítulo 7º. A segunda, é a da substância para a matéria e para a forma, a partir do composto, o que também é referido no livro 7 da *Metafísica*, capítulos 3º, 10º, 13º e noutros lugares. De facto, adverte que a matéria em si não é algo determinado, ou seja, como explica Alberto, não é algo perfeito, nem apelida uma certa espécie de coisa, visto que é pura potência e existe indistintamente por si, para qualquer ato. A forma, como é ato e entelúquia, tem o poder de constituir uma realidade. Donde, ocorre dizer-se que as coisas recebem a espécie, o nome, os graus de perfeição e a distinção, das suas formas. Atente-se, que na segunda divisão Aristóteles divide a substância predicamental, como Egídio e Alberto Magno sublinharam, porque nela são referidas as partes da substância, que não têm lugar nessa categoria e, também, porque não se encontram incluídas nesse número as Inteligências, que se incluem nessa mesma categoria. A substância também não é dividida em toda a sua amplitude de significação, pois uma tal partição ficaria diminuída, sendo apenas dividida a substância física, quer completa, quer incompleta, do mesmo modo que se divide algo análogo, na medida do possível, visto que, ao todo e às suas partes físicas não se pode atribuir nada de unívoco.

A divisão do ente

Divisão da substância

A matéria não é algo determinado.

A forma é algo determinado

Que substância se divide neste ponto

Divisão do ato em primeiro e segundo

Posição de Caietano e de Averróis sobre a divisão do ato

Aprova-se a posição de São Tomás e de outros, acerca da divisão do ato.

b. *Quae quidem bifariam* – Apresenta uma terceira divisão, a saber, a forma ou ato, ou é ato primeiro ou segundo, o que é explicado de modo variado pelos intérpretes. Averróis, acompanhado por Caietano, considera que nela, apenas se divide a forma substancial que foi parte da segunda divisão, do mesmo modo que a forma substancial é chamada ato primeiro quando está em repouso e ato segundo quando opera. São mais prováveis e mais consensuais as interpretações de Simplício, de Temístio, de Filópono, de São Tomás e de outros, que afirmam que o ato se divide geralmente em ato primeiro, que é o princípio de operar, e em **[P.30]** ato segundo, que é a própria operação, do mesmo modo que a ciência, que é o hábito do qual deriva a contemplação, é chamada ato primeiro. De facto, a própria contemplação é ato segundo. E assim, todas as formas substanciais, qualidades dos corpos mais simples e todas as potências e

omnesque potentiae et habitus, quia sunt fontes, et principia actionum, nuncupantur actus primi; operationes uero ab his ortae, actus secundi.

c. *Maxime autem corpora* – Aegidius et Caietanus D. Thomam sequuti censent diuidi hoc loco ab Aristotele substantiam generatim sumptam in substantiam corpoream et incorpoream: non quidem expresse, sed tacite et obscure: cum enim dicat corpora maxime uideri substantias; alias esse innuit corporeae molis expertes, quae nobilioris, et excellentioris naturae sunt; etsi in nostram cognitionem minus cadant. Auerroes, Themistius et Philoponus credunt nullam hic nouam tradi partitionem; et quidem merito cum noua haec diuisio non uideatur ad rem attinere: aiunt igitur comparare hic Aristotelem inter se membra secundae diuisionis superius assignatae, docereque corpora, id est, substantias ex materia et forma concretas, perfectiores esse, quam materiam et formam.

*Nullam hic
nouam tradi
partitionem
substantiae*

*Corporum
naturalium et
artificiosorum
comparatio*

Confert deinde corpora naturalia cum artificiosis aiens naturalia magis esse substantias: artefacta enim formam, quae accidens, quoddam est, ab arte obtinent; materiam, quae substantia est, a natura: quo fit ut naturae beneficio ex parte materiae rationem substantiae uendicent, et ut naturalia magis sint substantiae, cum id cuius merito, ac beneficio quodque tale est, magis tale sit.

*Substantiae
corporeae
distributio*

Vita duplex

*Quae hic
explicetur*

*Corpus uivens
complectitur
materiam et
formam*

d. *Naturalium uero corporum* – Assignat quartam diuisionem, qua substantiam corporatam diuidit in uiuentem, et in eam, quae uita caret. Docet autem ea uiuere, quae ab insito principio aluntur, accrescunt, aut decrescunt. Quo loco aduertendum est uitam dupliciter sumi. Vno modo pro uita substantiali; altero pro accidentaria. Vita substantialis est id, a quo, ut e fonte uitales actiones dimanant, ut in homine anima rationalis. Accidentaria, sunt ipsae actiones uitae, ut nutritio, accretio. Cum igitur hoc loco uiuere dicuntur ea, quae aluntur etc. Explicatur ratio uitae substantialis per ipsius effectum et operationem. Non recensuit autem in praesentia Aristoteles caetera uitae munia, cuiusmodi sunt: sentire, intelligere et appetere, quia ab iis tantum, quae essent omnium communia, ac notissima, auspicandum fuit, ut ita communis omnium animarum definitio aptius colligeretur. Ex hac porro ultima diuisione infert corpora uiuentia esse substantias ex materia et forma compositas: siquidem omne corpus naturale hisce partibus constat; omne autem corpus uiuens, corpus naturale est.

hábitos, uma vez que são fontes e princípios das ações, são denominados atos primeiros, e as operações delas nascidas, atos segundos.

c. *Maxime autem corpore* – Egídio e Caietano, na esteira de São Tomás, consideram, quanto a este ponto, que a substância tomada em geral, é dividida por Aristóteles em substância corpórea e incorpórea. Não o é seguramente de modo expresso, mas de forma tácita e pouco clara, pois, ao dizer que os corpos parecem sobretudo substâncias, significa que há outras, desprovidas de massa corpórea que são de natureza mais nobre e mais excelente, ainda que tal não se encontre tanto ao alcance do nosso conhecimento. Averróis, Temístio e Filópono consideram que aqui não é transmitida uma nova divisão, visto que esta divisão não parece dizer respeito ao tema. Afirmam, portanto, que, aqui, Aristóteles compara entre si, os membros da segunda divisão, acima assinalada, e ensina que os corpos, isto é, as substâncias compostas de matéria e de forma, são mais perfeitas do que a matéria e a forma. Compara, a partir desse ponto, os corpos naturais com os artificiais, afirmando que os naturais são mais substâncias. Na verdade, os artefactos ganham a forma a partir da arte, que é um certo acidente; a matéria, que é substância, é obtida a partir da natureza; por isso, sucede que as substâncias reclamam a sua noção em parte da matéria, por causa da natureza, e que as coisas naturais são mais substâncias, pois aquilo cujo valor e vantagem cada coisa adquire por causa de uma certa natureza é próprio dessa natureza.

Não é aqui transmitida uma nova divisão da substância

Comparação entre corpos naturais e artificiais

d. *Naturalis uero corporum* – Assinala a quarta divisão, que divide a substância corpórea entre a substância viva e a desprovida de vida. Ensina também que os seres vivos, graças a um princípio interno, nutrem-se, crescem e declinam. Neste ponto, deve atentar-se que Aristóteles estabelece dois tipos de vida. Uma, a vida substancial; outra, a vida accidental. A vida substancial é aquela pela qual, como da fonte, dimanam as ações vitais, como no homem a alma racional. Accidentais são as próprias ações da vida, como a nutrição e o crescimento. Razão pela qual se diz, neste ponto, que vivem as que se alimentam, etc. A noção de vida substancial é explicada através do seu efeito e da operação. Aristóteles não enumera, por agora, os modos das restantes funções da vida, como o sentir, o inteligir e o desejar, porque apenas teve de tratar as mais conhecidas e as que são comuns a todas, a fim captar a definição comum a todas as almas de um modo mais profícuo. A partir desta última divisão, infere que os corpos vivos são substâncias compostas de matéria e de forma, pois todo o corpo natural é formado destas partes; também, que todo o corpo vivo é um corpo natural.

Divisão da substância corpórea

Duas vidas

A que é explicada aqui

O corpo vivo compreende a matéria e a forma

Probatur anima esse actus **e. *Atque cum tale etiam*** – Vt colligat animae definitionem. Probat in primis animam esse actum, quia anima aut corpus est uitae particeps, aut ipsius actus. Non est autem corpus. Erit igitur actus et forma corporis. Maior propositio ex superius dictis patet; ostendum est enim corpus uiuens e duabus partibus esse concretum, anima nempe, quae est pura potentia et materia, quae est [P.31] actus et entelechia. Minor ex eo suadetur: quia corpus non est subiecto: sed ipsum potius est materia et subiectum, in quo inest anima. Erit igitur anima actus, et forma corporis uitae participis, et caet.

Probatur anima esse actus primus **f. *Sed cum perfectio*** – Probat animam esse actum primum. Nam cum duplex sit actus, uidelicet primus, et secundus, ut ex dictis patet: oportet animam actum primum esse, cum ab ea interdum sit uigilia, id est operatio uitae, interdum somnus, hoc est, cessatio ab operatione.⁷ Sed merito quispiam dubitauerit qua ratione dicatur anima interdum feriari, cum actum nutriendi nunquam intermittat; siquidem omne uiuens dum uiuit nutritur. Huic dubitationi uarie responderi solet, nimirum etsi anima a nutriendi operatione non conquiescat; interrompere tamen alias functiones; uel cessare ab opere non quidem re ipsa, sed suapte natura cessare posse: quia qua anima est, non repugnare: separari aliquando ab actu secundo; esto qua talis, seu prout nutritiua est, nunquam non operetur.

Animam esse actum corporis organici ostenditur **g. *Et talis plane*** – Argumento a minori ostendit animam esse actum corporis organici, id est, habentis intrumenta ad functiones uitae obeundas. Anima plantae est actus corporis organici: Igitur et reliquae animae. Consecutio liquet: si enim plantalis, seu uegetatrix anima, quae in infimo gradu consistit, subiectum habet organis instructum, utique anima sentiens et intelligens, quae nobilioris notae sunt, id obtinebunt. Nam quo forma perfectior est, eo subiectum ornatius requirit. Assumptum patet quia uidemus in arboribus radices truncos, fibras, medullas et quasi uenas, quae tametsi primo aspectu, ac sensuum iudicio non tam facile quis deprehendat esse organa, sicut in animalibus os, gulam, uentriculum, hepar, cor, aliaque huiusmodi, propterea quod stirpium corpora simplicia esse uideantur; reuera tamen organica censeri debent. Quod etiam ex diuersis istiusmodi partium officiis intelligi potest. Nam radices tanquam os e terra succum et alimentum capiunt,

⁷ De hac re 1. *lib. de ortu et interitu* cap. 5 q.10.

e. *Atque cum tale etiam* – Como chega à definição de alma. Prova em primeiro lugar que a alma é ato, porque a alma participa da vida, quer do corpo, quer do próprio ato. Mas não é o corpo. Será, portanto, ato e forma do corpo. A premissa maior é evidente, fundando-nos nas afirmações anteriores. Demonstrou-se, com efeito, que o corpo vivo se concretiza em duas partes, a alma que é pura potência, e a forma, que é [P.31] ato e enteléquia. A premissa menor é preferível, dado que o corpo não é um substrato, mas é a matéria e o substrato em que a alma se encontra. A alma será, portanto, ato e forma do corpo que participa da vida, e etc.

Prova-se que a alma é ato

f. *Sed cum perfectio* – Prova que a alma é ato primeiro. Ora, como o ato é duplo, isto é, primeiro e segundo, como é manifesto com base no que foi referido, é necessário que a alma seja ato primeiro, visto que, graças a ela, umas vezes ocorre a vigília, isto é, a operação vital, outras, o sono, isto é, a cessação da operação⁷. Mas caso se duvide, justamente porque se afirma que a alma por vezes repousa, dado que o ato de nutrir nunca se interrompe, pois todo o ser vivo, enquanto vive, se alimenta; é costume responder-se a esta questão de forma variada. Sem dúvida que embora a alma não repouse da atividade de nutrição, no entanto interrompe outras funções, deixando de operar, não na realidade; mas por sua natureza pode cessar, porque não é incompatível com aquilo que a alma é, por vezes estar separada do ato segundo; isto, enquanto tal função, como é o caso da nutritiva, opera ininterruptamente.

Prova-se que a alma é ato primeiro

Prova-se que a alma é ato primeiro

g. *Et talis plane* – Através do argumento, demonstra com a premissa menor que a alma é ato do corpo orgânico, isto é, que ela possui instrumentos para realizar as funções da vida; a alma da planta é ato do corpo orgânico; logo, também as restantes almas. A conclusão é evidente. Se a alma da planta ou vegetativa, que consiste no grau mais baixo, tem o substrato disposto nos órgãos, sem exceção, então as almas sensitiva e intelectual, que são mais nobres, também o terão. Na verdade, onde a forma é mais perfeita, é requerido um substrato mais apetrechado. A proposição é evidente porque vemos troncos nas raízes das árvores, fibras, medulas como veias, ainda que, à primeira vista e pelo juízo dos sentidos, não se depreenda tão facilmente que são órgãos, tal como a boca nos animais, a goela, o ventre, o fígado, o coração e outros órgãos deste tipo. É por isso que parecem ser corpos simples das estirpes, ainda que devam ser considerados corpos orgânicos. Também se pode compreender

Demonstra-se que a alma é ato do corpo orgânico

A matéria das plantas dotada de órgãos não é homogênea

⁷ Sobre este assunto, *vide* livro 1 de *A Geração e a Corrupção*, capítulo 5º, questão 10.

trahuntque, fibrae uenarum uice funguntur; similiterque caeterae praescripta sibi munia exquuntur, simulque et toti famulantur et mutuam sibi praestant operam. Qua de re pluribus disserit Theophrastus, lib. 1. *De Historia Plantarum* cap. 7. 4. et 14. Plinius lib. 17. cap. 38.⁸

*Theophrastus
Plinius*

h. Iccirco non quaerere – Ex dictis consecrarium quoddam infert uidelicet, quaerendam non esse aliam causam cur ex corpore, et anima unum fiat. Nam cum corpus sit materia ipsa, ac pura potentia, forma uero substantialis sit actus, quem materia primo respicit ; pura autem potentia et actus generis eiusdem, id est, substantialis suoapte ingenio in unam coeant naturam, fit ut nullo aliunde quaesito uinculo, aut nexu ex his unum fiat. De hac ipsa re dubitationem mouet Aristoteles eamque eodem pacto diluit 8. *Metaphysicorum* cap. 6. text. 15 nisi quod illic non de sola anima et corpore, ut hic, sed de forma et materia generatim quaerit. Lege, si placet, quae hac de re 1. *Physicorum* lib. disseruimus.

*Cur ex anima
et corpore
unum fiat
quaerendum
non est*

i. Per inde sane – Duplici exemplo, quorum unum ab arte, alterum a natura desumptum est, probat animam esse actum substantialem, a quo ut a prima ratione essendi, animatum corpus dicatur. Primum est huiusmodi, ut se habet forma rei artificiatæ v. g. forma securis ad securim; ita proportione quadam anima ad corpus animatum: atqui si securis compositum physicum esset, eius figura esset forma [P.32] substantialis ipsius, unde ratio securis potissimum sumeretur. Ea nanque posita cohaeret, constatque securis, ea pereunte dissoluitur. Igitur anima erit forma substantialis corporis animati. Posterius exemplum est huiusmodi. Si oculus esset animal (sumit uero oculus prout est quid ex potentia uidendi, et organo constitutum) eius anima esset aspectus, quia posito aspectu uere ac proprie oculus dicitur, ablato non nisi aequiuoce, ac solo nomine, ut sculptus, aut pictus: sed quam rationem haberet tunc aspectus ad oculus, eandem nunc obtinet anima ad totum corpus animatum: ergo anima est propria forma corporis animati. Proxima haec assumptio ex eo uim habet, quia sicuti uidendi facultas ita materiam oculi informat, ut ex utroque fiat oculus, a quo uidendi actio oritur, sic ex anima et organo corpore animatum constat, quod est in potentia ad functiones uitae administrandas.

*Anima
ad corpus
sicuti forma
artificiosa ad
subiectum*

*Item sicuti
aspectus ad
oculum
Oculus sine
aspectu est
aequiuoce
oculus*

⁸ Cap. 9. q. 11.

isto a partir das diversas funções das partes. Na verdade, as raízes, como a boca, captam o alimento e absorvem o suco da terra; também as fibras desempenham o lugar das veias, e do mesmo modo as restantes funções anteriormente referidas operam para si e, em simultâneo, servem o todo, prestando-lhe um mútuo trabalho. Teofrasto relatou sobremaneira acerca deste assunto no livro 1, *A História das Plantas*, capítulos 7°.4° e 14°. Plínio no livro 17, capítulo 38°. ⁸

Teofrasto

Plínio

h. *Iccirco non quaerere* – Do que foi dito, Aristóteles infere a conclusão de que não se deve procurar outra causa pela qual se dá a união do corpo e da alma. Como o corpo é a própria matéria e pura potência, a forma substancial é o ato a que a matéria primeiro pertence. Mas a pura potência e o ato do mesmo género, isto é, substancial, pelo seu carácter inato, unem-se numa única natureza, união que não acontece por meio de nenhum vínculo. Aristóteles levanta a dúvida sobre este mesmo assunto e resolve-o do mesmo modo no livro 8 da *Metafísica*, capítulo 6°, texto 15, a menos que ali não indague apenas sobre a alma e o corpo, como aqui, mas sobre a matéria e a forma. Leia-se, se se entender, o que acerca do assunto, debatemos no livro 1 da *Física*.

Não se deve questionar por que razão se dá a união da alma e do corpo

i. *Per inde sane* – Com dois exemplos, um recebido da arte, outro da natureza, prova que a alma é ato substancial, a partir do qual, como primeira razão de ser, o corpo se diz animado. Primeiro, tal como existe a forma da coisa artificial, por exemplo, a forma do machado para o machado, assim também, numa certa proporção, existe a alma para o corpo animado; mas, se o machado fosse um composto físico, a sua configuração seria a própria forma [P.32] substancial a partir da qual a noção do machado seria principalmente constituída. Efetivamente, uma vez atribuída, subsiste e consta do machado, e uma vez desaparecida, ele perece. Portanto, a alma será a forma substancial do corpo animado. O segundo exemplo vem a seguir. Se o olho fosse um animal (entende olho na aceção de algo que recebe a potência de ver e é constituído pelo órgão) a sua alma seria a visão, porque, uma vez concedida a visão, o olho é assim chamado num sentido verdadeiro e próprio, e uma vez retirada, é chamado apenas de modo equívoco e nominalmente, tal como aquele que se encontra esculpido ou pintado. Ora, a relação que existe entre a visão e o olho, é a mesma que a alma tem com todo o corpo animado. Logo, a alma é forma própria do corpo animado. Esta última proposição tem autoridade, porque tal como a faculdade de ver enforma de tal modo

A alma está para o corpo, como a forma artificial está para o substrato

Outro. Tal como a visão para o olho

O olho sem a visão é equivocadamente olho

⁸ Capítulo 9°, questão 11.

Corpus organicum potentia uitam habere quo pacto intelligendum **k. *Non est autem id*** – Explanat quo modo corpus, cuius actus est anima, uitam habere potentia dicatur; aitque non sic corpus rei uiuentis potestate uitam habere, quasi anima careat, eam tamen possidere aptum sit, ut semen sed ita ut actu animam contineat, sit uero in promptu ad eas operationes exercendas, in quibus accidentaria uita consistit.

Animam secundum aliquas partes potentiales separabilem esse nihil uetat **l. *Animam igitur*** – Quia animam corporis actum definierat posset ex eo quispiam fortasse opinari animam neutiquam esse a corpore separabilem. Occurrit igitur, manifestum id quidem esse, quoad aliquas animae partes, quae nimirum ita sunt actus corporis ut materiae prorsus addictae et fixaeque sint nihil tamen obstare, quominus aliquae ita sint a materia liberae, ut extra illam cohaerere ualeant. Porro quid Aristoteles nomine partium significarit progressu exponemus. Subiicit nondum exdictis constare num anima sese habeat ad corpus ut gubernator ad nauim, quod Plato censuit, an non.

QVAESTIO I

RECTE NE ARISTOTELES ANIMAM DEFINIERIT; AN NON.

ARTICVLVS I.

ENODATVR PERIPATETICA ANIMAE DEFINITIO.

Animae definitio Eius enucleatio Ex iis, quae Aristoteles proximo capite docuit, haec animae definitio habetur, Anima est actus primus substantialis, corporis organici, potentia uitam habentis. Quae membratim sic explicanda erit. Dicitur anima, actus *έντελέχεια*, ita late accepto uocabulo ut tam actus substantiales, quam accidentarios comprehendat sicut annotauimus in contextu. Ponitur ergo actus ad excludendam materiam primam, quae est pura potentia, et quaecumque non sunt simpliciter actus, ut composita tam naturalia, quam artificialia. Primus, ad reiiciendos actus secundos, praecipue operationes, ut Themistius hoc in lib. cap. 4. et M. Albertus tract. 1. cap. 2. animaduertunt. Substantialis, ad ad remouendos actus primos accidentarios, ut potentias respectu suorum actuum. Corporis,

a matéria do olho, que o olho é composto pelas duas, donde resulta a ação de ver; assim também o corpo animado é formado pela alma e pelo órgão corpóreo que se encontra em potência a fim de executar as funções vitais.

k. *Non est autem id* – Explica de que modo o corpo, que tem a alma como ato, se diz que tem a vida em potência e afirma que o corpo de uma coisa viva não tem a vida em potência, como se carecesse de alma, embora esteja apto a possuí-la, tal como uma semente; mas sim como aquilo que mantém a alma em ato e está pronto a exercer as operações em que consiste vida do acidente. *De que modo deve ser entendido 'o corpo orgânico que tem a vida em potência'*

l. *Animam igitur* – Dado que havia definido a alma como ato do corpo, poder-se-ia opinar que a alma de modo algum é separável do corpo. Ora acontece que isso é claro, quanto a algumas partes da alma que indubitavelmente são ato do corpo e estão fixas e unidas diretamente à matéria; todavia, nada impede que outras, dado que estão libertas da matéria, possam existir fora dela. De caminho exporemos o que Aristóteles havia significado com o nome de partes. Ele aqui ainda não explica se, com base no que foi referido, é manifesto que a alma existe para o corpo como o piloto para o navio, como Platão considerou, ou se não. *Nada impede que alma seja separável segundo algumas partes potenciais*

QUESTÃO I

SE ARISTÓTELES DEFINIU CORRETAMENTE A ALMA

ARTIGO I

EXPLICAÇÃO DA DEFINIÇÃO PERIPATÉTICA DE ALMA

Com base no que Aristóteles ensinou no capítulo antecedente, advém a seguinte definição de alma: a alma é o ato primeiro substancial de um corpo orgânico que tem a vida em potência. Esta definição tem de ser explicada ponto por ponto. Chama-se à alma ato, *ἐντελέχεια*, vocábulo com um sentido tão lato que compreende tanto os atos substanciais quanto os acidentais, como registámos no contexto. Diz-se, portanto, *ato*, a fim de excluir a matéria prima, que é pura potência, e quaisquer coisas que não sejam simplesmente ato, como as coisas compostas, tanto as coisas naturais, quanto as artificiais. *Primeiro*, para rejeitar os atos segundos, especialmente as operações, como observaram Temístio, neste livro, capítulo 4º e Alberto Magno no tratado 1, capítulo 2º. *Substancial*, para afastar os atos primeiros acidentais, como as potências, no que concerne *Definição da alma*
Sua explicação

Quid nomine corporis hic intelligatur. Themistius, Simplicius, Philoponus et Auer. aiunt sumi hic corpus pro toto composito naturali

ad excludendas, tum substantias separatas, quae corporibus non assident : tum etiam mentes caelestium orbium motrices, quae non sunt actus corporum caelestium, quasi ea proprie informant : etsi eis assideant : quanquam secus arbitrati fuerint nonnulli, quos alibi confutauimus. Caeterum cum multifariam corpus usurpetur, dissidium inter expositores est, quonam modo hic sumatur. Sunt qui opinentur accipi pro composito ex materia et anima, non quidem secundum omnes gradus, sed dumtaxat secundum gradum corporeitatis, cum quo adhuc materia manet in potentia ad ulteriores, ut ad gradum uegetatiuum et sensitium. Huius acceptionis meminit D. Thomas hoc loc. et in I. *Sententiarum* dist. 25. q. 1. art. 1. ad. 2. [P.33] Capreolus in 4. distinct. 10. quaest. 1. art. 3. ad arg. Scoti, Caietanus 1. part. quaest. 76 art. 4. Ferrariensis lib. 4 *Contra Gentes* cap. 64. et hoc in lib. quaest. 2. aliique non pauci.⁹ Poteritque haec explicatio suaderi auctoritate Aristotelis, qui superiori capite text. 9. docuit corpus ita esse potentia uiuens, ut tamen non uacet anima, sed ipsam habeat. Quare sumit Aristoteles corpus, ut est quidpiam ex materia prima, et anima coalescens; ita tamen ut anima non sumatur secundum gradum sibi proprium, ac reciprocum: alioqui idem in sui ipsius definitione poneretur. Alii arbitrantur accipi corpus ab Aristotele prout significat materiam primam connotando organa apta ad actiones uitae obeundas. Ex horum numero est Argentinas in 4. dist. 13. quaest. 1. art. 1. Gregorius in 2. distinctione 16. quaest. 2. aliique recentiores.

Nobis tamen neutra harum interpretationum omnino placet.¹⁰

Reiicitur 1. sententia Non prior, quia Aristoteles textu 4. palam asseruit corpus, quod in animae definitione collocabat, esse subiectum animae; constat autem compositum ex materia prima et anima non esse animae subiectum, sed potius materiam primam. Non posterior quia si corpus ita sumeretur ab Aristotele hoc loco, superuacanea esset particula, organici, posita in definitione: cum id, quod per eam exprimitur, importatum iam foret nomine corporis. Dicendum est igitur cum *Vera interpretatio particulae corporis* Diuo Thoma hoc loco ad textum 4. (etsi alibi oppositum censuerit) accipi in praesentia corpus pro materia prima; ita ut corpus organicum nihil aliud sit, quam materia prima affecta organis ad

⁹ Vt Sonc. 8. *Metaph.* q.11 et alii tum in 4. d.30 tum in 3.p. q.76 art.1

¹⁰ Vt Tolet. hoc. lib. adeo t. 4.

aos seus atos. *De um corpo*, para excluir, quer as substâncias separadas que não se juntam aos corpos, quer também as Inteligências motoras dos orbes celestes que não são atos dos corpos celestes embora os assistam, como que particularmente os enformam; se bem que alguns autores, que noutra ponto refutámos, tenham pensado de outro modo. Além disso, como *corpo* é referido com múltíplice sentido, subsiste desacordo entre os comentadores sobre o modo como é definido. Há quem opine que pode ser compreendido como o composto de matéria e de alma, não, decerto, segundo todos os graus, mas apenas segundo o grau da corporeidade, com o qual a matéria permanece em potência para os graus ulteriores, como para o vegetativo e o sensitivo. São Tomás recorda esta aceção neste ponto e no 1º livro das *Sentenças*, distinção 25, questão 1, artigo 1º ao 2º; Capréolo [P.33] no 4º livro das *Sentenças*, distinção 10, questão 1, artigo 3º ao argumento de Escoto; Caietano na 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 76, artigo 4º; o Ferrariense, no livro 4 *Contra os Gentios*, capítulo 64º e, neste livro, questão 2, e muitos outros autores⁹. Esta explicação também se pode fundar na autoridade de Aristóteles que, no capítulo anterior, texto 9, ensinou que o corpo é potência viva, que não é desprovido de alma, mas que, pelo contrário, a possui. Por isso, Aristóteles toma o corpo como algo a partir da matéria-prima a que se junta a alma, de tal modo que a alma não é definida segundo o grau que lhe é próprio e lhe corresponde. O mesmo ficará estabelecido na sua própria definição. Outros autores opinam que corpo é tomado por Aristóteles quando trata da matéria-prima designando os órgãos aptos para executar as funções vitais. De entre estes, encontra-se Argentinas no 4º livro das *Sentenças*, distinção 13, questão 1, artigo 1º; Gregório, no 2º das *Sentenças*, distinção 16, questão 2, e outros mais recentes.

Porém, nenhuma destas interpretações nos apraz totalmente¹⁰. A primeira não satisfaz porque Aristóteles, no texto 4, afirmou claramente que o corpo, que entrava na definição de alma, é suporte da alma. É evidente que o composto formado de matéria-prima e de alma não é o suporte da alma, mas sim, a matéria-prima. A segunda também não satisfaz, porque se o corpo fosse tomado por Aristóteles desse modo, *orgânico* seria inútil neste passo da definição, visto que aquilo que aí é referido já integraria o nome de corpo. Deve dizer-se, portanto, com São Tomás, neste passo do texto 4 (ainda que noutra ponto tenha declarado o contrário) que, para já, o corpo é tomado pela matéria-prima. Assim,

Temístio,
Simplicio,
Filópono
e Averróis
afirmam que
corpo é aqui
considerado
como todo
o composto
natural

Primeira
opinião.
S. Tomás
Capréolo
Caietano

Ferrariense

2ª opinião

Argentinas
Gregório de
Rimini

Rejeita-se a 1ª
opinião

Rejeita-se a 2ª

Verdadeira
interpretação
da expressão
"do corpo"

⁹ Soncinas, no livro VIII da *Metafísica*, questão 11 e outros, tanto no livro IV das *Sentenças*, distinção 30, como na III parte da *Suma Teológica*, questão 76, a. 1.

¹⁰ Toledo, neste livro, sobretudo no texto 4.

functiones uitae administrandas. Et in corpus ita sumptum quadrant
 Text. 4 ea, quae Aristoteles de illo enuntiat in contextu, nempe corpus esse
 Text. 7 subiectum animae, et ex corpore atque anima fieri unum, necesse
 quaerendum cur ita fiat. His non repugnat auctoritas Aristotelis
 aientis corpus non ita a se uocari potentia uiuens, ut anima careat;
 sed ita ut ipsam habeat. Concedimus enim corpus organicum, seu
 potentia uitam habens reuera in se animam continere; sed negamus
 animam importari nomine corporis, quatenus corpus in praedicta
 definitione adhibetur. Quauis non inficiemur alias interdum
 usurpari iuxta duos illos modos, quos supra retulimus.

Excluduntur
 ab animae
 definitione
 formae non
 uiuentium
 Sequitur in definitione, organici, potentia uitam habentis, quae
 duo idem ualent, ut aduertit Themistius, Alexander, Philoponus,
 D. Thomas et alii: quanquam Simplicius aliter sentiat. Excluduntur
 autem hisce uerbis a definitione animae omnes formae naturales,
 quae per superiores particulas nondum reiectae fuerant, ut formae
 lapidis et ignis: quarum corpora, siue ut proprie loquamur, materiae
 ad exercenda uitae munia organis, siue instrumentis distinctae non
 sunt. Inter quas etiam numerantur formae cadauerum. Nam oculi,
 pedes, manus, aliaque id genus instrumenta quae in iis apparent,
 non uniuoce, sed analogice dumtaxat cum organis uiuentium
 conueniunt, ut Aristoteles hoc primo capite textu nono et libro
 septimo *Metaphysicorum* capite 10. textu 35. docet.

Non uideri
 essentialem
 definitionem
 animae
 [P.34] Roget aliquis num haec definitio sit essentialis. Quod
 non sit, ex eo uidetur ; quia Aristoteles ea tradita dixit se animam
 definiisse ἐν τύπῳ, id est, figura : at figura quidpiam definire,
 inquit Alexander, non est aliud, quam non exacte id explicare;
 translatione ducta a picturis primo obscurius adumbratis, deinde
 illustrius expressis : unde Perionius ἐν τύπῳ uertit, pingui Minerua.
 Igitur Plotinus libro secundo *Enneades* 4. Aristotelem reprehendit
 quod hic non exposuerit quid sit anima: nec eundem minus uellicat
 Proclus capite quinto in *Timaeum*, quod non tam docuerit quid sit
 anima, quam cuius sit, nempe organici corporis. Similiter Auicenna
 libro sexto *Naturalium* asserit hanc definitionem non declarare
 essentiam, sed potius existentiam animae, id est, non quid anima
 sit, sed quomodo existat in corpore. Oppositum tamen dicendum
 est: nec enim animae in commune alia natura, aut quidditas est,
 quam quae ab Aristotele hac definitione exprimitur: nec a Platone
 aliisue Philosophis alia definitio ad animae essentiam explicandam
 accuratior, aut commodior tradita fuit: quantumlibet Porphyrius,

Esse re uera
 essentialem
 definitionem

o corpo orgânico não é outra coisa senão a matéria-prima disposta em órgãos, destinados a executar as funções vitais. Ao corpo assim tomado também se aplica o que Aristóteles enuncia acerca dele, no contexto. De facto, o corpo é o suporte da alma e a partir do corpo e da alma assoma a união, e não se tem de questionar por que razão assim acontece. A autoridade de Aristóteles não o refuta ao afirmar que o corpo não é chamado potência vivente porque careça de alma, mas sim porque a possui. Concedemos, portanto, que o corpo orgânico, ou que tem a vida em potência, contém em si a alma, mas negamos que a alma receba o nome do corpo, uma vez que o corpo é acrescentado na referida definição, ainda que reconheçamos que noutras circunstâncias se designa segundo os dois modos acima referidos.

*Texto 4.
Texto 7.*

Segue-se na definição, *orgânico, que tem a vida em potência, tendo os dois termos o mesmo significado*, como registam Temístio, Alexandre, Filópono, São Tomás e outros, embora Simplício considere de outro modo. Todas as formas naturais que ainda não tinham sido rejeitadas no decorrer das partes anteriores, são excluídas da definição de alma por estas palavras: como as formas da pedra e do fogo, cujos corpos não são matérias distintas, em sentido próprio, quer para o exercício das funções vitais para os órgãos, quer como instrumentos. Entre elas também se contam as formas dos cadáveres. Com efeito, os olhos, os pés, as mãos e outros instrumentos deste género que neles aparecem, assemelham-se aos órgãos dos vivos não de forma unívoca, mas apenas por analogia, como ensina Aristóteles neste primeiro capítulo, texto nono e no livro sétimo da *Metafísica*, capítulo 10^o, texto 35

Excluem-se da definição de alma as formas das coisas sem vida.

[P.34] Poder-se-á questionar se esta definição é essencial. Parece que não é, porque Aristóteles afirmou baseado nela, que definiu a alma *ἐν τύπῳ*, isto é, como figura. Porém, Alexandre afirma que definir alguma coisa pela figura, não é mais do que explicá-la, não de forma exata, mas começando com imagens traçadas de maneira mais tosca, depois de modo mais claramente expresso. Daí, Perión traduzir *ἐν τύπῳ* por: de modo grosseiro. Por essa razão, Plotino, no livro segundo das *Enéadas* contesta Aristóteles pelo facto de ele não explicar o que é a alma. Proclo não o critica menos, no capítulo quinto, no *Comentário ao Timeu*, pelo facto de não ter ensinado o que é a alma, mas sim o que é próprio de um corpo orgânico. Do mesmo modo, Avicena, no livro sexto dos *Naturais* considera que esta definição não apresenta a essência, mas antes a existência da alma, ou seja, não o que a alma é, mas de que modo existe no corpo. Mas deve afirmar-se o oposto. Na verdade, nem a alma possui em comum outra quiddidade ou natureza, além da expressa na definição de Aristóteles, nem foi transmitida por Platão ou por outros filósofos uma outra definição para explicar a essência da alma de forma mais apropriada e mais completa.

Parece que a definição de alma não é essencial

É de facto uma definição essencial

Porphy. Plotinus, Atticus, caeterique Platonici reclament. Quorum definitiones quaere, si placet, apud Theodoretum in libro *De Natura Hominis*, *Plotin. Atticus*
Theodoret. Lactantium in libro *De Opificio Dei* capite uigesimo septimo,
Lactant. Albert. Magnum Albertum in *Summa De Homine*, Ficinum libro sexto de
Ficin. Themist. *Theologia Platonis* capit. primo, Themistium toto fere superioris libri decursu. Quod uero Aristotelis addidit se animam figura definiisse, nihil de traditae ab eo definitionis absolute detrahit: tantum enim indicare uoluit se non speciatim singularum animarum, sed animae generaliter et in commune acceptae naturam et quidditatem exposuisse. Sic enim interdum apud Aristotelem sumitur figura agere seu definire; ut primo de *Historia Animalium* capite primo ubi de animalium differentiis in progressu acturus, De quibus, inquit, figura prius agendum est, deinde de unoquoque genere diligentius discutiemus. Quare apposite Argyropilus loco citato¹¹, *Argyropilus*
éν τύπω, uertit, uniuersaliter, id est, in commune. Dicitur porro hic animarum naturae explicatio, figura tradi; quia cum non explicite descendat ad specialem cuiusque animae quidditatem enodandam; quanquam earum umbram et figuram solum exhibet. Et in hunc sensum uerba Alexandri et interpretatio Perionii accipienda erunt. *Alexander.*
Perionius Ita tamen ut non negetur illam animae definitionem respectu animae in commune exactam esse.

Non uideri uniuocam animae definitionem Quae solet num praedicta definitio cunctis animabus, uegetatiuae, inquam, sensitiuae et intellectiuae uniuoce conueniat, an non. Philoponus, Simplicius et Auerroes commento septimo et 30. huius, et commentario 5. libri tertii, Iandunus hoc in lib. quaest. 3 asserunt non uniuoca, sed analogica ratione conuenire; quod ex eo probat Philoponus, quia aliter anima uegetatiua et sensitiua sunt actus corporis; aliter intellectiua: illae enim sunt actus inseparabiles; haec separabilis. Contraria tamen [P.35] sententia, quam sequitur D. Thomas, Aegidius, ac caeteri fere latini interpretes prima part. quaest. 76. art. 4. et lib. 2. *Contra Gentes* capit. 79. uera est: licet enim animae intellectiuae peculiare sit ita materiam informare, ut ab ea seiungi ac per se extra corpus cohaerere possit; nihilominus est uere, ac proprie forma corporis humani, et communem illam animae rationem, quae proposita definitione traditur, cum ceteris animabus ex aequo participat.

Probatur. Defenditur esse uniuoca

¹¹ Ad calcem cap.

Porfírio, Plotino, Ático e os restantes platônicos repetem-na insistentemente. Veja-se, se se entender, Teodoreto, no livro *A Natureza do Homem*; em Lactâncio, no livro *A Criação de Deus*, capítulo vigésimo sétimo; Alberto Magno na *Suma do Homem*; Ficino no livro sexto da *Teologia de Platão*, capítulo primeiro; Temístio, em quase todo o decurso do livro anterior. O que acrescentou de Aristóteles, que definiu a alma como formato, nada retira à perfeição da definição de alma que transmitiu. Na verdade, quis não tanto ajuizar as naturezas das almas singulares, em particular, mas explicar a quiddidade e a natureza da alma, geral e comumente aceite. Por vezes, em Aristóteles, ao tratar ou definir debruça-se sobre o formato como no princípio da *História dos Animais*, capítulo primeiro, ao tratar das diferenças dos animais, quando acerca delas refere que primeiro se deve tratar do formato, para depois se discutir com diligência sobre cada género. Por essa razão Argirópolis, no ponto citado¹¹, traduz ἐν τῷ por *universalmente*, quer dizer, em comum. A explicação da natureza das almas diz-se que é aqui traduzida pelo formato, porque embora não se aproxime explicitamente da explicação da quiddidade particular de cada alma, mostra tão somente a sua aparência e formato. Neste sentido, também foram acolhidas as palavras de Alexandre e a interpretação de Perión, de tal modo que não se nega que aquela definição de alma seja exata, no que concerne à alma em geral.

Porfírio.
Plotino.
Ático.
Teodoreto.
Lactâncio.
Alberto.
Ficino.
Temístio

Argirópolis

Alexandre.
Perión

É costume perguntar-se se a definição anterior se ajusta de modo unívoco a todas as almas, isto é, à vegetativa, à sensitiva e à intelectiva. Filópono, Simplicio e Averróis, no seu comentário sétimo e 30º, e comentário 5 do livro terceiro; Janduno neste livro, questão 3, afirmam que ela é própria de uma noção, não unívoca, mas análoga. Filópono prova a partir deste ponto, de que maneira a alma vegetativa e a sensitiva são ato do corpo e de que modo a alma intelectiva o é, a saber, aquelas são atos inseparáveis, esta é separável. Todavia é verdadeira a [P. 35] opinião contrária, adotada por São Tomás, Egídio e muitos outros intérpretes latinos, na primeira parte da *Suma Teológica*, questão 76, artigo 4º e no livro 2, *Contra os Gentios*, capítulo 79º. Ainda que seja próprio da alma intelectiva enformar a matéria de tal modo que se possa separar dela e subsistir, por si, fora do corpo, ela é, no entanto, verdadeira e propriamente, forma do corpo humano e participa da natureza comum à alma, que é transmitida na definição proposta, em pé de igualdade com os restantes animais.

A definição
de alma não
parece ser
unívoca.

Prova-se.
Defende-se que
é unívoca.

¹¹ No final do capítulo 1º.

ARTICVLVS II.

ARGVMENTA CONTRA SVPERIOREM DEFINITIONEM

Non desunt tamen argumenta, quibus tradita animae definitio oppugnari possit. In primis enim sic licebit obiicere. Anima est actus secundus ; ergo non est actus primus. Probatur antecedens. Nam ubi uersio Latina in definitione animae habet, actus, contextus Graecus habet ἐντελέχεια, quod, interprete Cicerone in primo *Tusculanarum Quaestionum* libro, non est aliud, quam continuata motio et perennis : at motio non actus primus est, sed secundus, ut pote operatio. Vnde et Diuus Nemesius libro *De Natura Hominis* capit. secundo credit Aristotelem non putasse animam esse substantiam, quod eam entelechiam uocarit. Et ob eandem causa Diuus Gregorius Nyssenus libro secundo *De Anima* capit. 4. et Iustinus Martyr in *Oratione Paraenetica* ad gentes aiunt animam intellectiuam existimatam ab Aristotele mortalem. Deinde confirmatur idem antecedens, quia oportet animam esse actum praestantissimum: actus uero secundus praestantior primo est: cum ille ad hunc, tanquam ad finem ordinetur: siquidem unumquodque est gratia suae operationis, ut docet Aristoteles secundo *De Caelo* cap. 3. text. 17. et lib. 9. *Metaphysicorum* cap. 9. text. 15.

Secundo. Anima non est substantia; igitur non est actus substantialis. Assumptum probat Galenus capite tertio, et quarto libri, qui inscribitur, quod animi mores corporis temperamentum sequantur, hunc in modum; anima non est aliud, quam κρᾶσις, seu temperies et moderatio quatuor primarum qualitatum: haec autem est accidens, non substantia: igitur anima non est substantia, sed accidens. Maiorem probat dupliciter, primum quia id uidetur esse anima quo, pereunte, moritur animal: at abolita dissociatae temperie certum est animal interire. Item quia ex diuersa corporum temperie oriuntur in nobis diuersi affectus, seu passiones. Melancholici enim v. g. procliues [P.36] sunt ad tristitiam; cholericus ad iram huiusmodi uero affectus ab anima, ut a fonte manant. Quare anima nihil aliud est, quam praedicta temperies. Accedit ueterum quorundam auctoritas, ut Dinorchi et Empedoclis, qui animam esse harmoniam praedicabant, non quidem sonorum, sed contrariarum qualitatum in unam temperiem coeuntium; et Aristoxeni musici, qui ab arte sua non recedens uoluit animam simili ratione constare in homine, qua confors modulatio constat in cantu et fidibus; ita nimirum, ut sicuti nerui bene intenti concentum efficiunt; sic partium corporis firma coniunctio, membrorumque omnium consentiens in unum uigor animales motus faciat.

1. Argum.
Entelechia quid

D. Nemesius
D. Greg. Nys.
Iustinus Martyr

Confir. arg.

2. Argum.
Galenus

Anima
temperies

Dinorchus.
Empedocles.
Anima
harmonia.
Aristoxenus

Fuit
Aristoxenus
teste Gelio
Aristotelis
auditor

ARTIGO II

ARGUMENTOS CONTRA A DEFINIÇÃO ANTERIOR

Não faltam, no entanto, argumentos capazes de atacar a definição de alma proposta. Em primeiro lugar, é possível objetar: a alma é um ato primeiro; logo, não é um ato primeiro. Prova-se a afirmação anterior. Efetivamente, quando a versão latina, na definição de alma, registra, *ato*, o contexto grego registra *έντελέχεια*, o que, na tradução de Cícero, no primeiro livro das *Questões Tusculanas*, não é outra coisa senão o movimento perpétuo e perene. Mas o movimento não é ato primeiro, mas segundo, tal como a operação. Daí, São Nemésio, no livro *A Natureza do Homem*, capítulo segundo, estar convencido de que Aristóteles não considerou que a alma é substância, uma vez que lhe chamou enteléquia. Daí São Gregório de Nissa, no livro segundo de *A Alma*, capítulo 4, e Justino Mártir na *Oratione paraenetica ad gentes*, afirmarem que Aristóteles considera a alma intelectual como mortal. A seguir, é confirmado o mesmo antecedente, porque é necessário que a alma seja ato de modo relevante. Na verdade, o ato segundo é superior ao primeiro, pois aquele está ordenado para este, como para o fim; com efeito, cada qual existe por causa da sua operação, como ensina Aristóteles, no segundo livro de *O Céu*, capítulo 3º, texto 17 e livro 9 da *Metafísica*, capítulo 9º, texto 15.

*Primeiro
argumento*

*O sentido de
enteléquia*

S. Nemésio

*S. Gregório de
Nissa.
Justino Mártir*

*Segundo
argumento*

Galeno

*A alma é
mistura*

Segundo. A alma não é substância, logo, não é ato substancial. Galeno prova a premissa menor, nos capítulos 3º e 4º do livro intitulado *Quod animi mores corporis temperamentum sequantur*; a alma não é outra coisa senão *κρᾶσις*, moderação e mistura das quatro primeiras qualidades, mas é um acidente, não uma substância. Portanto, a alma não é substância, mas acidente. Prova a premissa maior de duas maneiras. Primeiro, porque parece que a alma é aquilo que quando desaparece provoca a morte do animal. Também é certo que o animal morre, uma vez desfeita a mistura. Depois, porque o afeto ou as paixões têm origem em nós, de acordo com a diferente composição dos corpos. Por exemplo, os melancólicos [P.36] tendem para a tristeza, os coléricos para a ira, mas as afeções provêm da alma, como que de uma fonte. Por isso, a alma não é senão a referida mistura. Acrescente-se a autoridade dos Antigos, como a de Dinorco e a de Empédocles, que ensinavam que a alma era harmonia, não de sons, mas de qualidades contrárias, que se juntam numa só mistura. Também a autoridade do músico Aristoxeno que, não se desviando da sua arte, considerou que a alma subsiste no homem, pela mesma razão que a melodia subsiste no canto e nas cordas da lira; assim, tal como as cordas bem estendidas executam uma sinfonia, também a conjunção firme das partes do corpo e de todos os membros em uníssono, num esforço único, produz os movimentos animais.

*Dinorco.
Empédocles.
A alma é
harmonia.
Aristoxeno*

*Segundo
Aristoxeno,
Gélio foi
discípulo de
Aristóteles*

3. *Argum.* Tertio. Anima est corpus: igitur non est actus corporis, alioqui unius corporis aliud esse corpus. Probatur antecedens. Nam omnis cognitio ex doctrina Platonis in *Timaeo* et aliorum ueterum Philosophorum fit per quandam similitudinem et cognationem inter rem cognitam et cognoscentem. Vnde illud Empedoclis poetice philosophantis :

*Cognitio fit per
similitudinem
inter rem
cognitam et
cognoscentem.
Empedocles*

Terrea uis terras, uis humida percipit undas,
Aether ab aetherea sentitur, ab ignibus ignis,
Pax pacem monstrat, litem lis aspera sentit.

Quare cum inter corpus, et id, quod corpore uacat, similitudo nulla intersit ; si anima non esset corpus nullius rei corporeae notitiam obtineret. Quod cum aperte falsum sit, concedendum erit animam ex aliorum corporum permistione concretam esse. Corroboraturque idem antecedens: quandoquidem anima patitur a corpore, cum, uerbi gratia, phrenesis, uel ebrietas intellectionem turbat: et corpus similiter patitur ab anima; ut dum ex uerecundia, rubore afficimur; et ex timore albescimus: cum igitur ad mutuam actionem et passionem requiratur contactus; et hic non nisi inter corpora interuentu quantitas dari queat; non uidetur negandum animam esse corpus. Ac quod Aristoteles huius sententiae fuerit, affirmat D. Augustinus lib. 22. *De Ciuitate Dei* cap. II. aiens in doctrina Peripatetica animam esse quintam substantiam, hoc est, e materia et natura caelesti coalitam.

*Animam
esse quintam
substantiam
iuxta Arist.
putat August.*

4. *Argum.* Quarto. Anima rationalis extra corpus, est uere anima: et tamen in eo statu non est actus corporis: non igitur ea particula in definitione adhibenda fuit. Accedit quod Aristoteles hoc in lib. cap. 1. text. 11 ait manifestum esse quasdam animae partes non posse a corpore separari, quia constat esse actus illius. Igitur in doctrina Aristotelis anima rationalis, si extra corpus ualet consistere, non est actus corporis.

5. *Argum.* Quinto. Subiectum, per quod definitur forma, debet esse prius ipsa forma: sed corpus organicum non est prius anima: igitur anima non recte dicitur actus corporis organici. Probatur minor, quia non uocantur partes organicae, nisi quae iam sunt praeditae potentiis uitalibus; cum ergo huiusmodi potentiae ab anima oriantur, necessario eam [P.37] supponunt, atque adeo corpus organicum est posterius anima.

6. *Argum.* Sexto. Cum Angelus ex concreto aere corpus organis distinctum sibi effingit; et in eo mouetur progressiuo motu, et loquitur, comedit, atque alia uitae munia exercet; tota animae definitio ei competit:

Terceiro. A alma é corpo; logo, não é ato do corpo, de outro modo, algo de um único corpo seria corpo. Prova-se o antecedente. Na verdade, todo o conhecimento, com base na doutrina de Platão, no *Timeu*, e de outros Filósofos Antigos, ocorre por meio de uma certa semelhança e afinidade entre a coisa conhecida e a cognoscente. Daí o poema filosófico de Empédocles.

A potência térrea apreende a terra, a potência líquida as ondas
 O ar é sentido pelo ar, o fogo pelo fogo
 A paz exorta à paz, a grande discórdia sente a discórdia

O conhecimento emerge da semelhança entre a coisa conhecida e a cognoscente. Empédocles.

Por isso, como entre o corpo e aquilo que não tem corpo, não existe qualquer semelhança, se a alma não fosse um corpo não conheceria nenhuma coisa corpórea. Mas como isto é manifestamente falso, deverá perfilhar-se que a alma é constituída pela mistura de outros corpos. Corrobora-se a proposição anterior, pois a alma padece pelo corpo quando, por exemplo, o delírio frenético ou a embriaguez perturbam a inteligência. Também o corpo padece igualmente pela alma, quando somos afetados pelo rubor da vergonha e nos tornamos lívidos devido ao medo. Uma vez que é necessário o contacto para a ação e para a paixão mútuas e ele acontece apenas entre corpos, por intervenção da quantidade, não parece que deva negar-se que a alma é corpo. Santo Agostinho, no livro 22 de *A Cidade de Deus*, capítulo 11, afirma que Aristóteles perfilhou esta opinião quando referiu que na doutrina peripatética a alma é uma quinta substância formada a partir da matéria e da natureza celeste.

Confirmação do último dos argumentos anteriores

Agostinho considera que, para Aristóteles, a alma é uma quinta essência

Quarto. A alma racional fora do corpo é verdadeira alma, mas nesse estado não é ato do corpo; portanto, esta parte não devia ser acrescentada à definição. Adiante-se que Aristóteles, neste livro, capítulo 1º, texto 11, afirma que é claro que certas partes da alma não podem ser separadas do corpo, porque é evidente que são um ato dele. Logo, se na opinião de Aristóteles a alma racional pode subsistir fora do corpo, é porque não é um ato seu.

4º argumento

Quinto. O substrato através do qual a forma se define, deve ser anterior à própria forma; mas o corpo orgânico não é anterior à alma; portanto, não é correto considerar que a alma é ato de um corpo orgânico. Prova-se a premissa menor, porque não são chamadas partes orgânicas a não ser que sejam dotadas de potências vitais. Uma vez que estas potências têm origem na alma, necessariamente [P. 37] a supõem e, por isso, o corpo orgânico é posterior à alma.

5º argumento

Sexto. Quando o Anjo, a partir da composição do ar, reproduz para si, um corpo de órgãos diferenciados e nele se move com movimento de marcha, locução, se alimenta e exerce outras funções vitais, toda a

6º argumento

et tamen non est anima. Ergo animae definitio non reciprocatur cum re definita.

ARTICVLVS III.

QVOD ANIMA NON SIT TEMPERAMENTVM.

Vt superiora argumenta commodius, et uberius explicentur, prius a nobis falsa quorundam dogmata confutanda erunt. Offert autem in primis sese Galeni error, in quem etiam inciderunt haeretici quidam, nimirum Carpocrates, Epiphanes, Prodicus et Caiani, atque Antitactae, ut refert Theodoretus in lib. *De Diuinis Decretis*. Porro Galenus lib. 3. *De Locis Affectis* cap. 6. et in opere superius citato arbitratus est, quod iam apud Platonem Socrates in *Phaedone* reprehenderat, animam esse primarum qualitatum temperiem.

Sic enim eius sententiam interpretatur D. Thomas lib. 2. *Contra Gentes* cap. 63. et in *Quaestione Disputata De Anima* artic. 1. etsi alii secus putasse dicant, uel saltem hac in re adeo fuisse uarium, ut uideatur non satis constitutum habuisse quid sequeretur, aut in quam sententiam descenderet. Quod ipse non obscure indicat in lib. *De Naturalibus Facultatibus Substantialibus* et lib. *Symptomatum* et lib. 3. *De Vso Partium*: ubi ait ignorare se quid sit anima.

Quaecumque tamen eius mens fuerit, sit prima conclusio in hac disceptatione. Error est, etiam in Philosophia, intolerabilis animam esse temperamentum. Quod hisce rationibus concluditur. Anima est forma rerum uiuentium; ab ea namque uiuens accipit esse: non est igitur anima temperamentum. Consecutio ostenditur; quia temperamentum est accidens, seu potius multa accidentia, uidelicet quatuor primae qualitates ad symmetriam deductae. Quare cum unumquodque uiuens sit substantia essentialiter constans ex sua forma et materia, si eorum forma esset accidens, substantia constaret ex accidentibus; quod omnis philosophia auersatur.

2. Secundo. Functiones ab anima oriundae sunt altioris conditionis, quam quae proficiscuntur a primis qualitibus: ab his enim manat calefactio, refrigeratio, humectatio, exiccatio: ab anima uero actus nutriendi, augendi, loco mouendi, sentiendi, intelligendi: nemo autem nescit posteriora haec munia excellentiora esse: ergo anima non consistit in primis qualitibus, sed est alia praestantior, eminentiorque natura.
3. Tertio. Animus particeps rationis cohibet motus insurgentes in [P.38] appetito sensitio, moderaturque passiones, ut patet in iis,

definição de alma lhe assenta e, contudo, não é alma. Portanto, não há reciprocidade ente a definição de alma e a coisa definida.

ARTIGO III

A ALMA NÃO É MODERAÇÃO

Em ordem a explicar de modo mais conveniente e mais aprofundado os argumentos acima transcritos, teremos primeiro de refutar alguns princípios falsos. Aponta-se, em primeiro lugar, o erro de Galeno, em que incorreram certos heréticos, como Carpócrates, Epifânio, Pródigo e Caietano; também Antitacta como refere Teodoreto no livro *De divinis decretis*. Galeno, no livro 3, *De Locis Affectis*, capítulo 6º e na sua obra acima citada, quando considera a alma como uma mistura de qualidades primárias, o que Sócrates já tinha criticado no *Fédon* de Platão. São Tomás refere aquela posição, no livro 2, *Contra os Gentios*, capítulo 63º e na *Questão Disputada sobre a Alma*, artigo 1º, assim: ainda que alguns afirmem que ele pensava de modo diferente ou, pelo menos, que não teve certeza sobre a matéria, de tal modo que parece não ter seguido nenhuma doutrina nem se ter inclinado para nenhuma opinião. O próprio Galeno di-lo expressamente no livro *De Naturalibus Facultatibus Substantialibus* e no livro *Symptomatum* e no livro 3 de *De Vsu Partium*, quando declara que não sabe o que é a alma.

O erro de Galeno e de outros segundo o qual a alma é mistura
S. Tomás

A defesa de Galeno segundo alguns autores

Qualquer que tenha sido a sua opinião, a primeira conclusão desta discussão é a seguinte. É um erro intolerável, também em Filosofia, que a alma seja mistura. Conclui-se destes argumentos que a alma é a forma das coisas vivas. Efetivamente, através dela, o que é vivo recebe o ser. A alma não é, portanto, combinação. Demonstra-se a consequência porque uma combinação é acidente, ou melhor, muitos acidentes, como as quatro qualidades, que primeiro se atribuem à proporção. Por isso, como cada ser vivo é uma substância essencialmente composta da sua forma e da sua matéria, se a sua forma fosse um acidente, a substância seria composta de acidentes, o que de todo a Filosofia repele.

1ª conclusão
Prova-se a 1ª

Segundo. As funções originárias da alma são de mais alta condição do que as que provêm das primeiras qualidades. Destas últimas, provêm o calor, o frio, a humidade, a excitação. Da alma provém o ato de alimentar, de crescer, de se movimentar no lugar, de sentir e de entender, e ninguém ignora que estas últimas funções são mais nobres. Portanto, a alma não consiste nas primeiras qualidades, mas é de uma natureza mais eminente e mais notável.

A 2ª

Terceiro. A alma ao participar da razão, dirige os movimentos que surgem no [P.38] apetite sensitivo e modera as paixões, como é manifesto

A 3ª

qui se continent: hoc autem praestare nequit qualitaturn turba, cum ab ea, ut a causa disponente, ac prouocante, eiusmodi affectus plerumque; oriantur, ac pro earum intensione, et remissione uariantur. Igitur saltem animus rationalis non est conuenientia
 4. primarum qualitaturn, siue temperamentum. Postremo, cum ii, qui animam temperamentum esse dicunt, negent eam esse substantiam: ad eos refellendos ualebunt etiam omnia argumenta, quibus proximo articulo animam non accidens, sed substantiam esse ostendemus.

ARTICVLVS IIII.

QVOD ANIMA SIT SVBSTANTIA.

2. *Conclusio* Secunda conclusio huius quaestionis sit, Anima non est accidens, sed substantia. Haec conclusio nullam habet etiam in Philosophia dubitationem¹²; etsi eam e ueteribus physicis negarint ii, qui praeter materiam primam, nullum rerum naturalium principium agnouere. Nec ab illa dissensit Plato, licet in *Timaeo* animam rationis, et intelligentiae participem, numerum uocarit; non enim iccirco eam quantitatis numerum fecit; sed implicitam uetustatis philosophiam secutus, moremque Pythagoraeorum, qui omnia ad numeros referebant, animae dignitatem, ac uim eo pacto adumbrare uoluit.

Cur Plato animam numerum uocarit Vocauit igitur animam numerum, uel quia omnium in se rerum numeros continet cum sit earum typis, siue imaginibus consignata: uel quia sicuti numeri Mathematici inter res naturales et diuinas,

Cur circulum harmoniam ita anima inter formas a materia prorsus absolutas; et eas, quae materiae affixae sunt, medium obtinet. Accommodauit etiam animae rationem circuli; quia ut circulus in se recurrit, sic anima intelligendo, supra se ipsam, reuoluta notione, reflectitur. Attribuit quoque eidem harmoniam¹³; uel quod sensus, quibus tanquam internuntiis, utitur, sensilium rerum consonantia, quasi musica, oblectentur: uel propter uirium et potentiarum in ipsa anima ordinem

Cur numerum mouentem se et consensum. Denique animae diffinitionem ex numero motuque composuit aiens animam esse numerum mouentem se¹⁴: quia dum

¹² Auic. lib. *de anima* cap.5. Alb. in *sum. de bom*, q.3 Auer. 2 *de an.* comm.I.

¹³ Quod anima non sit harmonia probat Arist. lib. I. c.4. text. 54. Themistius in *paraphr.* I. lib. cap.23. et 24. D. Tho. lib. 2. *contra gent.* cap. 64.

¹⁴ Quod non sit numerus mouens se Arist. lib. I. c.3. M. Alb. lib. I. tract.2. c.10.

nas paixões contidas em si. No entanto, a multidão desordenada de qualidades não é capaz de fazê-lo, porque é a partir dela, enquanto causa reguladora e estimuladora, que na maioria das vezes as paixões nascem e se alteram, se intensificam e enfraquecem. Logo, pelo menos a alma racional, não é medida ou mistura das primeiras qualidades. Por fim, aqueles que afirmam que a alma é moderação, negam que ela seja substância; para os refutar prevalecerão também todos os argumentos com que, no artigo que se segue, demonstraremos que a alma não é acidente, mas substância. A 4ª

ARTIGO IV

A ALMA É SUBSTÂNCIA

A segunda conclusão desta questão é que a alma não é acidente, mas substância. Esta conclusão não apresenta qualquer dúvida, também na Filosofia¹², embora de entre os físicos antigos, aqueles que não admitem nenhum princípio das coisas da natureza, para além da matéria prima tenham negado a sua existência. Platão não discordou disto, embora no *Timeu* tenha chamado número à alma que participa da razão e da inteligência. Não considerou a alma, por isso, número de quantidade, mas seguiu a filosofia transmitida desde tempos antigos e o costume dos Pitagóricos, que reportavam todas as coisas aos números. Quis deste modo representar a dignidade e o poder da alma. 2ª conclusão

Chamou número à alma, quer porque esta contém em si os números de todas as coisas, visto que foi gravada com as formas ou as imagens dessas coisas, quer porque, tal como os números matemáticos estão entre as coisas naturais e as divinas, também a alma ocupa um lugar intermédio entre as formas inteiramente perfeitas a partir da matéria e aquelas que estão juntas à matéria. Também alinhou a natureza da alma ao círculo, porque tal como o círculo dá a volta sobre si mesmo, assim a alma inteligindo sobre si própria, ao voltar-se para as ideias, reflete¹³. Atribui-lhe também a harmonia, quer porque os sentidos que usa como intermediários se deleitam com a sintonia das coisas sensíveis, como a música, quer em razão do consenso, da ordem das faculdades e das potências da alma. Finalmente, organizou a definição de alma a Por que razão Platão terá chamado número à alma
Porquê círculo
Porquê harmonia
Porquê número que se move a si mesmo

¹² Avicena, no livro *A Alma*, c. 5; Alberto, na *Summa de Homine*, questão 3; Averróis, no II *A Alma*, com. 1.

¹³ Que a alma não pode ser harmonia, prova-o Aristóteles no livro I, c. 4, texto 54; Temístio, na *Paráfrase*, livro I, caps. 23 e 24; S. Tomás, no livro II, *Contra os Gentios*, c. 64.

anima contemplatur, dum sentit, dum uegetat; mouere se dicitur, propterea quod operationis principium et fons sit; nec aliunde moueatur, ut ea, quae uitae sunt expertia. Verum si Platonis de anima sententiae ita se habent, cur eas Aristoteles aliter accepit, ac tam acriter reprehendit? Videlicet, ut D. Thomas primo huius operis lect. 8. animaduertit, non Platonis sensum, sed primam uerborum faciem coarguit; ne Philosophorum uulgius uerbis inhaerens, et profundum ac reconditum Platonis sensum ignorans, hallucinetur putans animum esse re uera numerum, circulum, aut harmoniam. [P.39] Platonem uero a reprehensione uindicare conantur non solum Platonici, sed nobiles in primis Peripatetici, ut Theophrastus in libris, quibus locos antea ab Aristotele tractatos explicat, (cuius operis meminit Themistius in sua *Paraphrasi* ad primum de anima cap. 17.) Philoponus in *Commentariis* capitis tertii, Bessarius lib. 2. in *Calumniatorem Platonis*, Macrobius in *Somnium Scipionis* cap. 15. et 16.

Arist. non sensum sed uerba Platonis reprehendit

Qui Platonem a calumnia uendicent

1. Ratio pro conclusione

Diuina uirtus omnia administrat

Quod igitur anima substantia sit, ex eo primum ostendi potest, quia ut D. Gregorius Nyssenus in disputatione *De Anima* luculentius edisserit. Quemadmodum qui in mundo consentientem rerum uarietatem, et contrariorum discordem pacem, ac concordem litem uidet; mox, si apte secum ratiocinetur, statuit uim quandam esse diuinam per omnes mundi partes commeantem, quae omnia suo nutu coerceat, et contineat: ita qui in qualibet re uiuenti animaduernerit contrarias qualites ad concentum reductas conseruari, et repugnantes organorum affectiones, ne se mutuo perimant, rata lege cohiberi, et denique tam diuersa munia tanto ordine, et consensu administrari; plane intelliget dari unam aliquam formam, cuius merito ac beneficio haec omnia perficiantur: quae forma accidentaria esse non poterit, sed substantialis; cum unius accidentis tanta efficacia esse nequeat, tantumue imperium in membrorum rei uiuentis, et contrariarum qualitatum quasi Republica; ea igitur forma non alia erit, quam anima, siquidem in eadem materia plures formae substantiales esse non possunt, ut alibi ostendimus¹⁵: quare patet animam esse substantiam.

¹⁵ I. de generat. cap. 4. q.21.

partir do número e do movimento, afirmando que a alma é número que se move a si mesmo; porque quando a alma contempla, quando sente, quando vegeta, diz-se que se move¹⁴. Por isso é fonte e princípio da operação e não se move a partir de outro, como as coisas desprovidas de vida. Na verdade, se estas são as posições de Platão acerca da alma, por que razão Aristóteles as considerou de outro modo e as censurou tão asperamente? Certamente porque, como salientou São Tomás, no primeiro livro desta obra, na lição 8, Aristóteles não refuta o pensamento de [P.39] Platão mas repudia o sentido literal das suas palavras, para que o grande número de Filósofos que está preso às palavras e é ignorante do sentido oculto e profundo de Platão, não se alucine, pensando que a alma é, realmente número, círculo ou harmonia. Não só os Platônicos mas sobretudo ilustres Peripatéticos como Teofrasto, nos livros em que explica os passos de Aristóteles tratados até agora, (cuja obra Temístio recorda na sua *Paráfrase* ao primeiro de *A Alma* capítulo 17°); Filópono nos *Comentários* ao capítulo terceiro; Bessarion no livro 2 *Contra os Caluniadores de Platão*; Macróbio, no *Sonho de Cipião*, capítulos 15° e 16°, esforçam-se por defender Platão desta acusação.

Aristóteles não censura o pensamento, mas as palavras de Platão

Os que defendem Platão da calúnia

Pode, em suma, demonstrar-se que a alma é substância, como expôs de forma magnífica Gregório de Nissa na disputa *A Alma*. Tal como aquele que vê no mundo a variedade harmónica das coisas, a paz diferenciada dos opostos, a disputa em que se chega a acordo, depressa constata, se concluir corretamente, que existe uma certa potência divina espalhada por todas as partes do mundo, contendo e encerrando todas as coisas no seu movimento; também constatará que em qualquer coisa viva as qualidades contrárias são conservadas para serem reconduzidas à harmonia; não só as afeções opostas dos órgãos, se contêm numa determinada lei para que não se destruam mutuamente, mas também funções muito diferentes são governadas com tanta ordem e consenso, que se compreende plenamente que existe uma única forma de cujo mérito e benefício se perfazem todas as coisas, forma esta que não poderá ser acidental, mas substancial, porque tanta eficácia não pode ser própria de um acidente, nem ter tanto poder sobre os membros de uma coisa viva, como uma comunidade de propriedades qualidades contrárias; esta forma não será outra, senão a alma, visto que na mesma matéria não podem coexistir várias formas substanciais, como demonstrámos noutra lugar¹⁵. Por essa razão, é evidente que a alma é substância.

1º argumento a favor da conclusão

A potência divina governa todas as coisas

¹⁴ Que a alma não é um número que se move, Aristóteles, livro I, c. 3; e Alberto Magno, livro I, tratado 2, c. 10.

¹⁵ Livro I, *A Geração*, c. 4, q. 21.

2. *Ratio* Secundo, uel in materia rerum uiuentium inest aliqua forma substantialis; uel nulla. Si nulla, duo, praeter alia, sequuntur incommoda. Primum est, cohaerere uiribus naturae materiam absque omni forma substantiali. Secundum, aliquam substantiam, nempe compositum, ex accidente et substantia constitui; uidelicet ex materia et ex forma accidentaria. Quod si in tali materia, aliqua substantialis forma insit quis non uideat ei potius attribuenda esse praestantissima rei uiuentis munia, id est, uitales actiones, atque adeo eam formam esse animam.

3. *Ratio* Tertio, forma est praestantior, quam materia: atqui materia non est accidens, sed substantia, cum sit primum cuiusque subiectum: ergo forma erit substantia et non accidens; atque adeo anima, quae forma est, erit substantia. Quod uero secundum Academicam et Peripateticam philosophiam ita dicendum sit, patet ex dialogo *Plato*. Platonis de anima, qui inscribitur *Phaedon*; et ex iis, quae docuit *Arist.* Aristoteles tum saepe alibi, tum capite primo huius libri, ubi asseruit animam esse actum primum substantialem.

4. *Ratio* Priuatim autem quod anima intellectiua sit substantia, ex eo conuincitur, quia alioqui non posset extra materiam per se cohaerere, atque adeo non esset immortalis; quod non solum diuinae fidei, sed etiam Philosophiae decretis repugnat; ut in *Tractatu De Anima Separata* ex professo ostendemus.

[P.40]

ARTICVLVS V.

QVOD ANIMA NEQVE MATERIA, NEQVE CORPVS SIT.

Rudiores philosophi nihil supra corpus agnouerunt Demonstratum a nobis fuit animam esse substantiam: proximum est, ut quaenam substantia sit, uideamus¹⁶. Philosophorum nonnulli elementis mundi inhaerentes, cum ultra materiam, et ea, quae sub sensus cadunt, mentis aciem efferre non possent, in eo errore uersati fuerunt, ut praeter materiam et corpus nihil substantiae dari crederent, qui proinde animam a corpore et materia nullo discrimine separabant¹⁷. Contra hos sit tertia conclusio communi aliorum auctorum assensu comprobata, ac plane uera; Anima neque materia est, neque corpus. Quae hunc in modum ostenditur: materia

3. *Conclusio*
Probatur 1

¹⁶ De his Arist. lib.1. huius oper. c.2.

¹⁷ Arist. lib.I. huius oper. c.5 text. 72 et lib. 2, c.1. text.4.

Segundo, ou, na matéria dos seres vivos, está presente uma forma substancial ou não está. Se não está, seguem-se dois obstáculos, para além de outros. O primeiro, é que a matéria da natureza está unida por potências sem qualquer forma substancial. O segundo, é que uma substância, decerto composta, é constituída por um acidente e por uma substância, isto é, por matéria e por uma forma accidental. No que a isto se refere, se for inerente a tal matéria alguma forma substancial, quem não entenderá que as funções mais eminentes do ser vivo lhe devem ser preferencialmente atribuídas, isto é, as ações vitais? Essa forma é a alma. *2º argumento*

Terceiro. A forma é mais nobre do que a matéria; porém a matéria não é acidente, mas substância, porque é o seu primeiro substrato. Logo, a forma será substância, e não acidente. Onde, a alma, que é forma, será substância. Isto deve ser afirmado, de acordo com a Filosofia Académica e Peripatética, como está patente no diálogo de Platão acerca da alma que se intitula *Fédon* e com base no que Aristóteles ensinou profusamente, quer noutros pontos, quer no primeiro capítulo deste livro, ao declarar que a alma é ato primeiro substancial. *3º argumento*
Platão.
Aristóteles

Sobretudo, prova-se que a alma intelectiva é substância porque de outro modo não poderia subsistir por si para além da matéria e, portanto, não seria imortal, o que não só repugna à divina fé, mas também às leis da Filosofia, como defendemos distintamente no *Tratado da Alma Separada*. *4º argumento*

[P.40]

ARTIGO V

A ALMA NÃO É MATÉRIA NEM CORPO.

Demonstrámos que a alma é substância. O passo seguinte consiste em examinarmos de perto que tipo de substância é.¹⁶ Alguns Filósofos partidários dos elementos do mundo, como não podiam ordenar a argúcia do espírito acima da matéria e das coisas que recaem sob os sentidos, foram de tal modo induzidos em erro, que não acreditavam que substância alguma se originasse para além da matéria e do corpo; por isso, separavam indiscriminadamente a alma do corpo e da matéria. Contra eles está a terceira conclusão, comprovada por consenso geral de outros autores, segundo a qual a alma não é nem matéria nem corpo¹⁷. *3ª conclusão*
Os filósofos mais ignorantes não foram além do corpo
Demonstra-se assim: a matéria precede a geração e o nascimento de *Prova-se o 1º*

¹⁶ Sobre esta questão, Aristóteles, livro I desta obra, c. 2.

¹⁷ Aristóteles, no livro I desta obra, c. 5, texto 72, e livro II, c. 1, texto 4.

- in generatione, et ortu cuiusque uiuentis praeit, ut id, quod omnem rei praeparationem suscipit, forma uero denuo inducitur. Igitur
2. anima non est materia. Deinde. Materia, cum sit pura potentia, est expers omnis actiuitatis; nec potest esse principium alicuius actionis: atqui anima est origo et fons operationum uitalium. Igitur anima
 3. non est materia. Item. Omnia composita naturalia, quae infra lunae globum continentur, habent eandem communem materiam, ut ex reciproca eorum commutatione constat; differunt uero formis; sed nequeunt in eodem conuenire, et differe; igitur eorum materia non
 4. est forma. Praeterea. Anima in totum corpus se insinuat, omniaque eius membra permeat: ergo anima non est corpus: alioqui duo
 5. corpora uiribus naturae simul essent. Rursum, si anima esset corpus: uel esset corpus caeleste, uel elementum, uel ex elementis mistum, sed nullum ex his est, non est ergo corpus. Probatur minor quia, si esset corpus caeleste, torqueretur in gyrum; si elementum, in superum aut infimum locum commearet; si mistum ui dominantis elementi cieretur. Quod tamen falsum esse constat, cum uideamus animalia ex appetitu, et apprehensione ad uarias locorum differentias
 6. tendere. Postremo, ut octauo *Physicae Auscultationis* libro, cap. 4. text. 28. Aristoteles docet, omne corporeum mouens se ipsum, duobus constet necesse est: unu, quod moueat, et non moueatur; altero, quod moueatur, et non moueat: sed animal mouet se, et mouens in ipso est anima; quod autem mouetur est corpus : igitur anima non est corpus. Praeter superiora argumenta, alia quoque propria ac peculiaria sunt ad demonstrandum animam intellectiuam non esse materiam, nec corpus; sed ea in proximum articulum reieciimus.

[P.41]

ARTICVLVS VI

QVOD ANIMA INTELLECTIVA SIT SPIRITALIS SVBSTANTIA:
NON TAMEN PARTICVLA DIVINAE MENTIS.

4. *Conclusio* Quarta conclusio sit. Anima intellectiua est spiritus, siue substantia spiritalis. Haec conclusio est contra multos antiquitatis Philosophos, qui nostrum animum corpus esse dixerunt, ut Zeno ignem; Anaximander, Anaximenes, et Anaxagoras aerem, eosque forte Varro secutus est, qui, referente Lactantio Firmiano libro *De Opificio Dei*, scripsit, anima est aer conceptus ore, deferuefactus in pulmone, tepefactus in corde, diffusus in corpus. Hippasus quoque, et Parmenides animam igneam fecere; Empedocles sanguinem;
- Qui ueteres animam humanam corpus fecerint*
Falsa descriptio animae
humanae ex
Varrone

cada ser vivo como aquilo que recebe todos os preparativos da coisa; mas a forma é introduzida num segundo momento; logo, a alma não é matéria. Além disso, como a matéria é pura potência e está privada de toda a atividade, não pode ser o princípio de qualquer ação; ora, a alma é origem e fonte das operações vitais. Portanto, a alma não é matéria. Outro. Todos os compostos naturais contidos sob o globo lunar têm em comum a matéria, como é patente com base nas trocas respectivas, contudo diferem nas formas; mas não podem convergir e divergir para o mesmo; logo, a sua matéria não é forma. Além disso, a alma penetra no corpo todo e atravessa todos os seus membros; logo, a alma não é corpo, senão existiriam simultaneamente dois corpos pelas potências da natureza. Por outro lado, se a alma fosse corpo, ou seria um corpo celeste, ou um elemento, ou uma mistura de elementos; mas não é nada disto; logo, não é corpo. Prova-se a premissa menor, porque se fosse corpo celeste giraria em revolução, em círculo; se fosse elemento, ia e vinha de um lugar superior ou inferior; se fosse uma mistura, mover-se-ia segundo a potência do elemento dominante. Mas isto é claramente falso, pois vemos os animais dirigirem-se para lugares variados, por apetite e mediante apreensão. Por último, como no oitavo livro da *Física*, capítulo 4º, texto 28, Aristóteles ensina, é necessário que todo o corpo que se move a si mesmo contenha duas coisas; uma, que mova e não seja movida; outra, que seja movida e não mova; porém, o animal move-se e o seu motor é a alma, mas o que é movido é o corpo; donde, a alma não é corpo. Além dos argumentos anteriores existem outros, próprios e particulares, que têm em vista demonstrar que a alma intelectiva não é matéria nem corpo, mas remetemo-los para o próximo artigo.

[P.41]

ARTIGO VI

A ALMA INTELECTIVA É UMA SUBSTÂNCIA ESPIRITUAL,
MAS NÃO É UMA PARTÍCULA DA MENTE DIVINA.

Quarta conclusão. A alma intelectiva é espírito ou substância espiritual. Esta conclusão vai contra muitos Filósofos da Antiguidade que afirmaram que o nosso espírito era corpo: Zenão, que era fogo, Anaximandro, Anaxímenes e Anaxágoras, ar. Varrão, ocasionalmente, acompanhou-os como refere Lactâncio Firmiano no livro *A Criação de Deus*, quando escreve assim: a alma é ar produzido na boca, cozido no pulmão, aquecido no coração, espalhado pelo corpo. Também Hipácio e Parménides consideravam a alma fogo, Empédocles, sangue, Crítias, composta de

*Os antigos
que tomaram
a alma como
corpo*

*Descrição
errada da
alma humana
da autoria de
Varrão*

Critias ex sanguine et humore compositam. Quos forte Latinus Poeta imitatur, cum inquit purpuream uomit ille animam¹⁸.

Corporeum quoque statuerunt humanum animum Cleantes, Sadducei Chrysippus, ac fere omnes Stoicae familiae alumni. Et in lege ueteri Sadducaei, qui Sadducaeam quendam magistrum secuti neque resurrectionem credebant, neque Angelos, aut a spiritus esse¹⁹. In eundem errore incidit Apollinaris Alexandrinus, uti refertur libro 5. *Historiae Tripartitae* capit. 44. et Tertullianus in suo libro *De Anima Et De Carne Christi*, ut etiam testatur D. Augustinus libro primo *De Genesi Ad Literam* capit. 25. et in libro *De Haeresibus* capit. 86. et in *Epistola* 157. ad Optatum. Nec enim uoluit solum Tertullianus animam esse corpus eo sensu, quo arbitratur D. Augustinus haeresi 86. posse eum intelligi, cum Deum appellat corporeum, id est, substantiam uere subsistentem et non fictitiam. Nam libro illo *De Anima* capite secundo commemoratis Philosophis qui animam corpoream faciebant; subiicit, animam esse corpus facile persuadebunt. Tum Aristotelem et peripateticos reprehendit, quod animam incorpoream fecerint constantem, inquit, ex quinta nescio qua substantia.

Probatur autem nostra conclusio hunc in modum.²⁰ Vt unumquodque, operatur, ita est: sed anima intellectiua habet operationes eleuatas supra naturam et conditionem corporis ac materiae: ergo anima intellectiua non est materialis et corporea, sed immaterialis substantia, seu spiritus. Probatur minor tum ex parte intellectus, tum ex parte uoluntatis. Ex parte intellectus, quia intellectus noster percipit naturas communes, et abstractas a materia singulari: quod uero materiale est, ut est crassum et limitatum, ita non nisi singulare corporeum et materiale apprehendit.

Item noster intellectus format conceptus rerum immaterialium, ut Dei et substantiarum separatarum percipitque talia obiecta omni dimensione libera, sine figura, colore, aliaue corporeae molis, affectione hi autem conceptus, materiales non sunt oriuntur ergo a potentia [P.42] et a forma immateriali: haec est anima intellectiua: igitur anima intellectiua est immaterialis substantia, siue spiritus. Deinde ex parte uoluntatis suadet eadem minor. Nam uoluntas studio honestatis refrenat appetitum sensitium inhaerentem in materia, eique imperat: hoc autem imperium est altioris potentiae,

¹⁸ Virg. 9. Aen.

¹⁹ *Actorum* 23 et alibi.

²⁰ D. Thom. 2. *contra gent.* c.73.

*Sadducei
substantias
spiritalis e
medio tollebant*

*Probatur
conclusio
ratione*

*Ex parte
intellectus*

*Similitudo
immaterialis
rem
materiale
potest
representare;
non tamen e
contra
Ex parte
uoluntatis*

sangue e de humor. O Poeta Latino imita-os quando diz que ela exala púrpura¹⁸.

Cleantes, Crisipo, e praticamente todos os discípulos da família estóica, também consideraram o espírito como corpóreo. Igualmente, na lei saduceia mais antiga, os que seguiram um certo mestre Saduceu nem acreditavam na ressurreição, nem na existência de Anjos e de espíritos¹⁹. No mesmo erro incorre Alexandrino, como é relatado no livro 5 de *A História Tripartida*, capítulo 44º e Tertuliano no seu livro *Da Alma e da Carne de Cristo*, como também confirma Santo Agostinho no livro primeiro do *Gênesis À Letra*, capítulo 25º, no livro *Heresias*, capítulo 86º e na *Epístola* 157 a Optato. Tertuliano não pretendeu apenas que a alma fosse corpo, na aceção em que Santo Agostinho considera que se pode entender, na heresia 86, quando chama a Deus, corpóreo, isto é, substância verdadeiramente subsistente e não fictícia. Na verdade, no livro *Da Alma*, capítulo segundo, ao recordar os Filósofos que consideravam a alma corpórea, acrescenta que eles facilmente persuadirão que a alma é corpo. Critica, então, Aristóteles e os Peripatéticos, por considerarem a alma absolutamente incorpórea, de uma quinta-substância, diz, desconheço qual.

Os Saduceus não consideraram as substâncias espirituais como intermédias

A nossa conclusão prova-se assim. Cada coisa é tal como opera²⁰. Mas a alma intelectual tem operações elevadas acima da natureza e da condição do corpo e da matéria. Portanto, a alma intelectual não é material e corpórea, mas substância imaterial ou espírito. Prova-se a premissa menor, quer da parte do intelecto, quer da parte da vontade. Da parte do intelecto, porque o nosso intelecto percebe as naturezas comuns e abstratas a partir da matéria singular; o que é material, é de tal modo grosseiro e limitado, que apenas apreende o singular, corpóreo e material. O nosso intelecto forma os conceitos das coisas imateriais, como o de Deus e o das substâncias separadas e percebe esses objetos, livres de toda a dimensão, sem formato, cor e outras afeções da massa corpórea; mas estes conceitos não são materiais, têm, portanto, origem na [P. 42] potência e na forma imaterial, que é a alma intelectual. Logo, a alma intelectual é substância imaterial ou espírito. Da parte da vontade, adotamos a mesma premissa. A vontade, com o empenho da honestidade, refreia e comanda o apetite sensitivo que está presente na matéria. Mas esse poder é próprio de uma potência mais alta do que a corpórea; logo, a vontade não é coisa corpórea, mas espiritual.

Prova-se a conclusão com um argumento

Da parte do intelecto

A semelhança imaterial pode representar a realidade material, mas não o contrário

Da parte da vontade

¹⁸ Virgílio, 9, *Eneida*.

¹⁹ *Atos dos Apóstolos*, 23 e noutros sítios.

²⁰ S. Tomás, 2, *Contra os Gentios*, c. 73.

quam corporeae: ergo uoluntas non est res corporea, sed spiritalis. Quod similiter dicendum erit de anima humana, a qua fluit. Secundo idem confirmatur, quia libere uelle et nolle, actus amandi et colendi Deum, sunt supra sensum et appetitum: atque adeo manifeste arguunt potentiam alterius ordinis, id est spiritualem; et spiritualem formam a qua manet. Quo patet animam intellectiuam, spiritum esse.

Patrum testimonio. Corroboratur quoque eadem ueritas Patrum testimonio, ut D. Ambrosii, qui in libro *De Noe Et Arca* ait animum rationalem, diuinum quemdam esse spiritum, idque, probat ex c. 1. *Genesis* ubi dicitur Deus inspirasse Adamo spiraculum uitae, id est, spiritum corpus uiuificantem. Idem asserit D. Dionysius 4. capite *De Diuinis Nominibus* appelans animum, intellectualem, siue spiritualem substantiam, uita indeficiente praeditam. Idem testantur D. Damascenus lib. 2. *Fidei Orthodoxae* cap. 12. et lib. 3. cap. 16. D. Augustinus libro 6. *De Trinitate* cap. 6. et lib. 2. *Retractationum* cap. 56. D. Gregorius Magnus lib. 4. *Dialogi* cap. 5. et lib. 2. *Moralium* cap. 2. D. Gregorius Nazianzenus *Apologetico* 1. D. Gregorius Nyssenus in libro *De Opificio Hominis* cap. 4. et 15. et lib. 2. *Philosophiae*, ubi ait huius quoque sententiae fuisse Platonem; quod etiam de eo asserit Plotinus, Ammonius et Numenius.

Praeterea idem colligitur tum ex nonnullis sacrae paginae locis, quibus anima humana spiritus appellatur, ea significatione, qua spiritus a corpore distinguitur, ut *Ecclesiastae* ultimo, Reuertatur puluis in terram suam, unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum. Et *Lucae* 23. in manus tuas commendo spiritum meum. Et ad *Romanis* 8. spiritus sanctus testimonium reddit Spiritui nostro. Tum ex concilio Lateranensi primo sub Innocencio tertio ubi ita scribitur, Deus ab initio utramque de nihilo condidit creaturam, corporalem, et spiritualem, Angelicam scilicet et mundanam. Deinde humanam quasi communem, ex spiritu et corpore constitutam. Quod refertur *Extra* de summa Trinitate et fide Catholica c. Firmiter credimus. Praeterea in sexto concilio Constantinopolitano act. 11. dicitur Verbum diuinum assumpsisse carnem, et animam rationalem, atque in corpoream. Denique Gratianus 24. quaest. 3. cap. Quidam autem haeretici, refert inter haereses, errorem existimantium animam intellectiuam non esse spiritum.

Obiect. Erit tamen, qui contra superius dicta opponat testimonium Ioannis Thesalonicae Episcopi asserentis animas esse corporeas quod assert 2. concilium Nicenum (quae est septima synodus generalis) initio quintae actionis, neque id improbat. De Angelis, inquit ille, et Arcangelis, et eorum potestatibus, quibus et nostras animas adiungo,

O mesmo se deverá dizer da alma humana donde flui. Segundo. O mesmo se confirma, porque, quer se queira ou não, os atos de amar e de venerar a Deus, estão largamente acima dos sentidos e dos apetites e, portanto, proclamam de forma evidente uma potência de outra ordem, isto é, espiritual, de onde também brota a forma espiritual. É, portanto, evidente que a alma intelectual é espírito.

Esta mesma verdade também é corroborada pelo testemunho dos Padres, como Santo Ambrósio, que no livro *Noé e a Arca* afirma que a alma racional é um certo espírito divino e prova-o a partir do capítulo 1 do *Gênesis*, onde se diz que Deus inspirou em Adão o espírito da vida, isto é, o espírito que vivifica o corpo. São Dionísio afirma o mesmo no capítulo 4º de *Os Nomes Divinos*, chamando à alma substância intelectual ou espiritual, dotada de vida inesgotável. Do mesmo modo testemunham São Damasceno, no livro 2 da *Fé Ortodoxa*, capítulo 12º e livro 3, capítulo 16º; Santo Agostinho, livro 6, *A Trindade*, capítulo 6º e no livro 2 das *Retratações*, capítulo 56º; São Gregório Magno, no livro 4 dos *Diálogos*, capítulo 5º e livro 2, de *Os Morais*, capítulo 2º; São Gregório Nazianzeno, no *Apologético* I; São Gregório de Nissa, no livro *A Criação do Homem*, capítulos 4º e 15º, e no livro 2 da *Filosofia*, quando diz que também Platão era esta opinião; Plotino, Amónio e Numénio também o asseveraram.

O mesmo se colhe, quer de alguns passos da Sagrada Escritura, em que a alma humana é chamada espírito no sentido em que o espírito se distingue do corpo, como no último capítulo do *Eclesiastes*: o pó retorna à sua terra, donde era, o espírito retorna a Deus, que o deu. Também em *Lucas* 23: nas tuas mãos, entrego o meu espírito; e na *Carta aos Romanos* 8: o Espírito Santo deu testemunho ao nosso espírito. Do primeiro Concílio de Latrão, sob Inocêncio III, quando se escreve o seguinte: Deus criou desde o princípio e a partir do nada a criatura corporal, não só a espiritual, angélica, mas naturalmente, também a mundanal. Daí, a humana, ser constituída em comum de corpo e de espírito. Referido na *Extra* acerca da Suma Trindade e da Fé Católica, capítulo *Firmiter Credimus*. Seguidamente, no sexto Concílio de Constantinopla, 11º ato, é dito que o Verbo divino assumiu a carne e a alma racional numa forma corpórea. Por fim, Graciano, causa 24, questão 3, capítulo *Quidam Autem Haeretici*, refere entre as heresias o erro dos que consideram que a alma intelectual não é espírito.

Haverá quem oponha às opiniões anteriores o testemunho do bispo de Tessalónica, João, que considera as almas corpóreas porque o Concílio de Niceia (que é o sétimo Sínodo geral) di-lo no início da quinta sessão e não o condena. Afirma: acerca dos Anjos, dos Arcanjos e respetivas potestades (às quais acrescento as nossas almas) a própria Igreja Católica

*Pelo
testemunho
dos Padres.
Ambrósio*

S. Dionísio

S. Damasceno

S. Agostinho.

S. Gregório

Magno.

S. Gregório

Nazianzeno.

*S. Gregório de
Nissa*

*Deduz-se
a mesma
conclusão
das Sagradas
Escrituras*

Do Eclesiastes.

Do Evangelho

de S. Lucas.

Da Carta aos

Romanos

Do Concílio de

Latrão.

Do capítulo

Firmiter.

Do Concílio de

Constantinopla

Graciano

Objeção

de João de

Tessalónica

*Deducitur
conclusio ex
Sac. Lit
Ecclesiast.
Luc.
Ad Rom.
Ex concil.
Lateran.
Ex cap.
Firmiter
Ex concilio
Constantinop.
Gratianus*

ipsa Catholica Ecclesia sic sentit, esse quidem intelligibiles, sed non omnino corporis expertes, et inuisibiles, uerum tenui corpore praeditos et aërio siue igneo. Et infra nemo [P.43] uel Angelos, uel Doemones, uel animas dixerit in corporeas. Occurrendum tamen est sacram synodum nihil ibi de Angelorum, aut animarum substantia constituere: sed illius patris dictum eatenus amplecti, quatenus usum imaginum, qua de re disputatio erat, approbatat. Itaque, commendat conclusionem uidelicet colendas esse imagines; rationem autem, qua eam suadebat, quia animae et Angeli corporei sunt, non curat; in qua Ioannes ille deceptus fuit et in eo maxime, quod Catholicam Ecclesiam ita sentire pronuntiauit²¹

Dilutio

*Deceptio
Ioannis*

Thessalon.

Quo sensum

*Patres,
nonnulli
animam*

*corpoream
dixerunt.*

Illud hic etiam aduertendum, erit si unquam D. Basilius, Athanasius, Damascenus, Methodius, Hieronymus, auctor lib. *De Ecclesiasticis Dogmatibus*, alique patres animam rationalem, corpoream uocant: id non ita esse accipiendum, quasi uelint animam re ipsa corpus esse, aut constare corpore, sed ut indicent animam comparatione Dei quodammodo foëce corporea concretam esse, cum ab illa diuinæ mentis simplicitate et excellentia infinite distet. Quod eo etiam patres faciebant, ut eorum amentiam exploderent, qui animam humanam de Dei substantia progenitam faciebant.²² Contra quos.

5. Conclusio

*Ireneus
Theodoret.
D. August.
D. Hierony.*

Sit quinta conclusio. Anima intellectiua non est particula diuinæ mentis. Ad intelligentiam huius conclusionis sciendum Carpocratem, ut refert Irenæus lib. 1. *Aduersus Haereses* c. 24. Item Cerdonem, ut asserit Theodoretus in lib. *De Diuinis Decretis*. Item Gnosticos, Manichæos, et Priscillianistas, teste D. Augustinus lib. *De Haeresibus* c. 46. et 70. et D. Hieronymo in *Epistola* ad Marcellinum, in eam incidisse impietatem, ut crederent animum hominis esse de Dei substantia prognatum. Quod uidetur etiam sensisse Philo Iudæus in lib. qui inscribitur, *Quod Deterius Potiori Insidietur*. Vbi ait Deum corporibus humanis non nihil de suo numine superne inspirasse. Quo modo inquit credibile uidetur tam exiguum mentem humanam membranula cerebri, aut corde, haud amplis spatiis inclusam, tantam caeli, mundique magnitudinem capere, nisi illius diuinæ foelicisque animæ particula esset indiuisibilis? Plutarchus uero *De Quaestionibus Platonicis* ita scriptum reliquit, anima autem mentis particeps facta, non solum Dei opus est uerum etiam pars, neque ab eo, sed de eo, et ex eo facta est. Quo etiam allusit ille.

Philo Iud.

²¹ Lege Sixtum Sen. lib. 5. bibl. annot. 8 et lib. 6. annot. 35.

²² Castro lib.2 *aduersus haereses*, haeresi 4. de anima.

considera que são, de facto, inteligíveis, que não são totalmente privados de corpo e invisíveis, ainda que providos de um corpo subtil e aéreo ou ígneo. E mais abaixo: que ninguém tinha considerado os [P.43] Anjos, os Demónios ou as almas, incorpóreos. Deve opor-se, todavia, que o sagrado Sínodo nada estabelece acerca da substância das almas ou dos Anjos; mas a opinião daquele Padre era de tal forma seguida, aprovando o uso de imagens, acerca do qual subsistia discussão. Por isso, adota a conclusão de que as imagens devem ser veneradas, mas o fundamento com que o recomendava, porque as almas e os Anjos são corpos, não colhe; João foi de tal modo iludido por esta posição, que declarou que a Igreja Católica assim o entendia²¹.

Resolução

Engano de João de Tessalônica

Também se deve aqui ponderar se alguma vez São Basílio, Atanásio, Damasceno, Metódio, Jerónimo, o autor do livro *De Ecclesiasticis Dogmatibus* e outros Padres, denominam corpórea a alma racional; tal não deve ser tomado como se pretendessem que a alma fosse, na realidade, um corpo, ou composta de corpo, mas para mostrarem que a alma, usando uma comparação corpórea de certo modo afrontosa para Deus, é grosseira, assim consideravam, com o fim de rejeitarem as loucuras dos que pensavam que a alma humana é gerada da substância de Deus. Contra eles.²²

Em que sentido os Padres não admitiram que a alma fosse corpórea

Eis a quinta conclusão. A alma intelectiva não é uma partícula da mente divina. Para se compreender esta conclusão tem de se conhecer Carpócrates, como refere Ireneu, livro 1, *Contra os Hereges*, capítulo 24°. Também, Cerdo, como afirma Teodoreto no livro *De Diuinis Decretis*, Os Gnósticos, os Maniqueus e os Priscilianistas, segundo refere Santo Agostinho, livro *Sobre as Heresias* capítulos 46° e 70°, e São Jerónimo na *Epístola* a Marcelino, também caíram nesse erro, ao acreditarem que o espírito do homem é uma substância nascida de Deus. Parece que também Fílon, o Judeu, considerou o mesmo, no livro intitulado *Quod Deterius Potiori Insidietur*, onde afirma que Deus, do alto da sua divina majestade, inspirou algo de seu nos corpos humanos. Como parece credível, pergunta ele, que tão exígua mente humana, com a membrana do cérebro ou com o coração, capte a magnitude do mundo, o tamanho do céu, limitado por amplos espaços, a não ser que seja uma partícula indivisível da alma divina e ditosa? Plutarco, *De Quaestionibus Platonicis*, deixou isto escrito : a alma, tornada partícipe da mente, não só é obra, mas também parte de Deus, não foi feita por Ele, mas Dele, a partir Dele. Também alude:

5ª conclusão

*Ireneu.
Teodoreto.
S. Agostinho.
S. Jerónimo*

Fílon Judeu

²¹ Leia-se Sixto Senense *Bibliotheca*, livro V, anot. 8 e VI, anot. 35.

²² Castro, livro II, *Aduersus haereses*, heresia 4 sobre a alma.

Corpus onustum

Hesternis uitii animum quoque prae grauat una,
Atque affligit humo diuinae particulam aerae²³.

Plutarch. Hanc haeresim per se satis conuictam damnauit concilium
concil. Brac. Bracharense primum capite quinto et Leo primus *Epistola* 91. cap.
Leo 2. 5. Eandem uero D. Augustinus in lib. *De Origine Animae* cap.
D. August. 2. ex eo coarguit, quod si anima esset diuinae mentis particula,
uel Deus esset mutabilis, quod a diuina natura procul abest; uel
anima esset expers omnis mutationis; atque ita nec deficeret in
deterius, nec proficeret in melius, nec aliquid in se metipsa uel
quod non habebat, habere inciperet; uel quod habebat, habere
defineret, quod est aperte falsum. Eandem stultitiam irridet D.
D. Chrysost. Chrysostomus *Homilia* 13. in capite 2. *Geneseos* D. Athanasius in
D. Athanas. lib. *De Quaestionibus* cap. de anima. Lege quoque, si placet, eius
D. Thom. confutationem apud D. Thomam 1. p. quaest. 90. art. 1. et libro 2.
Contra Gentes c. 85.

[P.44]

ARTICVLVS VII.

DILVNTUR ARGVMENTA SECVNDI ARTICVLI.

Nunc argumentis, quae animae definitionem oppugnabant,
satisfaciamus. Pro explicatione primi obseruandum est, quod
alibi annotauimus²⁴, non parum esse inter Aristotelis enarratores,
Entelechia quid et criticos quosdam neotericos dissidii circa Etymologiam,
interpretationemque nominis 'εντελέχεια. Ac primum communis
sententia est (etsi aliter opinetur Franciscus Floridus in *Apologia*
Franciscus *Contra Linguae Latinae Calumniatores*) Aristotelem huius
Florid. uocabuli inuentorem fuisse. Sed enim quia illius significatio ac uis
aliquantulum obscura est, non defuere qui dicerent excogitatum
id ab Aristotele, quasi fugae uehiculum, aut inscitiae inuolucrum,
non ad enodandam, sed ad inuoluendam latentem animae naturam.
A qua tamen calumnia eum uendicat Iulius Scaliger Peripateticae
Scalliger. doctrinae egregius assertor exercitatione 308. in *Cardanum*. Porro
Tullius M. Tullius, ut in argumento dicebamus, primo libro *Tusculanarum*
Quaestionum uertit continuatam motionem, et perennem. Videtur
enim existimasse Aristotelem more Attico uocabulum 'εντελέχεια

²³ 2. *Satyr.*

²⁴ 3. *Phys.* cap.2.q.1 ad 4.

O corpo pejado
De vícios passados também rebaixa o espírito,
Deitando por terra a partícula do sopro sagrado²³.

O primeiro Concílio de Braga condenou esta heresia com muita firmeza, no capítulo quinto; também, Leão I, na *Epístola* 91, capítulo 5°. Santo Agostinho condena-a no livro *A Origem da Alma*, capítulo 2°, porque se a alma fosse partícula da mente divina, ou Deus seria mutável, o que está muito longe da natureza divina, ou a alma estaria privada de toda a mutação e, assim sendo, não desistiria do pior, nem se dirigiria para o melhor; não começaria a ter o que em si própria não tinha, nem deixaria de ter o que tinha, o que é claramente falso. São Crisóstomo na *Homilia* 13, no comentário ao capítulo 2° do *Gênesis* escarnece desta mesma falsidade; Santo Atanásio no livro *Questões*, capítulo “Sobre a Alma”. Leia-se, também, se se entender, a refutação desta heresia em São Tomás, 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 90, artigo 1° e no livro 2, *Contra os Gentios*, capítulo 85°.

Filon Judeu

*S. Crisóstomo.
S. Atanásio.
S. Tomás*

[P. 44]

ARTIGO VII

CONTESTAÇÃO DOS ARGUMENTOS DO ARTIGO SEGUNDO

Damos agora lugar aos argumentos que impugnavam esta definição de alma. A favor da primeira explicação deve observar-se o que noutro lugar registámos²⁴: que entre os comentadores de Aristóteles e certos críticos recentes, muitos discutem a etimologia e a interpretação do termo 'εντελέχεια. Primeiro, a opinião comum (embora Francisco Florido na *Apologia Contra Linguae Latinae Calumniatores*, opine diferentemente) é que Aristóteles foi o criador do vocábulo. Na verdade, uma vez que o seu significado e sentido não são evidentes, há quem diga que o pensaram com base em Aristóteles, como meio de se esquivarem, ou para encobrir a ignorância; não para esclarecerem, mas para ofuscarem a misteriosa natureza da alma. Mas Júlio Escalígero, ilustre defensor da doutrina Peripatética, defende-o desta calúnia no *Exercício* 308, *Sobre Cardano*. Também Cícero, conforme referimos no argumento, primeiro livro das *Questões Tusculanas*, traduz por movimento contínuo e perene. Parece, na verdade, que Aristóteles considerou, segundo o uso ático, a palavra 'εντελέχεια como 'ενδελέχεια, que acolheu a mudança de δ em τ em απότοῦ 'ενδελεχοῦς, que em latim significa contínuo ou perene. Esta interpretação,

*O que é a
enteléquia
Francisco
Florido*

*Escalígero.
Túlio*

²³ *Sátiras*, 2.

²⁴ *Física* III, c. 2, q. 1 ao 4°.

pro 'ενδελέχεια accepisse mutato δ in τ. ἀπό τοῦ 'ενδελεχοῦς quod Latinis est continuatum, seu perenne. Verum haec interpretatio etsi a quibusdam excusetur, ut a Politiano in *Miscellaneis* cap. 1. a plerisque reprehenditur. Nec enim Aristoteles contra doctrinae suae placita, animam motionem appellare debuit, quod ei in Platone magnopere displicuerat, ut constat ex iis, quae contra illum disseruit cap. 3. lib. 1. huius operis.

Politianus

Vera interpretatio vocis. Εντελέχεια

Quare dicendum potius animam appellari ab Aristotele 'εντελέχειαν, id est, perfectum habitum; siue, ut uertit Hermolaus in *Paraphrasi Themistii*, nouum uocabulum nouo exprimens, perfecti habiam. Sicut enim materia ens potentia est, ideoque imperfecta: ita e conuerso forma rem absoluit, estque 'εντελέχεια quasi ἐξίς τῆς τελειότητῆς, id est, habitus, ac pro possessio perfectionis, siue actus perfectus. Quo liquet ex eo quod Aristoteles animam sic uocarit, non iccirco ab ea actus primi, aut substantiae rationem exclusisse. Immeritoque Plotinum *Enneades* 4. lib. 2. de essentia animae, hanc definitionem usque adeo contempsisse, ut eam confutatione indignam iudicaret, quod in ea, anima 'εντελέχεια appelletur. Nec uero, qui dicit animam esse actum corporis, negat eam esse immortalem ut quidam putarunt: cum non oporteat omnem corporis actum ita materiae addictum, affixumque esse, ut extra illam cohaerere non ualeat.

Vendicatur Arist. a calumniis Plotini

Solutio 1. argum.

Igitur ad argumentum negandum est antecedens, et ad ea, quae primo in eius confirmationem adducuntur, respondendum uti diximus. Ad id, quod ultimo assertur, dicendum non omnem actum [P.45] secundum esse perfectiorem primo; nec omnem finem propriae naturae excellentia praestare iis, quae ad finem ordinantur: esto id de ultimo sine absolute, et sine exceptione uerum sit, ut libro 2. *Physicorum* exposuimus²⁵. Aliam solutionem habes hoc loco apud Caietanum.

Actus 2. non semper primo perfectior; nec finis iis quae ad ipsum ordinantur

Solut. 2. arg.

Ad secundum negandum est antecedens, et maior syllogismi, quo id probatur, ad cuius priorem confirmationem respondendum ex eo quod soluta temperie animal occidat, recte concludi non posse corpus ab anima informari, nisi interim dum congruis ad uitam dispositionibus praeditum fuerit. Verum absurde prorsus, et inepte ex eo colligi animam esse ipsam primarum qualitatum temperiem: alioqui cum oblaeso corde animal moriatur, recte etiam intulerint animam esse cor. Ad posteriorem confirmationem dicendum animi affectus et perturbationes attribui qualitatum temperaturae, ut causae disponenti et prouocanti. Etenim frigiditas melancholiae, sicuti

Passiones animi quatenus temperaturae corporis attribuendae

²⁵ Cap. 7 q. 5.

embora seja acolhida por alguns, como por Policiano nas *Miscellaneis*, Policiano capítulo 1º, é criticada por muitos. Nem Aristóteles se viu constrangido, contra os preceitos da sua doutrina, a chamar à alma movimento, coisa que mais lhe desagradava em Platão, como é patente baseado no que escreveu contra ele no capítulo 3º, livro 1 desta obra.

Por essa razão deve preferencialmente dizer-se que Aristóteles chama à alma 'εντελέχειαν, isto é, hábito perfeito, ou, como traduz Hermolao na *Paraphrasi Themistii*, criando de novo uma palavra original, *perfectihabiam*. Na verdade, tal como a matéria é ente em potência e, por isso, imperfeita; a forma, pelo contrário, completa a coisa e é quase ἐξίς τῆς τελειότητις isto é, hábito e posseção de perfeição, ou ato perfeito. Pelo que é evidente a razão pela qual Aristóteles apelidou de tal a alma, para dela não excluir a noção de substância ou de ato primeiro. Também injustamente, Plotino nas *Enéadas*, 4, livro 2, desprezou de tal modo esta definição acerca da essência da alma, que a considerou indigna de refutação pelo facto de chamar 'εντελέχεια à alma. Não é verdade que quem afirmar que a alma é ato do corpo, negue que ela seja imortal, como pensaram alguns, visto que não é necessário que todo o ato do corpo esteja de tal modo sujeito e ligado à matéria que não possa subsistir fora dela.

Portanto, ao argumento deve negar-se o antecedente e em relação àquilo que primeiramente se aduz para a sua confirmação, responder como expusemos. Quanto ao que se defende no final, deve dizer-se que nem todo o ato [P. 45] segundo é mais perfeito do que o ato primeiro e que nem todo o fim excede, em excelência da própria natureza, as coisas que se ordenam para o fim; isto é verdadeiro no que se refere ao último fim absolutamente e sem exceção, como no livro 2 da *Física* expusemos²⁵. Há uma outra solução, neste ponto, em Caietano.

Ao segundo, deve negar-se o antecedente e a maior do silogismo, onde isto se prova. Para responder à sua primeira afirmação: que desfeita a composição, o animal morre, conclui-se sem rodeios que o corpo não pode ser enformado pela alma, a não ser que tenha sido provido de disposições adequadas à vida. É verdadeiramente absurdo, desordenado e inepto, concluir-se que a alma é um composto de qualidades primárias. Sob outro ponto de vista, como lesionado o coração o animal morre, também concluíram diretamente que a alma é coração. Para confirmar a seguinte, deve dizer-se que as paixões e as perturbações da alma se atribuem à composição das qualidades, como causas de disposição e

²⁵ C. 7, q. 5.

corpus reddit torpidum ac languidum, ita ad tristitiam inclinatur, et calor flavae bilis, uti corpori ad operandum acrimoniam confert: sic ad iram facilius adducit. Verum istiusmodi actiones aliunde, tanquam a fonte et principali causa, quae non accidens sed substantia sit, oriuntur. De auctoritate uero eorum Philosophorum, qui animam qualitatum harmoniam faciebant; nihil curamus. Ex dictis planum est, si eorum sententia uerbis consonet, quam procul a ueritate

Themist. deflexerint. Lege tamen, si placet eorum impugnationem apud *D. Thom.* Themistium primo huius operis in *Paraphrasi* capitis 23. et 24. et *D. Thomam* lib. 2. *Contra Gentes* cap. 64.

Solut. 3. arg. Ad tertium negandum est antecedens. Cuius probatio facile diluetur ab eo, qui dixerit, cognitionem fieri per similitudinem, non quae iam in anima secundum eius naturam necessario existat, sed quae concilietur per species, quarum interuentu anima cognoscit. Itaque non oportet animam rebus corporeis eiusdem naturae conuenientia similem esse, sed habere aptitudinem ad earum imagines actu recipiendas, quibus secundum esse notionale, siue intentionale eis similis fiat²⁶. Quia uero antiquae Physiologiae auctores istiusmodi esse ab esse reali non discernebant, in eum errorem lapsi sunt, ut crederent oportere animam esse quid corporeum, ut res, quas apprehendit. Ad argumenti confirmationem dicendum cum duplex sit tactus, unus quantitatis; alter uirtutis, ut in libro *De Ortu et Interitu* exposuimus; priori tactu sola corpora se contingere. Posteriori, etiam ea, quae sunt corporis expertia: siue utrumque careat corpore, ut cum Angelus Daemonem impresso impetu in aliquem locum impellit: siue tantum mouens sit incorporeum, ut cum anima intellectiua per actum uoluntatis mouet appetitum inhaerentem corpori: siue etiam mouens dumtaxat corporeum sit, ut cum corpora sensibilia suo modo dicuntur mouere ad sui tum cognitionem, tum amorem eandem animam intellectiuam. Patet ergo non ex quolibet tactu recte colligi ea, quae se contingunt, esse corpora, sed ex mutuo tactu quantitatis.

Animum e quinta substantia concretum esse non credit Arist. Quod ad *D. Augustinum* attinet, qui credidit in doctrina Aristotelis animum e quinta substantia concretum esse: dicimus haud dubie **[P.46]** oppositum censuisse Aristotelem, ut ex illius disputatione in primo huius operis libro aduersus Democritum, Empedoclem, Alcmaeonem, Platonem et Xenocratem plane constat. Quare uidetur

Cur D. Aug. id ei impegerit

²⁶ *D. Thom.* 3.p. q.71 ar. 1 ad 2.

de estimulação. De facto, a frieza da melancolia tal como torna o corpo entorpecido e lânguido, assim o inclina para a tristeza. Também o calor da bÍlis vermelha tal como fornece ao corpo energia para trabalhar, assim o conduz facilmente à ira. De facto, as ações brotam noutra parte, como de uma fonte e causa principal, que não é acidente, mas substância. Não tratámos da autoridade dos Filósofos que supunham a alma harmonia de qualidades. Com base nisto é claro, se a opinião deles coincidir com as palavras, que por certo se desviaram da verdade. Leia, porém, quem quiser, a respetiva impugnação em Temístio, no primeiro desta obra, na *Paráfrase*, capítulos 23º e 24º e São Tomás no livro 2 *Contra os Gentios*, capítulo 64º.

*Temístio.
S. Tomás*

Ao terceiro argumento deve negar-se o antecedente. A sua prova é facilmente explicada por quem afirmou que o conhecimento se alcança pela semelhança, não que ela existisse já na alma necessariamente em razão da sua natureza, mas que é obtido através das espécies, por cuja intervenção a alma conhece. Assim sendo, não é necessário que a alma seja semelhante às coisas corpóreas por exigência da sua natureza, mas que tenha aptidão para receber as suas imagens em ato, às quais se torna semelhante segundo o ser nocional ou intencional²⁶. Como, de facto, os Antigos Fisiólogos não distinguiam o ser, do ser real, caíram várias vezes neste erro por acreditarem que era necessário que a alma fosse algo corpóreo, semelhante àquilo que apreende. Para confirmar o argumento deve dizer-se que, embora o tato seja de dois tipos, um da quantidade, outro da qualidade, como expusemos no livro *Geração e Corrupção*, o primeiro tato só diz respeito aos corpos; o segundo, também às coisas que são desprovidas de corpo; ou ambos carecem de corpo, como quando o Anjo empurra o Demónio para algum lugar, com o impulso que aplica; ou somente o movente é incorpóreo, como quando a alma intelectiva move o apetite inerente ao corpo por um ato de vontade; ou o que move também é corpóreo, como quando se diz que os corpos sensíveis movem, para seu conhecimento ou amor, a alma intelectiva. É evidente, portanto, que não se infere corretamente, que de um qualquer tato as coisas que se tocam são corpos, mas do recíproco tato da quantidade.

*Solução do 3º
argumento*

*Causa do erro
dos antigos
acerca da
corporalidade
da alma
Dois tipos de
tato*

*Qual deles
os corpos
requerem*

No que concerne a Santo Agostinho, que aceitou a doutrina de Aristóteles segundo a qual a alma é um ser composto por uma quinta substância, declaramos que, sem sombra de dúvida, [P. 46] Aristóteles declarou o oposto, como é muito claro, com base na disputa do primeiro livro da sua obra contra Demócrito, Empédocles, Alcmeón, Platão e

*Aristóteles não
considerou que
a alma fosse
formada de
uma quinta
substância*

²⁶ S. Tomás, III parte, *Suma Teológica*, q. 75, a. 1 ao 2º.

D. Augustinus hanc de Aristotelico dogmate opinionem non ex ipsius Aristotelis fontibus, sed ex Cicerone hausisse, qui primo *Tusculanarum Quaestionum* ita scripsit. Aristoteles longe omnibus, Platonem semper excipio, praestans et ingenio et diligentia, cum quatuor illa genera principiorum esset complexus, e quibus omnia orirentur, quintam quandam naturam censet esse, e qua sit mens. Probat enim Aristoteles 1. lib. *De Caelo* praeter quatuor uulgata elementa esse quintam aliam corporis substantiam ipsis elementis praestantior, et diuinior, e qua sint globi caelestes. Rursusque lib. 2. *De Generatione Animalium* cap. 3. ait animam participare corpus quoddam elementis diuinis. Verum Aristoteles neque hoc

Quorundam Academicorum error

loco, neque alibi sentit animam corpus esse, cum in hoc opere, loco citato, disertis uerbis oppositum demonstrarit²⁷. Dum ergo animae corpus illud attribuit, uel loquitur de sententia Platonis et Academicorum, qui aiebant animum antequam tenebricosum nostri corporis ergastulum subiret, corpusculo quodam illustri circumfundi. Vel certe nomine corporis intelligit spiritum uitalem et animale, quem in lib. *De Respiratione*, ac saepe alibi uocat pneuma emfuton, id est, spiritum innatum,²⁸ cuius ope anima functiones corporis administrat, ut in libris *De Ortu et Interitu* exposuimus. Vocat autem Aristoteles hoc corpus elementis diuinius, propterea quod nulla elementorum facultas pertingat ad excellentiam operationum, quae spirituum ministerio perficiuntur.

Quid nomine corporis intelligat Arist. cum illud animae attribuit

Solutio 4. Ad quartum concedenda est maior, neganda minor, et ad eius probationem dicendum, animam rationalem a corpore abiunctam, etsi corpus non informet, suapte natura esse actum formamque illius, ita ut quoties ipsum informarit, possit ei habilitatem, uimque conferre ad actiones uitae uice organi administrandas. Circa id autem, quod ex Aristotele citatur, aduerte non constare inter expositores quid Aristoteles eo loco nomine partium significarit. Philoponus putat intellexisse partes subiectas animae, id est, animam uegetantem et sentientem. Alexander, Simplicius, D. Thomas et alii quorum interpretatio germana est, credunt designasse potentias animae intellectiuae asseruisseque non dubium esse quin earum nonnullae cum ipsa a corpore abiungi nequeant, quia sunt actus corporis, id est, quia sunt potentiae organicae, et inhaerentes corpori. Itaque

Partes animae potentiis apud Arist.

²⁷ De hoc errore Academic. D. Thom. I. p. q. 67. a. 7.

²⁸ Pro haec secunda interpretatione lege Theophilum hoc in lib. ad text. 45.

Xenócrates. Por isso, parece que Santo Agostinho colheu esta opinião sobre a posição aristotélica, não das fontes do próprio Aristóteles, mas em Cícero, que escreveu no primeiro livro das *Questões Tusculanas*, o seguinte: Aristóteles, grande em tudo, seguindo sempre no rasto de Platão, não só no engenho mas na diligência, dado ter compreendido quatro géneros de princípios, pelos quais todas as coisas se organizam, declarou que existe uma certa quinta natureza, da qual provém a razão. Aristóteles prova, no livro 1, *O Céu*, que para além dos quatro elementos comuns, existe uma outra quinta substância corpórea, mais eminente e divina do que os elementos, da natureza das esferas celestes. Novamente, no livro 2, *A Geração dos Animais*, capítulo 3º, afirma que a alma participa de certo corpo de elementos divinos. Na verdade, Aristóteles, nem naquele ponto, nem em lugar nenhum considerou que a alma fosse corpo, visto que nessa obra, no ponto citado, demonstrou o oposto em termos claros. Portanto, atribui à alma aquele corpo, e refere a posição de Platão e dos Académicos, que anunciavam que a alma aguentava o cárcere tenebroso do nosso corpo num certo corpúsculo luminoso circundante²⁷. E, pelo nome de corpo, compreende, nomeadamente, o espírito vital e animal que no livro *A Respiração*, e muitas vezes noutros pontos chama πνευμα εμφν, isto é, espírito inato²⁸, que governa as funções do corpo por obra da alma, como expusemos no livro *A Geração e a Corrupção*. Aristóteles considera este corpo mais divino do que os elementos, porque nenhuma faculdade dos elementos alcança a excelência das operações que se realizam por ministério dos espíritos.

Ao quarto, deve aceitar-se a premissa maior e negar-se a menor; para prová-lo afirmar que a alma racional está separada do corpo; ainda que pela sua natureza não forme o corpo, é seu ato e sua forma, de tal modo que, sempre que o forme, possa conferir-lhe, no lugar do órgão, habilidade e potência para executar as ações da vida. Mas relativamente ao ponto citado de Aristóteles, note-se que não consta, entre os comentadores, aquilo que Aristóteles quis exprimir com o nome de partes. Filópono pensa que ele considerou as partes sujeitas à alma, isto é, a alma vegetativa e a sensitiva. Alexandre, Simplício, São Tomás e outros, cuja interpretação é afim, acreditam que designa as potências da alma intelectual e que ele assegurou não haver dúvida que algumas delas não podem estar como ela separadas do corpo porque são potências orgânicas inerentes ao corpo. Por isso, Aristóteles não considera que a alma, que é ato do corpo, não

Por que razão S. Agostinho lhe imputou esse pensamento

Cícero

Erro de certos Académicos

A que é que Aristóteles dá o nome de corpo, quando o atribui à alma.

Solução do 4º

Partes da alma segundo as potências, em Aristóteles

²⁷ Sobre este erro dos Académicos, S. Tomás, I parte, *Suma Teológica*, q. 67, a. 7º.

²⁸ A favor desta segunda interpretação, leia-se Teófilo, neste livro, texto 45.

non sentit Aristoteles animam, quae est actus corporis, non posse a corpore separari, aut etiam, quae a corpore separari potest, corporis actum non esse.

Solutio 5. Ad quintum concessa maiori negetur minor: ad cuius probationem refellendam aduertendum erit organicarum partium nomine duo

*Partes
organicae
praeter
materiam quid
important*

praeter materiam, hoc loco importari, nimirum certae figurae compositionem cum temperie accomodata, et potentiam, quae propria organi forma est. Igitur organum priori modo sumptum antecedit animam prioritatem naturae in genere causae dispositivae, et materialis, quia sic est praeparatio [P.47] necessaria ad introductionem animae in materiam ut Caietanus aduertit, non autem posteriore consideratione acceptum, quia potentiae ipsius animae non eo pacto ad eam in materia excipiendam praerequiruntur, ut planum est. Et uero ut anima dicatur definiri per corpus organicum, ut per aliquid prius, sat est tam materiam, in se, quam ut est affecta organo secundum priorem modum spectatis animam origine antecedere. Nec enim subiectum, per quod forma definitur, omnibus modis prius, quam formam esse oportet.

*Corpus
organicum
ut antecedit
animam*

Solutio 6. Ad sextum neganda est maior propositio, dicendumque animae definitionem non conuenire Angelo respectu corporis assumpti, tum quia non est actus, seu forma talis corporis, sed tantum motor: tum quia organa illa, etsi uerae res sint, non tamen sunt uera, propriaque organa. Duo enim ad id exiguntur, uti proxime annotauimus. Vnum est effigies et figura cum certa qualitatum proportione; alterum

*Corpora
ab Angelis
assumpta
cur non sunt
organica*

ipsae potentiae uitales inhaerentes materiae. Cum igitur haec non cernantur in corporibus, quae Angeli assumunt; nec enim eis tales potentiae inhaerent, quicquid sit reliquis, quae ad organorum rationem exiguntur; consequens est ut eiusmodi corpora uere ac simpliciter organica dicenda non sint. Vnde neque Angeli in iis uitae munia exercent, siquidem eiusdem est actus, cuius est potentia, docente Aristotele in lib. *De Somno et Vigilia* cap. 1. nec obstat quod Angeli uideantur loqui, incedere et cibum capere. Possunt enim in his, aliisque id genus spectari quaedam uiuentium functionibus

*Eiusdem est
actus cuius est
potentia*

*In uiuentium
functionibus
duo spectanda*

communia; ut in sermone sonus, in incessu motus, in comestione cibi comminutio: alia propria, ut quod eiusmodi sonus edatur per uocalia instrumenta a uirtute iis inhaerente, similiterque quod latro administretur a facultate motrici sedem habente in musculis; et quod cibi sectio fiat ab eo, in cuius substantiam suapte natura conuertitur. Quoniam igitur in hisce operationibus, ea, quae uiuentium propria sunt, Angelis desunt; fit ut simpliciter negari debeat eos in corporibus assumptis actiones uitae obire, et esse actus corporis organici. Quod praeter alios aduertit D. Thomas prima part. quaest.

*Quae propria
sunt in
uiuentium
operationibus
desunt Angelis
assumentibus
corpora*

possa separar-se do corpo e, também, que a que é separável do corpo não seja ato do corpo.

Ao quinto, concedida a premissa maior, negue-se a menor. Para refutar a sua prova dever-se-á atentar que as duas denominadas partes orgânicas importam para além da matéria: a composição de certa figura com a disposição adequada e a potência, que é a própria forma do órgão. Portanto, o órgão tomado do primeiro modo, antecede a alma pela prioridade da natureza, no género da causa da disposição e material, porque a [P. 47] preparação necessária para a introdução da alma na matéria acontece assim, como assinala Caietano; mas não tomado na segunda aceção, porque as potências da própria alma não são previamente requeridas para recebê-la na matéria, como é evidente. E como se diz que a alma é definida pelo corpo orgânico, como por algo anterior, basta que a matéria em si, uma vez afetada aos diferentes órgãos, segundo o primeiro modo, anteceda a alma em origem. Nem o substrato, através do qual a forma é definida, anterior de todos os modos, é necessário que exista como forma.

Solução do 5º
O que as partes orgânicas importam, para além da matéria

O corpo orgânico como que antecede a alma

Ao sexto deve negar-se a premissa maior e dizer-se que a definição de alma não se adequa ao Anjo no que toca ao corpo que ele assume, quer porque não é ato ou forma de tal corpo mas apenas motor, quer porque aqueles órgãos, embora sejam verdadeiras coisas, não são todavia órgãos próprios e verdadeiros. Para tal, são exigidas duas condições, como registámos há pouco. Uma, é a efígie e a figura com uma certa proporção das qualidades; outra, as próprias potências vitais inerentes à matéria. Como estas não se reconhecem nos corpos que os Anjos assumem, essas potências não lhes são inerentes, seja o que for que permaneça das restantes, exigíveis em razão dos órgãos. A consequência é que os corpos não devem pura e simplesmente ser chamados orgânicos. Daí que os Anjos não exerçam neles funções vitais, visto que o ato diz respeito àquilo que está em potência, como ensina Aristóteles no livro *O Sono e a Vigília*, capítulo 1º; não obsta que pareça que os Anjos falem, andem e se alimentem. Há coisas comuns às funções dos seres vivos que podem ser observadas como o som na fala, o movimento no andar, o deglutir o alimento ao comer; e outras propriedades, como o som que é emitido através de instrumentos vocais pela faculdade que lhes é inerente; também, que uma ação seja executada pela faculdade motriz com sede nos músculos, e que a separação do alimento seja feita por aquilo que por sua natureza se pode converter em substância. Dado que nestas operações, as potências próprias dos seres vivos não estão presentes nos Anjos, deve, em absoluto, negar-se que eles executem as ações vitais nos corpos que assumem e que são ato do corpo orgânico. São

Solução do 6º

Por que razão os corpos assumidos pelos Anjos não são orgânicos

O ato diz respeito àquilo que está em potência

As potências próprias nas operações dos seres vivos estão ausentes nos corpos que os Anjos assumem

51. art. 3. Aegidius in secundo distinct. 8. Gabriel eadem distinct. 8. quaest. prima art. 3. D. Bonaventura ibidem, Richardus quaest. 5. Maior quaest. unica, Bassolius quaest. unica art. 3.

[P.48]

QVAESTIO. II

SIT NE ANIMA QVIDPIAM SVBSISTENS, AN NON.

ARTICVLVS I.

ARGVMENTA AD DISQVIRENDAM REI PROPOSITAE VERITATEM.

Subsistendi indicia duo Quia unumquodque ut producitur, ita est; et ut est ita operatur: duo sunt indicia, quibus deprehendimus num aliqua res creata sit subsistens, id est, existens per se, et ut quod. Vnum est, si producitur per se, id est, per actionem sibi propriam, et ut quod. Alterum, si operatur per se eliciendo operationem sibi peculiarem, siue ut quod. Porro autem quia praesens quaestio tam de anima brutorum animantium, quam hominum intelligenda est: in primis quod animae brutorum sint subsistentes, probabit aliquis, ex priori *I. Argum.* indicio, hunc in modum. In prima rerum creatione brutorum animae fuerunt a Deo productae congruenter suis naturis: sed productae sunt per actionem sibi propriam et independentem a materia, atque adeo ut quod: ergo brutorum animae suoapte ingenio sunt subsistentes. Probatur minor, quia Deus non produxit eiusmodi formas concurrentibus ad id elementis seminaliter, uel actiue, sed passiuè dumtaxat, atque adeo tota actio fuit a Deo non secus ac productio animae intellectiuae, quam constat terminari ad ipsam animam per se.

2. Argum. Secundo, actio, qua nunc anima leonis, u. g. producitur, est distincta realiter ab ea, qua unitur materiae: sed unitio terminatur ad formam, ut inexistit materiae, ab eaque dependet: ergo productio terminabitur ad eandem per se et ad terminum, qui producitur ut quod. Maior probatur. Nam quando aliquae actiones ita sunt affectae, ut ambae a se mutuo separari queant, et utraque absque altera, saltem diuina uirtute, possit existere; necessario inter se re ipsa distinguuntur: at quod praedictae actiones ita se habeant, ostenditur, etenim potest Deus animam equi in materia producere non eam illi uniendo, itemque potest eandem ante a se productam unire materiae, atque ita in priori euentu dabitur productio absque unitio: in posteriori, unitio sine productione.

Tomás assinala-o, tal como outros, na primeira parte da *Suma Teológica*, questão 51, artigo 3º; Egídio no segundo livro das *Sentenças*, distinção 8; Gabriel, no mesmo livro, distinção 8, questão primeira, artigo 3º; São Boaventura *ibidem*; Ricardo, questão 5; Maior, questão única; Bassolius, questão única, artigo 3º.

[P.48]

QUESTÃO II

SE A ALMA É ALGO SUBSISTENTE OU NÃO

ARTIGO I

ARGUMENTOS PARA ALCANÇAR A VERDADE SOBRE O ASSUNTO

Uma vez que cada coisa é tal como é produzida, e tal como opera, existem dois indícios pelos quais depreendemos se uma coisa criada é subsistente, isto é, se existe *per se*, e *ut quod*. Uma é, se é produzida *per se*, isto é, por ação que lhe é própria e *ut quod*. Outra, se opera *per se*, colhendo para si a operação que lhe é própria, ou *ut quod*. Uma vez que a presente questão deve ser compreendida tanto relativamente à alma dos animais como à dos homens, provar-se-á, primeiro, a partir da primeira prova, que as almas dos animais são subsistentes, desse modo. Na primeira criação das coisas as almas dos animais foram produzidas por Deus, congruentemente com as suas naturezas, mas foram produzidas por ação própria e independente da matéria e por isso, *ut quod*; logo, as almas dos animais por sua natureza são subsistentes. Prova-se a menor, porque Deus não produziu estas formas com os elementos que concorrem para isso, seminalmente ou ativamente, mas apenas passivamente, pelo que toda a ação existiu a partir de Deus, do mesmo modo que a produção da alma intelectual, que é evidente que, por si, orienta a própria alma. *Há dois indícios da subsistência.*

Segundo. A ação, pela qual a alma do leão, por exemplo, é produzida, é distinta realmente daquela, pela qual se une à matéria: mas a união está orientada para a forma, porque não sai da matéria e depende dela: logo, a produção estará orientada para a mesma, *per se*, e para o termo, que é produzido *ut quod*. Prova-se a maior. Na verdade, quando algumas ações são dispostas de tal modo que ambas se podem separar mutuamente podendo uma existir sem a outra, ao menos pelo poder divino, necessariamente se distinguem entre si na realidade; demonstra-se que as referidas ações são assim: efetivamente Deus pode produzir a alma do cavalo na matéria, não a unindo a ela; também a pode unir à matéria por si produzida anteriormente; assim, no primeiro evento dar-se-á a produção sem união; no seguinte, a união sem produção. *1º argumento*

3. *Argum.* Deinde quod ad animas rationales spectat, quod eae non sint subsistentes, ita probatur, ex secundo indicio. Animae rationales non operantur per se ergo non sunt subsistentes. Antecedens ostenditur, quia animam rationalem operari per se, uel est operari sine dependentia a corpore: uel est habere operationem immaterialem, quam in se ipsa recipiat. Si primum, talis modus operandi non conuenit animae dum est in corpore; cum eius intellectio pendeat a phantasmatibus iuxta illud Aristoteles libro 3. huius operis cap. 8. text. 9. oportet intelligentem speculari phantasmata. Si secundum, id non sat est, ut ex eo arguatur animam posse per se existere, nihil enim inde uidetur amplius posse colligi, quam animam, esse substantiam spiritalem, ut pote quae spiritalem actionem edat, eamque sustentet. Quin uero quod non satis firmo argumento comprobetur intellectionem animae recipi in ipsa anima, ut in substantia spiritali; non autem in organo corporeo, suadetur.
- Aristot.* Etenim id ex eo confirmat D. Thomas 1. part. quaest. 75 art. 2. quia si anima intelligeret per organum corporeum non posset percipere omnia corpora, propterea quod ex doctrina Aristotelis lib. 2. huius operis cap. 10. [P.49] text. 104. et lib. 3. cap. 1. text. 4. et 5. intus existens prohibet cognitionem extranei. Vnde neque facultas uidendi perciperet omnes colores, si pupilla, in qua residet, aliquo esset colore imbuta; neque lingua dum est humore bilioso infesta, saporum differentias dignoscit. At enim quod haec ratio momentum non habeat, ex eo ostenditur, quia phantasia est in organo corporeo, et tamen percipit omnia alia corpora, et Angelus est substantia spiritalis, et tamen omnes alias spirituales substantias cognitione apprehendit. Quare pari ratione, etsi anima intelligeret per organum corporeum, id nihil obesset, quominus omnium aliorum corporum notitiam caperet.
- D. Thom.* Praeterea, non operari animam rationalem ut quod, sed ut quod uidetur docere Aristoteles lib. 1. huius operis cap. 4. text. 64. ubi ita inquit, dicere autem animam irasci, uel timere, simile est ac si quispiam animam texere dicat, uel aedificare. Nam melius est fortasse dicere non animam, sed hominem animo misereri, uel addiscere, uel ratiocinari; Haec ille. Quibus accedit quod ut anima rationalis est, id, quo totum est, ita non operabitur, nisi ut id, quo, si recte uereque dici solet, ut unum quodque est, ita operari. Quod item ex eo confirmari potest, quia nulla anima dicitur hoc aliquid, diceretur autem si ageret ut quod.
- 4. Argum.*

Além disso, no que concerne às almas racionais, demonstra-se, *3º argumento* a partir da segunda prova, que elas não são subsistentes. As almas racionais não operam *per se*, logo, não são subsistentes. O antecedente demonstra-se, porque para que a alma racional opere *per se*, ou opera sem dependência do corpo, ou possui uma operação imaterial que recebe em si. Se for o primeiro, tal modo de operar não pertence à alma quando está no corpo, visto que a sua intelecção depende dos fantasmas de acordo com a passagem de Aristóteles, livro 3, desta obra, *Aristóteles* capítulo 8º, texto 9: é necessário que aquele que entende observe os fantasmas. Se for o segundo, isto não basta para se demonstrar que a alma pode existir *per se*; parece que daí nada se pode concluir, a não ser que a alma é substância espiritual dado que produz a ação espiritual e a sustenta. Entende-se que não está provado por meio de argumento suficientemente forte que a intelecção da alma é recebida na própria alma como substância espiritual e não no órgão corpóreo. Com efeito, São Tomás confirma-o, na 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 75, artigo *S. Tomás* 2º, porque se a alma entendesse através do órgão corpóreo, não poderia perceber todos os corpos; daí que pela doutrina de Aristóteles, livro 2 *Aristóteles* desta obra, capítulo 10º, [P. 49] texto 104, e livro 3, capítulo 1º, textos 4 e 5, o que existe dentro impede o conhecimento do que está fora. Donde, nem a faculdade de ver perceberia todas as cores, se a pupila em que reside fosse penetrada pela cor; nem a língua, uma vez impregnada de humor bilioso, distinguiria os diferentes sabores. Mas demonstra-se que este argumento não é válido, porque a fantasia reside no órgão corpóreo e, contudo, percebe todos os outros corpos; também o Anjo é uma substância espiritual e, no entanto, apreende pelo conhecimento todas as outras substâncias espirituais. Assim, pela mesma razão, ainda que a alma entendesse através do órgão corpóreo, tal não impediria que adquirisse o conhecimento de todos os outros corpos.

Ainda, que a alma racional não opera *ut quod*, mas *ut quo*, parece *4º argumento* ser o que Aristóteles ensina no livro 1 desta obra, capítulo 4º, texto 64, quando refere: afirmar que a alma se indigna ou que teme, seria o mesmo que dizer que alma compõe ou edifica. Na verdade, é preferível dizer que não é a alma mas o homem que pela alma se compadece, apreende ou raciocina. E o seguinte: donde, como a alma racional é aquilo pelo qual o todo existe, ela não operará, a não ser por aquilo através do qual, correta e verdadeiramente é costume dizer-se que algo é como opera. O que também, com base nisso, se pode provar, porque nenhuma alma se diz algo, mas já se diria se ela agisse *ut quod*.

ARTICVLVS II

EXPLICATIO QVAESTIONIS DILVTIO ARGVMENTORVM.

*Subsistere
tripliciter*

Pro explicatione huius controuersiae aduertendum est subsistere

1. trifariam apud philosophos sumi. Primo modo, pro esse per se,
2. hoc est, non in subiecto inhaesionis. Secundo, pro esse per se, id est, non in aliquo (uidelicet per modum partis, aut formae) a
3. quo in suo esse dependeat. Tertio, pro esse per se, ita ut neque actu, neque potestate sit in aliquo per modum partis, aut formae, uel quasi formae. His ita breuiter perstrictis, quae alibi, fusius explicanda erunt. Sit prima conclusio. Omnes animae tam brutorum animantium, quam hominum sunt subsistentes primo modo. Probatur, quia omnes sunt substantiae, ut superius demonstratum fuit: nulla uero substantia est in subiecto inhaesionis. Secunda conclusio. Inter animas sola intellectiua est subsistens secundo modo²⁹. Probatur, quia omnes animae, excepta intellectiua, educuntur de materiae potestate, ut in *Physicis* ostendimus, atque ita earum effectio et conseruatio et ex consequenti earum esse pendet a materia. Cuius rei illud est etiam argumentum, quod sola anima intellectiua sortita est operationem eleuatam supra materiae conditionem, ut ante diximus, et a corpore independentem, ut ex argumentorum solutione planum fiet. Vnde etiam colligitur eam non dependere a materia quoad suum esse, quia ut unumquodque operatur, ita est. Tertia conclusio. Anima intellectiua non est subsistens tertio modo. Probatur, quia [P.50] anima intellectiua est essentialiter forma hominis, estque illius pars, actu quidem dum componit totum; potentia uero dum est extra materiam. Quod autem ita se habet non est subsistens tertio modo, a fortiori autem animae brutorum hoc pacto subsistentis non erunt, cum neque secundo modo subsistentes habeantur.

1. *Conclus.*

2. *Conclus.*

*Sola forma
humana
operationem
habet a
corpore non
dependentem*

3. *Conclusio*

1. *Conclus.* Explicanda erunt. Sit prima conclusio. Omnes animae tam brutorum animantium, quam hominum sunt subsistentes primo modo. Probatur, quia omnes sunt substantiae, ut superius demonstratum fuit: nulla uero substantia est in subiecto inhaesionis. Secunda conclusio. Inter animas sola intellectiua est subsistens secundo modo²⁹. Probatur, quia omnes animae, excepta intellectiua, educuntur de materiae potestate, ut in *Physicis* ostendimus, atque ita earum effectio et conseruatio et ex consequenti earum esse pendet a materia. Cuius rei illud est etiam argumentum, quod sola anima intellectiua sortita est operationem eleuatam supra materiae conditionem, ut ante diximus, et a corpore independentem, ut ex argumentorum solutione planum fiet. Vnde etiam colligitur eam non dependere a materia quoad suum esse, quia ut unumquodque operatur, ita est. Tertia conclusio. Anima intellectiua non est subsistens tertio modo. Probatur, quia [P.50] anima intellectiua est essentialiter forma hominis, estque illius pars, actu quidem dum componit totum; potentia uero dum est extra materiam. Quod autem ita se habet non est subsistens tertio modo, a fortiori autem animae brutorum hoc pacto subsistentis non erunt, cum neque secundo modo subsistentes habeantur.

*Animam
intellect. specie
non distingui
ab Angelo
putat Origines*

Sunt hae tres conclusiones communi auctorum consensu firmatae: etsi contra tertiam senserit Origines libro 1. Περὶ Ἀρχῶν cap. 5. et 8. et lib. 2. cap. 8. arbitratus animam intellectiuam non distingui specie ab Angelis, quos constat esse substantias completas, ac per se subsistentes tertio modo.³⁰ Sed hunc errorem confutat D. Thomas 1. part. quaestione 75. art. 7. et in *Disputatibus Quaestionibus De Anima* art. 7. ad 1.2. *Contra Gentes* cap. 94. potestque ex eo paucis conuinci, quia anima intellectiua suapte natura est forma corporis,

Refutatur

²⁹ D. Thom.I. p. q.75 et in *q. de spiritualibus creat.* a.2 ad 3.

³⁰ Dur. in 2. d.16 q.2.

ARTIGO II

EXPLICAÇÃO DA QUESTÃO RESOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS

Para explicação desta controvérsia deve advertir-se que os filósofos consideram “subsistir” de três modos. Do primeiro modo, como ser *per se*, isto é, sem estar inerente a um sujeito. Do segundo, como ser *per se*, quer dizer, não em algo (isto é, pela parte ou forma) do qual depende no seu ser. Do terceiro, como ser *per se*, de tal modo que nem em potência nem em ato esteja em algo pelo modo da parte ou da forma ou quase forma. Encontra-se aqui brevemente resumido, o que noutra lugar deverá ser explicado de forma mais detalhada. Primeira conclusão. Todas as almas, tanto as dos animais irracionais como as dos homens, são subsistentes do primeiro modo. Prova-se, porque todas são substâncias, como acima foi demonstrado. Nenhuma substância, de facto, está presa no sujeito. Segunda conclusão. Entre as almas, somente a intelectiva é subsistente do segundo modo²⁹. Prova-se, porque todas as almas, exceto a intelectiva, são retiradas da potência da matéria, como mostrámos na *Física*; daí que o seu efeito e conservação e, em consequência, o seu ser, dependam da matéria. Daqui também se extrai o argumento de que apenas se atribui à alma intelectiva a operação que se eleva acima da condição da matéria, independente do corpo, como anteriormente referimos e como se tornará evidente a partir da resolução dos argumentos. Onde, também se conclui que ela não depende da matéria quanto ao seu ser, porque cada um opera tal como é. Terceira conclusão. A alma intelectiva não é subsistente do terceiro modo. Prova-se, porque [P. 50] a alma intelectiva é essencialmente forma do homem, e é sua parte em ato, precisamente enquanto compõe o todo; e em potência, enquanto está fora da matéria. Mas, porque assim é, não é subsistente do terceiro modo. Por maioria de razão, as almas dos animais irracionais não serão subsistentes deste modo, visto que não são consideradas subsistentes do segundo modo.

Estas três conclusões são confirmadas pelo consenso geral dos autores, apesar de Orígenes ter sido contra a terceira conclusão, no livro 1, Περὶ Ἀρχῶν, capítulos 5º e 8º, e no livro 2, capítulo 8º. Ele considerou que a alma intelectiva não se distingue em espécie, dos Anjos, que é manifesto serem substâncias completas, subsistentes *per se*, do terceiro modo. Mas São Tomás refuta este erro, na 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 75, artigo 7º, e nas *Questões Disputadas Sobre A Alma*, artigo 7º ao 1º argumento, e no 2º livro *Contra os Gentios*, capítulo 94º; e com

Três modos de subsistir.

1º.

2º.

3

1ª conclusão

2ª conclusão

Só a forma do homem tem uma operação não dependente do corpo.

3ª conclusão

Orígenes considera que a alma intelectiva não se distingue do anjo em espécie

Refutação

²⁹ S. Tomás, I parte, *Suma Teológica*, q.75 e *Questão Sobre as Criaturas Espirituais*, a. 2 ao 3º.

materiaeque unibilis. Mentis autem Angelicae sunt substantiae a corpore abstractae³¹. Praeterea, intellectio humana est per compositionem et discursum, et ex sensibilibus collecta : cognitio autem angelica est per intuitum simplicem, et ex influxu superni luminis, ut docet D. Dionysius 7. capite *De Diuinis Nominibus*. Ex his autem differentiis plane colligitur distinctio inter naturam hominis et Angeli.

Ad 1. Argum.

Argumenta uero primi articuli, quae superioribus conclusionibus aduersabantur, hunc habent explicatum. Ad primum respondendum est bruta animantia in prima mundi origine non fuisse producta per uirtutem seminalem, ut satis liquet, nec per ullum concursum actiuum elementorum ut aduertit S. Thomas 1. p. quaestione 70. artic.1. et Abulensis ad primum cap. Geneseos communi aliorum auctorum approbatione (licet Caietanus existimarit terram concurrisse efficienter ad primum ortum plantarum, ita uidelicet, ut Deus interuentu terrae, tanquam causae mediae efficientis, eas protulerit.) Itaque solo concursu actiuo Dei producta fuerunt tunc bruta animantia; ita tamen ut eorum formae acceperint esse a Deo dependenter a materia, et una eademque actione et productae, et unitae fuerint, sicuti earum natura postulabat. Neque ex eo, quod causae secundae ad id efficienter non concurrerint, sequitur illas fuisse creatas, ut creantur animae intellectiuae, siquidem hae producuntur absque dependentia a materia.

Bruta animantia saltem perfecta a solo Deo producta sunt effectiue in 1. mundi origine

Formae materiales eadem actione productae et unitae corporib.

Ad 2. Argum.

Ad secundum neganda est maior, et ad eius probationem concedendum quod primo assumit. Ad id autem, quod deinde affertur, dicendum posse Deum animam u. g. equi producere in materi non eam illi uniendo, et unire non producendo. Verum actionem, qua Deus talem animam ita produxerit, debere esse creationem. Erit enim productio ex nihilo, id est, nullu praesupposito subiecto. Nec refert quod ea forma producatur in materia; nam etiam anima rationalis in materia producitur, et tamen creatur. Videlicet nullum supponi subiectum dicitur, quando uel formae nullum omnino subiectum praeiacet; uel etsi praeiaceat, tamen eiusmodi subiectum non concurrat ad sustentandam formam. Quo pacto se res habebit si Deus producat formam equi non eam materiae uniendo. Nec enim materia suam causalitatem exercet in formam,

Actio productiua formae et non unitiua illius cum materia, distinguitur specie ab unitiua.

Supponi subiectum quid

³¹ D. Aug. lib. 4 *Super Genes. ad litt.* c. 32 et 34 D. Greg. *homil.* 34. in Euang.

pouco mais se pode provar³⁰, com base nisto, que a alma intelectiva, pela sua natureza é forma do corpo e suscetível de se unir à matéria. As Inteligências Angélicas são substâncias separadas do corpo³¹. Ademais, a intelecção humana dá-se pela composição e pelo discurso, a partir dos sensíveis, enquanto o conhecimento angélico ocorre através da simples intuição e do influxo da luz celeste, como ensina São Dionísio, capítulo 7º de *Os Nomes Divinos*. Partindo destas diferenças percebe-se plenamente a distinção entre a natureza do homem e a do Anjo.

Passemos agora ao desenvolvimento dos argumentos do primeiro artigo, abordados nas conclusões anteriores. Ao primeiro, deve retorquir-se que os animais na origem primeira do mundo não existiram produzidos pela potência seminal, como é de todo evidente, nem por qualquer concurso ativo dos elementos, como assinala São Tomás, na 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 70, artigo 1º, e o Abulense, primeiro capítulo sobre o *Génesis*, com a aceitação comum de outros autores (embora Caietano tenha considerado que a terra contribuiu eficientemente para o primeiro nascimento das plantas, de tal modo é manifesto que Deus as criou com a intervenção da terra à maneira de uma causa eficiente intermédia). E assim, nessa ocasião, os animais foram produzidos apenas com o concurso ativo de Deus. Mas, tal como as suas formas receberam o ser de Deus, de forma dependente da matéria, também foi por uma e a mesma ação que elas não só foram produzidas como também foram unidas consoante a sua natureza reclamava. E não é porque as causas segundas para tal não tenham concorrido eficientemente que se segue que elas tivessem sido criadas como são criadas as almas intelectivas, visto que estas são produzidas sem dependência da matéria.

Ao segundo, deve ser negada a maior e para prová-lo aceitar-se o que defende o primeiro. Mas relativamente ao que aí se alega, deve dizer-se que Deus pode, por exemplo, produzir a alma do cavalo na matéria não a unindo a ela; e pode uni-la não a produzindo. Na verdade, a ação, pela qual Deus produziu uma alma deste modo, deve ser a criação. Será, de facto, uma produção a partir do nada, isto é, sem pressuposição de qualquer substrato. Não refere que esta forma seja produzida na matéria, já que também a alma racional é produzida na matéria e no entanto, é criada. Claramente se afirma que não é exigido qualquer substrato, pois não pode haver nenhum substrato antes da forma. Ainda que haja, mesmo assim, o substrato não se junta para sustentar a forma. Deste modo, a coisa

*Ao 1º
argumento
Os animais
irracionais,
pelo menos os
perfeitos, foram
efetivamente
produzidos
só por Deus,
na primeira
origem do
mundo*

*As formas
materiais
foram
produzidas
e unidas aos
corpos pela
mesma ação*

*Ao 2º
argumento*

*A ação
produtora
da forma
não unida
à matéria
distingue-se
em espécie da
unida*

*Supõe-se um
certo substrato*

³⁰ Durando, no livro II, *Sentenças*, d. 16, q. 2.

³¹ S. Agostinho, livro IV, *Super Genesim ad Litteram*, c. 32 e 34; S. Gregório, Homilia 34 sobre o Evangelho.

eamue sustentat, nisi ipsi unita sit. Quoniam ergo praedicta formae productio creatio [P.51] esse debet, necessario erit alterius ordinis, ac diuersae speciei ab ea, qua nunc producitur. Quare non probat argumentum naturalem et ordinariam formae equinae productionem, quam dicimus esse idem cum unitione eiusdem cum materia, posse a tali unitione separari, aut unam absque altera inueniri.

Ad 1. Argum.

Ad primum eorum, quae ad animam intellectiuam spectant, negandum est antecedens, et ad rationem, qua id probatur, dicendum animam intellectiuam operari per se: quia quoad intellectionem non simpliciter pendet a corpore³². Licet enim intellectus, dum est in mortali corpore, ordinarie non intelligat nisi operante simul phantasia: non ideo tamen quoad talem operationem, pendet per se a ministerio phantasiae. Primum, quia talis dependentia non censetur proprie necessaria, sed quatenus ob connexionem harum potentiarum; dum intellectus in proprium obiectum fertur, simul

2. phantasia ad aliquod singulare obiter attendit³³. Secundo, quia probabile omnino est nonnunquam dum intellectus ad sublimium rerum contemplationem eleuatur, distitui phantasia propria
3. operatione. Tertio, quia anima a corpore abiuncta intelligit absque phantasia.

Intellectus non pendere per se a ministerio phantas.
Probat 1.

Dicitur quoque anima intellectiua operari per se; quia edit operationem spiritualem, quam absque adminiculo materiae in se recipit, ac sustentat. Ex quo sequitur eam esse spiritualem substantiam, atque adeo et subsistentem. Nam omnis substantia spiritalis est incorruptibilis, ut progressu ostendemus, et ex consequenti potest per se cohaerere.

Anima intellectiua se sola recipit operationem spiritualem
Potentia organica supra suam operationem non reflectitur

Quod spectat ad rationem, qua D. Thomas ostendit intellectionem recipi in ipsa anima, ut in substantia spiritali, non autem in organo corporeo : facile quidem est illam per se tueri ea uia, quod si intellectus esset in organo corporeo non posset intelligere omnia corpora; quia saltem non ualeret proprium organum percipere, cum potentia organica nec supra suam operationem, nec supra suum organum reflecti queat, ut ex *Libro De Causis* communi consensu docent Philosophi. Verum quia eiusmodi probatio nititur pronuntiato illo Aristotelico, intus existens prohibet cognitionem extranei; quod pronuntiatum et late patet et subobscurum est, expendere oportet

³² Lege Scot. in 4. d. 43 q.2. et in *quodl.* 9. Caiet. I p. q 75 art.2.

³³ Simpl. 3.*de an.* com.39.

existirá se Deus produzir a forma do cavalo não a unindo à matéria. Na verdade, nem a matéria exerce a sua causalidade na forma, nem a sustenta se não estiver a ela unida. Uma vez, portanto, que a referida produção da forma [P.51] deve ser uma criação única, será necessariamente de outra ordem e de espécie diferente daquela assim produzida. Por isso, o argumento não prova que a produção natural e ordinária da forma equina que, reiteramos, é idêntica à sua união com a matéria, possa ser separada de tal união, ou dar-se uma sem a outra.

Ao primeiro dos argumentos concernentes à alma intelectual, deve negar-se o antecedente e em relação ao argumento pelo qual ele é provado, responder que a alma intelectual opera *per se*, porque no que toca à intelecção, ela não depende em absoluto do corpo³². Embora o intelecto enquanto está no corpo mortal, não entenda ordinariamente a não ser que a fantasia opere ao mesmo tempo, nem por isso depende *per se* do ministério da fantasia, no que toca a essa operação. Primeiro, porque tal dependência não se considera propriamente necessária, a não ser em virtude da conexão daquelas faculdades; enquanto o intelecto é conduzido para o objeto próprio, simultaneamente, a fantasia dirige-se para o singular³³. Segundo, porque é de todo provável que, por vezes, enquanto o intelecto se eleva à sublime contemplação das coisas, a fantasia fique desprovida de operação própria. Terceiro, porque a alma separada do corpo entende sem a fantasia.

Ao 1º argumento
O intelecto não depende *per se* do ministério da fantasia
1ª prova

2ª
3ª

Diz-se também que a alma intelectual opera *per se*; porque realiza a operação espiritual sem o auxílio da matéria que recebe em si, e sustenta. Donde se segue que ela é substância espiritual e, portanto, também é subsistente. Na verdade, toda a substância espiritual é incorruptível como de caminho mostraremos e, em consequência, pode subsistir *per se*.

Quanto ao argumento pelo qual São Tomás demonstra que a intelecção é recebida na própria alma, como numa substância espiritual, mas não no órgão corpóreo, facilmente se entende, do seguinte modo: porque se o intelecto estivesse no órgão corpóreo não poderia entender todos os corpos, visto que, muitas vezes, não poderia perceber o próprio órgão, dado que a potência orgânica não se pode refletir nem acima da sua operação, nem acima do seu próprio órgão, como os Filósofos ensinam unanimemente com base no *Livro das Causas*. Também, porque uma prova deste tipo se funda na afirmação aristotélica, segundo a qual o

A alma intelectual recebe em si uma operação espiritual

A potência orgânica não se pode refletir acima da sua operação

³² Leia-se Escoto, livro IV, *Sentenças*, d. 43, q. 2, e *Quodlibet*, q. 9, bem como Caietano, parte I, *Suma Teológica*, q. 75, a. 2.

³³ Simplício, *A Alma*, livro III, com. 39.

quo pacto id intelligi debeat. Qua de re disserit Auerroes lib. 3. *De Anima* com. 4. D. Thomas *De Veritate* quaest. 22. articulo 1. ad 8. Caietanus prima part. quaest. 75. artic. 2. Ferrariensis lib. 2. *Contra Gentes* cap. 98. Omissa longiori disputatione dicendum duplicem causam potissimum inueniri, cur id, quod existit in

1. Ratio
pronuntiat

potentia cognoscente, siue id, in quo existit potentia cognoscens, aliarum rerum notitiam impediatur. Prima causa est, quando id obstat ne potentia aliarum rerum speciebus consignari queat; quo pacto si pupilla esset colorata, non posset oculus extraneos colores uidere, quia species uisibiles non recipiuntur in corpore terminato et opaco, quale, saltem ordinarie, est id, quod est affectum colore. Quae tamen causa non habet locum in substantia, potentiaque spiritalibus, quibus nihil impedimenti subest, quominus ad omnium rerum intelligibilium species recipiendas indeterminatae sint. Vnde D. Thomas loco citato ait praedictam propositionem non esse ueram in potentiis cognoscentibus, quae in obiectum uniuersale

In quibus sit
uerum

feruntur, ut intellectus. [P.52] Habet tamen eadem illa causa locum in potentiis organicis, quatenus etsi aliorum singularium ad ipsas pertinentium imagines possint recipere; tamen ob materiae cui inhaerent, limitationem, imperfectionemque, ita indiuidualibus conditionibus addictae sunt, ut non nisi singularium sensibilibus imagines obtinere queant, proindeque non nisi singularia sensibilia cognoscant. Quod item accideret intellectui si in organo materiali corporeoque insideret. Non enim rem ullam spiritalem, imo neque corporearum naturas communes, sed indiuidua dumtaxat perciperet, quia neque species rerum immaterialium siue repraesentent res communes, siue singulares, neque species rerum corporatarum, quae res communes representant, in organo corporeo recipi queunt, cum utraeque spiritales esse debeant. Quandoquidem nec typi, qui res spiritales referunt, neque etiam illi, qui referunt naturas corporeas communes, possunt non esse spiritales. Cuius rei ea ratio est, quia imagines corporales ob suam ignobilitatem et materiae concretionem, ultra materiam signatam, et ultra indiuidua corporea transcendere

Cur rerum
spiritualium,
itemque
uniuersalium
typos
spirituales esse
oporteat

in repraesentando non ualent. Ideoque Plato in *Theaeteto* ostendit intellectum multa cognoscere, quae instrumento corporeo percipi nequeunt, cuiusmodi sunt natura communis, pulchrum, bonumque. Alia causa, cur intus existens prohibet cognitionem extranei, est; quia licet potentia ualeat tunc recipere species aliarum rerum: tamen ita circa praesens aliquod obiectum occupatur, ut interim alia aut nullo modo, aut non nisi admodum obscure attendere queat. Vnde nonnulli pronuntiatum illud ita efferunt, ut non dicant, intus existens, sed intus, apparens, id est obiectum, quod

Plato

2. Ratio
pronuntiat

in repraesentando non ualent. Ideoque Plato in *Theaeteto* ostendit intellectum multa cognoscere, quae instrumento corporeo percipi nequeunt, cuiusmodi sunt natura communis, pulchrum, bonumque. Alia causa, cur intus existens prohibet cognitionem extranei, est; quia licet potentia ualeat tunc recipere species aliarum rerum: tamen ita circa praesens aliquod obiectum occupatur, ut interim alia aut nullo modo, aut non nisi admodum obscure attendere queat. Vnde nonnulli pronuntiatum illud ita efferunt, ut non dicant, intus existens, sed intus, apparens, id est obiectum, quod

Quo pacto
nonnulli pro-
nuntiatum
efferant

que existe no interior impede o conhecimento do exterior; dado esta afirmação ser, por um lado bastante clara, por outro de difícil compreensão, é necessário ponderar acerca de como deverá ser entendida. Averróis disputa este assunto no livro 3 de *A Alma*, comentário 4; São Tomás em *A Verdade*, questão 22, artigos 1º ao 8º; Caietano na primeira parte da *Suma Teológica*, questão 75, artigo 2º; o Ferrariense no livro 2 *Contra os Gentios*, capítulo 98º. Omitida disputa mais alargada, devemos afirmar que encontramos sobretudo duas causas para o facto do que existe na potência cognoscente ou daquilo em que a potência cognoscente existe, impedir o conhecimento de outras coisas. A primeira causa é quando impede que a potência possa ser impressa com as espécies das outras coisas; assim, se a pupila fosse colorida, o olho não poderia ver as cores exteriores, porque as espécies visíveis não são recebidas num corpo limitado e opaco, que é normalmente aquele que foi afetado pela cor. Mas esta causa não ocorre na substância e na potência espiritual, em que não está subjacente nenhum impedimento à receção das espécies de todas as coisas inteligíveis. Daí, São Tomás, no lugar citado, afirmar que a referida proposição não é verdadeira relativamente às faculdades cognitivas que se orientam para objeto universal, como o intelecto. [P.52] Mas aquela mesma causa já tem lugar nas potências orgânicas, visto que, embora possam receber as imagens que lhes pertencem, dos outros singulares, todavia, por causa da matéria a que estão ligadas, a limitação e a imperfeição juntam-se de tal modo às condições individuais, que apenas podem obter imagens de sensíveis singulares e, assim, somente conhecem os sensíveis singulares. O mesmo aconteceria ao intelecto caso residisse no órgão material e corpóreo. Ele não perceberia, de facto, nenhuma coisa espiritual, nem as espécies das coisas imateriais, nem as naturezas comuns das coisas corpóreas, mas apenas perceberia as coisas individuais, porque nem as espécies das coisas imateriais representam quer as coisas comuns, quer as singulares, nem as espécies das coisas corpóreas, que representam as coisas comuns, podem ser recebidas no órgão corpóreo, já que ambas têm de ser espirituais. Isto, porque nem os tipos que representam as coisas espirituais, nem aqueles que representam as naturezas corpóreas comuns, podem não ser espirituais. Este argumento adequa-se à questão, porque as imagens corporais, devido à sua fraca dignidade e materialidade, não são capazes, quando representam, de ir além da matéria observada e das coisas corpóreas singulares. E, por isso, Platão, no *Teeteto* prova que o intelecto conhece muitas coisas que não podem ser percebidas pelo meio corpóreo, como a natureza comum, o belo e o bom. Outra causa pela qual o que está dentro impede o conhecimento do que está fora é que, embora a potência possa receber as espécies de outras coisas, ocupa-se de tal modo do objeto presente que, ou de modo nenhum, ou somente

1ª razão da proposição

Em que circunstâncias será verdade

Por que é necessário que sejam espirituais os tipos dos universais e os das coisas espirituais

Platão

2ª razão da proposição

potentiae cognitrivi actu offertur, impedit aliorum cognitionem. Hinc ergo est quod lingua morbo regio laborantium, quia amara bili perfusa est, etsi exterius accedant res sapidae, atque optimis praeditae saporibus, quorum imagines recipiat; non tamen eos sentit, uidelicet quia sapor ille inhaerescens et gustatui primum occurrens, totam perceptivae facultatis applicationem sibi uendicat. Quippe ita accidere consuevit, ut non idem sensus dumtaxat circa alia sensibilia, quae se illi offerunt; sed caeteri etiam circa sua obiecta feriantur, cum anima ad aliquid percipiendum tanto conatu, et intentione se se impendit, ut aliis diiudicandis non uacet.

*Res sapidae
cur interdum
iudicentur a
mate.*

*Concluditur
pro D. Tho. et
Arist.*

His animaduersis constat rationem D. Thomae, imo Aristotelis, pro qua haec disseruimus, uim suam retinere, patetque recte colligi, si intellectus esset in organo corporeo, futurum ut non perciperet omnia alia corpora, et ex illo pronuntiato, intus existens prohibet cognitionem extranei, nequaquam argui Angelum non intelligere omnes alias substantias separatas; et phantasiam non percipere aliqua alia corpora: esto sequatur non percipere omnia ob priorem causam traditam in explicatione illius pronuntiati.

Ad 4. Argum.

Restat soluendum argumentum ultimum primi articuli. Ad priorem eius partem respondet D. Thomas prima part. quaest. 75. artic. 2 ad 2. Aristotelem loqui inibi non ex propria, sed ex aliorum sententia. Secundo respondet Philosophum tantum uelle non esse dicendum animam **[P.53]** intelligere ut quid subsistens perfectum et completum; sic enim non animae, sed homini intellectio competit. Circa alteram uero partem eiusdem argumenti, sunt qui dicant animam dum est in corpore non existere ut quod, sed ut quo tanquam seminaturam, ut loquitur Caietanus, licet separata a corpore existat ut quod tanquam semipersona; quia uidelicet ad personae complementum abolitionemque deest illi esse entis completi, cum etiam extra corpus suapte natura sit pars hominis. Potius tamen dicendum tam in corpore, quam extra corpus existere ut quod; ad id enim sat est subsistere per se iuxta secundam acceptionem: quod ei siue corpus informet, siue non, perpetuo conuenit. Nam quod sufficit ut aliquid producat tanquam quod, sufficere debet ut existat per se tanquam quod: subsistere autem secundo modo sufficit, ut aliquid dicatur

*Subsistat
non anima
intellectiua in
corpore*

*Sententia
quorundam*

*Verior
sententia*

Probat 1.

de modo confuso lhe pode prestar atenção. Daí que alguns ataquem de tal modo aquela proposição, que não refiram o que existe dentro, mas antes, o que aparece dentro; isto é, o objeto que é oferecido à potência cognoscente em ato impede o conhecimento dos outros. Daqui a razão pela qual quando a língua está doente, em sofrimento em virtude de a bÍlis amarga se encontrar derramada, ainda que a partir do exterior, lhe cheguem coisas apetitosas e plenas de sabores muito bons, das quais ela recebe as imagens, todavia não as sente, porque o sabor que se fixou, ocorrendo primeiro ao paladar, reclama para si todo o empenho da faculdade perceptiva. De tal modo assim costuma acontecer, que não é apenas o mesmo sentido que é levado para os outros sensÍveis que se lhe oferecem; mas também os restantes ao serem conduzidos para os seus objetos, quando a alma, para perceber alguma coisa, se aplica com tanto esforço e atenção, que fica indisponÍvel para conhecer outras.

O modo como alguns atacam a proposição

Por que razão as coisas saborosas são por vezes consideradas amargas

Com base nestas considerações é evidente que o ponto de vista de São Tomás e, sobretudo, o de Aristóteles, a favor do qual expusemos esta matéria, mantém a sua eficácia, e é manifesto que se encontra construído corretamente; se o intelecto residisse no Órgão corpÓreo, sucederia que ele não perceberia todos os outros corpos e, a partir da proposição: ‘o que existe dentro impede o conhecimento do que está fora’ em vão se demonstra que o Anjo não entende todas as outras substâncias separadas e que a fantasia não percebe os outros corpos: assim sendo, segue-se que ele não percebe todas as coisas pela primeira causa transmitida na explicação da proposição.

Conclui-se a favor de S. Tomás e de Aristóteles

Resta-nos solucionar o último argumento do primeiro artigo. São Tomás responde em relação à primeira parte deste argumento, na 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 75, artigo 2 ao 2º, que Aristóteles, nesse ponto, não emite a sua própria opinião, mas a de outros. Diz em segundo lugar que o Filósofo apenas pretende, que não se deve declarar que a alma [P.53] entende como algo subsistente perfeito e completo; com efeito, a intelecção respeita, não à alma, mas ao homem. Acerca da outra parte do mesmo argumento, há quem diga que a alma enquanto está no corpo não existe *ut quod*, mas *ut quo* como semi-natureza, como diz Caietano, embora separada do corpo exista *ut quod* como semi-pessoa; já que, para complementar a perfeição da pessoa, lhe falta o ser completo do ente, visto que fora do corpo a sua natureza é uma parte do homem. Porém, é preferível afirmar que tanto no corpo como fora do corpo, ela existe *ut quod*; para tal, com efeito, basta que subsista por si mesma, consoante a segunda aceção porque, quer enforme o corpo, quer não, pertence-lhe perpetuamente. Na verdade, o que basta para que uma coisa seja produzida *tanquam quod*, deve bastar para que exista *per se, tanquam quod*: mas basta que subsista do segundo modo, assim como se considera

Ao 4º argumento

*A alma intelectiva não subsiste no corpo
Opinião de alguns*

*Opinião preferível
1ª prova*

produci ut quod, uti patet in ipsa anima rationali, quae per se et ut quod creari dicitur. Siquidem eius creatio, ut et caeterae actiones productivae, fertur in aliquem terminum ut quod: cum igitur non feratur sic in alium terminum praeterquam in animam (nec enim eiusmodi terminus potest esse homo, cum is non

2. creetur) consequens est ut anima producat ut quod. Sane uero si anima extra corpus inciperet esse quod, et ut semipersona, cum eo pacto esse, maioris sit perfectionis, quam esse ut quo, et tanquam seminaturam, sequeretur animam extra corpus, atque adeo in statu praeter naturam, perfectiorem existendi modum habere, quam in corpore, et in statu naturali: quod admittendum

D. Thom. esse iure optimo negat D. Thomas prima part. quaest. 89. art. 2. et in 4. distinct. 43. quaest. prima art. 1. quaestiuncula 1. ad. 4.³⁴ licet enim anima cum a corpore abiungitur altiore liberioreque intelligendi modum assequatur, ut suo loco ostendemus; non tamen par est ut tunc perfectius esse obtineat, sed potius dum est in corpore et praestantissimo suo munere defungitur, quod est dare

3. esse composito, ipsumque in propria specie constituere. Adde quod si anima extra corpus esset ut quod, et in corpore ut quo: sequeretur in resurrectione, cum ad corpus redierit, dimissuram nobiliorem illam conditionem subsistendi, quod uerisimile non

*Responsio
Caietani.
Eius
impugnatio* est. Nec satisfacit responsio Caietani aientis animam in corpore glorioso habituram subsistentiam ut quod. Nam si illam in corpore mortali ideo non obtinebat, quia erat pars totius, cum etiam post resurrectionem, eiusdem pars futura sit, ad eandem subsistendi rationem, quam antea in mortali corpore habuerat, reuocabitur.

*Anima in
corpore est ut
quod, et ut
quo diuersa
consideratione* Aduertendum tamen est ut diluatur altera pars eiusdem principalis argumenti, in quo nunc uersamur, animam in corpore existentem ita subsistere tanquam quod, ut nihilominus sit id, quo, diuersa consideratione. Enim uero subsistit ut quod, prout existit independenter in suo esse; et est quo, prout est, id, quo est totum. Vnde secundum aliam, et aliam notionem potest negari et concedi animam esse hoc aliquid. Negari, si hoc aliquid sumatur pro subsistente completo: concedi si accipiatur pro subsistente incompleto.

³⁴ Item Soncin. lib.8 *Metaph* q.26 Ferrar. 2. *contr. gent.* cap.68.

que uma coisa é produzida *ut quod*, como é evidente na própria alma racional, que se considera ter sido criada *per se e ut quod*. Decerto que a sua criação, como também as restantes ações produtivas, é dirigida para algum fim *ut quod*: posto que não é conduzida para outro fim além da alma (nem, com efeito, o homem pode ser esse fim, visto que ele não é criado) a consequência é que a alma é produzida *ut quod*. Mas, sem dúvida, se a alma fora do corpo começasse a ser *quod*, como semipessoa, dado que esse modo de ser seria dotado de maior perfeição do que o ser *ut quo*, como seminatureza; seguir-se-ia que a alma fora do corpo, portanto, no estado preternatural, possuiria um modo de existir mais perfeito, do que no corpo e do que no estado natural, o que São Tomás nega que deva admitir-se³⁴, muito justamente, na primeira parte da *Suma Teológica*, questão 89, artigo 2º e no 4º livro das *Sentenças*, distinção 43, questão primeira, artigo 1º, ao 4º, embora a alma quando está separada do corpo alcance um modo de inteligir mais elevado e mais livre, como defendemos em seu lugar, não é contudo verdade que atinja, então, um ser mais perfeito, pois isso acontece quando está no corpo e cumpre excelentemente a sua função, que é a de dar o ser ao composto e de o constituir na própria espécie. Acrescente-se que, se a alma fora do corpo existisse *ut quod* e no corpo *ut quo*, seguir-se-ia que na ressurreição, quando tivesse regressado ao corpo, iria abandonar aquela condição mais nobre de subsistir, o que não é verosímil. Não satisfaz a resposta de Caietano quando afirma que a alma no corpo glorioso irá subsistir *ut quod*. Na verdade, se não o conseguia no corpo mortal porque era parte de um todo, uma vez que após a ressurreição é uma sua futura parte, será então chamada à mesma condição de subsistir, que tinha tido antes, no corpo mortal.

Deve atentar-se, em ordem a explicar a outra parte do mesmo argumento principal, relativamente ao qual nos debruçamos agora, que a alma existente no corpo, subsiste *tanquam quod*, não obstante seja *quo* por uma consideração diversa. Com efeito, subsiste *ut quod*, enquanto existe independentemente no seu ser, e existe *quo*, enquanto é aquilo pelo qual o todo existe. Donde, segundo uma noção e outra poder negar-se e conceder-se que a alma é algo determinado. Negar-se, se este algo for tomado por subsistente completo, conceder-se, se for tomado por um subsistente incompleto.

2ª

S. Tomás

3ª

Resposta de
Caietano
Sua
impugnaçãoA alma existe
no corpo ut
quod, e ut quo
segundo noção
diferente.

³⁴ Também Soncinas, livro VIII da *Metafísica*, q. 26; Ferrariense, livro II *Contra os Gentios*, c. 68.

[P.54]

QVAESTIO III.

VTRUM ANIMAE INTELLECTIVAE A DEO CREENTVR, AN NON.

ARTICVLVS I.

DIVERSA DOGMATA DE NOSTRORVM ANIMORVM ORIGINE.

Animarum origo occulta etiam apud Patres Admodum inuoluta et obscura quaestio semper uisa fuit de animorum origine, non apud Ethnicos tantum philosophos, sed etiam apud illos, quibus caelestis disciplinae lumen affulsit; ut patet ex iis, quae D. Hieronymus in *Epistola* ad Marcellinum, D. Augustinus in libro *De Origine Animae* ad D. Hieronymum, et libro 3. *De Libero Arbitrio* cap. 21. et Eucherus 1. in *Genesim*, aliique Patres scripsere.

I. Dogma de animorum ortu Duo igitur in primis dogmata circa animorum ortum nobis occurrunt. Vnum asserentium eos ex semine propagari, in quo errore fuerunt Luciferiani, ut refertur in libro *De Ecclesiasticis Dogmatibus*, Tertullianus et Apollinarius, teste D. Augustino in libro *De Haeresibus ad Quod Vult Deum* cap. 86. in dialogo, Qui ex eius, et D. Hieronymi scriptis collectus est, et D. Thoma 2. *Contra Gentes* cap. 86. Alterum eorum, qui creari quidem animas, non tamen a Deo, sed ab intelligentiis putarunt: e quorum numero fuere post Auicennam, tum Seleucus, et Hermias, ut constat ex lib. 7. *Historiae Tripartitae* cap. 11. tum Galitae, unde proseminata est haeresis Messalianorum. Pro prioribus haec adduci possunt argumenta.

1. In materia est naturalis potentia ad recipiendam animam rationalem; cum anima sit proprius ac naturalis actus corporis, alioqui non fieret ex utroque per se unum, sed cuilibet potentiae naturali passivae responderet aliqua actiua etiam naturalis, ut docet Aristoteles lib. 5. *Metaphysicorum* cap. 12 text. 17 et lib. 9. cap. 1. text. 2. Ergo datur aliquod agens physicum, quod animam rationalem progignat. Hoc autem non potest esse aliud, quam parens, qui ui seminis animam e materiae sinu eliciat. Ergo anima rationalis propagatur ui seminis.
2. Item caeterae animantes excitant suae soboli formas e potestate materiae, sed homo non debet esse hac in re deterioris conditionis. Igitur anima humana ab homine ipso producitur. Nec refert quod anima sit immaterialis substantia, uirtus autem generatiua, qua homo, ut instrumento ad gignendum utitur, materialis sit: potest enim instrumentum eleuari ultra propriam uim, ad aliquid se nobilius producendum, ut in [P.55] aliis rebus passim uidemus.
3. Deinde causa attingens ultimam alicuius formae dispositionem habet uim eiusmodi formae productricem, siquidem forma, ut docet

[P.54]

QUESTÃO III

SE AS ALMAS INTELECTIVAS SÃO OU NÃO CRIADAS POR DEUS

ARTIGO I

DIFERENTES OPINIÕES SOBRE A ORIGEM DAS NOSSAS ALMAS

A questão da origem da alma foi considerada desde sempre bastante enigmática e de difícil compreensão, não só entre os filósofos pagãos, mas também entre os inspirados pela luz da doutrina celeste, como é manifesto no escritos de S. Jerónimo, na *Epistola a Marcelino*; de Santo Agostinho no livro *A Origem da Alma* a S. Jerónimo, e no livro 3 de *O Livre Arbítrio*, capítulo 21º; de Euquério sobre o capítulo 1 do *Gênesis*; também nos de outros Padres.

A origem oculta das almas também nos Padres da Igreja
S. Jerónimo.
S. Agostinho.
Euquério

Surgem-nos duas opiniões acerca da origem das almas. Uma, a daqueles que afirmam que elas se reproduzem a partir de uma semente; os Luciferianos caíram neste erro, como é referido no livro *Os Dogmas Eclesiásticos*; Tertuliano e Apolinário, segundo o testemunho de Santo Agostinho no livro *De Haeresibus ad Quod Vult Deum*, capítulo 86º, e no diálogo coligido a partir dos seus escritos e dos de São Jerónimo; São Tomás, no livro 2 *Contra os Gentios*, capítulo 86º. Outra, a dos que consideraram que as almas foram criadas, não por Deus, mas pelas Inteligências; de entre estes últimos, contam-se, após Avicena, quer Seleuco e Jeremias, como é manifesto com base no livro 7 da *Historia Tripartida*, capítulo 11; quer Galita, a partir do qual foi disseminada a heresia dos Messalianos. A favor dos primeiros podem ser aduzidos os seguintes argumentos: existe na matéria uma potência natural para receber a alma racional, porque a alma é ato natural e próprio do corpo; de outro modo não se tornaria, por si, um só, a partir dos dois; mas a uma qualquer potência natural passiva corresponde uma ativa, também natural, como ensina Aristóteles no livro 5 da *Metafísica*, capítulo 12º, texto 17, e no livro 9, capítulo 1º, texto 2. Logo, existe um agente físico que gera a alma racional. Este, porém, não pode ser outro senão um pai, que com a potência seminal faz surgir a alma a partir do interior da matéria. Portanto, a alma racional é propagada pela potência seminal. Outro, os restantes seres animados produzem o nascimento das formas da sua descendência a partir da potência da matéria, mas o homem não tem de estar nesta situação de inferioridade. Em suma, a alma humana é produzida a partir do próprio homem. O argumento não refere que a alma é substância imaterial, mas que a potência geradora que o homem usa como instrumento para gerar é material; o instrumento pode, com efeito, elevar-se acima da própria potência, para produzir algo mais nobre,

1ª opinião sobre a origem das almas Luciferianos. Tertuliano. Apolinário

Outra opinião

Argumentos da primeira opinião
1º

2º

Aristoteles 2. *Physicorum* cap. 7. text. 74. est finis generationis, et omne agens, quod ui propria confert media ad finem potest finem per se obtinere, ut est etiam apud Aristotelem 7. *Metaphysicorum* cap. 9. text. 30. At homo attingit ultimam praeparationem ad introducendam animam rationalem, cum non modo caeterarum qualitatum apparatus in materiam inducat, sed ipsa quoque organa ministerio formatricis uirtutis deliniet et effigiet. Corroboraturque argumentum, quia quicquid simile sibi secundum speciem generat, idem et formam rei genitae a qua species est, producit: at homo per uirtutem semini inhaerentem, hominem generat.

Confirmatio

*Posterioris
dogmatis
argum.*

Pro eorum autem dogmate, qui animas hominum ab Angelis produci contendebant, haec sunt argumenta. Teste Aristotele cap. 4. text. 34. huius libri, perfectum est, quod aliud simile sibi producit, sed immateriales substantiae multo perfectiores sunt, quam corporatae. Ergo cum hae alias sibi secundum speciem similes efficiant, potiori ratione poterunt Angeli substantiam aliquam incorpoream inferioris naturae procreare, id est, animam humanam.

2. Secundo maior est ac diuinior in rebus spiritalibus ordo, quam in rebus corporeis, sed ex doctrina D. Dyonysii 4. cap. *De Diuinis Nominibus*, inferiora corpora administrantur, ac fiunt potestate superiorum. Ergo et inferiores spiritus, id est, animae rationales, efficientur per superiores, hoc est, per intelligentias.

D. Dionys.

Perfectum quid

ARTICVLVS II.

QVID IN RE PROPOSITA SENTIENDVM SIT.

1. *assert.* Praesens quaestio nonnullis assertionibus illustranda est. Prima sit. Animae rationales neutiquam ui seminis propagantur. Haec assertio est omnino certa, nec Christiano philosopho de ea dubitare fas est; habetur quippe in *Decretis* 32. quaest. 2. cap. Moyses; eiusque oppositum erroris nota condemnat D. Augustinus in lib. *De Haeresibus ad Quod Vult Deum* cap. 86. et D. Thomas 2. *Contra Gentes* cap. 86. idemque in 1. p. quaest. 118. art. 2. non errorem solum, sed haeresim uocat. Propterea quod qui id asserunt, animi immortalitatem negare palam conuincantur. Probat igitur nostra assertio hunc in modum. Nulla uirtus actiua agit ultra suum genus; sed anima intellectiua excedit totum genus corporeae naturae, cum sit substantiae spiritalis, ut superius ostendimus. Nulla igitur

Quam certa sit

*D. August.
D. Thom*

Probat igitur primo

como [P.55] vemos indistintamente noutras situações. Por isso, a causa ^{3º} que atinge a última disposição de uma forma possui a potência produtiva dessa forma, como Aristóteles ensina no livro 2 da *Física*, capítulo 7º, texto 74: é o fim da geração, e todo o agente, que pela própria potência fornece o meio ao fim, pode alcançar o fim por si mesmo; também se encontra em Aristóteles, no livro 7 da *Metafísica*, capítulo 9º, texto 30. O homem também alcança a última preparação em ordem à introdução da alma racional visto que, não só conduz para a matéria a ordenação das restantes qualidades, como também delinea e produz os próprios órgãos com o ministério da potência formadora. Prova-se o argumento. Porque quem quer que gere, segundo a espécie, algo semelhante a si, produz o mesmo bem, como a forma da coisa gerada pela qual a espécie existe. Ora, o homem graças à potência inerente à semente, gera o homem.

Confirmação

Eis os argumentos a favor da opinião dos que defenderam que as almas dos homens são produzidas pelos Anjos. Segundo Aristóteles no capítulo 4º, texto 34 deste livro, é perfeito o que produz algo semelhante a si; ora, as substâncias imateriais são muito mais perfeitas do que as corporais. Logo, embora elas produzam outras semelhantes a si, segundo a espécie, por maioria de razão, os Anjos puderam procriar uma substância incorpórea de natureza inferior, isto é, a alma humana. Segundo, a ordem nas coisas espirituais é superior e mais divina do que nas coisas corporais; mas com base na doutrina de São Dionísio, no capítulo 4º de *Os Nomes Divinos*, os corpos inferiores são governados e feitos pelo poder dos superiores. Portanto, também os espíritos inferiores, isto é, as almas racionais, são produzidos pelos superiores, ou seja, pelas Inteligências.

Argumentos da 2ª opinião

O que é perfeito

^{2º}

S. Dionísio

ARTIGO II

O QUE SE DEVE PENSAR ACERCA DO ASSUNTO.

A presente questão deve ser esclarecida por meio de algumas asserções. A primeira, que as almas racionais não são de modo algum propagadas pela potência seminal. Esta asserção está inteiramente correta, não sendo permitido ao Filósofo Cristão dela duvidar; está contida na causa 32 do *Decreto*, questão 2, capítulo *Moyses*; e Santo Agostinho condena a sua oposição, como um erro, livro *De Haeresibus ad Quod Vult Deum*, capítulo 86º; São Tomás no livro 2 *Contra os Gentios*, capítulo 86º e também na 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 118, artigo 2º, não só apelida de erro como de heresia. Por isso, os que tal afirmam, estão firmemente convictos de que negam a imortalidade da alma. A nossa afirmação prova-se assim. Nenhuma potência ativa age para além do seu género, mas a alma intelectiva excede todo o género de natureza corpórea, visto

1ª asserção

A asserção correta

S. Agostinho.

S. Tomás

Prova-se a 1ª

uirtus corporea eius effectiorem ualet attingere; atqui omnis actio seminalis facultatis, est a uirtute corporea; cum spectet ad potentiam uegetatricem corpori prorsus inhaerentem. Ergo fieri non potest, ut animae intellectiuae uirtute seminis deriuentur. [P.56]

*Probatur
secundo*

Secundo. Cum generatio alicuius est causa, cur aliquid sit, eius dissolutio causa item est, cur id pereat; atqui dissolutio corporis non affert interitum animae rationali, siquidem immortalis est: ergo neque corporis generatio erit ei causa, ut esse incipiat: at seminis traductio propria causa est, generationis corporis. Non igitur est causa generationis animae. Tertio. Omne agens naturale, sicuti

*Probatur
tertio*

agit dependenter a materia, ita non producit, nisi quod a materia dependet; sed anima rationalis non ita se habet; cum extra corpus cohaerere ualeat. Non ergo anima rationalis ab agente naturali producit; sed aliam habet originis suae causam. Ob haec, et alia quae antiquos patres non latuerunt, D. Chrysostomus *Homilia* 1. de incomprehensibili Dei natura, Animae, inquit, inspirantur, corpora effigantur: et Procopius Gazaeus in *Genesim* cap. 2. ad illa uerba. Hoc nunc os de ossibus meis, et caro de carne mea, oraculum ait non dixisse, et anima de anima mea, caro scilicet non gignit animam. Lege Gregorium Nissenum *Disputatio De Anima et Resurrectione*. Lactantium 1. *De Opificio Dei* cap. 17. 18. et 19. in quibus de animae origine recte sentire uidetur.

2. assertio

*Non minus
certa quam
superior*

*D. Hilarius
D. Ambros.
D. Chrysost.
D. Greg. Nys.
Theodoret.
D. Cyrill.
D. Bernard.
Innocent.3.*

Secunda assertio. Animae rationales accipiunt esse per creationem, non ab Angelis, sed a Deo Optimo Maximo. Haec assertio non minus firmam, ac certam continet ueritatem, quam superior: astruiturque communi patrum assensione, a Diuo Hieronymo in *Epistola* 17. ad Damasum, quae inscribitur *Explanatio Symboli*, et in *Apologia ad Pammachium*, aduersus haereses Ioannis Hierosolymitani, ubi ait Ecclesiasticam esse sententiam Deum nouas quotidie animas conceptis iam corporibus infundere. Item a D. Hilario 10. *De Trinitate* Ambrosio lib. *De Noe et Arca*, Chrysostomo *Homilia* 23. in uaria loca Mathaei, Gregorio Nisseno lib. *De Anima* cap. 6. Theodoreto libro *De Hominis Natura*, Cyrillo lib. 1. in *Ioannem* cap. 9. Bernardo serm. 27 in *Canticum* Innocentio tertio *Commentariis in Psalmum* 50.

In primis ergo quod animae rationales accipiant esse per creationem, hunc in modum probat D. Thomas lib. 2. *Contra Gentes* cap. 87.³⁵ Omnis substantia, quae producit, aut generatur per se,

³⁵ Lege D. Th. lib.2. *sent.* d.18 q.1. a.2.

que é substância espiritual, como acima demonstrámos. Logo, nenhuma potência corpórea é capaz de produzi-la, mas toda a ação da faculdade seminal existe a partir da potência corpórea, porque diz respeito à potência vegetativa que é totalmente inerente ao corpo. Logo, não é possível que as almas intelectivas derivem da potência seminal [P.56] Segundo, como a geração de algo é a causa por que essa coisa existe, a sua morte também é a causa, por que ela perece; mas a morte do corpo não causa a morte da alma racional, visto que é imortal; logo, ela não terá como causa a geração do corpo, para começar a existir; mas a transmissão da semente é a própria causa da geração do corpo. Logo, não é causa da geração da alma. Terceiro, todo o agente natural, posto que age dependente da matéria, não produz senão o que depende da matéria; mas a alma racional não é assim, visto que pode subsistir fora do corpo. Logo, a alma racional não é produzida por um agente natural, mas possui outra causa na sua origem. Por estas e por outras situações que não escaparam aos antigos Padres, São Crisóstomo na *Homilia 1*, acerca da natureza incompreensível de Deus, afirma: as almas são infundidas, os corpos reproduzem-se: também Procópio de Gaza, *sobre os Génesis*, capítulo 2,^o refere que o oráculo não disse àquelas palavras: aqui, o osso dos meus ossos e a carne da minha carne e a alma da minha alma; a carne portanto, não gera a alma. Leia-se Gregório de Nissa na *Disputa Acerca da Alma e da Ressurreição*; Lactânio no livro 1 de *A Criação de Deus*, capítulos 17^o, 18^o e 19^o onde parece pensar corretamente acerca da origem da alma.

Segunda asserção. As almas racionais recebem o ser através da criação, não dos Anjos, mas de Deus Supremo. Esta afirmação não contém verdade menos firme e certa do que a anterior; É confirmada pelo assentimento geral dos Padres; por São Jerónimo, na *Epístola 17* a Dâmaso, intitulada *Explicação do Símbolo*, e na *Apologia ad Pammachium*, contra os hereges de João de Jerusalém, quando afirma que é sentença eclesiástica que Deus todos os dias infunde novas almas nos corpos entretanto concebidos. Outro, por Santo Hilário no livro 10 de *A Trindade*; Ambrósio, no livro *De Noe et arca*; Crisóstomo, *Homilia 23*; em vários pontos de *Mateus*; Gregório de Nissa, no livro *A Alma*, capítulo 6^o; Teodoreto, no livro *A Natureza do Homem*; Cirilo, no livro 1 sobre o *Evangelho de São João*, capítulo 9^o; Bernardo, no sermão 27 *Sobre o Cântico*; Inocêncio III, *Comentários ao Salmo 50*.

Em primeiro lugar, que as almas racionais recebem o ser pela criação, prova-o São Tomás³⁵, no livro 2 *Contra os Gentios*, capítulo 87^o. Toda a substância que é produzida, ou é gerada por si mesma, ou por acidente,

³⁵ Leia-se S. Tomás, livro II, *Sentenças*, d. 18, q. 2, a. 2.

aut per accidens, aut creatur; sed animae rationales non generantur per se, cum non constant ex materia et forma: neque per accidens, quia cum sint formae corporum, orientur per eorum generationem ex uirtute seminali; quod improbatum est : superest ergo ut per creationem esse accipiant. Huc spectat quod cum animae humanae omnibus formis physicis naturae dignitate praestent, sintque in suo esse subsistentes : oportet eas nobiliorem habere originem et more aliarum substantiarum intellectiualium per creationem produci. Quod uero istiusmodi creatio non ab Angelis, ut putarunt ii, quos superius retulimus, sed a Deo sit, inde concluditur, quia ut D. Augustinus lib. 3. *De Trinitate* cap. 8 et lib. 9. *De Genesi Ad Litteram* cap. 15. et D. Damascenus lib. 2. *Fidei Orthodoxae* cap. 3. et scholasticae Theologiae professores in 2. *Sententiarum* distinct.1. docent, Angeli nullius rei creatores esse possunt, uidelicet quia cum creatio sit productio e nihilo, id est, nullo supposito subiecto, et omnes causae secundae [P.57] praerequirant subiectum in quod agant, sit ut creare sit solius primi agentis, cuius uirtus ut est infinita, ita nec ad subiectum, nec ad certum agendi modum coarctatur.

Confirmatio eiusdem

Ostenditur 2. pars assertionis D. August. D. Damasc.

Cur angeli nequeant creare

Deducitur 3. pars asser. ex Sacr. lit.

Leo Primus

3. Assertio

Plato primus auctor de creatione animarum ante corpora

Denique quod animae humanae a Deo creentur, haud obscure significatum est in literis diuinis, tum alibi, tum praesertim 1. *Geneseos* ubi, cum de aliorum animantium procreatione agitur, dicitur. Producant aquae reptile animae uiuentis et uolatile super terram. Producat terra animam uiuentem in genere suo, iumenta et reptilia et bestias terrae. At cum ad hominem uenitur, eius animam a Deo infundi, ac creari, indicatur illis uerbis. Formauit Deus hominem de limo terrae et inspirauit in faciem eius spiraculum uitae. Accedit decretum Leonis. 1. in *Epistola* 93. ad Toribium Asturicensem Episcopum statuentis animas a nullo incorporari, praeterquam a Deo ipsarum creatore.

Tertia assertio. Animae rationales non fuerunt ante corpora a Deo creatae, sed in ipsis corporibus singillatim creantur et infunduntur. Pro huiusce conclusionis intelligentia aduertendum est Platonem in *Timaeo* finxisse Deum omnes animas humanas ante corpora simul creasse, et in comparibus stellis constituisse: Tum eas caelestium rerum taedio, et terrenarum amore captas, ut tanti sceleris poenas luerent, in corpora tanquam in carcerem fuisse coniectas³⁶. Idem arbitratus fuit Origines, ut constat ex primo eius libro Περὶ Ἀρχῶν,

³⁶ De hoc dogmate lege quae scripsit auctor operis *de diuina sapient. secundum Aegypt.* lib. 1 cap. 5.

ou é criada; mas as almas racionais não são geradas por si mesmas, visto que não são compostas de matéria e de forma; nem por acidente, porque como são formas dos corpos, seriam condicionadas para a sua geração pela potência seminal, o que foi rejeitado; resta, portanto, que recebem o ser pela criação. Observa que, uma vez que as almas humanas, de entre todas as formas físicas se manifestam pela dignidade da natureza e são subsistentes no seu ser, é necessário que elas tenham uma origem mais nobre e sejam produzidas por criação, à maneira das outras substâncias intelectivas. Daí se conclui que este tipo de criação é de Deus e não dos Anjos, como consideraram os que acima referimos; porque como Santo Agostinho, no livro 3 de *A Trindade*, capítulo 8º, e no livro 9 *O Génesis À Letra*, capítulo 15º; São Damasceno, no livro 2 da *Fé Ortodoxa*, capítulo 3º ; e os professores de Teologia Escolástica no 2º livro das *Sentenças*, distinção 1, ensinam, os Anjos não podem ser criadores de nada; porque a criação é a produção a partir do nada, isto é, a partir de nenhum substrato prévio, e todas as causas segundas [P.57] requerem previamente um substrato em que ajam; acontece que criar é, em absoluto, próprio do primeiro agente, cuja potência é de tal modo infinita que não se encontra limitada nem por um substrato, nem por um certo modo de agir.

*Confirmação
dessa mesma
asserção*

*Demonstra-se
a 2ª parte da
asserção
S. Agostinho
S. Damasceno*

*Razão pela
qual os anjos
não podem
criar*

Finalmente, foi revelado na Sagrada Escritura de forma clara que as almas humanas são criadas por Deus, quer noutro lugar, quer sobretudo, quando é dito em *Génesis 1*, a propósito da procriação de outros animais: que as águas sejam povoadas com o réptil como ser vivo e com a ave, por sobre a terra. Que a terra seja povoada com a alma que vive no género, dos jumentos, dos répteis e dos animais da terra. Mas quando é chegada a vez do homem, que a sua alma é infundida e criada por Deus, o mesmo é referido com estas palavras: formou Deus o homem do limo da terra e inspirou na sua face o sopro da vida. Acrescente-se o decreto de Leão I, na *Epístola 93*, ao Bispo asturicense Toríbio, estabelecendo que as almas não são incorporadas por nada a não ser por Deus, seu próprio criador.

*Deduz-se a
3ª parte da
asserção a
partir das
Sagradas
Escrituras*

Leão I

Terceira asserção. As almas racionais não foram criadas por Deus antes dos corpos, mas são criadas e infundidas nos próprios corpos uma a uma. Para se compreender esta conclusão deve advertir-se que Platão no *Timeu*, referiu que Deus modelou todas as almas humanas antes dos corpos e que, ao mesmo tempo que as criava, as ordenou conforme as estrelas³⁶; então elas, tomadas pelo tédio das coisas celestes e cativas do amor pelas coisas terrenas, a fim de serem castigados pelas ações celeradas, foram lançadas para os corpos como se tivessem sido lançadas

3ª Asserção

*Platão,
primeiro
defensor da
criação das
almas antes
dos corpos*

³⁶ Sobre esta opinião, leia-se o que escreveu o autor da obra *Sobre a Divina Sabedoria segundo os Egípcios*, livro I, c. 5.

refertque Epiphanius in *Epistola* ad Ioannem Hierosolymitanum aientes omnes animas initio fuisse conditas, ne concederent Deum aliquid de nouo creare: non tamen antequam corpora subirent peccatum ullum admisisse.

Exploditur is error a Patribus Verum hic error unanimi consensu exploditur a Patribus, a D. Epiphanio *Epistola* citata, Hieronymo in *Epistola* ad Pammachium contra eundem Ioannem, Theophilo Alexandrino libro 1. *Paschali*, Augustino *Epistola* 28. ad Hieronymum, Cyrillo Alexandrino libro primo in *Ioannem* capit. 9. ubi uiginti tribus argumentis pugnat. *Concil. Brachar.* Condemnatus est etiam hic error in Concilio Bracharensi primo *Leo.1* cap. sexto, et a Leone primo in *Epistola* ad Toribium, ubi summus Pontifex in eos, qui dogma illud profitebantur, ita scribit. Eos catholica fides a corpore suae unitatis abscidit, constanter praedicans atque ueraciter, quod animae hominum priusquam suis inspirarentur corporibus, non fuere.

Expugnatur rationibus Porro superiorum dogmatum auctores quatenus in eo conueniunt quod, fingunt animas ante corpora extitisse, hunc in modum refelli possunt. Vnicuique formae naturale est corpori uniri: alioqui constitutum ex forma et materia esset aliquid praeter naturam: prius autem tribuitur unicuique quod ei secundum naturam, quam quod praeter naturam competit: quod enim conuenit alicui praeter naturam, inest ei per accidens, et quod secundum naturam, inest per se. At quod per accidens inest, posterius est eo, [P.58] quod est per se. Igitur animae prius conuenit esse unitam corpori, quam a corpore abiunctam. Non est ergo creata ante corpus, cui unitur.

2. Anima perfectius est in corpore quam extra Secundo. Anima sicuti D. Thomas 1. part. quaest. 76. artic. 1. ad 6. alique Doctores³⁷ communi assensu approbant habet natiuam propensionem ad corpus, atque adeo propriam perfectionem non obtinet, nisi dum corpori copulata est: sed Deus, cuius perfecta sunt opera in prima rerum molitione procreauit res secundum statum cuiusque naturae congruentem, ac debitum. Vnde et cuncta, quae fecerat, comperit esse ualde bona. Non igitur animas extra corpora creauit.

3. In Natura nihil otiosum Tertio. Si animae ante corpora extitissent, cum natura in mundo nihil otiosum, ac sine propria operatione esse patiatur, ut probe docet Aristoteles cap. 8. lib. 10. *Ethicorum*, utique habuissent animae in eo statu aliquam rerum scientiam et notitiam: sed non ita est,

³⁷ Ex D. Greg. Nyss. lib. *De hom. opif.* c. 29.

para um cárcere. Orígenes considerou o mesmo, como é claro de acordo com o seu primeiro livro *Περὶ Ἀρχῶν*, e que Epifânio refere na *Epístola A João de Jerusalém*. Alguns Rabinos Hebreus também afirmam em parte o mesmo, ao dizerem que todas as almas foram fundadas no princípio, não concedendo que Deus criava algo de novo, sem contudo admitirem que, antes dos corpos, tivessem cometido algum pecado.

Com efeito, este erro é rejeitado por consenso unânime dos Padres; *Este erro é rejeitado pelos Padres* por Santo Epifânio, na citada *Epístola*; por São Jerônimo, na *Epístola a Pamáquio*, contra o mesmo João; por Teófilo Alexandrino, livro I do *Paschal*; por Agostinho, *Epístola 28*, a Jerônimo; por Cirilo de Alexandria, livro primeiro sobre o Evangelho de *João*, capítulo 9º, onde opõe vinte e três argumentos. Este erro também foi primeiramente condenado no primeiro Concílio Bracarense, capítulo sexto, e por Leão I na *Epístola a Toríbio*, quando o Sumo Pontífice contra os que proclamavam aquela opinião, escreveu assim: A fé católica afasta-os do corpo da sua unidade, afirmando firme e verdadeiramente que as almas dos homens não existiram antes de serem inspiradas nos seus corpos. *Concílio Bracarense. Leão I*

Também os autores das opiniões anteriores, ao concordarem que as almas são criadas antes de terem existido os corpos, podem ser refutados do seguinte modo. É natural a cada forma unir-se ao corpo; de outro modo o que é constituído de forma e de matéria seria algo para além da natureza: em primeiro lugar, é dado a cada um, o que lhe cabe segundo a sua natureza, em lugar do que lhe pertence para além da natureza; o que pertence a algo para além da natureza é-lhe inerente por acidente. Todavia, aquilo que lhe pertence por natureza é-lhe inerente **[P.58]** *per se*. Porém, cabe primeiro à alma unir-se ao corpo do que dele separar-se. Logo, ela não é criada antes do corpo a que se une. *Refuta-se com argumentos*

Segundo. Conforme refere São Tomás na 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 76, artigo 1, ao 6º argumento, e outros Doutores aprovam por consenso geral³⁷, a alma tem uma propensão inata para o corpo e, portanto, não alcança a perfeição própria senão quando unida ao corpo. Mas Deus, a partir do qual as obras foram concluídas na primeira conceção das coisas, criou-as segundo o estado devido e congruente da sua natureza. Donde, também viu que eram muito boas todas as coisas que fez. Portanto, não criou as almas fora dos corpos. *2º A alma existe mais perfeitamente no corpo do que fora dele*

Terceiro. Se as almas tivessem existido antes dos corpos, uma vez que a natureza não permite que haja no mundo nada ocioso e destituído de operação própria, como muito bem ensina Aristóteles, capítulo 8º, livro 10 da *Ética*, as almas teriam possuído sempre, naquele estado, alguma ciência *3º Na natureza não há nada ocioso*

³⁷ Segundo S. Gregório de Nissa, *De Hominis Opificio*, c. 29.

cum plane constet longo studio et labore acquiri a nobis scientias: ergo animae non fuerunt ante corpora. Nec satisfaciunt Academici aientes cum Platone in *Phaedro*, et 10. *De Republica* aliisque in locis animas cum in corpora deiiciuntur, propter coniunctionem cum hac terrena foece, quasi hausto obliuionis poculo, omnium rerum memoriam amittere. Non, inquam, satisfaciunt. Nam cum naturale sit animae corpori coniungi, non debuit ex copulatione cum propria et naturali materia tale detrimentum capere. Ac contra hunc errorem in lib. *Metaphysicorum* ex instituto disserendum a nobis erit. Eum multis impugnant D. Augustinus libro 12. *De Ciuitate Dei* cap. ultimo. Tertullianus in lib. *De Anima*, M. Albertus 1. *Metaphysicorum* tract. 1. cap. 8. D. Thomas tum alibi, tum 2. *Contra Gentes* capit. 83.

D. August.
Tertull.
M. Albert.
D. Thomas.

4. Quarto. Quod animae antequam corporibus inspiratae essent, nullam peccati labem admiserint, constat ex doctrina D. Pauli *Ad Romanos* 5. ubi ait per unum hominem introiisse peccatum in hunc mundum,³⁸ anima autem homo non est, ut quidam falso putarunt, docetque D. Thomas tum alibi, tum 1. part. quaest. 75. art. 4. Rursum cap. 9. eiusdem *Epistola* cum inquit, Iacob et Esau, priusquam in lucem editi essent, nihil boni, aut mali egisse. Praeterea, quod animae in scelerum poenam non immigrarint in corpora, ex eo ostenditur, quia sequeretur unionem corporis, et animae non esse bonum naturae; sed potius malum quidpiam, sicuti est omnis poena. Quod tamen impossibile est, cum nullum malum per se intendatur, et tamen natura unionem animae et corporis, hominisque generationem per se intendat. Adde quod ex malo non prouenit bonum nisi per accidens. Quare si ob culpam animae separatae effectum est, ut anima corpori uniatur: cum hoc bonum quoddam sit, per accidens erit: atque adeo casu contigit, ut homo a Deo conderetur. Quod tamen falsum esse inde constat, quia nobilissima pars mundi corporei, quae est homo, non debuit fortuito euentu produci ab auctore naturae, qui omnia in numero, pondere et mensura effecit.

Animae ante
corpora non
peccauerunt

Malum per se
non intenditur
a natura

Homo pars
mundi
nobilissima

Arist. animas
ante corpora
non ponit

Quod uero Aristoteles animarum ortum ante corpora nequaquam posuerit, liquet primum ex eo, quod Platoniam reminiscentiam multis locis [P.59] improbavit, ut in 1. *Posteriorum* capit. 1. et 3. *De Anima* capit. 4. textu 14. ubi ait hominis intellectum esse quasi nudam tabulam, in qua nihil est expressum. Deinde, quia 12.

³⁸ De hoc errore Senecis lib. 5. *bibli. annot.* 26 et lib.6. *annot.*48

e conhecimento das coisas; mas não acontece assim, visto que é bastante evidente que os conhecimentos são adquiridos por nós, com árduo estudo e trabalho; portanto, as almas não existiram antes dos corpos. Não basta que os Acadêmicos, ao afirmarem com Platão, no *Fedro*, no livro 10 de *A República* e noutros lugares, que as almas quando são lançadas para os corpos, em virtude da junção com a matéria impura, como que bebida a taça do esquecimento, perdem a memória de todas as coisas. Não basta, diga-se. Com efeito, uma vez que para alma é natural unir-se ao corpo, não teve de conceber tal perda como proveniente da união com a matéria própria e natural. No livro da *Metafísica*, conforme estabelecido, teremos de argumentar contra este erro. Santo Agostinho impugna-o largamente, no livro 12 de *A Cidade de Deus*, último capítulo; Tertuliano no livro *A Alma*; Alberto Magno, no livro 1 da *Metafísica*, tratado 1, capítulo 8º; São Tomás quer noutro lugar, quer no livro 2 *Contra os Gentios*, capítulo 83º.

*S. Agostinho.
Tertuliano.
Alberto Magno.
S. Tomás*

Quarto, com base na doutrina de São Paulo *Aos Romanos* 5, ao afirmar que através de um homem entrou o pecado neste mundo é manifesto que as almas foram inspiradas antes dos corpos, não deixando entrar nenhuma mancha de pecado³⁸; porém a alma não é o homem, como alguns falsamente consideraram e São Tomás ensina, quer noutros pontos, quer na 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 75, artigo 4º. Também, no capítulo 9 da referida *Epístola*, quando São Paulo afirma que Jacob e Esaú, antes de terem sido dados à luz, nada de bom ou de mau fizeram. Além disso, demonstra-se que as almas não foram introduzidas nos corpos para expiar uma pena, porque seguir-se-ia que a união do corpo e da alma em vez de ser um bem da natureza seria um mal, como acontece com qualquer punição. Mas isto é impossível, visto que não pende para um mal, mas a natureza pende para união da alma e do corpo e para a geração do homem. Acrescente-se que do mal não provém o bem, a não ser por acidente; donde, se é efeito da culpa da alma separada a alma unir-se ao corpo, como isto é um certo bem, aconteceria por acidente e, por isso, o homem teria sido criado por Deus por acaso. Contudo, tal é manifestamente falso porque a nobilíssima parte do mundo corpóreo, que é o homem, não pôde ter sido produzida por um evento fortuito do autor da natureza, que fez todas as coisas com conta, peso e medida.

*4º.
Anteriormente
aos corpos as
almas não
pecaram*

*A natureza
não procura o
mal por si*

*O homem
é parte
nobilíssima do
mundo*

É evidente que Aristóteles de modo algum estabeleceu o nascimento das almas antes dos corpos, porque reprovou a reminiscência platônica em muitos pontos [P.59], como no livro 1 dos *Posteriores*, capítulos 1º e 3º, e em *A Alma*, capítulo 4º, texto 14, ao afirmar que o intelecto do homem é como uma tábua nua onde nada está escrito. Depois, porque

*Aristóteles não
estabeleceu o
nascimento das
almas antes
dos corpos*

³⁸ Sobre este erro, Senense, livro V da *Bibliotheca*, nota 26 e VI, nota 48.

Metaphysicorum capit. 3. textu 16. et 17. docet causam efficientem praecedere suum effectum, formalem uero (qualis est anima) nullo modo. Nec obstat quod secundo *De Generatione Animalium* capit.

*Explicatur
locus in quo
contrarium
sensisse
uidetur*

3. asserit mentem exterius ingredi. Non enim his uerbis uitam illius extra materiam, et ante nexum cum corpore; sed diuinam eius originem et creationem, atque independentiam a materia indicauit; ut ipse orationis contextus ostendit: sic enim habet. Restat igitur ut mens sola extrinsecus accedat, eaque sola diuina sit: nihil enim

cum eius actione communicat actio corporalis. Quare haud recte Pletho capit. 9. libri, quem scripsit *De Iis Quibus Aristoteles a Platone Dissentit*, affirmat Aristotelem antegressionem animarum cum Platone praeceptore suo non negasse.

Iis, quae superius docuimus, de quotidiana animarum productione, nihil officit quod *Geneseos* secundo dicitur Deus requieuisse ab omni opere, quod patrarat. Primum, quia non dicitur Deus absolute requieuisse: sed requieuisse ab opere, quod patrarat, uidelicet illis primis sex diebus. Vt sit sensus Deum mundi opificium absoluisse sex diebus, atque ita die septimo destitisse mundi

machinam condere. Item, quia ut interpretatur Diuus Thomas libro 2. *Contra Gentes* capit. 84. et in 2. distinct. 18. quaest. 2. artic. 1. ad 7. Albertus Magnus in *Summa de Homine* quaest. 15. istiusmodi quies Dei intelligenda est secundum cessationem a nouis speciebus concedendis, non autem a nouis indiuiduis, quorum similia secundum speciem praecesserint. Quare cum omnes animae intellectiuae, omnesque homines sint unius speciei, nihil repugnat praedictae quieti Deum quotidie animas creare. His obiter adde nouas animantium, aliarumue rerum species, quae ex uaria commistione progressu temporum extiterunt, etiam in prima mundi origine dici quodammodo fuisse productas, non in se, sed in suis causis. Lege D. Augustinum in libro *De Origine Animae* ad

D. Hieronymum.

At enim de anima primi hominis, peculiaris adhuc consideratio est.³⁹ Nam Diuus Augustinus libro septimo *De Genesi Ad Litteram* capite 24. Hugo de Sancto Victore, Auctor *Historiae Scholasticae*, et Magister *Sententiarum* dubitarunt an ante corporis formationem una cum Angelis fuerit creata. Non est tamen ambigendum ea de re: cum argumenta superius adducta concludant nullam prorsus animam ante corpus fuisse a Deo productam. Ita que in eodem

*Pletho falso
attribuit
Aristoteli
antegressionem
animatum*

*Explicatur
locus Genes.*

D. Th.

D. Aug.

*Animam primi
hominis an
ante corpus
fuerit*

³⁹ Plures lege apud Senencem lib. 5 *Bibliot. annot.* 208.

no livro 12 da *Metafísica*, capítulo 3º, textos 16 e 17, ele ensina que a causa eficiente precede o seu efeito, a formal (que é a alma), de modo algum. Não obsta que no segundo de *A Geração dos Animais*, capítulo 3º, refira que o pensamento vem do exterior. De facto, com estas palavras, não mencionava a sua vida fora da matéria e anterior à união com o corpo, mas a sua origem divina, a criação e também a independência da matéria, como mostra o próprio contexto do discurso; assim é, na verdade. Resta, portanto, que apenas a mente provém do exterior, e que só esta é divina; de facto, nenhuma ação corporal comunica com a sua ação. Por isso, não é correto o que escreveu Pletho no capítulo 9, livro *De Iis Quibus Aristoteles a Platone Dissentit*; afirma que Aristóteles não nega, com Platão, seu mestre, a anterioridade das almas.

Esclarece-se a passagem em que parece ter pensado o contrário

Pletho atribui falsamente a Aristóteles a anterioridade das almas

Segundo o que acima ensinámos sobre a produção quotidiana das almas, nada impede que, no segundo do *Gênesis*, se diga que Deus descansou de toda a obra, que concluíra. Primeiro, porque não se diz que Deus descansou em absoluto, mas descansou da obra que terminara, isto é, dos seis primeiros dias. Embora se saiba que Deus completou o trabalho do mundo em seis dias e assim, no sétimo dia, deixou de criar a máquina do mundo. Também, porque como São Tomás explica no livro 2 *Contra os Gentios*, capítulo 84º, e no comentário ao 2º livro das *Sentenças*, distinção 18, questão 2, artigo 1, ao 7º; e Alberto Magno, na *Suma do Homem*, questão 15, o repouso de Deus deve ser entendido como o cessar da produção de novas espécies, mas não de novos indivíduos, que precederam os semelhantes, segundo a espécie. Como todas as almas intelectivas e todos os homens são de uma única espécie, não obsta ao referido descanso, que Deus crie todos os dias almas. Acrescente-se a isto, de caminho, que se diz que as novas espécies de animais e de outras coisas de composição variada que existiram no decurso dos tempos, também, de certo modo, foram produzidas na origem primordial do mundo, não em si, mas nas suas causas. Leia-se Santo Agostinho, no livro *A Origem da Alma* a S. Jerónimo.

Esclarece-se uma passagem do Gênesis

S. Tomás

S. Agostinho

E, na verdade, acerca da alma do primeiro homem existe até agora uma consideração peculiar. De facto, Santo Agostinho, no livro sétimo de *O Gênesis à letra*, capítulo 24º; Hugo de São Victor; o autor da *História Escolástica* e o Mestre das *Sentenças* duvidaram se tinha sido criada juntamente com os Anjos antes da formação do corpo³⁹. Mas não tem de haver ambiguidade sobre esta matéria, visto que os argumentos acima aduzidos, concluem que nenhuma alma foi diretamente produzida por

Se a alma do primeiro homem existiu antes do corpo

³⁹ Leia-se mais na obra de Senense, livro V, *Bibliotheca*, anot. 208.

Concluditur non fuisse instanti Deus et primi hominis corpus formauit, et ei animam infudit, ut sentit. Diuus Gregorius Nyssenus in libro *De Homine* capit. 29. et 30. Diuus Damascenus lib. 2. *De Fide Orthodoxa* capit. 12. Diuus Hieronymus *Epistola* 61. ad Pammachium de erroribus Origenis et Leo I. 139. ad Cyprianum. Item Leo *Epistola* 91. Et in hanc sententiam magis inclinatur Diuus Augustinus libro 12. *De Ciuitate Dei* capit. 23.

[P.60]

ARTICVLVS III.

DISSOLVTIO ARGVMENTORVM PRIMI ARTICVLI.

Ad 1. argum. prioris dogmatis Diluenda nunc a nobis sunt ea argumenta, quibus initio quaestionis probari uidebatur animas intellectiuas uirtute seminis traduci. Ad primum concedenda est maior, et ad minorem dicendum, inesse materiae potentiam passiuam naturalem ad recipiendam animam intellectiuam: cui potentiae respondet aliqua actiua naturalis, quae illius saltem introductionem, nexumque cum materia attingat. Itaque ad astruendam ueritatem illius effati. Cuilibet potentiae passivae respondet aliqua actiua, sat est dari in parentibus talem potentiam, quando forma totius naturae uim superat, eamque naturae auctor stata, ac definita lege producit, ubi primum agens naturale materiam congruenter, perfecteque disposuit.

Ad 2. Argu. Ad secundum dicendum, quod homo inter ceteras animantes, suam formam non eliciat e potestate materiae; id non ex illius imperfectione, sed ex animae intellectiuae dignitate prouenire, quae ut praestantioris notae est, ita altiolem originem poscit. Quod tamen non impedit, quominus homo generare hominem dicatur, ut in 1. libro *De Ortu et Interitu* exposuimus⁴⁰. Ad alteram partem eiusdem argumenti respondetur, saepe instrumenta uirtute principalis causae producere effecta se ipsis nobiliora; nunquam tamen excitari ad efficiendum aliquid ex nihilo, quo dumtaxat modo animae intellectiuae produci queunt, ut superius ostensum fuit.

Ad 3. Argu. Ad tertium. Id quod materiae ultimam dispositionem tribuit, habere etiam uim effectricem formae; si forma eiusdem sit ordinis cum dispositionibus: quod in re proposita non accidit: siquidem anima intellectiua est spiritalis substantia, independens quoad suum

⁴⁰ Cap.4. q.13.

Deus, antes do corpo. Naquele momento, Deus formou o corpo do primeiro homem e infundiu-lhe a alma, segundo São Gregório de Nissa, no livro *O Homem* capítulos 29º e 30º; São Damasceno, no livro 2, *Fé Ortodoxa*, capítulo 12º; São Jerônimo, *Epístola* 61 a Pamáquio sobre os erros de Orígenes e *Epístola* 139 a Cipriano; Leão, *Epístola* 91. Também Santo Agostinho propende para esta opinião no livro 12 de *A Cidade de Deus*, capítulo 23º.

Conclui-se que não existiu. S. Gregório de Nissa. S. Damasceno. S. Jerônimo. Leão I. S. Agostinho

[P.60]

ARTIGO III

RESOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS DO PRIMEIRO ARTIGO

Temos agora de explicar os argumentos que no início da questão pareciam ter provado que as almas intelectivas se transmitem pela potência seminal. Ao primeiro argumento deverá conceder-se a premissa maior; em relação à menor dever-se-á considerar que a potência passiva natural da matéria está presente em ordem a receber a alma intelectiva; àquela potência corresponde uma ativa natural que, no mínimo, consiga a introdução e união com a matéria. Portanto, a fim de afirmar a referida verdade: a uma qualquer potência passiva corresponde uma ativa, bastando que exista nos progenitores uma tal potência, visto que a forma supera a potência de toda a natureza e o autor da natureza produ-la por lei certa e definida, quando o primeiro agente natural dispôs a matéria perfeita e congruentemente.

Ao 1º argumento da primeira opinião Como se deve conceber que a qualquer potência passiva corresponde uma ativa

Ao segundo argumento, deve dizer-se que o homem, de entre os restantes animais, não recebe a sua forma da potência da matéria; tal não decorre da sua imperfeição, mas da dignidade da alma intelectiva que, ao ser reconhecida como mais excelente, exige por isso mesmo, uma origem mais alta. Todavia, tal não impede que se diga que o homem gera o homem, como expusemos no livro *A Geração e a Corrupção*⁴⁰. À outra parte do mesmo argumento contesta-se que, muitas vezes, os meios, em virtude da causa principal produzem efeitos mais nobres do que eles próprios, sem nunca serem convocados a produzir algo a partir do nada; somente as almas intelectivas podem ser produzidas deste modo, como acima foi demonstrado.

Ao 2º argumento O homem gera o homem, ainda que não produza a forma

Ao terceiro, o que confere à matéria a última disposição, também possui a potência causal da forma se a sua forma estiver ordenada para as disposições; o que não acontece na questão proposta, contanto que a alma intelectiva seja uma substância espiritual, independente do corpo

Ao 3º argumento

⁴⁰ Cap. 4. q. 13.

esse a corpore, et supra materiae conditionem eminens. Ac licet eadem anima suo modo finis sit humanae generationis: quia tamen praecipuus finis est ipsum compositum, siue homo, qui gignitur; abunde sat est, ut generans non dicatur frustrari fine, si producat totum compositum, esto formam ipsam non generet, sed eius tantum cum materia copulationem attingat. Quod etiam sufficit ut homo simpliciter perhibeatur gignere simile sibi secundum speciem.

Quod attinet ad ea argumenta, quae probare contendebant animas intellectiuas produci ab Angelis; respondetur; cum Aristoteles ait perfectum esse, quod aliud simile sibi procreat, interpretandum id de uiuentibus corporeis, non de iis, quae a materiae concrectione abiuncta sunt; quorum perfectio aliunde aestimanda est. Item uero maiorem esse in substantiis corpore uacantibus, quam corpore praeditis ordinem, non quoad mutuam illarum inter se productionem, cum a Deo Optimo Maximo dumtaxat per creationem effici queant; sed quoad Hierarchias, et munerum administrationem, aliaque eiusmodi.⁴¹ [P.61]

Quod si quis adhuc opponat uerba illa *Geneseos*, faciamus hominem, quibus indicari uidetur Deum inuitasse angelos ad creandum, una cum ipso, hominem. Occurrendum erit non id iis uerbis significari, etsi ita crediderint nonnulli, quorum meminit Theodoretus, sed innui potius decretum, et quasi consilium diuinarum personarum de creando homine, ut annotarunt Rupertus in exordio libri 2. *De Trinitate*, et eius operibus, D. Gregorius cap. 27. lib. 9. *Moralium*, et D. Ambrosius in libro *De Dignitate Humanae Conditionis*.

Sed neque praetereundum est quosdam fuisse, qui putarint⁴² etsi Deus animam rationalem primorum parentum per se e nihilo produxerit, animam tamen uegetatricem et sensitiuam eorundem ab angelis fuisse procreatam. Ita sensit Philo in libro *De Opificio Sex dierum* et in libro *De Profugis*; idque sumpsit ex Platonis *Timaeo*, in quo inducitur Deus, creato hominis animo consilii et rationis particeps, cum secundis Diis, id est, angelis loquens, eisque mandans, ut quod reliquum erat hominis, id est, corpus et animum alentem, atque sentientem ipsi fabricarent. Haec tamen sententia omnino explodenda est; in quam D. Basilius, Diuus Chrysostomus et Theodoretus ad primum caput *Geneseos*, D. Augustinus lib. 16. *De Ciuitate Dei* cap. 6. D. Cyrillus lib. 1. in *Iulianum*, inuehuntur.

⁴¹ De his D. Dionys. in lib. de caelest. Hierarch.

⁴² Lege Senen. lib.5. *biblio. annot.*17. et 95.

Homo, non
anima est
praecipuus
finis
generationis

Ad 1. arg.
posterioris
dogmatis.
Perfectum est
quod simile sibi
procreat

Falsa
quorundam
sententia de
procreatione
animae
sensitive et
uegetatiuae ab
angelis

Philo Iud.

Reiicitur a
Patribus.
D. Basilio.
D. August.
D. Cyrillo.

quanto ao seu ser, elevando-se acima da condição da matéria. E, embora a seu modo, a mesma alma seja o fim da geração humana, como o fim principal é o próprio composto ou homem gerado, basta que se omita que o que gera frustra o fim se produzir todo o composto, já que não gera a própria forma, mas dela apenas recebe a conexão com a matéria. Tal como também basta que se diga que o homem gera o semelhante a si, segundo a espécie.

O homem, não a alma, é o principal fim da geração

No que respeita aos argumentos que pretendiam provar que as almas intelectivas são produzidas pelos Anjos, responde-se: quando Aristóteles afirma que um ser perfeito é o que procria algo semelhante a si, tal deve ser interpretado acerca dos corpos que têm vida, não dos separados da matéria, cuja perfeição tem de ser entendida de um outro modo. Também, o ser é maior nas substâncias isentas de corpo, do que a ordem nas providas de corpo; não quanto à produção mútua, visto que podem somente ser criadas por Deus Supremo, mas quanto às Hierarquias, à execução de funções e outras coisas deste tipo⁴¹.

Ao 1º argumento da segunda opinião. Perfeito é o que procria algo semelhante a si mesmo

[P.61] Se alguém opuser com as palavras do *Gênesis*, ‘façamos o homem’, nas quais parece indiciar-se que Deus convidou os Anjos a criar o homem juntamente com Ele. Dever-se-á responder que nestas palavras não se exprime tal coisa, embora alguns, como Teodoreto recorda, tenham nisso acreditado mas, pelo contrário, é manifesto o preceito e o plano das pessoas divinas acerca da criação do homem, como registaram Ruperto no Exórdio do livro 2, *A Trindade* e, nas suas obras, São Gregório, capítulo 27, livro 9 de *Os Morais*, e Santo Ambrósio no livro *Sobre A Dignidade Da Condição Humana*.

Falsa opinião de alguns sobre a procriação da alma sensitiva e vegetativa pelos anjos

Mas não deve omitir-se que houve quem pensasse⁴² que, embora Deus tivesse produzido a alma racional dos primeiros pais, *per se* e a partir do nada, todavia a alma vegetativa e sensitiva dos mesmos teria sido criada pelos Anjos. Fílon assim considera no livro *A obra dos seis dias* e no livro *De Profugis* a partir do *Timeu* de Platão, no qual se induz que Deus, uma vez criado o espírito do homem partícipe da razão e de um desígnio, juntamente com os segundos deuses, isto é, os Anjos, ordenou-lhes que fabricassem o que restava do homem, quer dizer, o corpo e as almas vegetativa e sensitiva. Esta opinião, no entanto, deve ser totalmente refutada; contra ela se lançaram São Basílio, São Crisóstomo e Teodoreto, comentando o primeiro capítulo do *Gênesis*; Santo Agostinho, no livro 16 de *A Cidade de Deus*, capítulo 6º; São Cirilo no livro *Contra Juliano*. Aliás com

Fílon Judeu

Rejeição pelos Padres. S. Basílio. S. Agostinho. S. Cirilo. Refutação pela razão

⁴¹ Sobre isto, S. Dionísio, *A Hierarquia Celeste*.

⁴² Leia-se Senense, livro V, *Bibliotheca*, anot. 17 e 95.

Refutatur ratione Et quidem iure optimo. Primum quia in homine non sunt plures animae, sed una tantum, eaque intellectiua, ut lib. 1. *De Generatione* ostendimus. Deinde quia animae illae, neque per creationem ab Angelis produci potuerunt, ut ex dictis constat: neque per actionem aliam, quia substantiae abstractae a corpore nullam formam physicam ui propria queunt in materiam inducerem ut in primo *Physicae Auscultationis* libro demonstraui⁴³. Quin uero neque corpus ipsum primorum parentum, ab Angelis confici potuit, ut Plato, et Philo crediderunt: quandoquidem formatio corporis animantium perfectorum, nulla ui naturae, praeterquam facultatis formatricis, perfici ualet: quemadmodum neque eiusmodi animantia aliter, quam interuentu seminalis, et formatricis uirtutis, a natura gigni queunt, ut lib. 2. *De Caelo* probaui. Caeterum num Angeli, etsi corpus ipsum primorum parentum non effinxerint, aliquid tamen ad id ministerii exhibuerint, uerbi gratia, colligendo poluerem, aut aliud quidpiam simile praestando, quaestio est utramque partem probabilis. Affirmatiuam secutus fuit Abulensis ad 10. caput *Geneseos* quaest. 395. Negatiuam Alensis 2. p. quaest. 78. m. 2. art. 1. In priorem inclinat D. Augustinus libro 9. *Super Genesim Ad Litteram* cap. 15.

Neque humanum corpus formare queunt angeli

Abulen. Alensis. D. August.

QVAESTIO IIII.

QVONAM PVNCTO TEMPORIS VIDEATVR ANIMA
INTELLECTIVA IN CORPVS INFVNDI.

[P.62]

ARTICVLVS I.

DE ORDINE, PROGRESSVQUE ANIMARVM
IN MATERIA FOETVS, ANTE INFVSIONEM ANIMAE
INTELLECTIVAE; DIVERSAE AVCTORVM SENTENTIAE.

Vt propositam difficultatem enodemus, explicandum prius occurrit, quonam pacto materia foetus ad receptionem animae intellectiuae procedat. Aristoteles lib. 2. *De Generatione Animalium* c. 3. hunc in modum ea de re scripsit. Conceptus principio uitam stirpis uiuere uidentur: de anima quoque sensitiua pari modo, atque etiam de intellectiua dicendum; omnes enim potentia prius

Error quorundam de inductione animae in corpus post partum

⁴³ Cap.9. q.12. art.3. Lege D. Basyl. Chrys. et Theod. ad c.1 *Genes.* August. lib.16 *de Ciuit.* c.6 Cyril. lib.1 *aduersus Iul.* c.3. q.6. a3

toda a justiça. Primeiro, porque no homem não existem várias almas, mas apenas uma, a intelectual, como no livro 1 de *A Geração* demonstrámos⁴³. Depois, porque aquelas almas não poderiam ser produzidas pelos Anjos, por criação, como está patente no que foi dito; nem por outra ação, porque as substâncias separadas do corpo não podem introduzir na matéria, por potência própria, nenhuma forma física, como demonstrámos no primeiro livro da *Física*. De facto, o corpo dos primeiros pais não pôde ter sido feito pelos Anjos como Platão e Fílon acreditaram; visto que a formação do corpo dos seres animados mais perfeitos não pode ser concluída por nenhuma potência da natureza, para além da faculdade formativa; do mesmo modo também os seres animados não podem ser gerados pela natureza de outra maneira, a não ser pela intervenção da semente e da potência formativa, como provámos no livro 2 de *O Céu*. Também, se os Anjos, ainda que não tenham produzido o corpo dos primeiros pais, tivessem mostrado alguma função servil, por exemplo, ao recolher o pó ou ao fornecer algo semelhante, esta questão tornar-se-ia provável de ambas as partes. O Abulense acompanhou a afirmativa no capítulo 10, *Génesis*, questão 395; o Alense, a negativa, 2ª parte da *Suma Teológica*, questão 78, membro 2, artigo 1º; Santo Agostinho inclina-se para a primeira, livro 9, *Sobre o Génesis à Letra*, capítulo 15º.

Nem os anjos são capazes de formar o corpo humano

*Abulense.
Alense.
S. Agostinho*

QUESTÃO IV

EM QUE MOMENTO DO TEMPO PARECE SER INFUNDIDA
NO CORPO A ALMA INTELECTIVA

[P.62]

ARTIGO I

ACERCA DA ORDEM E DO PERCURSO DAS ALMAS NA MATÉRIA
DO FETO ANTES DA INFUSÃO DA ALMA INTELECTIVA.
DIFERENTES OPINIÕES DOS AUTORES

A fim de esclarecermos a dificuldade proposta, ocorre primeiro explicar de que modo a matéria do feto se desenvolve em ordem à receção da alma intelectual. Aristóteles no livro 2, *A Geração dos Animais*, capítulo 3, escreveu o seguinte, acerca deste assunto: os fetos concebidos parecem, no princípio, viver a vida da estirpe; acontece de igual modo com a alma sensitiva, e o mesmo se deve dizer da intelectual; com efeito, é necessário

⁴³ Cap. 9. questão 12. a. 3. Leia-se S. Basílio, S. Crisóstomo e Teodoreto sobre o c. 1 do *Génesis*, bem como S. Agostinho, no livro XVI, de *A Cidade de Deus*, c. 6; e Cirilo no livro I, *Adversus Iulianum*, c. 3, q. 6, a. 3.

haberi, quam actu necesse est. Qua tamen ratione istiusmodi uitae progressus intelligi debeat, non constat inter auctores. Nam relicto in primis errore eorum, qui ut refert Tertullianus in libro *De Anima*, arbitrati sunt animam foetui non induci, nisi postquam in lucem prodiit. Occurrit sententia Alensis secunda parte, quaest.87. m. 3. art. 6. existimantis functiones uitae, quae in embryone apparent, ut uegetationem, et accretionem, non esse ab eius anima; sed ab anima matris, siue a uirtute formatrice semini inhaerente. Haec tamen opinio ex eo confutatur, quia, ut est communis philosophorum sensus, operationes uitales non ab externo, sed ab intrinseco uitae principio eius, quod agere, siue operari dicitur, proficisci debent. Ex quo sequitur cum primum embryo nutriri et augeri incipit, existere iam in eo animam.

1. opinio de
progressu
generationis

Confutatur

2. opinio

At enim qui animam embryoni tribuunt, in uarias partes abiere. Quidam inquirunt foetum obtinere primo animam uegetantem; et huic certo temporis spatio de curso, superuenire animam sentientem; deinde intellectiuam, ita ut in eodem homine maneant simul actu tres animae. Sed hoc fieri non posse probatum a nobis fuit in libris *De Ortu et Interitu*⁴⁴, ubi ostendimus nec plures animas, nec plures formas substantiales cuiuscumque alterius naturae, posse simul in eodem composito inueniri.

3. opinio

Alii igitur animarum multitudinem improbantes, asseruerunt eandem animam, quae primo uegetatiua fuit, actione uirtutis seminalis paulatim perfecti, ita ut tandem euadat sensitua. Deinde sensitiuam, diuina uirtute extrinsecus assistente operanteque, reddi intellectiuam. Hos multis argumentis coarguit D. Thomas 1.

Impugnatur.

p. quaest. 118 art. 2. Sed illud in praesenti sufficiat, quod nequit anima accessionem illam noui gradus substantialis admittere, quin intendatur, non secus ac candor adiectione noui gradus, siue maioris perfectionis, cum tamen nulla [P.63] substantia intendi, aut remitti possit, ut communi philosophorum assensu docet Aristoteles in categoria substantiae.

Nulla
substantia
intenditur aut
remittitur.

4. opinio quae
etiam reiicitur

Alii consent foetum mox a principio intellectiuam animam obtinere, etsi non statim munia, quae ipsi pecularia sunt, administret: sed primum actiones uegetandi; deinde sentiendi: tandem suo tempore intelligendi. At haec etiam opinio procul deflexit a ueritate, ut mox patebit.

⁴⁴ Lib.1. c.4. q.21.

que todas se encontrem anteriores em potência relativamente ao ato. De facto, não é claro entre os autores por que ordem, deve ser compreendido o percurso da vida; posto de parte, em primeiro lugar, o erro daqueles que, como refere Tertuliano no livro *A Alma*, consideraram que a alma não é introduzida no feto, senão depois de ser dado à luz. Ocorre a opinião do Alense, segunda parte da *Suma Teológica*, questão 87, membro 3, artigo 6º, que considera que as funções da vida que comparecem no embrião, como a vegetativa e o crescimento, não existem a partir da sua alma, mas a partir da alma da mãe ou da potência formativa inerente à semente. Mas refuta-se esta opinião porque é opinião comum dos filósofos que as operações vitais devem provir não do exterior, mas do seu princípio interior de vida, o qual se diz que age ou opera. Daqui se segue que assim que o embrião começa a ser nutrido e a crescer já nele existe a alma.

Erro de alguns sobre a introdução da alma no corpo após o parto

1ª opinião sobre o desenvolvimento da geração. Refuta-se

Mas os que atribuem alma ao embrião enveredam por caminhos diferentes. Uns declaram que o feto possui primeiro a alma vegetativa e que lhe sobrevêm a alma sensitiva e a seguir a intelectiva, num determinado período de tempo, tal como num mesmo homem coexistem em simultâneo as três almas. Mas o que aqui não nos é possível provar fizemo-lo nos livros de *A Geração e a Corrupção*⁴⁴, quando demonstrámos que não podem, em simultâneo, num mesmo composto, serem recebidas, nem várias almas, nem várias formas substanciais de qualquer outra natureza.

2ª opinião

Mas outros, que rejeitam a pluralidade de almas, garantem que a mesma alma, primeiro foi vegetativa por ação da potência seminal, e que se vai aperfeiçoando aos poucos, de tal modo que acaba por se tornar sensitiva. Em seguida, a sensitiva, quando a potência divina intervém e opera extrinsecamente devém intelectiva. São Tomás refuta-os com muitos argumentos na 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 118, artigo 2º. Mas para já, basta admitir que a alma não pode aceitar o acréscimo de um novo grau substancial que a amplie, tal como acontece com a brancura por adição de um novo grau ou de uma maior perfeição, visto que nenhuma [P.63] substância pode ser acrescentada ou removida, como ensina Aristóteles com a concordância geral dos filósofos, na categoria da substância.

3ª opinião

Impugna-se

Nenhuma substância pode ser acrescentada ou removida

Outros consideram que o embrião, logo no início, recebe a alma intelectiva, embora não execute de imediato as funções que lhe são particulares, mas primeiro as ações da vegetar, seguidamente as da sentir e finalmente, a seu tempo, as de inteligir. Mas esta opinião, afasta-se da verdade, como de imediato se tornará evidente.

4ª opinião que também é rejeitada

⁴⁴ Livro I, c. 4. q. 21.

ARTICVLVS II.

SOLVTIO PROPOSITAE DVBITATIONIS.

*Assertio
quaestionis.
Probatnr*

Ergo, superioribus sententiis reiectis, asserendum est materiam foetus primum informari anima uegetatiua, deinde sensitua; postremo intellectiua. Quod probatur, nam foetus confestim post conceptionem nutritur sanguine, quem ei mater per uenam umbilicarem ad id muneris destinatam transmittit; atque interim nullam sentiendi praebet significationem. Deinde, aliquot post diebus moueri incipit, etsi tenui et obscuro motu; ut in iis, qui aborsu eiiciuntur, obseruari poterit: si enim pungantur, contrahent se se, quod pertinet ad animam sensitiuam. Tandem efformatis iam ad humanam effigiem membris, formam, cuius ea instrumenta sunt, accipit, id est, animum rationalem, quo in specie hominis reponitur. Quod autem conueniens sit dari istiusmodi progressum in

*Confirmatio ex
D. Tb.*

generatione hominis, confirmat D. Thomas loco citato primae part. exemplo quorundam animantium, quae ex putri materia oriuntur: ubi primo quidpiam uiuens imperfectius, deinde aliud melioris notae, nempe animal emergit. Quod si id in bestiolis adeo imperfectis notari solet, consentaneum est, ut idem animantibus excellentioris naturae conueniat, ac potissimum humanae soboli, cuius forma quanto est praestantior, tanto maiorem requirit apparatus: neque decet ut in rudem et incompositam materiae molem, sed in corpus

*Inter animam
uegetatiuam
sensitiuam, et
intellectiuam
mediat tempus*

organis apte, concinneque instructum infundatur. Ita porro manet foetus materia aliquot diebus sub forma uegetatiua: deinde huic intereunti succedit forma sensitua, similiterque huic intellectiua. Nec mirum, quod duae priores formae nullo externi hostis incursu, aut oppugnatione, intereant. Nam cum prior sit uia seu praeparatio ad secundam et secundam ad tertiam; priores ambae eas accipient in materia dispositiones, quibus non nisi certo temporis spatio perseuerent, cedantque principi formae, cui praeuendo, istiusmodi ueluti satellitio famulantur. Sane quod anima intellectiua non statim a principio materiam foetus informet, plane ostendunt nonnulla sacrorum Canonum decreta, quae id supponunt, et ut caetera omittamus, caput Sicuti 32. quaest. 2. ubi dicitur non committi homicidium ab eo, qui foetum in utero occidit ante infusionem animae, uidelicet rationalis: quod non dum dici possit natum esse hominem.

*Caput Sicuti
Qui foetum
necat ante
infusionem
animae non est
homicida
reiicitur*

[P.64] Caeterum quo temporis puncto (quod erat propositae quaestionis caput) seu quot dierum transacto spatio anima intellectiua infundatur corpori disceptatio est inter Philosophos: in eo tamen conueniunt quod infundatur cum primum corpus

ARTIGO II
RESOLUÇÃO DA DÚVIDA PROPOSTA

Rejeitadas as opiniões anteriores, deve afirmar-se que a matéria do feto, primeiro é enformada pela alma vegetativa, de seguida pela sensitiva e, por último, pela intelectiva. Prova-se: na verdade, o feto, após a concepção, é alimentado pelo sangue que a mãe lhe transmite através do cordão umbilical destinado a essa função, não apresentando, entretanto, qualquer sinal sensitivo. Em seguida, alguns dias depois, começa a mover-se, embora com um movimento ténue e pouco notório, como se poderá observar nos abortos: se forem picados, contraem-se, o que concerne à alma sensitiva. Por último, com os membros já enformados da figura humana, recebe a forma, isto é, a alma racional, através da qual é integrado na espécie humana. É próprio que ocorra assim o percurso da geração do homem; São Tomás confirma-o, no lugar citado, primeira parte da *Suma Teológica*, com o exemplo de certos animais que têm origem na matéria putrefacta, quando no início emerge um ser vivo mais imperfeito, depois outro, de melhor qualidade, um animal. Se é costume observar isto nos animais imperfeitos, é consentâneo que o mesmo se aplique aos seres animados de natureza mais excelente e, acima de tudo, à descendência humana, cuja forma, quanto mais eminente for, mais requer uma maior preparação: e não é mister que seja infundida numa massa de matéria bruta e desordenada, mas num corpo apto e harmoniosamente munido de órgãos. Assim, conquanto o feto permaneça na matéria alguns dias, sob a forma vegetativa, a seguir a esta intervenção, sucede a forma sensitiva, e a esta e do mesmo modo, a intelectiva. Não admira que as duas primeiras formas não se extingam por nenhum ataque ou embate de inimigo externo. Na verdade, como a primeira é via ou preparação para a segunda e a segunda para a terceira, as duas primeiras recebem na matéria as disposições somente mantidas durante certo período de tempo, e dão lugar à forma principal, que ao precederem, servem assim de guardiãs. Que a alma intelectiva não enforma imediatamente, desde o princípio, a matéria do feto, amplamente o demonstram alguns decretos dos Cânones Sagrados, ao afirmarem: para omitirmos os restantes, capítulo ‘Sicuti’ 32, questão 2, quando se declara que não é cometido homicídio por aquele que mata, no útero, o feto antes da infusão da alma, isto é, da racional, porque ainda não se pode dizer que nasceu um homem.

[P.64] Ainda, quanto ao período de tempo (previsto no início da questão proposta) relativo ao espaço de dias em que a alma intelectiva é infundida no corpo, subsiste discussão entre os Filósofos; mas concordam em que ela é infundida mal o corpo se encontre perfeito e formado com

Afirmção da questão.

Prova-se

Confirmação em S. Tomás

Medeia algum tempo entre a alma vegetativa, sensitiva e intelectiva

Capítulo “Sicuti”

Quem matar o feto antes da infusão da alma não é homicida

Em que concordam os autores acerca da questão proposta

In quo conueniant auctores circa propositam quaest. organis humanae proli conuenientibus distinctum, perfectumque est: quod obtinet etiam dum non est sub magnitudine maiori, quam sit grandioris formicae, ut affirmat Aristoteles lib. 7. *De Historia Animalium* cap. 3. et Abulensis in caput 1. *Matthaei* parte 1. quaest. 53. Verum non semper haec magnitudo eadem est. Qua de re ita scripsit Fernelius in libro *De Hominis Procreatione* capite 10. Saepe obseruauimus die quadragesimo eiectum foetum semidigiti (ut ait Aristoteles) formicae maiusculae magnitudine uere, ac prorsus conformatum. Caput erat auelanae par, et maius, quam pro reliqui corporis ratione: oculi ut cancris exerti: nasus, auriculae, brachia, manus, crura, pedes, hisque secreti digiti: haec ille. Conueniunt quoque Philosophi in eo, quod foeminae corpus ob defectum caloris, et imbecillitatem uirtutis formatricis tardius delineetur. Quo autem tempore huiusce delineationis opificium absolutum sit, discordarunt qui olim ea de re scripserunt. Lege Plutarchum lib. 5. *De Placitis* cap. 21. Hippocratem in lib. *De Foetu*, Fernelium in lib. *De Hominis Procreatione*, Coelium lib. 25. *Lectiones Antiquae* cap. 23. Ambrosium *Pareum* lib. 23. cap. 11. Communior tamen, ueraque sententia est, in maribus absolui circa quadragessimum diem; in foeminis circa octogesimum. Quod ex eo optime confirmatur, quia in ueteri lege foemina, si masculum pareret, quadraginta diebus; si foeminam, octoginta se se domo continebat, et a templi ingressu cessabat. Hunc enim numerum diuinarum literarum interpretes ad imitationem naturae, ac temporis, quo in utero corpus effingitur, praescriptum fuisse aiunt.

In quo discrepent. Plutar. Hippocr. Fernel. Coelius. *Quaestionis resolutio tum quoad mares tum quoad foeminas. Eius confirmatio.* *Conclusio.* Quibus ita constitutis respondemus ad quaestionem initio excitatam; animam intellectiuam infundi et uniri corpori in eo instanti, quo primum materia, et membrorum effigie, et ceteris accidentibus, quae talis forma exigit, instructa dispositaque est; quod accidere solet circa eum diem, quem diximus paulo ante. Hanc tamen successiuae formationis legem, non seruauit Corpus Christi seruatoris nostri in utero Virginis Matris. Nam quod naturae ui quadraginta dierum spatio paulatim effingendum erat, diuina uirtute, ac Spiritus Santi opera, momento perfectum absolutumque fuit, ut est communis Patrum et scholasticae Theologiae professorum doctrina. Ita Sophronius in concilio Synonensi act. 11. Basilius *Homilia* 25. de humana Christi generatione Damascenus lib. 3. cap. 2. Euthymius. *Matthaeus* 1. Fulgentius lib. *De Incarnatione* cap. 3. Leo in *Epistola* 11. ad Iulianum. D. Thomas 3. p. q. 30. art. 1. alii doctores in 3. d. 3. Alensis 3. p. q. 8. m. 2.

Corpus Christi momento formatum est in materno utero

os órgãos que são adequados à prole humana, que atinge quando é maior do que uma formiga, como afirma Aristóteles, livro 7 de *A História Dos Animais*, capítulo 3º, e o Abulense no capítulo 1º de *Mateus*, parte 1, questão 53. É verdade que nem sempre este tamanho é o mesmo. Sobre este assunto, Fernélio escreveu o seguinte, no livro *A Procriação Do Homem*, capítulo 10º: observámos muitas vezes o feto abortado no quadragésimo dia, de meio dedo (como afirma Aristóteles), com o tamanho de uma formiga grande e inteiramente formado. A cabeça era semelhante a uma avelã, maior por relação ao resto do corpo, os olhos saídos como pinças, o nariz, as orelhas, os braços, as mãos, as pernas, os pés e neles, os dedos separados. Os Filósofos também estão de acordo em que o corpo da fêmea por falta de calor e de potência formativa é delineado mais lentamente. Todavia, os que até então escreveram sobre este assunto, discordam sobre o tempo em que a obra daquele projeto se conclui. Leia-se Plutarco, livro 5, *As Opiniões*, capítulo 21º; Hipócrates, no livro *O Feto*; Fernélio, no livro *A Procriação Do Homem*; Célio no livro 25, *Lectiones Antiquae*, capítulo 23º; Ambrósio, *Pareum*, livro 23, capítulo 2º. Todavia é mais comum e verdadeira a opinião de que nos machos a obra se encontra concluída por volta do quadragésimo dia e nas fêmeas, do octogésimo. O que se confirma da melhor forma porque na velha lei, se a mulher parisse um macho, ficava em casa quarenta dias, se uma fêmea, oitenta dias, e deixava de entrar no templo. Na verdade, os intérpretes das palavras divinas dizem que este número foi prescrito para imitação da natureza e do tempo em que o corpo se forma no útero.

Em que divergem. Plutarco. Hipócrates. Fernélio. Célio

Resolução da questão tanto para os machos como para as fêmeas. Sua confirmação

Uma vez colocada a matéria controversa, respondemos à questão suscitada no início; a alma intelectual é infundida e unida ao corpo no instante em que, primeiro, foi provida e disposta com a matéria e imagem dos membros, e com os restantes acidentes que essa forma exige; o que costuma acontecer por volta daquele dia que referimos há pouco. Todavia, o Corpo de Cristo, nosso Salvador não observou no útero da Virgem Mãe esta lei da formação sucessiva. Na verdade, o que o período de quarenta dias pela potência da natureza, aos poucos devia formar, foi absolutamente concluído num instante, pela potência divina e por obra do Espírito Santo, como é doutrina comum dos Padres e dos professores da doutrina de Teologia Escolástica. Assim, Sofrónio, no Concílio Sinonense ato 11º; Basílio, *Homilia* 25, da geração humana de Cristo; Damasceno, livro 3, capítulo 2º; Euthymio, *Mateus*, capítulo 1º; Fulgêncio, no livro *De Incarnatione*, capítulo 3º; Leão, na *Epistola II* a Juliano; São Tomás, na 3ª parte da *Suma Teológica*, questão 30, artigo 1º; e outros doutores no 3º livro das *Sentenças*, distinção 3; o Alense, 3ª parte da *Suma Teológica*, questão 8, membro 2.

Conclusão

O corpo de Cristo foi formado num instante no útero materno

QVAESTIO V
VTRVM OMNES ANIMAE INTELLECTIVAE
NATVRAE DIGNITATE PARES SINT.

[P.65]

ARTICVLVS I.
NEGATIVAE PARTIS ARGVMENTA.

*Qua de re
quaestio* Non adducimus in controuersiam an omnes animae intellectiuae conueniant in naturam speciei, quam ex aequo participant; id enim in confesso est apud omnes: sed utrum communem illam naturam per differentias indiuiduales ita contrahant, ut omnes quoad suam quidditatem singularem aequae perfectae sint. Negatiuam partem defendunt Capreolus in 2. dist. 32. q. 1. Ioannes Maior quaest. 4. conclusione 6. Hispalensis quaest. 1. Richardus quaest. 1. circa 4. principale, M. Albertus eadem dist. articulo sexto, Aegidius quaestione tertia, Lychetus in primo distinctione tertia, quaestione prima, Ferrariensis libro *Contra Gentes* capite tertio, Iauellus octauo *Metaphysicorum* quaestione sexta, Caietanus ad quaestionem 85. primae partis articulo septimo, Abulensis in caput decimum quintum Matthaei quaestione 656.

*Qui partem
neg. defendant*

1. *argum.* Probatur uero haec sententia hunc in modum. Vnumquodque operatur ut est, et ut se habet quoad operationem, ita et quoad suam naturam: sed animae intellectiuae aliae magis, aliae minus perfecte operantur, siue spectemus actiones immateriales, cuiusmodi sunt intelligendi, et uolendi actus; siue corporales, quae organorum ministerio exercentur, ut internorum et externorum sensuum functiones. Igitur inter animas intellectiuas aliae erunt aliis perfectiores secundum naturam particularem.
2. *argum.* Secundo. Cum anima natura sua sit forma corporis, oportet ut ei quoad perfectionem respondeat et commensuretur; sed quaedam animae sortiuntur corpora aptioribus organis, meliorique temperamento affecta; atque adeo perfectiora: igitur aliae aliis excellentiorem naturam obtinent. Tertio (quae ratio superioris confirmatio est.) Anima secundum se sumpta non ordinatur ad quoduis corpus; sed ad certum et determinatum: ergo una respicit corpus nobilius, alia minus nobile. Sed huius in respiciendo uarietatis, non potest esse alia causa, nisi maior et minor nobilitas essentiae ipsarum animarum: ergo una anima superat aliam nobilitate essentiae. Huiusce argumentationis assumptum probatur, quia si quaelibet anima ex se non ordinaretur ad certum corpus, sed ad

QUESTÃO V
SE TODAS AS ALMAS INTELECTIVAS SÃO IGUAIS
EM DIGNIDADE DE NATUREZA

[P.65]

ARTIGO I
ARGUMENTOS A FAVOR DA PARTE NEGATIVA

Não alimentamos a controvérsia sobre se todas as almas intelectivas se enquadram na natureza de uma única espécie de que participam em igualdade; tal é, de facto, admitido por todos; mas se reúnem a natureza comum mediante as diferenças individuais de tal modo que todas sejam igualmente perfeitas, quanto à sua quiddidade singular. Defendem a parte negativa: Capréolo, no 2º livro das *Sentenças*, distinção 32, questão 1; João Maior, questão 4, conclusão 6; o Hispalense, questão 1; Ricardo, questão 1, acerca da 4 principal; Alberto Magno, na mesma distinção, artigo sexto; Egídio, na questão terceira; Liqueto, no primeiro livro das *Sentenças*, distinção terceira, questão primeira; o Ferrariense, no livro *Contra os Gentios*, capítulo terceiro; Javelo, no oitavo da *Metafísica*, na questão sexta; Caietano, à questão 85 da primeira parte da *Suma Teológica*, no artigo sétimo; o Abulense, sobre o capítulo décimo quinto de *Mateus*, questão 86.

Assunto desta questão

Os que defendem a parte negativa

Esta opinião prova-se: cada um opera como é, e da maneira como é quanto à operação, também é quanto à sua natureza; mas as almas intelectivas operam umas mais, outras menos perfeitamente, quer analisemos as ações imateriais como são os atos de querer e de inteligir, quer as corporais, que são exercidas pelo ministério dos órgãos, como as funções dos sentidos internos e externos. Portanto, entre as almas intelectivas umas serão mais perfeitas do que outras, segundo a natureza particular.

1º argumento

Segundo. Uma vez que a alma, pela sua natureza é forma do corpo, é necessário que lhe corresponda quanto à sua perfeição e que lhe seja proporcional; mas certas almas têm corpos com órgãos mais aptos e mais proporcionados, logo, mais perfeitos; portanto, umas possuem uma natureza mais excelente do que outras. Terceiro (esta opinião confirma a mencionada supra). A alma considerada em si não está ordenada para a um corpo qualquer, mas para um corpo certo e determinado; portanto, uma recebe um corpo mais nobre, outra um menos nobre. Mas ao receber um daquele tipo, isso não pode ser por outra razão se não devido à maior ou menor nobreza da essência das próprias almas; logo, uma alma supera a outra pela nobreza da essência. Prova-se a premissa menor desta argumentação porque se uma alma não se ordenasse por si para um certo

2º argumento

3º argumento

quoduis indefinite se se haberet. Cum Deus infudit animam, uerbi gratia, Socratis in eius corpus, potuisset, seruato naturae ordine, ac citra miraculum, infundere in illud animam Platonis, quam postea creauit; atque ita Sophroniscus loco Socratis, quem tunc genuit, potuisset Platonem gignere. Ex quo sequitur eundem effectum singularem posse produci a duabus causis totalibus: quod negat melior pars recte philosophantium⁴⁵.

4.argum. [P.66] Quarto. Magis ornat uniuersum, maioremque illi conciliat pulchritudinem et uenustatem disparitas perfectionis secundum naturam, quam aequalitas: siquidem aequalia non habent per se ordinem, quo maxime pulchritudo efflorescit: igitur conuenientius fuit animas esse inter se naturae perfectione inaequales, quam eodem perfectionis gradu contineri.

5.argum. Quinto. Quemadmodum genera contrahuntur per differentias specificas inaequalis perfectionis; ita et species contrahi possunt per differentias singulares, quae non sint aequae perfectae: ergo sub eadem communi natura animae intellectiuae, uel sunt, uel saltem esse possunt aliae animae magis, aliae minus perfectae. Probatur antecedens, quia id non repugnat ex parte Dei creantis animas, cum in se contineat eminenter infinitos gradus nouarum perfectionum, quas rebus communicare potest. Deinde nec ex parte ipsarum animarum, cum non appareat talis repugnantia.

6.argum. Ultimo, quod indiuiduales animarum differentiae non possint esse aequae perfectae, uidetur ostendi ex eo, quia alioqui conuenirent inter se uniuoce; siquidem quae aequalia sunt, in eo in quo sunt aequalia, uniuoce conueniunt. At quod haec conuenientia nequaquam admitti debeat, manifestum est, quia id, in quo conuenirent, diuideretur per alias differentias; de quibus rursus eadem quaestio rediret, num essent aequales: quod si essent, pari ratione uniuoce conuenirent, ut priores; atque ita daretur processus in infinitum. Quare non uidentur tales differentiae, atque adeo neque animae, quae per illas constituuntur, aequalem habere inter se naturae perfectionem.

Articul. His accedit auctoritas doctorum Parisiensium, a quibus aequalitas animarum articulo quodam damnata est. Siquis, inquit, dicit omnes animas ab origine esse aequales, errat; quoniam alia anima Christi non esset perfectior, quam anima Iudae. Huius articuli meminit

Henr. Henricus Gandauensis *Quodlibeto* tertio quaestione quinta, et Durand. Durandus 2. dist. 32. quaest. 5. Huc etiam pertinet illud Aristotelis Arist.

⁴⁵ Lib.5. *Metaph.* cap.2.

corpo, mas para qualquer coisa, seria indefinida. Quando Deus infunde a alma, por exemplo, de Sócrates, no seu corpo, poderia, conservada a ordem da natureza e sem milagre, infundir nele a alma de Platão, que criou posteriormente; e assim, Sofronisco em lugar de Sócrates que então gerou, teria podido gerar Platão. De onde se segue que o mesmo efeito singular pode ser produzido por duas causas totais, o que a melhor parte dos que filosofam sabiamente nega⁴⁵.

[P.66] Quarto. A disparidade de perfeição de acordo com a natureza louva mais o universo e acrescenta-lhe mais em beleza e encanto do que a igualdade; com efeito as coisas iguais não possuem em si mesmas a condição donde emerge a beleza no grau mais elevado; portanto, foi mais apropriado que as almas fossem desiguais entre si na perfeição da natureza, do que incluídas num mesmo grau de perfeição. *4º argumento*

Quinto. Do mesmo modo que os géneros se contraem por diferenças específicas de perfeição desigual, também as espécies podem ser contraídas por diferenças singulares que não são igualmente perfeitas; portanto, numa mesma natureza comum, as almas intelectivas, ou são, ou pelo menos podem ser, umas mais, outras menos perfeitas. Prova-se o antecedente, porque tal não é incompatível da parte de Deus ao criar as almas, visto que contém em Si de modo elevado, graus infinitos de novas perfeições que pode transmitir às coisas. Também não o é da parte das próprias almas, já que não se manifesta uma tal incompatibilidade. *5º argumento*

Último. A partir do que foi referido parece demonstrar-se que as diferenças individuais das almas não podem ser igualmente perfeitas, porque, de outro modo, ajustar-se-iam entre si univocamente; uma vez que as que são iguais, naquilo em que são iguais, se ajustam univocamente. Mas é claro que esta conveniência não deve, de modo algum, ser admitida, porque aquilo em que se ajustassem dividir-se-ia noutras diferenças, relativamente às quais retornaria a mesma questão, se fossem iguais; se o fossem, pela mesma razão ajustar-se-iam univocamente como as primeiras, e assim desencadear-se-ia um processo infinito. Portanto, tais diferenças não aparecem e, por isso, as almas que são constituídas por essas diferenças não possuem entre si igual perfeição da natureza. *6º argumento*

Acrescente-se a isto a autoridade dos Doutores Parisienses, que condenam a igualdade das almas em determinado artigo. Se alguém, dizem, afirmar que na origem, todas as almas são iguais, erra, porque a alma de Cristo não seria mais perfeita do que a alma de Judas. Henrique de Gand recorda este artigo no terceiro *Quodlibet*, questão quinta, e Durando no 2º das *Sentenças*, distinção 32, questão 5. Aqui também cabe a afirmação *Artigo parisiense*
Henrique. Durando. Aristóteles

⁴⁵ Livro V da *Metafísica*, c. 2.

hoc in libro capite nono, textu 94. molles carne, bene aptos mente, atque ingeniosos esse. Quibus uerbis ex carnis mollitudine et temperamenti praestantia maiorem intellectus, atque adeo et animae nobilitatem colligit. Quo item spectat illud Salomonis *Sapientia* 8. Puer eram ingeniosus, et fortitus sum animam bonam.

ARTICVLVS II.

ARGVMENTA PRO PARTE AFFIRMATIVA.

*Qui partem
affir. tueantur*

[P.67] Contrariam opinionem defendit Durandus in 2. *Sententiarum* dist. 32. quaest. 3. Argentinas ibidem quaest. 1. art. 2. Soncinas 8. libro *Metaphysicorum* quaest. 26. Sotus in *Praedicamentis* cap. de substantia q. 2. Zimara *Theoremate* 54. In eandem inclinatur Henricus Gandauensis, licet, quia doctor Sorbonicus, propter iuratam Parisiensis articuli auctoritatem, non absolute sententiam proferat. Porro quod fuerit in hac controuersia D. Thomae iudicium, non liquet. Illius sectatores, eius hac de re doctrinam, quasi Lesbiam regulam, ad id, quod quisque sentit, accommodant. Caietanus ait adeo planum esse illum inaequalitatem animarum posuisse, ut eos, qui id non uident, caecos appellet: Sotus loco citato ex iis caecis unum se esse profitetur. Certe non desunt loca apud D. Thomam, quibus utraque pars se se tueri posse uideatur. Nam Sanctus doctor in 1. *Sententiarum* dist. 8. quaest. 5. art. 2. in responsione ad 6. ait animam, quae ad corpus melius dispositum ordinatur, perfectiorem esse. Et in 2. dist. 21. quaest. 2. art. 1. ad 2. affirmat animam primi parentis digniorem fuisse, quam animam Euae, propterea quod proportionem seruabat ad proprium corpus, quod nobilius erat. Et in eodem libro dist. 32. quaest. 2. art. 3. cum ex professo quaesisset num animae in sui creatione aequales sint, respondet aequales esse in natura speciei, sed differre numero ex diuersitate corporum, per quae indiuiduantur, et unam tanto esse alia nobiliorem, quanto melioris temperamenti corpus sortitur. Sed enim idem *Quodlibeto* tertio, articulo tertio ait singularia unius speciei non habere inter se ordinem; habere tamen quae specie differunt; quia in speciebus rerum una abundat super aliam, sicut in speciebus numerorum. Quibus uerbis significare uidetur singularia contenta sub eadem specie non se excedere nobilitate essentiae. Priora tamen loca inaequalitati animarum apertius fauent in doctrina D. Thomae.

*Henricus
doctor
Sorbonicus.*
*Incertum quid
sententiat
D. Th. de
quaestione.
Lesbia regula*

de Aristóteles neste livro, capítulo nono, texto 94: são brandos de carne, bem aptos e engenhosos de mente. Com estas palavras, da brandura da carne e da superioridade de caráter ele compreende, portanto, a nobreza da alma e a maior superioridade do intelecto. Quanto a isto também concerne o passo de Salomão, *Sabedoria* 8: era uma criança astuta e coube-me uma alma boa.

ARTIGO II

ARGUMENTOS A FAVOR DA PARTE AFIRMATIVA

[P.67] Durando defende a opinião contrária no 2º livro das *Sentenças*, distinção 32, questão 3; Argentinas, *ibidem*, questão 1, artigo 2º; Soncinas, no 8º livro da *Metafísica*, questão 26; Soto no livro dos *Predicamentos*, capítulo sobre a substância, questão 2; Zimara, no *Teorema* 54. Para a mesma se inclina Henrique de Gand enquanto Doutor da Sorbona, mas em virtude do juramento de autoridade do artigo Parisiense, não profere em absoluto uma afirmação. Nesta controvérsia não é claro qual tenha sido o juízo de São Tomás. Os seus seguidores ajustam a sua doutrina sobre o assunto, como uma régua lésbia, àquilo que cada um pensa. Caietano afirma que de tal modo existe um plano estabelecendo a desigualdade das almas, que chama cegos àqueles que o não veem. Soto, no referido ponto acerca destes cegos, declara ser um deles. Certamente parece que não faltam lugares em São Tomás em que ambas as partes se podem apoiar. Na verdade, o Santo Doutor, no comentário ao 1º livro das *Sentenças*, distinção 8, questão 5, artigo 2º na resposta ao 6º, afirma que a alma que se dirige para um corpo mais bem ordenado é mais perfeita. No 2º livro, distinção 21, questão 2, artigo 1º ao 2º, afirma que a alma do primeiro pai foi mais digna que a alma de Eva, porque respeitava a proporção do próprio corpo, que era mais nobre. Também, no mesmo livro, distinção 32, questão 2, artigo 3º, quando questionou expressamente se as almas são iguais na sua criação, responde que são iguais na natureza da espécie, mas que diferem em número, de acordo com a diversidade dos corpos pelos quais se individualizam e que uma é tanto mais nobre do que outra quanto melhor for a proporção do corpo que lhe couber. E no mesmo *Quodlibet* terceiro, artigo terceiro, refere que as coisas singulares de uma única espécie não se ordenam entre si, mas ordenam-se aquelas que diferem em espécie, porque nas espécies das coisas, uma excede a outra, tal como nas espécies dos números. Com estas palavras parece significar que os singulares contidos sob uma mesma espécie não se salientam pela nobreza da essência. Com efeito, os pontos anteriores defendem claramente a desigualdade das almas na doutrina de São Tomás.

Os que sustentam a parte afirmativa Henrique, doutor da Sorbona

É incerto o que pensaria S. Tomás sobre a questão Régua lésbia

Quibus rationibus nonnulli partem affirmant stabiliant. Porro ad astruendam partem affirmatiuam nostrae quaestionis, quidam e recentioribus Metaphysicis tria, inter alia, afferunt argumenta. Primum, quia si omnes animae essent inaequales, non possent duae cum aequali perfectione a Deo produci, quod est absurdum. Secundo, quia cum singulis diebus creentur a Deo nouae animae, si eae disparem haberent perfectionem, sequeretur non semper mundum aequè perfectum fuisse quoad substantiam, utpote cui ex animarum creatione noua in dies perfectio cumularetur.

1. Tertio, quia si animae perfectione intrinseca essent inaequales, unaquaeque haberet suum peculiare quod quid est, atque ita de singulis peculiare definitiones tradendae essent; quod negant Philosophi, dum solam naturam communem definiri iubent.

Retorquetur 1. ratio in auctores suos Verum haec argumenta parum habent roboris. Nam eorum primum difficultatem opponit, quae utrique opinioni communis est: siquidem etiam contra eos, qui dicunt animas esse natura aequales, obiici potest, ex eorum sententia non posse a Deo creari plures animas cum inaequali perfectione. Quod si id absurdum non reputant: aequo iure nec absurdum reputabunt negare, posse plures animas cum aequali perfectione a Deo produci. Secundum argumentum supponit perfectionem uniuersi pendere ex [P.68] perfectione horum aut illorum singularium, quod non ita est, ut recte docet S. Thomas 2. *Contra Gentes* cap. 84. Quare licet inter animas, aliae aliis natura nobiliores essent, non ideo earum multiplicatione uniuersi perfectio uariaretur: quemadmodum nec uariatur nascentibus, et intereuntibus quotidie nouis diuersarum specierum indiuiduis, inter quae constat dari inaequalitatem perfectionum non secundum speciem tantum, sed etiam secundum rationes indiuiduales. Licet enim singularia eiusdem speciei inter se perfectione aequalia sint: tamen si cum singularibus aliarum specierum conferantur, haud dubie inaequalia esse inuenientur, sicuti et naturae specificae; sub quibus collocantur. Denique tertium argumentum pro absurdo accipit unamquamque animam habere suum peculiare quod quid est; quasi uero tam in animarum aequalitate, quam inaequalitate non sit hoc necessario confitendum. Vtique siue animae aequales ponantur, siue non: inficiandum non est unicuique intrinsece competere suam differentiam indiuidualem, atque adeo suum peculiare quod quid est: nisi quod si animae sint aequales, eae differentiae parem habent perfectionem, si inaequales, disparem. Praeterea, ex eo quod animae inaequales constituentur, non magis sequitur attribuendam unicuique peculiarem definitionem, quam si aequales sint. Etenim definitiones adhibentur ad explicandas naturas rerum, siue aequales, siue inaequales. Vnde si darentur duae

2. ratio falsam supponit

D. Thom. Vniuersi perfectio non uariatur uariatis indiuiduis.

3. ratio putat absurdum quod non est. Vnumquodque singulare habet suum quodquid est

Para reforçar a parte afirmativa da nossa questão alguns Metafísicos mais recentes, sustentam de entre outros mais, três argumentos. Primeiro, se todas as almas fossem desiguais, Deus não poderia fazer duas de igual perfeição, o que é absurdo. Segundo, dado que todos os dias são criadas por Deus novas almas, se estas tivessem uma disparidade de perfeição, seguir-se-ia que o mundo não tinha sido sempre igualmente perfeito quanto à substância, completando-se a perfeição todos os dias com a renovada criação de almas. Terceiro, se as almas fossem desiguais em perfeição intrínseca, cada uma teria a sua particular quiddidade, e assim, deviam ser transmitidas as determinações próprias de cada uma, o que os Filósofos negam, ao prescrever que apenas a natureza comum é determinada. Efetivamente, estes argumentos têm pouca solidez. O primeiro deles opõe uma dificuldade que é comum a ambas opiniões: de facto, também pode objetar-se contra quem diz que as almas são iguais em natureza que segundo a sua opinião Deus não pode criar várias almas de perfeição desigual. Como não reputam isto de absurdo, com o mesmo direito não acham incoerente negar que Deus não possa criar muitas almas com igual perfeição. O segundo argumento supõe que a perfeição [P.68] do universo depende da perfeição de cada um dos singulares, o que não acontece, como corretamente ensina São Tomás, livro 2 *Contra os Gentios*, capítulo 84º: porque ainda que as almas fossem umas mais nobres do que outras em natureza, a perfeição do universo não variaria em função da sua multiplicação, tal como também não varia com os nascimentos e as mortes quotidianos, de novos indivíduos de diversas espécies; entre estas, é claro que há desigualdade de perfeição, não apenas segundo a espécie, mas também segundo as razões individuais. Embora os singulares da mesma espécie, sejam entre si iguais em perfeição, se forem comparados com os desiguais de outras espécies, sem dúvida que serão diferentes, tal como as naturezas específicas em que se inserem. Finalmente, o terceiro argumento, por absurdo, aceita que cada alma tem a sua particular quiddidade; como se tal não tivesse necessariamente de ser reconhecido, tanto quanto à igualdade como à desigualdade das almas. Acima de tudo, quer as almas sejam consideradas iguais quer não, não se deve negar que a cada uma, intrinsecamente, corresponde a sua diferença individual e, até, a sua particular quiddidade. A não ser que, caso as almas sejam iguais, as diferenças possuam igual perfeição; se forem desiguais, diferente. Além disso, pelo facto de as almas serem criadas desiguais, não decorre que a cada uma delas se deva atribuir uma definição particular, como se fossem iguais. Com efeito, as definições são usadas para explicar as naturezas das coisas, quer iguais, quer desiguais. Donde, se fossem produzidas duas espécies com igual perfeição da natureza, ainda que qualquer delas reclamasse uma definição própria, tal mostraria

Com que argumentos alguns autores sustentam a parte afirmativa

1.
2.
3.

Rejeita-se. 1º argumento contra os seus autores

O 2º argumento supõe o que é falso

S. Tomás. A perfeição do universo não varia com as variações individuais

O 3º argumento considera absurdo o que não é. Cada singular tem a sua quiddidade

species parem obtinentes naturae perfectionem, adhuc quaelibet earum propriam uindicaret definitionem, non quae inaequalitatem, sed quae diuersitatem naturae aperiret. Ita uero causa, ob quam philosophi singularium definitiones minime curant, non est quod indiuidua sub eadem specie parem sortiantur dignitatem, sed quia sub scientiarum cognitionem non cadunt nisi ea, quae et perpetua sunt, et suoapte ingenio multis nota; quo pacto se habent non singulares, sed communes naturae. Adde etiam indiuidua iccirco non proprie ad artem pertinere, quia non continentur definito numero, sicuti species; ut Porphyrius cap. de specie docuit ex Platone in *Philebo*.

*Cur de
singularibus
non sint
definitiones
neque scientia.*

*Probatur
efficacius pars
affir. quaest.
1.*

Hisce ergo argumentis omissis, tum quia parum sunt efficacia, tum quia nonnulla a ueritate aliena inuoluunt: aliter institutum confirmari poterit, nimirum ita. Si omnes intellectiuae animae haberent inter se inaequalem perfectionem, quoad naturas singulares, idem quoque pro nuntiandum esset de omnibus aliis indiuiduis, saltem substantiarum, eiusdem infimae speciei, cum in omnibus aequa ratio inueniatur: atqui hoc admittendum non est; ergo neque illud. Maior conceditur ab aduersariis. Minor probatur. Nam si eiusmodi indiuidua necessario essent inaequalis perfectionis, sequeretur omnia effecta singularia perpetua degenerare a suis causis. Nam cum illa nobiliora esse non possint, siquidem nullus effectus est praestantior sua causa principali: cum item, ut aiunt, aequalia esse nequeant; consequens est, ut inferioris dignitatis sint. Quod tamen repugnat communi axiomati philosophorum aientium; quamlibet causam uniuocam producere effectum sibi omnino similem, modo tollantur impedimenta.

*Axioma
philosophicum
Aliud*

2. [P.69] Secundo. Praecipua ratio, qua aduersarii probant inaequalitatem animarum est inaequalitas perfectionis in operando: sed haec ratio non conuincit: ergo et caet. Probatur assumptio. Ex inaequalitate in operando non rite arguitur maior nobilitas eiusdem potentiae; ergo nec maior nobilitas, seu perfectio animae.

*Arist.
potentiarum
eiusdem speciei
inaequalitas
in operando
organo
ascribitur.*

Antecedens huius rationis ostenditur testimoniis Aristotelis. Nam libro primo huius operis capit. 4. text. 64. et lib. 2. cap. 9. text. 92. et in *Problematis* sect. 31. quaest. 14. defectum et praestantiam operationum, quae oriuntur ab eadem potentia secundum speciem, non minori aut maiori perfectioni ipsius potentiae; sed defectui, aut perfectioni organi, quo utitur ascribendam censet⁴⁶. Potest uero anima aequae perfecta ex praestantia, seu uitio formatricis

⁴⁶ Lege D. Tho. in *disputat. quaest. de ani.* art.7 ad 7.

não a desigualdade, mas a diversidade da natureza. Deste modo, a causa pela qual os filósofos tratam muito pouco as definições dos singulares não é porque os indivíduos sob uma mesma espécie alcancem perfeição igual, mas porque sob o conhecimento das ciências não recaem senão as coisas que são permanentes e que pela sua natureza são conhecidas por muitos, que é o que sucede, não com as naturezas singulares, mas com as naturezas comuns. Acrescente-se também que as coisas individuais não concernem propriamente à filosofia (artes), porque não estão contidas num número definido, como as espécies, de acordo com o que Porfírio ensinou no capítulo sobre a espécie, baseado no *Filebo* de Platão.

Por que razão não há definições nem ciência sobre os singulares

Porfírio

Omitidos, portanto, estes argumentos, quer porque são pouco eficazes, quer porque envolvem algo de alheio à verdade, o preceito poderá ser confirmado de outro modo: se todas as almas intelectivas tivessem entre si uma perfeição desigual quanto às naturezas singulares, o mesmo também se deveria afirmar acerca de todos os outros indivíduos, pelo menos das suas substâncias, para a ínfima espécie, visto que em todas se encontra uma igual razão; mas como isto não deve ser admitido, aquilo, também não. A premissa maior é aceite pelos adversários. Prova-se a premissa menor. Na verdade, se os indivíduos fossem necessariamente de perfeição desigual seguir-se-ia que todos os efeitos singulares degenerariam continuamente das suas causas. Efetivamente eles não poderão ser mais nobres, visto que nenhum efeito é mais nobre do que a sua causa principal; também, como afirmam que não podem ser iguais, a consequência é que são de dignidade inferior. Todavia, isto opõe-se ao axioma geral dos filósofos que afirma que qualquer causa unívoca produz um efeito totalmente igual a si, mal sejam removidos os impedimentos.

Prova-se com mais eficácia a parte afirmativa da questão.

1ª

Axioma filosófico

Outro

[P.69] Segundo. A razão principal pela qual os adversários provam a desigualdade das almas é a da desigualdade da perfeição ao operar; mas este argumento não colhe. Logo, etc. Prova-se a premissa menor. Não se demonstra convenientemente a maior nobreza da sua potência a partir da desigualdade ao operar; logo, também não se demonstra a maior nobreza ou perfeição da alma. O antecedente deste argumento é demonstrado pelo testemunho de Aristóteles. Com efeito, no livro primeiro desta obra, capítulo 4, texto 64; no livro 2, capítulo 9º, texto 92 e nos *Problemas*, secção 31, questão 14, atribui o defeito e a superioridade das operações que provêm da mesma potência segundo a espécie, não à maior ou menor perfeição da sua própria potência, mas à falta ou perfeição do órgão que usa⁴⁶. A alma igualmente perfeita pode, por superioridade ou defeito da

2º

Aristóteles

Imputa-se a desigualdade das potências da mesma espécie ao órgão que opera

⁴⁶ Leia-se S. Tomás, *Questões Disputadas sobre a Alma*, a. 7 ao 7º.

uirtutis progenitorum, aut aliarum causarum externarum, sortiri organa meliora, deteriora ue, atque ita horum interuentu exactius, uel imperfectius administrare operationes facultatum organicarum.

Tertio. Quod ex praestantia ingenii non recte colligatur maior intellectricis facultatis, seu mentis perfectio, ex eo probatur, quia uidemus eundem hominem nunc promptiorem fieri, nunc hebetiorem in intelligendo: quosdam graui morbo excellentiam ingenii amisisse; alios purgationibus et medicamentis acutiores factos. Vnde Carneadem ferunt aduersus Stoicorum dogmata scripturum superiora corporis ad acuendum ingenium elleboro albo purgasse; quod alios quosdam studiorum gratia fecisse refert Plinius lib. 35. cap. 5. Cum igitur ipsa intelligendi uis, quae in animo residet, istiusmodi uarietatem in se ipsa nequaquam subeat, planum uidetur maiorem facilitatem, aut tarditatem in intelligendo non proficisci a maiori, minori ue praestantia ipsius intellectus: sed ex concursu, et satellitio cooperantis phantasiae, quae si organum melius dispositum habeat, maiori alacritate et promptitudine suam operam ministeriumque intellectui praestat, uti iam non semel admonuimus.

4. Deinde, quod in doctrina Peripatetica non solum animae, sed quaeuis alia indiuidua eiusdem infimae speciei, aequalia sint, probatur. Nam Aristoteles lib. 3. *Metaphysicorum* cap. 3. text. 11. docet in iis, quae continentur sub eadem specie infima, non dari prius et posterius: daretur autem si in illis inueniretur altior gradus perfectionis. Praeterea libro 7. *Physicorum* cap. 4. text. 31. et lib. 10. *Metaphysicorum* cap. 13. text. 26. monet in natura generis subesse analogiam, quia nimirum generica natura perfectius esse obtinet in una specie, quam in alia propter inaequalitatem differentiarum, per quas contrahitur. Cum igitur hanc inaequalitatis analogiam in genere, non autem in specie ponat, satis indicat non agnoscere se in indiuiduis eiusdem speciei inaequalitatem perfectionis penes differentias indiuiduantes.

[P.70]

ARTICVLVS III.

VTRAQVE PARS CONTROVERSIAE PROBABILIS IVDICATVR:
PRAEFERTVR AFFIRMATIVA DILVVNTUR ADVERSARIORVM
ARGVMENTA

His ita disputatis, utraque pars controuersiae nobis probabilis uidetur. Quia tamen affirmatiua doctrinam Peripateticam magis sapit, ut non obscure testantur loca, quae ex Aristotele paulo ante

*Carneades
ut subtililiter
dogmata
Stoicorum
refelleret,
elleborum ante
sumpsit.*

faculdade formativa dos progenitores, ou de outras causas externas, ter órgãos melhores ou piores e, assim, por intervenção destes, executar de um modo mais exato ou mais imperfeito, as operações das faculdades orgânicas.

Terceiro. Prova-se que não se recebe diretamente da superioridade do engenho uma maior perfeição, quer da mente, quer da faculdade intelectual, porque vemos o mesmo homem ao inteligir tornar-se ora mais ágil, ora mais lento; alguns, devido a doença grave, perdem a excelência do engenho; outros, tornam-se mais argutos mediante remédios e purgas. Daí contar-se que Carnéades contra as opiniões dos Estoicos havia de escrever que as partes superiores do corpo a fim de aguçar o engenho, se purgam com heléboro branco; Plínio refere, no livro 35, capítulo 5º que alguns fazem-no por causa dos estudos. Uma vez que a própria faculdade de inteligir residente no espírito de forma alguma apresenta variação em si mesma, parece evidente que a maior facilidade ou dificuldade em inteligir, não deriva da maior ou menor agilidade do intelecto, mas do concurso e apoio cooperante da fantasia, a qual, se o órgão tiver uma melhor disposição, fornece ao intelecto a sua obra e ministério com maior prontidão e vivacidade, como já assinalámos, mais do que uma vez.

Carnéades, que rebateu muito subtilmente as opiniões dos estoicos, preferiu o heléboro

Além disso, porque na doutrina peripatética se prova que não só as 4º
almas, mas quaisquer outros indivíduos da mesma ínfima espécie são iguais entre si. Na verdade, Aristóteles, no livro 3 da *Metafísica*, capítulo 3º, texto 11, ensina que nas coisas contidas numa mesma ínfima espécie não há antes e depois; mas haveria se nelas ocorresse um grau mais alto de perfeição. Em seguida, no livro 7 da *Física*, capítulos 4º, texto 31, e no 10 da *Metafísica*, capítulo 13º, texto 26, chama a atenção para a analogia subjacente à natureza do género, porque a natureza genérica tem o ser mais perfeito numa espécie, do que noutra em virtude da desigualdade das diferenças pelas quais é contraída. Como coloca esta analogia da desigualdade no género e não na espécie, indica claramente que não reconhece nos indivíduos da mesma espécie a desigualdade da perfeição entre diferenças individuantes.

[P.70]

ARTIGO III

SÃO CONSIDERADAS PROVÁVEIS AMBAS AS PARTES
DA CONTROVÉRSIA. A AFIRMATIVA É PREFERÍVEL. SÃO
REBATIDOS OS ARGUMENTOS DOS ADVERSÁRIOS.

Disputada a matéria, parecem-nos prováveis ambas as partes da controvérsia. A afirmativa, porque se aproxima mais da doutrina Peripatética, como testemunham claramente os pontos de Aristóteles citados há pouco;

citauimus, eam potius amplectemur, in quam etiam libro secundo
Ad 1. Physicorum inclinauimus. Respondeamus ergo ad argumenta,
Quando ex nobiliori operandi modo colligatur nobilior potentia.
 quae pro aduersaria opinione attulimus. Ad primum, cuius solutio
 facile iam ex dictis colligi poterat, dicendum ex nobiliori modo
 operandi colligi maiorem potentiae nobilitatem; quando potentia
 ex se et intrinsece talem modum uendicat. Quod tamen in potentiis
 eiusdem infimae speciei non accidit. Nec enim u. g. potentia uidendi
 Lyncei ex se est perspicacior, quam potentia uidendi Socratis; sed
 ideo perspicacius intuetur, quia organum melius affectum obtinet.
 Nec intellectus Aristotelis ex se est acutior, quam Platonis; sed
 propterea acutius expeditiusque intelligit; quia promptiori phantasiae
 ministerio iuuatur, ut supra monuimus.

Ad 2. Ad secundum, dicendum est animam eatenus dici respondere
 corpori, eique commensurari, quatenus non habet ordinem
 nisi ad corpus conuenientium organorum apparatus instructum,
 sibi que conueniens: ex quo non sequitur corpori melius disposito

Ad 3. perfectiorem animam intellectiuam deberi. Ad tertium concedendum
 est quod assumit fatendumque unam quamque animam non respicere
 indeterminate quoduis corpus, sed certum, ita ut in eo instanti,
 quo Deus animam Socratis infudit, aliam animam citra miraculum
Quaelibet anima non quamlibet materiam sed determinatam respicit.
 infundere nequiuert, ut recte probat argumentum. Vnde cum inter
 corpora, quae ab animabus intellectiuis informantur, alia magis,
 alia minus perfecta sint, non est inficiandum quasdam animas
 respicere corpora magis perfecta, alias minus perfecta secundum
 accidentia: ita tamen ut maior illa perfectio non respiciatur per
 se, sed per accidens ab anima secundum suam naturam spectata;
 quia nimirum haec anima per se respicit hanc materiam, cui accidit
 obtinere perfectiores dispositiones. Vnde fit ut talis in respiciendo
 diuersitas, sicuti non per se competit animae, ita nec in ea maiorem
 naturae perfectionem arguat.

Ad 4. Ad quartum respondendum est, etsi pulchritudo uniuersi ex
aequalitate etiam uniuersum decorat
 inaequalitate et distinctione rerum magis, quam ex aequalitate
 resultet; nihilominus etiam aequalitatem pro suo modo decoris
 elegantiam augere: in iis autem, quae sub una et eadem infima
 specie collocantur, non posse dari inaequalitatem essentiae, ut
 mox dicemus.

[P.71] Ad quintum, negandum est antecedens et ad eius

Ad 5. confirmationem dicendum, non posse animam intellectiuam per
 inaequales differentias contrahi; quia natura speciei infimae non
 est capax eiusmodi contractionis. Nam quanto magis a summis ad
 ima descenditur, tanto natura communis contrahitur per differentias

Cur natura specifica non contrahatur per inaequales differentias

acolhemo-la preferencialmente; também nos inclinámos para ela no livro segundo da *Física*. Respondamos aos argumentos que reunimos a favor da opinião adversária. Ao primeiro, cuja solução poderia ser já facilmente alcançada com base nas afirmações, retorquindo que a maior nobreza da potência se pode alcançar a partir do modo mais nobre de operar, quando a potência, a partir de si e de modo intrínseco reivindica um tal modo. No entanto, isto não acontece nas potências da ínfima espécie. Nem, por exemplo, a potência de ver de Linceu é, por si, mais perspicaz do que potência de ver de Sócrates; no entanto vê mais perspicazmente porque tem um órgão mais bem provido. Nem o intelecto de Aristóteles é em si, mais acutilante do que o de Platão, mas entende de modo mais expedito e acutilante porque é coadjuvado pelo ministério mais ágil da fantasia, como acima salientámos.

Ao 1º.
Quando do modo mais nobre de operar se alcança a potência mais nobre

Ao segundo, deve responder-se que a alma corresponde ao corpo e é-lhe proporcional, na medida em que não se ordena senão para um corpo munido de um aparato de órgãos que lhe sejam mais apropriados; daqui não se retira que a melhor disposição para o corpo deva ser a alma intelectual mais perfeita. Ao terceiro deve conceder-se o que ele defende, mostrando que uma e qualquer alma não pertence indeterminadamente a qualquer corpo, mas a um corpo determinado, tal como no instante em que Deus infundiu a alma a Sócrates, não teria podido infundir outra alma, salvo por milagre, como o argumento prova de um modo correto. Daí que, uma vez que entre os corpos que são enformados pelas almas intelectivas, umas são mais perfeitas, outras menos, não deve negar-se que certas almas pertencem a corpos mais perfeitos, outras a corpos menos perfeitos, consoante os acidentes; tal como a perfeição maior não concerne à alma por si, mas por acidente, segundo a consideração da sua natureza distinta, porque não há dúvida de que uma certa alma pertence, por si, a uma certa matéria, à qual cabe possuir disposições mais perfeitas. Daí que tal diversidade de pertença, tal como não respeita, por si, à alma, também não manifesta nela maior perfeição de natureza.

Ao 2º

Ao 3º

Uma alma qualquer não pertence a uma qualquer matéria, mas a uma matéria determinada

Ao quarto deve responder-se que, embora a beleza do universo resulte mais da desigualdade e distinção das coisas do que da igualdade; não obstante, também a igualdade, pelo seu tipo de beleza, incrementa a elegância; mas, nas coisas que integram uma e a mesma ínfima espécie, não pode produzir-se desigualdade de essência, como diremos em breve.

Ao 4º

Também a igualdade embeleza o universo

[P.71] Ao quinto, deve negar-se o antecedente e para prová-lo declarar que a alma intelectual não pode ser contraída por diferenças desiguais, porque a natureza da ínfima espécie não é capaz deste tipo de restrição. Com efeito, quanto mais se aproximar, através das diferenças, dos extremos, tanto mais a natureza comum se contrai por diferenças menos

Ao 5º

Por que razão a natureza específica não se pode contrair por diferenças desiguais

minus diuersas, hoc est, quae constituent res minus inter se differentes (alioqui enim omnes differentiae primo diuersae sunt). In hoc ergo descensu postquam deuentum fuerit ad naturas singulares, in quibus iam deinceps omnis cessat contractio; consentaneum est, ut natura contrahatur per differentias, quae inter se conueniant quantum fieri possit, uidelicet secundum aequalitatem perfectionis, quando per identitatem conuenire nequeunt. Atque ita contrahitur omnis species infima per differentias indiuiduantes, quae inter se pares sint: non aequalitate positua, quasi una in se cohibeat omnem perfectionem alterius; sed negatiua, ita ut una non contineat aliquem gradum perfectionis, quo aliam excedat.

*aequalitas
positiua.
aequalitas
negatiua
Ad. 6.*

Vltimum argumentum facile dissoluet qui dixerit nullam naturam uniuersalem censi uniuocam nisi eam, quae potest ad inferiora per differentias contrahi, quam contractionem non admittunt ipsae differentiae, tum ob alias causas, tum quia alioqui daretur progressus ille in infinitum, qui in argumento deducitur. Itaque non sufficit ad uniuocationem, aequalitas illa, quam sortiuntur differentiae singularium, quae sub eadem specie infima continentur. Quin potius semper ea, quae in aliqua natura uniuersali uniuoce conueniunt, addunt aliquem perfectionis gradum supra illam; cum natura uniuersalis non possit continere actu totam perfectionem inferiorum, quibus communicatur.

*Differentia
per se non
contrahuntur.
Quae
aequalitas
requiratur ad
uniuocationem*

*Responsio
Durandi ad
Parisiensem
articuli*

Quod uero ad Parisiensem articulum spectat, Durandus loco citato respondet unam animam intellectiuam esse alia perfectiorem, si expendatur quoad potentias sensitivas et uegetatiuas: has enim concedit posse excellentioris esse naturae sub eadem specie infima; et hanc inaequalitatem ait uideri sat esse ad tuendam auctoritatem articuli: cum solum statuatur animas esse inaequales non determinando certum inaequalitatis modum. Verum haec responsio non satisfacit.

Non satisfacit

Primum, quia articulus de inaequalitate secundum differentias indiuiduales, de qua erat controuersia, sententiam pronuntiauit. Deinde quia, ut supra ostendimus, omnes potentiae sub eadem infima specie contentae parem obtinent naturae dignitatem; etsi aliae aliis functiones suas perfectius administrent ob maiorem commoditatem organorum. Potius ergo dicendum quamuis illius articuli auctoritas haud parua sit: tamen extra scholam Parisiensem, irrefragabilem non esse.

*Mollitudo
carnis ut
boni ingenii
indiciu sit*

Locus uero Aristotelis ex tertio de anima tantum indicat carnis mollitudinem esse indicium boni ingenii modo superius explicato, non autem praestantioris animae. Verba item illa ex *Sapientiae* 8. ceteris interpretationibus omissis, bifariam explicantur. Vno modo,

distintas, isto é, que constituem coisas menos diferentes entre si (além disso, primeiramente, todas as diferenças são diversas). Logo, descendo até aqui, após ter chegado às naturezas singulares, em que cessa toda a restrição, é evidente que a natureza se contrai através das diferenças que se ajustam entre si, quanto possível, isto é, segundo a igualdade da perfeição, quando não podem ajustar-se pela identidade. E assim, toda a ínfima espécie se restringe através das diferenças individuantes, que são iguais entre si, não pela igualdade positiva, como se uma contivesse em si toda a perfeição da outra, mas pela negativa, de tal modo que uma não contenha qualquer grau de perfeição pelo qual supere a outra.

Igualdade positiva. Igualdade negativa Ao 6º

Quem disser que nenhuma natureza universal pode ser considerada unívoca resolverá, sem dificuldade o último argumento, a não ser que a mesma possa ser contraída pelas inferiores através das diferenças, contração esta que as diferenças não admitem, quer por outras causas, quer porque se assim não fosse, aquela progressão dar-se-ia até ao infinito, como se extrai do argumento. Por isso, para a univocidade, não basta a igualdade alcançada pelas diferenças das coisas singulares contidas sob a mesma ínfima espécie. No entanto, as que se enquadram sempre univocamente numa natureza universal, acrescentam um grau de perfeição acima dela, visto que uma natureza universal não pode conter em ato toda a perfeição das inferiores, que partilha.

As diferenças per se não se contraem. Que igualdade é requerida para a univocidade

Mas no que concerne ao artigo parisiense, Durando responde, no ponto citado, que uma alma intelectiva é mais perfeita do que outra, se se examinar do ponto de vista das potências sensitivas e vegetativas; com efeito, concede que estas possam ser de natureza mais excelente sob a mesma ínfima espécie; afirma que esta desigualdade parece ser suficiente para sustentar a autoridade do artigo, visto que apenas estabelece que as almas são desiguais, não determinando de modo rigoroso a desigualdade. Esta resposta não satisfaz. Primeiro, porque o artigo respeitante à desigualdade, de acordo com as diferenças individuais, sobre o qual subsistia controvérsia, declarou doutrina. Depois, porque como acima mostrámos, todas as potências contidas sob a mesma ínfima espécie alcançam igual dignidade de natureza, embora algumas funções executem as suas de modo mais perfeito do que outras devido a uma melhor proporção dos órgãos. Deve preferencialmente declarar-se que a autoridade do artigo não é desprezível, mas que não é irrefutável fora da Escola Parisiense.

Resposta de Durando ao artigo parisiense

Não satisfaz

O passo de Aristóteles, baseado no terceiro livro de *A Alma*, somente indica que a delicadeza da carne é indício de bom carácter, tal como explicámos acima, mas não de uma maior nobreza de alma. Igualmente, as palavras de *Sabedoria* 8, omitindo as restantes interpretações, explicam-se

A delicadeza da carne é indício de bom carácter

Exponitur Salomonis locus ut dicat Salomon sortitum se fuisse animam bonam, id est, egregiam indolem ad sapientiam, et uirtutes, non quidem ex maiori praestantia ipsi animae insita; sed ex affectione et dispositione corporis, quae, ut superius [P.72] diximus, etiam ad immateriales actiones multum confert. Altero, ut loquatur de bonitate ex uirtutibus et gratia sibi diuinitus concessa. Illud hic postremo aduertimus, quosdam in hac quaestione multorum patrum afferre testimonia adprobendam animarum aequalitatem. Verum ea nos ideo praeteriisse; quia nullum eorum de anima secundum indiuiduales differentias, sed secundum communem eius naturam loqui uidetur.

QVAESTIO VI.

SIT NE ANIMA INTELLECTIVA VERA
HOMINIS FORMA, AN NON?

ARTICVLVS I.

QVAE ARGVMENTA NEGATIVAM PARTEM
QVAESTIONIS ASTRVERE VIDEANTVR.

Duplex conditio formae substantialis. Vt argumentis, quae ad suadendam negatiuam partem afferri possunt, uiam aperiamus; praenotandum est ex D. Thoma 2. *Contra Gentes* cap. 68. ut aliquid forma substantialis alterius, uere

1. ac proprie dicatur, duo requiri. Vnum, ut sit principium essendi
2. substantialiter ei, cuius est forma. Alterum, quod ex priori sequitur, ut forma, et materia in unius compositi naturam; et in unum esse totius coalescant. Quod igitur haec in animam intellectiuam minime conueniant, atque adeo quod non sit forma hominis hunc in modum uidetur ostendi. Id, quod non potest communicare materiae suam propriam potentiam et operationem; nec poterit ei suum esse impertiri: siquidem nec potentia, nec actio simplicior est, abstractior ue quam essentia, a qua uirtus, uel potentia manat. Atqui anima rationalis nequit communicare corpori intellectum, siue intellectionem, quae est propria ipsius operatio; ergo neque poterit ei communicare suum substantiale esse. Quod tamen, uti diximus, ad rationem formae exigitur.

1. Argum. Secundo. Ea, quae inter se maxime distant, nequeunt apte copulari; sed anima intellectiua, cum sit spiritalis substantia, maxime distat a foece materiae et humani corporis concrectione; non potest igitur corpori sue materiae ad uniusrei compositionem congruenter aptari. Adde cum anima intellectiua interitu uacet, corpus uero

de duas maneiras. Uma, que diz que Salomão recebeu uma alma boa, isto é, de egrégia propensão para a sabedoria e virtudes, não exatamente, de maior superioridade ínsita na própria alma, mas do estado e disposição do corpo que, como acima dissemos, também muito contribui para as ações imateriais. [P. 72] Outro, que fala da bondade das virtudes a si concedida pela divina graça. Finalmente, chamamos aqui a atenção de que nesta questão, alguns invocam testemunhos de muitos Padres para provar a igualdade das almas. Mas, omitimo-los porque nenhum deles parece ter falado acerca da alma segundo as diferenças individuais, mas segundo a sua natureza comum.

Explica-se a passagem de Salomão

QUESTÃO VI

A ALMA INTELECTIVA É VERDADEIRA FORMA DO HOMEM, OU NÃO?

ARTIGO I

ARGUMENTOS QUE PARECEM CONFIRMAR A PARTE NEGATIVA DA QUESTÃO

Para abriremos caminho aos argumentos que podem ser produzidos no sentido de defender a parte negativa, deve, antecipadamente, dizer-se, com base em São Tomás, 2 *Contra os Gêntios*, capítulo 68^o, que são necessárias duas condições para que se diga que uma coisa é, em sentido verdadeiro e próprio, a forma substancial de outra. Uma, que seja substancialmente o princípio de ser daquela da qual é a forma. A outra, que se segue da primeira, que a forma e a matéria se reúnam na natureza de um único composto e da totalidade do ser. Parece, portanto, que estas coisas em nada concernem à alma intelectiva e, por isso, parece demonstrar-se, que não é forma do homem. Aquilo que não pode comunicar à matéria a sua própria potência e operação não lhe poderá doar o seu ser, visto que nem a potência, nem a ação são mais simples e mais abstratas do que a essência de que brota a potência e a capacidade. Ora, a alma racional não pode comunicar ao corpo o intelecto ou a inteligência, que é a sua própria operação; logo, não lhe poderá comunicar o seu ser substancial. O que, como firmámos, é exigido para a noção de forma.

Duas condições da forma substancial. 1^a. 2^a

1^o Argumento

Segundo. As coisas que distam muito entre si, não podem juntar-se de modo adequado, mas a alma intelectiva, como é uma substância espiritual, dista totalmente da matéria impura e da materialidade do corpo humano; não pode, portanto, adaptar-se ao corpo ou à matéria congruentemente segundo a composição de uma coisa una. Acrescente-se que, como a

2^o Argumento

humanum dissolubile sit, non uideri quo pacto haec proportione sibi respondere possint.

3. *Argum.* Tertio. Forma refertur ad materiam, ut relatum transcendens: sed [P.73] anima intellectiua non potest ita referri: non est igitur forma. Probatum minor: quia relatum transcendens pendet quoad suum esse ab eo ad quod refertur: anima uero non pendet quoad suum esse a materia, cum extra illam manere possit.

Quarto. Cum anima hominis sit quid per se subsistens, fieri nequit, ut corpori uniatur, nisi propter aliquod ipsius bonum. Aut igitur propter bonum essenziale, aut propter accidentarium. Non propter bonum essenziale, cum possit extra corpus subsistere. Nec etiam propter bonum accidentarium, hoc enim maxime uideretur esse ueritatis cognitio, quam sensuum ministerio acquirit; quod tamen dicendum non est, quia ex influxu caelestis numinis potest extra corpus scientiam obtinere: ergo et caetera. Adde quod sapientis artificis non est operi suo impedimentum exhibere: at anima intellectiua societate corporis impeditur a cognitione: siquidem corpus, quod corrumpitur, degrauat animam. Vnde et illud Poetae⁴⁷:

Noxia corpora tardant
Terrorum hebetant artus moribundaque membra.

Quare non uidetur Deus animam hominis corpori uti formam per se copulasse.

Quinto. Vel unio animae cum corpore esset substantia, uel accidens: si substantia; aliquid igitur substantiae deperit in anima, moriente homine, quod tamen falsum esse constat, cum anima rationalis quoad suam substantiam nulla ex parte interitum subeat: si accidens, ergo anima non per se, sed per accidens, hominem constituit. Ex quo sequitur ex anima et corpore non fieri unum quid in genere substantiae, ac proinde animam intellectiuam non esse propriam, ac ueram hominis formam.

⁴⁷ *Aeneid.* 6

alma intelectual alcança a liberdade com a morte, pois o corpo humano é separável, não se vê de que maneira eles possam corresponder a si, em proporção.

Terceiro. A forma reconduz-se à matéria como uma recondução *3º Argumento* transcendente; mas a alma intelectual não pode ser reconduzida deste modo; [P. 73] logo, não é forma. Prova-se a menor, porque uma recondução transcendente depende quanto ao seu ser daquilo a que se reconduz; mas a alma não depende, quanto ao seu ser, da matéria, visto que pode permanecer fora dela.

Quarto. Visto que a alma do homem é algo subsistente *per se*, não é possível que se una ao corpo a não ser para o seu próprio bem. Ora, ou é por causa do bem essencial, ou por causa do accidental. Não é por causa do bem essencial, visto que pode subsistir fora do corpo. Também não é por causa do accidental, pois assim pareceria que o conhecimento da verdade seria adquirido pelo ministério dos sentidos, todavia tal não se deve afirmar, porque a alma pode alcançar a ciência fora do corpo a partir do influxo do poder divino. Logo, etc. Acrescente-se que não é próprio de um artífice sábio causar entrave à sua obra e que a alma intelectual na associação com o corpo está impedida de conhecer, visto que o corpo, que se corrompe, oprime a alma. Donde aquele passo do Poeta:

Não os entorpecem corpos prejudiciais, nem os debilitam as
articulações mortais e os membros caducos⁴⁷

Razão pela qual não parece que Deus tenha juntado a alma do homem ao corpo como forma essencial.

Quinto. Ou a união da alma com o corpo é uma substância ou é um acidente; se é substância, então algo da substância desaparece na alma quando o homem morre, o que é manifestamente falso porque a alma racional, quanto à sua substância, de modo algum está sujeita à morte. Se é acidente, então a alma constitui o homem, não essencialmente, mas por acidente. Donde se segue, que a partir da alma e do corpo não resulta algo no gênero da substância e, portanto, a alma intelectual não é própria e verdadeira forma do homem.

⁴⁷ *Eneida*, 6.

ARTICVLVS II.

NEGARI NON POSSE ANIMAM INTELLECTIVAM ESSE VERE,
AC PROPRIE FORMAM HOMINIS.

*Platonis
sententia.*

In hac quaestione fuit in primis sententia Platonis in *Alcibiade* primo intellectiuam animam non coniungi corpori, ut formam materiae⁴⁸; sed ut motorem dumtaxat mobili, habereque se animum Socratis ad Socratem, ut gubernatorem ad nauem, quatenus intelligentiae et rationis artificio, quasi clauo corpus mouet, eiusque actiones inflectit et moderatur (etsi non desint, qui autement non negasse Platonem animam intellectiuam esse formam corporis, sed informare corpus eo pacto, quo caeterae formae, quae ita corporibus illigatae sunt, ut extra illa consistere non possint). Cum

*In bonum
sensum a
quibusdam
reducitur.*

Platone sensisse uidetur Anaxarchus; siquidem ut Philo Iudaeus commemorat in libro, qui inscribitur, *Quod Omnis Probus Liber Est*, a Nicocreonte Cypri tyranno [P.74] in mortarium faxeum coniectus, ibique ferreis malleis contusus identidem illud repetiit, tunde, tunde Anaxarchi follem; Anaxarchum enim non tundis: iis uerbis indicans corpus externum quid esse homini, nec ad eius naturam pertinere. Praeterea non esse animum formam hominis asseruit Simplicius libro 1. huius operis text. septimo, et Philoponus text. 11. Themistius libro 2. cap. 27. Auerroes libro 3. comm. 5. Petrus quidam Ioannes, ut refert Guido Carmelita in suo libro *De Haeresibus*. Idem uidentur existimasse nonnulli circa annum salutis nostrae 1300. ut colligitur ex Concilio Viennensi sub Clemente V. quod refertur in *Clementina* Ad nostrum de summa Trinitate, et fide Catholica. Item alii tempore Leonis X. ut indicat Concilium

*Qui animam
formam
hominis esse
negarunt
secundum
omnes gradus*

Lateranense sub eodem sess.8. Denique fuerunt qui putarent animam hominis secundum gradum intellectiuum non esse formam corporis, sed dumtaxat ratione facultatum alendi et sentiendi, quarum munera a materia prorsus dependent, eique inhaerent. In his uidetur esse non obscure Caietanus 1. p. q. 76. art. 1. in responsione ad 1.

*Qui saltem
secundum
gradum
intellectiuum*

1. Conclusio

Sit tamen in hac disceptatione prima conclusio. Negari non potest, animam intellectiuam esse ueram, ac propriam hominis formam, eiusque corpus ut talem informare. Quae conclusio hisce rationibus ostenditur. Principium operationum cuiuslibet rei naturalis oportet esse eius formam; sed quilibet nostrum, experitur se intelligere, sentire, aliasque eiusmodi functiones edere. Necesse est igitur

Probat 1.

⁴⁸ De hac Platonis sententia Arist. hoc in lib. cap.1 text. 21. Themist. cap.2 Philop. c.1 D. Greg. Nyss. 2. *de anima* cap.5

ARTIGO II

NÃO PODE NEGAR-SE QUE A ALMA INTELECTIVA
É VERDADEIRA E PRÓPRIA FORMA DO HOMEM.

Sobre esta questão retemos⁴⁸, primeiro, a afirmação de Platão, em *Alcibiades I*, ao afirmar que a alma intelectual não se junta ao corpo como uma forma à matéria, mas apenas como o motor para o móvel, e que a alma de Sócrates está para Sócrates como o piloto para o navio, visto que o governa com o artifício da razão e da inteligência; move o corpo como um leme, inflete e modera as suas ações (embora não falte quem assegure que Platão não nega que a alma intelectual é forma do corpo, mas que enforma o corpo como as restantes formas, que estão de tal modo unidas aos corpos que não podem existir fora deles). Parece que Anaxarco raciocinou como Platão, uma vez que Fílon o Judeu, recorda no livro que intitulou, *Quod Omnis Probus, Liber Est*, que sendo arremessado para um almofariz de rocha por Nicocreonte, tirano de Chipre, [P.74] e aí esmagado com martelos de ferro, repetia sucessivamente: esmaga, esmaga o invólucro de Anaxarco, mas sem esmagar Anaxarco, indicando com aquelas palavras que o corpo externo que o homem possui não pertence à sua natureza. A seguir, Simplício, livro 1, no texto sétimo desta obra, afirma que a alma não é forma do homem; também Filópono, texto I2; Temístio, livro 2, capítulo 27º; Averróis, livro 3, comentário 5; um certo Pedro João referido por Guido Carmelita no seu livro *De Haeresibus*. Parece que alguns por volta do ano 1300 da nossa salvação, também o consideravam, como se colhe do Concílio de Viena sob Clemente V, como é referido na *Clementina* 'Ad nostrum de Summa Trinitate et Fide Catholica'. Também, noutra data, Leão X, como indica o Concílio de Latrão sob o mesmo, sessão 8. Finalmente, houve quem considerasse que a alma do homem, segundo o grau intelectual não é forma do corpo, mas apenas em razão das faculdades de nutrir e de sentir, cujas funções dependem diretamente da matéria e lhe são inerentes. Caietano parece ser claro nisto, 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 76, artigo 1º, na resposta ao 1º.

A primeira conclusão permanece nesta discussão. Não pode negar-se que a alma intelectual é a verdadeira e a própria forma do homem e do corpo que enforma. Esta conclusão demonstra-se com os argumentos seguintes. É necessário que o princípio das operações de qualquer coisa natural seja a sua forma, mas qualquer de nós experimenta que entende, que sente e que produz outras funções deste tipo. Portanto, é necessário

Posição de Platão

É reconduzido ao bom senso por alguns

Os que negaram que a alma é a forma do homem, segundo todos os graus

Quem o negou, pelo menos segundo o grau intelectual

1ª conclusão

Prova-se o 1º

⁴⁸ Sobre esta afirmação de Platão, Aristóteles neste livro, c. 1, texto 21; Temístio, c. 2; Filópono, c. 1; S. Gregório de Nissa, 2, *Sobre a Alma*, c. 5.

inesse nobis aliquam formam, a qua praedictae operationes manent; ea uero alia non est, quam intellectiua cum in eodem composito plures formae substantiales esse nequeant, ut 1. *De Ortu et Interitu* ostendimus⁴⁹, igitur anima intellectiua est uera hominis forma.

*Nil agit nisi
prout. in actu
est.*

Maiores propositio ex eo patet, quia nihil agit, nisi prout in actu est; nec uero aliquid in rebus physicis est in actu, nisi per formam naturalem: cum materia sit pura potentia, nullamque effectricem uim possideat. Hoc argumentum desumptum fere est ex Aristotele cap. 2. huius libri. Nec ullum ad rem propositam confirmandam e fontibus Philosophiae efficacius. afferri posse credunt D. Thomas 1. p. q. 76. art. 1. et Durandus in 2. d. 17. q.1.

*D. Thom.
Durand.*

2. Secundo. Idem confirmatur in hunc modum. Id uera cuiusque rei forma est, quod rem in certa specie constituit, et ab aliis se iungit. Atqui ita se habet anima intellectiua respectu hominis; est igitur uera eius forma. Probatur assumptio. Homo namque materiam communem habet cum belluis, ceterisque compositis sublunaribus, sicque materiae beneficio nequit ab eis specie distingui, aut certam obtinere speciem; quare reliquum est, ut id merito intellectiuae animae sortiatur.

3. Tertio. Quod anima intellectiua non se habeat ad corpus, ut motor dumtaxat, sed ut illius actus, ac forma, ita demonstratur.

*Contra
Platonem.*

Mobile non accipit esse a motore, sed solam motionem: ergo si anima unitur corpori tantum ut motor, ciebitur quidem ab ea corpus, non tamen ab illa esse accipiet; quare cum uiuere sit quoddam esse rei uiuentis, non uiuet corpus per animam, quod est aperte falsum. Item, etsi nauis uitium faciat, nihilominus Nauta illaesas habet hominis operationes: ac noster animus male affecto corpore, non absque errore, et uitio actiones [P.75] suas administrat, ut uidere est in ebriis et phreneticis. Non ergo animus est ad corpus, quod Nauta ad nauem. Adde quod accessu animae generatur homo, abscessu interit; cum tamen ex impulsu Nautae ad nauem, uel motoris ad rem motam; similiterque ex illius discessu, nequaquam id eueniat.

4. Quarto. Quod secundum Aristotelis disciplinam, intellectiua anima sit uera hominis forma, ostendi potest, primum quia in ea definitione, qua definiit animam actum seu formam corporis,

*Secundum
Arist.
doctrinam
animam
intellec. esse
formam
hominis*

⁴⁹ Cap.4. q.21.

que resida em nós uma forma pela qual persistam as referidas operações. Essa forma não é outra coisa senão a alma intelectiva, visto que, no mesmo composto, não podem existir várias formas substanciais, como mostrámos no 1º livro de *A Geração e a Corrupção*⁴⁹. Logo, a alma intelectiva é a verdadeira forma do homem. A premissa maior é evidente porque nada age a não ser enquanto está em ato e, de facto, uma coisa não está em ato nas coisas físicas a não ser através da forma natural, visto que a matéria é pura potência e não possui nenhuma faculdade efetivadora. Este argumento foi retirado deste livro de Aristóteles, capítulo 2. São Tomás na 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 76, artigo 1º e Durando no 2º livro das *Sentenças*, distinção 17, questão 1, creem que nenhum outro pode ser mais eficazmente produzido para confirmar a matéria proposta, a partir das fontes da Filosofia.

Nada age, a não ser enquanto está em ato

*S. Tomás.
Durando*

Segundo. Confirma-se o mesmo, deste modo. A verdadeira forma de uma coisa é o que constitui a coisa numa certa espécie e a separa das outras. Também acontece assim com a alma intelectiva, no que concerne ao homem. É, portanto, a sua verdadeira forma. Prova-se a premissa menor. Com efeito, o homem tem a matéria em comum com os animais e os outros compostos sublunares e não pode, mercê da matéria, distinguir-se deles em espécie ou obter uma certa espécie; o que justamente pertence à alma intelectiva.

2º

Terceiro, a alma intelectiva não existe para o corpo apenas como motor, mas como seu ato e forma, demonstra-se assim. O móvel não recebe o ser do motor, mas apenas do movimento: portanto, se a alma se une ao corpo somente como motor, o corpo será seguramente movimentado por ela, mas não recebe dela o ser. Por isso, como viver é um certo ser da coisa viva, o corpo não vive através da alma, o que é claramente falso. Também, embora o navio pereça, o marinheiro conserva ilesas as operações do homem. Também, a nossa alma imperfeitamente disposta em relação ao corpo, não pratica as suas ações sem erro e sem vício, como ocorre com a visão nos ébrios e nos frenéticos. [P.75] Logo, a alma não está para o corpo como o marinheiro para o navio. Acrescente-se que o homem é gerado com a junção da alma e morre com o seu afastamento, o que, de modo algum acontece com o contato do marinheiro com o navio, e do motor com a coisa movida e, igualmente, quando acontece o seu afastamento.

Contra Platão

4º.

Quarto. Pode demonstrar-se que segundo a doutrina de Aristóteles a alma intelectiva é a verdadeira forma do homem, primeiro, porque na definição, pela qual define a alma como o ato ou forma do corpo,

Segundo a doutrina de Aristóteles, a alma intelectiva é a forma do homem

⁴⁹ Cap. 4. q. 21.

comprehendit animam in commune, ut ipse inibi profitetur, atque adeo etiam intellectiuam. Deinde, quia proximo sequenti capite demonstrabit animam esse actum seu formam corporis, eo quod sit id, quo primum uiuimus, loco mouemur, intelligimus. In qua ratiocinatione perspicuis uerbis intellectiuam animam complexus est; cum per eam dumtaxat intelligamus. Nec uero id minus dilucide significauit 12. libro *Metaphysicorum* cap. 3. text. 17. ubi cum in quaestionem uocasset, num quemadmodum causa formalis non antegreditur id, cuius causa est: ita eodem intereunte non maneat; respondet non uideri obstare, quominus maneat in quibusdam, ueluti in anima intellectus particeps. Itaque animam humanam inter formas connumerat. Accedit quod illius dogmate, ex corpore et anima fit unum, ut patet ex iis, quae docuit cap. primo huius libri textu 7. de omni anima absolute disserens: at non fieret ex anima intellectiua et ex corpore unum, nisi illa huius actus, ac forma esset; sicque eam proportionem, quae unitatis conciliatrix est, inter se ambo seruarent.

5. *Secundum fidem Orthod. Concil. Vienn.* Quinto. Ne Physicis tantum rationibus certemus; esse animam hominis ueram, ac propriam eius formam docet Orthodoxa fides omni certior Philosophia. Id enim in primis definiit Concilio Viennense sub Clemente V. cuius decretum habetur in *Clementina* unica de summa Trinitate § 2. hisce uerbis, Doctrinam omnem seu positionem temere asserentem, aut uertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectiuae, uere, ac per se humani corporis non sit forma, uelut erroneam, et ueritati catholicae inimicam praedicto sacro Concilio approbante, reprobamus, definentes, quod quisquis deinceps asserere, seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiua non sit forma corporis humani per se, et essentialiter, tanquam haereticus sit censendus. Deinde hoc ipsum statuit Concilium Lateranense sub Leone X sess. 8. ubi haec uerba scribuntur. Damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectiuam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et haec in dubium uertentes; cum illa non solum uere, per se, et essentialiter humani corporis forma existat, uerum etiam immortalis et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata et multiplicanda sit.

2. *Conclusio* Secunda conclusio. Anima humana non solum quoad gradum sentiendi et uegetandi, ac reliquos superiores; sed etiam quoad

compreende a alma em geral, como ele próprio aí declara e, portanto, também a intelectiva. Ainda, porque demonstrará no capítulo seguinte que a alma é ato ou forma do corpo, por ser aquilo, por que primeiramente vivemos, nos movemos localmente e inteligimos. Incluiu a alma intelectiva neste raciocínio com palavras claras, pois somente através dela inteligimos. Não o quis dizer de forma menos clara no livro 12 da *Metafísica*, capítulo 3º, texto 17, no momento em que levantava a questão sobre o modo como a causa formal não precede aquilo de que é causa e, por isso, não subsiste, quando isso perece; responde que não parece obstar que subsista em alguns, como na alma que participa do intelecto. E assim, enumera a alma humana entre as formas. Acontece que segundo a sua opinião, um único é formado de corpo e de alma, como é evidente a partir do que ensinou no capítulo primeiro deste livro, texto 7, dissertando sobre toda a alma, que da alma intelectiva e do corpo não resultaria um único a não ser que ela fosse a forma e o ato do corpo, conservando ambos, entre si a proporção que é a medianeira da unidade.

Quinto, para não argumentarmos com razões apenas físicas, que a alma do homem é a sua verdadeira e própria forma ensina-o a Fé Ortodoxa, mais certa do que toda a Filosofia. O Concílio Vienense definiu-o, primeiro, sob Clemente V, cujo decreto lemos na *Clementina*, única, *De Summa Trinitate* § 2, com as seguintes palavras: Condenamos e reprovamos toda a doutrina ou posição que afirma, sem razão, e tendendo para a dúvida, que a substância da alma racional ou intelectiva, verdadeiramente e *per se*, não é forma do corpo humano, como errônea, inimiga da verdade católica, conforme aprovou o referido sagrado Concílio, definindo que quem antecipadamente ousou, anunciou ou pertinazmente susteve que a alma racional ou intelectiva não é forma do corpo humano, *per se*, essencialmente, deve ser declarado herético. Daí, o próprio Concílio de Latrão, sob Leão X, ter estabelecido o seguinte, na sessão 8, onde estão escritas as palavras: Condenamos e reprovamos todos os que afirmam que a alma intelectiva é mortal e uma só para todos os homens, e os que põem em dúvida estas afirmações, visto que ela existe verdadeiramente *per se*, não só essencialmente como forma do corpo humano, verdadeiro e imortal, mas também multiplicável singularmente pela multiplicidade dos corpos em que é infundida; não só foi multiplicada, mas deve multiplicar-se.

Segunda conclusão. A alma humana não só quanto ao grau de sentir e vegetar, e os restantes superiores; mas também quanto ao grau de

5ª prova.
Segundo a fé
ortodoxa.
Concílio
Vienense

2ª conclusão

- Probat*ur 1. gradum intelligendi est uere, ac proprie hominis forma⁵⁰. Haec probatur quia cum formas rerum ex operationibus dignoscamus, sitque hominis proprium intelligere, ac ratiocinari, fateri opus est animam rationalem, etiam quoad eum gradum, a quo huiusmodi actiones manant, esse ueram ac [P.76] propriam hominis formam.
2. Secundo, quia anima intellectiua in hoc uitae statu omnem cognitionem haurit a sensibus, et quoad usum etiam specierum, saltem maiori ex parte, dependet a corpore, quatenus oportet intelligentem speculari phantasmata. Quod certe non esset, nisi etiam quoad gradum intelligendi haberet ordinem ad corpus, idque uere informaret; siquidem eiusmodi dependentia quoad operationem
3. non nisi a naturali nexu inter animam corpusque oritur. Tertio. Quia nisi anima humana secundum praedictum gradum esset copulata corpori, ut eius forma, nihil faceret corporis temperamentum ad ingenii perspicaciam, et ad experiendas intelligendi actiones, cuius oppositum experientia docet, ut superius argumentabamur.
4. Quarto. Idem ex eo stabilitur, quia cum Viennense et Lateranense Concilium absolute decreuerint animam intellectiuam esse uere ac per se humani corporis formam, et anima intellectiua secundum gradum intelligendi; suum proprium ac peculiare esse fortitur, dubitandum non est quin id decretum de anima quoad eiusmodi gradum intelligendum sit.

3. *Conclus.* Tertia conclusio. Non sola fide ratum est, sed etiam naturalibus rationibus concluditur, animam intellectiuam esse uere, ac per se humanis corporis formam. Hanc conclusionem statuimus contra

Recentiores quidam perperam philosophantes. Redarguuntur. recentiores quosdam Philosophos perperam aientes quod anima rationalis sit forma corporis, et quod simul immortalis existat, sola fide teneri, quasi uero ex Philosophiae placitis nulla forma corporis extra materiam cohaerere ualeat. Deprehenditur uero horum deceptio ex eo, quia, quod ad immortalitatem attinet, Lateranense Concilium palam statuit animam humanam etiam secundum Philosophiam esse immortalem, idque nos in progressu philosophicis argumentis ostendemus. Deinde, quod ad rationem formae spectat, ex superiore disceptatione constat, etiam citra fidei lumen naturaliter concludi ac conuinci animam intellectiuam eo, quo diximus, modo humani corporis formam esse.

⁵⁰ Lege D. Th. 2. *contra gent.* c.68.

inteligir é verdadeira e propriamente forma do homem⁵⁰. Prova-se isto *1ª prova* porque, dado que compreendemos as formas das coisas por meio das operações, e é próprio do homem inteligir e raciocinar, é necessário que a alma racional mostre também, quanto ao grau do qual provêm essas ações, que é verdadeira e própria forma do homem. [P.76] Segundo, *2º* porque a alma intelectual no presente estado da vida experiencia todo o conhecimento através dos sentidos e, no que diz respeito também ao uso das espécies, pelo menos da maior parte, depende do corpo, visto que é necessário que o que entende tenha em conta os fantasmas. O que certamente não sucederia se não houvesse também quanto ao grau intelectual, uma relação com o corpo, enformando-o de facto, pois essa dependência, relativa à operação, somente tem origem no nexu natural entre a alma e o corpo. Terceiro, porque se a alma humana, no referido *3º* grau, não estivesse ligada ao corpo como sua forma, nada levaria o composto corporal até à perspicácia do espírito nem a experienciar as ações da intelecção, cujo oposto a experiência ensina, como acima se argumentava. Quarto, o mesmo se estabelece porque os Concílios de *4º* Viena e de Latrão decretaram de modo inequívoco que a alma intelectual é verdadeira e essencialmente forma do corpo humano, segundo o grau de inteligir, a alma intelectual obteve o seu ser próprio e particular, sendo inquestionável que este decreto acerca da alma, deve ser compreendido nestes termos, no que toca a esse grau.

Terceira conclusão. Não só foi ratificado pela fé, mas também se *3ª conclusão* conclui pela razão natural que a alma intelectual é verdadeiramente e essencialmente forma do corpo. Estabelecemos esta conclusão contra certos Filósofos mais recentes que afirmam erradamente que apenas pela fé se sustenta que a alma racional é forma do corpo e que ela é ao mesmo tempo imortal, como se baseados nos preceitos da Filosofia, jamais pudesse subsistir fora da matéria nenhuma forma do corpo. Compreende-se tal erro, porque, no que respeita à imortalidade, o Concílio de Latrão estabeleceu claramente que a alma humana também é imortal segundo a filosofia, o que mostramos, de caminho, com argumentos filosóficos. Além disso, no que respeita à noção de forma, é evidente a partir da discussão anterior, que sem a luz da fé, naturalmente se conclui e se prova com base no que afirmámos, que a alma intelectual é desde logo forma do corpo. *Certos autores mais recentes filosofam erradamente. São refutados.*

⁵⁰ Leia-se S. Tomás, 2, *Contra os Gentios*, c. 68.

ARTICVLVS III.
OBVIAM ITVR ARGVMENTIS INITIO
QVAESTIONIS PROPOSITIS.

Ad 1. Nunc primi articuli argumentis respondeamus. Ad primum dicendum. Etsi anima intellectiua nequeat communicare materiae immateriales suas potentias, et eas operationes, quae ab his eliciuntur, ita ut materia eis informetur: posse tamen illi suum esse substantiale communicare; non quod istud minus simplex et immateriale sit; ut recte ait Caietanus tum lib. 3. huius operis cap. 2. dub. ult. contra Ferrariensem lib. 2. *Contra Gentes* cap. 69. tum 1. p. q. 76. art. 1. in responsione ad 4.; sed quia potentiae et operationes nequeunt materiam nisi ipsi inhaerendo informare; accidentia uero spiritalia neququam corpori inhaerere possunt: at anima informat materiam, eique suum esse [P.77] substantiale impertit non inhaerendo, sed per omnes eius partes se se intime insinuando, easque animando. Ex quo patet non eandem esse rationem in anima rationali, et eius potentiis, atque actibus: quanquam et illud dici potest etiam intellectionem aliquo modo animae et corpori esse communem, quatenus intellectio animae in corpore pendet a speciebus, quae sensuum ministerio acquiruntur; item quatenus oportet intelligentem phantasmata speculari.

*Intellectus non
est abstractior
a materia
quam anima.
Caiet.*

Ad 2. Ad secundum, esto anima intellectiua ob naturae suae dignitatem a corpore plurimum distet, respondere tamen illi secundum proportionem actus ad potentiam eiusdem generis; ideoque posse inter se societatem coire, et in unius tertii naturam apte copulari. Maxime cum corpus humanum ob natiui temperamenti, et organorum ad animae functiones obeundas bonitatem, ita affectum sit, ut anima aliud neque aptius, neque praestantius fortiri potuerit, ut libro secundo *De Ortu et Interitu* ostendimus⁵¹. In quo sane mirabilis rerum ordo et connexio uisitur, dum animus, qui inter substantias intelligentiae participes, infimum locum obtinet, cum eo corpore quod ceteris excellit, coniungitur, sicque iuxta D. Dionysii normam in 7. cap. *De Diuinis Nominibus*, summum infimi attingit infimum supremi.

Ad 3. Ad tertium. Concessa maiori neganda est minor, et ad eius confirmationem dicendum relata transcendentia pendere quoad suum esse a termino, id est, habere suum esse in ordine ad illum: et ita

⁵¹ Cap.8. q.3.

ARTIGO III
REBATEM-SE OS ARGUMENTOS PROPOSTOS
NO INÍCIO DA QUESTÃO

Respondamos agora aos argumentos do primeiro artigo. Ao primeiro dizendo que embora a alma intelectual não possa comunicar à matéria as suas potências imateriais e as operações por elas alcançadas, como a matéria é enformada por elas, ela pode no entanto comunicar-lhe o seu ser substancial; não porque este seja menos simples e imaterial, como corretamente afirma Caietano, quer no livro 3 desta obra, capítulo 2º, última dúvida, contra o Ferrariense, no livro 2, *Contra os Gentios*, capítulo 69º; quer na 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 76, artigo 1º, na resposta ao 4º; mas porque as potências e as operações não podem enformar a matéria, a não ser estando a ela ligadas; na verdade, os acidentes espirituais, de modo algum, podem estar ligados ao corpo, e a alma enforma a matéria e comunica o seu ser substancial, não por inerência, mas insinuando-se e animando-se de forma íntima, com o recurso a todas as suas partes. [P. 77] A partir daqui é manifesto que não subsiste a mesma natureza na alma racional, nas suas potências e nos seus atos: contudo, pode dizer-se que também a inteligência, de certo modo é comum à alma e ao corpo, visto que a inteligência da alma depende, no corpo, das espécies que são adquiridas pelo ministério dos sentidos. Outro, porque é necessário que o que entende contemple os fantasmas.

Ao 1º

*O intelecto não está mais afastado da matéria do que a alma.
Caietano*

Ao segundo, ainda que a alma intelectual em virtude da dignidade da sua natureza difira muito do corpo, todavia corresponde-lhe, de acordo com a proporção do ato para a potência do mesmo gênero; por isso podem associar-se entre si e juntarem-se de forma adequada na natureza de um terceiro. Principalmente, porque o corpo humano, em virtude da excelência da composição inata dos órgãos para executar as funções da alma, está de tal modo constituído, que a alma não poderá atingir algo nem mais apto, nem superior, como mostrámos no livro *A Geração e a Corrupção*. No corpo, sem dúvida, verifica-se a ligação e a ordem admirável das coisas quando a alma, que ocupa o lugar ínfimo entre as substâncias que participam da inteligência, se junta ao corpo ultrapassando as restantes. Daí a norma de São Dionísio, no capítulo 7º de *Os Nomes Divinos*, “o sumo do ínfimo atinge o ínfimo do supremo”.

Ao 2º.

È própria do corpo humano uma composição muito superior

Ao terceiro⁵¹, concedida a premissa maior deve negar-se a menor e para sua confirmação afirmar que as reconduções transcendentais dependem quanto ao seu ser do fim, isto é, que possuem o seu ser ordenado para

Ao 3º

⁵¹ Cap. 8, q. 3.

animam rationalem obtinere suum esse in ordine ad corpus, cuius forma est. Vnde essentialiter per habitudinem ad illud definitur. Verum non oportere omne relatum transcendens pendere a termino tanquam ab eo, a quo accipiat esse, uel sine quo existere non possit. Quod si obiicias omne relatum transcendens referri ad aliud tanquam ad causam, proindeque si anima intellectiua est forma corporis, debere respicere corpus tanquam id, a quo accipit esse, cum causa definiatur id, a quo aliud esse accipit. Occurrendum erit animam intellectiuam referri ad corpus tanquam ad causam materialem, et tanquam ad id, non a quo, sed in ordine ad quod accipit esse. Sic enim causae notio accipi debet, cum relatum transcendens dicitur referri ad aliud tanquam ad causam, nimirum ita ut causa, fuso significato, dicatur id, a quo, uel in ordine ad quod res accipit esse: dummodo tamen id sit aliquid prius. Nam etiam relata secundum esse, cum secundum suas naturas ad aliud referantur, obtinent suum esse in ordine ad aliud: uerum quia sunt simul natura, illud aliud non est quid prius. Aliis placet non omne relatum transcendens uendicare causam pro termino. Qua de re alibi.

*Ad 4.
Anima intellect.
cur corpori
coniungatur*

Ad quartum, dicendum animam coniungi corpori propter substantiale bonum totius, ut uidelicet ex ea una cum corpore species humana compleatur; itemque propter accidentariam quandam sui ipsius perfectionem, nimirum ut perficiatur cognitione intellectiua naturae suae congruente, quam sensuum ministerio acquirit; hic enim intelligendi modus semper ei naturalis est. Nec officit quod cum a corpore abscedit, ex influxu superni luminis scientiam haurit: id enim magis ei ratione [P.78] abiunctionis a corpore, quam merito speciei humanae competit⁵².

*Ad 5.
Unio animae
cum corpore
triplex
Causalitas
formae*

Ad quintum ut pateat quid respondendum sit, obseruandum est, unionem animae cum corpore tripliciter sumi. Primum, pro actione, qua anima corpori unitur. Secundo, pro relatione coniunctionis inter ipsa. Tertio, pro huiusce relationis fundamento, quod nihil est aliud, quam causalitas formae et materiae, id est, formam tradere sese materiae, ipsam actuando et perficiendo, uicissimque materiam subiici formae, excipiendo eam, fouendoque ita ut ex hoc mutuo complexo totum emergat. Porro unio primo et secundo modo accepta accidens est. Tertio modo sumpta, est modus quidam, qui neque accidens, neque substantia simpliciter dici debeat, sed

⁵² Lege Caiet. d.1.q.76.a.1.

ele, e assim, a alma racional alcança o seu ser em ordem ao corpo do qual é a forma. Daí que ela esteja circunscrita ao corpo essencialmente através do hábito. Na verdade, não é necessário que toda a recondução transcendente dependa do fim como daquilo do qual recebe o ser ou sem o qual não pode existir. Pode objetar-se que toda a recondução transcendente é relativa a algo como causa e, por isso, se a alma intelectual é forma do corpo, ela deve pertencer ao corpo como aquilo a partir do qual o corpo recebe o ser visto que a causa se define como aquilo a partir do qual algo recebe o ser. Dever-se-á responder que a alma intelectual é relativa ao corpo como causa material e como aquilo, não a partir do qual, mas em ordem ao qual, recebe o ser. É assim que se deve compreender a noção de causa ao mencionar que a recondução transcendente se relaciona a algo como causa: que se chama causa em sentido lato àquilo a partir do qual ou em ordem ao qual a coisa recebe o ser, contanto que isso seja algo anterior. Com efeito, também as reconduções segundo o ser, porque nas suas naturezas são relativas a algo, alcançam o seu ser em ordem a algo; todavia, dado que são simultâneos em natureza, esse algo não é nada de anterior. Outros entendem que nem toda a recondução transcendente reclama a causa em relação ao fim. Noutro lugar abordaremos este assunto.

Ao quarto, diga-se que a alma se junta ao corpo por causa do bem substancial do todo, isto é, para que a espécie humana se realize na sua união com o corpo e, também, em virtude de uma certa perfeição accidental própria, de maneira a completar-se pelo conhecimento intelectual congruente com a sua natureza adquirida pelo ministério dos sentidos; de facto, este modo de inteligir é-lhe sempre natural. Não impede que, quando se afastar do corpo, conheça a ciência a partir do influxo da luz superior. [P.78] Isto é próprio da espécie humana mais em razão da separação do corpo, do que por mérito.

*Ao 4º.
Razão pela qual a alma intelectual se deve juntar ao corpo*

Ao quinto, de modo a tornar-se claro o que se deve responder⁵², observe-se que a união da alma com o corpo se alcança de três modos. Primeiro, pela ação através da qual a alma se une ao corpo. Segundo, pela relação de conjugação entre elas. Terceiro, pelo fundamento desta relação, que não é outra coisa senão a causalidade da forma e da matéria, isto é, a forma transmite-se à matéria atuando-a e completando-a; por sua vez, a matéria subjaz à forma, suportando a forma e conservando-a, de tal modo, que o todo emirja desta troca complexa. Ora, a união compreendida do primeiro ou do segundo modo é um acidente. A compreendida do terceiro é um certo modo que não deve, simplesmente, considerar-se nem acidente, nem substância, mas um modo da substância, como dissemos

*Ao 5º.
A união da alma com o corpo é tríplice
A causalidade da forma*

⁵² Leia-se Caietano, *Sentenças*, d. 1, q. 76, a. 1.

modus substantiae, ut in *Physicis* diximus⁵³. Ad argumentum igitur dicendum, licet unio primo et secundo modo accepta accidens sit, non proinde tamen animam uniri per accidens corpori, quia unio per accidens non contingit ex eo, quod actio uniendi, uel relatio sint accidentia, sed ex natura, et conditione eorum, quae copulantur, cum eiusmodi sunt, ut in unum simpliciter coire nequeant, quod in re proposita non accidit; quandoquidem anima, et corpus sunt actus, et potentia eiusdem generis, habentes inter se naturalem habitudinem, et proportionem ad condendum unum quidpiam substantiale, ut superius a nobis dictum est. Quod uero ad tertiam unionem spectat, esto anima cum a corpore abscedit eam deponat (nec enim solitaria materiam actuat, aut perficit) non iccirco tamen aliquid ei de propria substantia, uel essentia deperit; quia modus ille, uti diximus, nec accidens nec substantia simpliciter est; sed modus substantiae, qui modi, integra rei essentia, adesse et abesse queunt. Id, quod tum aliis exemplis uidere est, tum in aquae gutta, quae seorsim existens suppositum est; cum uero alteri aquae unitur suppositi rationem habere definit, sicque amittit modum illum, in quo principium suppositionis consistit, qui modus nec accidens, nec substantia simpliciter est; ut de causalitate formae dicebamus, sed modus substantiae.

Cur anima non uniat per accidens corpori.

Anima cum separatur a corpo. nihil de propria substantia amittit

Principium suppositionis

QVAESTIO VII.

VTRVM ANIMAE RATIONIS PARTICIPES AD NUMERVM
HOMINVM MULTPLICENTVR, AN NON?

ARTICVLVS I.

DE PALINGENESIA, ET DE VNITATE FORMAE ASSISTENTIS,
QVAM NONNVLII FINXERE.

[P.79] Duae fuerunt in re proposita philosophorum sententiae. *1. Sententia* Altera Empedoclis, Pythagorae, Platonis, Apollonii Tyanaei, et aliorum, qui absurdam quandam μετεμψύχωσις, id est, transanimationem induxerunt, asserentes hominum animas, cum ab unius corpore excesserint, in aliena corpora certis annorum spatiis demigrare, non hominum tantum, sed etiam pecudum⁵⁴. Hinc Pythagoras

⁵³ Lib.2. c.3. q.6.

⁵⁴ Errorem hunc tribuit D. August. Pythagorae serm.143 de tempore et D. Chrysostomus in Ioann. homil.1. et 66 et D. Epiphanius lib.1 contra haeres. c.7. Eundem tribuit Manichaeis D. Aug. in lib. de haeres. c.46 et lib.5 contr. Faustum c. 10.

nos livros da *Física*⁵³. Portanto, para explicar o argumento, embora a união compreendida no primeiro e segundo modo seja um acidente, não é por isso que a alma se une ao corpo por acidente, pois a união por acidente não se dá porque a ação e a relação de unir sejam acidentes, mas pela natureza e condição dos que se unem, porque são deste modo não podem simplesmente unir-se num só, o que não acontece no caso da questão proposta; visto que a alma e o corpo são um ato e uma potência do mesmo género que têm entre si o hábito natural e a proporção para criar uma unidade substancial como acima referimos. No que concerne à terceira união, mesmo que a alma a destrua ao afastar-se do corpo (de facto, uma vez separada, ela nem atua nem completa a matéria), contudo há algo na sua própria essência ou substância que não perece, porque, como dissemos, aquele modo, não é simplesmente nem acidente, nem substância, mas um modo da substância, modos que podem faltar e estar presentes na essência íntegra da coisa. Isto pode acontecer, quer noutros exemplos quer com uma gota de água, que quando existe à parte é um substrato mas quando se junta a outra água deixa de ter a natureza do substrato e, assim, abandona aquele modo em que consiste o princípio da suposição, modo este que, como referimos acerca da causalidade da forma, não é simplesmente nem acidente nem substância, mas um modo da substância.

Razão pela qual a alma não se pode unir por acidente ao corpo

A alma, quando se separa do corpo não perde nada da própria substância

Princípio da suposição

QUESTÃO VII

SE AS ALMAS QUE PARTICIPAM DA RAZÃO SE MULTIPLICAM
PELOS VÁRIOS HOMENS, OU NÃO.

ARTIGO I

ACERCA DA TRANSMIGRAÇÃO E DA UNIDADE DA FORMA
ASSISTENTE QUE ALGUNS INVENTARAM

[P.79] Sobre a matéria em discussão os filósofos tiveram duas opiniões. Uma, de Empédocles, Pitágoras, Platão, Apolónio Tyano e de outros, que introduziram uma absurda μεταμύχουσις, isto é, transmigração, afirmando que as almas dos homens, uma vez que teriam saído de um único corpo, transmigravam, de anos a anos, para corpos alheios, não só de homens, mas também de animais irracionais⁵⁴. Acerca disto, Pitágoras afirma ter

1ª opinião

⁵³ Livro II, c. 3, q. 6.

⁵⁴ S. Agostinho atribui este erro a Pitágoras, no sermão 143 sobre o tempo e S. Crisóstomo nas *Homilias* 1 e 66 sobre o *Evangelho de João*, bem como S. Epifânio, no livro I, *Contra*

aiebat se fuisse Euphorbum, cui pectore quondam haesit in aduerso grauis hasta minoris Atridae. Et Empedocles se olim piscem fuisse suis carminibus cecinit. Inde quoque ortum habuit dogma illud Pythagoraeorum, qui magnum scelus esse praedicabant pecorum

*Tertull.
Philostratus.*

48. ait, bubulam de aliquo proauo quisquam obsonaret. Dissidium tamen est inter auctores num Plato reuera posuerit transmigracionem animarum etiam in corpora belluina, an in humana dumtaxat⁵⁵. Plutarchus libro 5. *De Placitis* cap. 20. Plotinus *Enneades* 3. lib. 4. cap. 2. D. Nemesius libro *De Natura Humana* cap. 2. affirmant. Negant Iamblichus, Proclus, Porphyrius et alii ut Albertus 22. *De Anima* lib. 9. c. 5. aientes id tantum secundum allegoriam dici a Platone. Quod colligere nituntur ex *Cratylo*, *Theaeteto*, *Phaedone*, et ex *Epistola* ad Dionysium. Qua de re scripsimus libro 2. *De Ortu et Interitu* cap. 11. q. 1. a. 1. Lege Philostratum in *Vita Apollonii*,

*Laert.
Porphy.*

Laertium in *Pythagora*, Porphyrium in libro *De Abstinencia*. Errorem de transmigracione animarum scripsit Herodotus ab Aegyptiis ad Graecos manasse. Quem postea recepere haeretici Albanenses, et Albigenes, quos coarguit D. Athanasius lib. 6. *De Beatitudine Filii Dei*, docens id esse contra fidem.

2. *sententia.*

Sed relicta huius sententiae absurditate, quae iamdiu exoleuit, et inter poetarum fabulas uersatur, occurrit alia sententia existimantium in disciplina Aristotelis ponenda esse unam dumtaxat animam intellectricem, siue unum intellectum, qui omnibus hominibus assistat, ut solis lumen uniuersitati: sic enim Aristotelem interpretati sunt eius discipulus, et scholae successor Theophrastus, Themistius, Simplicius, Auerroes, aliique non pauci; etsi non omnes eodem modo de huiusmodi intellectu locuti fuerint. Quoniam autem Auerroes 3. huius operis comm. 5. et in *Destructionibus Destructionum* contra Algazelem, placitum hoc et Peripateticum, et uerum esse multis argumentis defendit, cum eo nobis disputatio erit. Contendit igitur Arabs unicum tantum dari intellectum separatum quidem re a singulis hominibus, sed eisdem assidentem, et coniunctum per imagines, quae in cuiusque phantasia insident; atque ab his imaginibus eius luce collustratis ait transmitti in ipsum intellectum

*Suscipitur
disputatio
contra
Auerroem.
Sententia
Auerroicae
propositio*

⁵⁵ Palingenesiam coarguit D. Basilius homil.8. Her. am. D. Nemesius c.8 lib.2 de anima D. Augustinus lib.12 de ciuit. Dei cap.20.

sido Euphorbo, em quem outrora ficou cravada no peito uma pesada lança do Atrida mais novo. Também Empédocles cantou nos seus poemas que outrora tinha sido um peixe. Por este motivo também surgiu a opinião dos Pitagóricos, que consideravam ser um grande crime comer carne de vaca, para que ninguém viesse a comer a carne bovina de algum antepassado, como Tertuliano refere no *Apológico Contra os Gentios*, capítulo 48°. Subsiste, no entanto, divergência entre os autores sobre se Platão considerou a transmigração das almas também nos corpos dos animais ou apenas nos dos humanos⁵⁵. Plutarco, no livro 5, *As Opiniões*, capítulo 20°; Plotino, nas *Enéadas* 3, livro 4, capítulo 2°; São Nemésio no livro *A Natureza Humana*, capítulo 2°, afirmam-no. Jâmblico, Proclo, Porfírio e outros como Alberto, em 22 de *A Alma*, livro 9, capítulo 5°, negam-no, afirmando que tal foi referido por Platão apenas alegoricamente. Sustentam-no a partir do que recolhem do *Crátilo*, do *Teeteto*, do *Fédon* e da *Epistola a Dionísio*. Sobre este assunto escrevemos no livro 2 de *A Geração e a Corrupção*, capítulo 2°, questão 1, artigo 1°. Leia-se Filóstrato na *Vita Apollonii*; Laércio, sobre *Pitágoras*; Porfírio no livro *A abstinência*. Heródoto escreveu que o erro acerca da transmigração das almas foi transmitido dos Egípcios para os Gregos. Recebem-no, depois, os heréticos Albanenses e Albigenses, que Santo Atanásio condena no livro 6, *De Beatitudine Filii Dei*, ensinando tal ser contra a fé.

Tertuliano.
Filóstrato

Laércio.
Porfírio

Mas, afastado o absurdo desta posição, que desde há muito caiu em desuso e é versada pelas fábulas dos poetas, ocorre uma outra posição, a daqueles que consideram que na doutrina de Aristóteles se deve considerar apenas uma alma intelectual ou um único intelecto que assiste a todos os homens, como a luz do sol assiste o universo; assim foram interpretados Aristóteles, o seu discípulo e sucessor da escola Teofrasto, Temístio, Simplício, Averróis e muito outros, embora nem todos tenham dito o mesmo sobre esse tipo de intelecto. Também Averróis, no livro 3 desta obra, comentário 5 e em *A Refutação da Refutação*, contra Algazel, defendeu que esta opinião não só é peripatética, mas também verdadeira. Disputaremos com ele. Enfim, o Árabe sustenta que existe um único intelecto, realmente separado de cada homem, que os assiste em conjunto por meio das imagens que incidem na fantasia de cada um, e afirma que através destas imagens, iluminadas pela sua luz, são transmitidas ao próprio intelecto as formas inteligíveis, que uma vez delas impregnado, capta as noções das coisas. Acontece assim que somos chamados a inteligir

2ª opinião

Levanta-se a
disputa contra
Averróis

Apresentação
da opinião
averroísta

os hereges, c. 7. O mesmo atribui aos Maniqueus S. Agostinho, no livro *Sobre os hereges*, c. 46. e no livro V, *Contra Fausto*, c. 10.

⁵⁵ S. Basílio refutou a palingenesia na homilia 8, *Hexaemeron*; S. Nemésio, no c. 8 do livro II *Sobre a Alma*; e S. Agostinho, no livro XII, *A Cidade de Deus*, c. 20.

intelligibiles formas, quibus ille consignatus rerum notiones capiat. Sicque fieri ut nos per eiusmodi intellectum separatim intelligere dicamur. Addit etiam, quadam consecutionis serie de absurdis absurda colligens, animam intellectricem non esse ueram hominis formam, nec hominem per eam essentialiter a belluis distingui, sed per aliam formam, quam cogitatricem nominat: et ad hanc pertinere uult cognitionem singularium, hanc cum quolibet homine progigni, unaque [P.80] interire, et hominum numero multiplicari.

*Eius
consecutarium*

*1. ratio pro
Auerroes*

Possunt autem pro huiusmodi figmento hae rationes adduci. Vnumquodque ut est, ita operatur, cum actio sequatur esse; atqui intellectus habet per se operationem sine corpore; siquidem percipit

2. res uniuersales, et a materiae consortio abiunctas. Non est igitur
3. unitus corpori. Deinde, quod unus tantum sit, ostenditur. Primum, quia multitudo, quae est secundum numerum, non conuenit nisi
4. formis, quae pendent a materia. Item quia ad illustrandum omnia spectabilia, sat est una lux solis; ergo ad illustrandum omnia
5. intelligibilia sufficet lux unius communis intellectus. Item quia communes animae praenotiones, et effata, in quae omnes consentiunt, non aliunde quam ex uno, et communi intellectu, uidentur prouenire. Rursus, quia nisi eadem esset omnium intelligentia, nec praeceptor docere, nec discipulus addiscere quicquam posset. Vel enim eadem numero scientia, quae in magistro est, communicatur discipulo, uel diuersa; non diuersa, alioqui una scientia aliam procrearet, ut ignis ignem; qui tamen operandi modus non nisi rebus physicis conuenit: communicatur igitur eadem scientia, ac proinde unus idemque est magistri et discipuli intellectus.

*Idem Auerrois
figmentum
confirmari
uidetur ex Arist*

Iam uero quod haec fuerit Aristotelis mens probatur. Primum, quia 3. huius operis cap. 5. text. 18. comparat intellectum lumini, uidelicet, quia phantasmata splendore suo collustrat ad modum

1. antea explicatum. Deinde, quia 2. *De Generatione Animalium* cap.
3. ait intellectum foris aduenire, id est, non esse infusum corpori,
2. sed extrinsecus assidere. Postremo, quia cum eius sententia mundus aeternus sit, et animus intelligentiae particeps non intereat; nisi unus tantummodo foret intellectus, existerent nunc actu infinitae
3. animae contra eiusdem placitum in 3. *Physicae Auscultationis* libro. Et hoc quidem argumentum permouit etiam ad praedictam

intellectus unitatem in Aristotelis doctrina asserendam, non paucos e recentioribus Peripateticis: in quibus sunt Thomas Anglicus, Achillinus, Odo, Iandunus, Mirandulanus, Zimara, Vicomercatus, et quidam alii. Eodemque adductus Bessario non minus in Aristotelica, quam in Platonica disciplina eruditus lib. 3. *Contra Calumniatorem Platonis* c. 21. statuit alter utrum ex

*Aristotelicum
creditur a
quibusdam.*

desta forma através do intelecto separado. Acrescenta também, tecendo absurdos sobre absurdos, que a alma intelectiva não é a verdadeira forma do homem, e que o homem não se distingue dos animais por ela essencialmente, mas através de outra forma que ele denomina cogitativa. Averróis pretende que lhe concerne o conhecimento dos singulares, que ela nasce com qualquer homem e que apenas **[P.80]** perece e se multiplica com o número dos homens.

*Suas
consequências*

Podem ser aduzidos os seguintes argumentos a favor deste tipo de invenção. Cada um é como opera; visto que a ação segue sempre o ser, também o intelecto tem uma operação sem corpo, pois percebe as coisas universais separadas do consórcio da matéria. Ele não está, portanto, unido ao corpo. Demonstra-se que é apenas um. Primeiro, porque a quantidade que existe segundo o número não diz respeito senão às formas que dependem da matéria. Também, porque para iluminar todas as coisas inteligíveis que se observam basta a luz do sol; logo, para iluminar todos os inteligíveis basta a luz de um único intelecto comum. Porque as pré-noções comuns à alma e os princípios em que todos concordam parecem não provir de outra parte senão de um único intelecto comum. Por outro lado, porque salvo se a inteligência de todos fosse a mesma, nem o professor poderia ensinar, nem o discípulo aprender coisa alguma. Ou a mesma ciência em número que existe no mestre é comunicada ao discípulo, ou é uma ciência diferente; diferente não, visto que uma ciência propagaria outra como o fogo propaga o fogo, mas este modo de operar diz respeito somente às coisas físicas; logo, é comunicada a mesma ciência e, portanto, o intelecto do mestre e do discípulo são um só e o mesmo.

*1º argumento
a favor de
Averróis*

2º

3º

4º

5º

Prova-se que, na verdade, aquele tinha sido o pensamento de Aristóteles. Primeiro, porque no livro 3, desta obra, capítulo 5º, texto 18, Aristóteles compara o intelecto à luz, porque ilumina os fantasmas com o seu esplendor, do modo anteriormente explicado. Daí que no livro 2 de *A Geração dos Animais*, capítulo 3º, ele afirme que o intelecto advém do exterior, isto é, que não está agarrado ao corpo mas que o assiste extrinsecamente. Por último, porque como na sua opinião o mundo é eterno, a alma que participa da inteligência não morre. Se o intelecto não fosse único existiriam, agora, em ato, infinitas almas, contra a opinião do mesmo autor, no livro 3, *Lições da Física*. Precisamente este argumento empurra também muitos dos recentes peripatéticos para a referida unidade do intelecto defendida na doutrina de Aristóteles, de entre os quais se contam Tomás Ânglico, Achillino, Odo, Janduno, Mirandulano, Zimara, Vicomercato e tantos outros. Levado pelo mesmo, Bessarion, não menos erudito na disciplina aristotélica do que na platónica, no livro 3, *Contra o Caluniador de Platão*, capítulo 21º, estabelece que uma das

*Parece
confirmar-se
a partir de
Aristóteles a
mesma ilusão
de Averróis*

1º

2º

3º

*Alguns
acreditam
na posição
aristotélica*

Et platonicum Aristotelis dogmate concedendum; aut unicum esse intellectum immortalem; aut plures, omnes morti esse obnoxios. Est tamen inter hos auctores dissidium. Nam quidam putant de mente Aristotelis ponendam esse in omnibus hominibus unam eandemque formam assistentem, ut diximus; alii informantem, ut Mirandulanus lib. 32. *De Euerione Singularis Certaminis* sect. 1. et lib. 33. sect. 2. et 6. et Achillinus lib. *De Intelligentiis*.

ARTICVLVS II.

REFELLITUR ERROR COMMENTATORIS PONENTIS VNVM DVNTAXAT INTELLECTVM, SEU FORMAM ASSIDENTEM.

Auerrois exploditur error [P.81] Haec tamen Commentatoris, seu commentatoris potius de unitate intellectus sententia, adeo stulta est, ut merito Scotus in 4. d. 43. q. 2. dixerit dignum esse Auerroem, qui ob has ineptias ex hominum communione auerruncetur: Alii uero hoc eius figmentum monstrum uocarint, quo nullum maius Arabum syluae generint. Certe hoc unum sat esse debuisset ad eos coarguendos, qui filium Rois tanti faciunt, ut eius animam, Aristotelis animam esse dicant.

Ac primum istiusmodi dogma, qua ex parte negat animam intellectiuam esse ueram, ac propriam hominis formam, satis a nobis superiori quaestione confutatum fuit: sed insuper addi nunc illud potest, quod si Socrates per solam animam sensu praeditam in sua specie constituitur, cum illa intelligendi gradum in se non includat, nec ad eam pertineat intellectus, nisi prout ei interiectu phantasmatum copulatur, ut fingit Auerroes, sequitur hominem ultra animalis naturam non assurgere, nec esse intrinsece animal ratione praeditum, quin potius belluam expertem iudicii, et rationis.

Homo non constituitur per solam animam sensitiuam. Quatenus uero ea sententia omnibus hominibus eandem numero animam, eundemque intellectum attribuit, hoc modo refelli potest. *Non est unus omnium hominum intellectus* Si omnium hominum una esset anima, uel illa per omnes uniuersi partes commearret, ut anima mundi Platonica, uel certis locorum regionibus concluderetur. Primum dici non potest, ut libro secundo *De Caelo* ostendimus⁵⁶, cum eiusmodi animam Platonice fictitiam esse demonstrauius. Si detur secundum, sequitur non ubique terrarum hominum phantasmata ab intellectu illustrari, atque ita non posse ubique homines intelligentes esse.

1. Ratio

⁵⁶ Cap. 1. q.1. a.3.

duas afirmações deve ser aceite como a posição de Aristóteles. Ou existe um único intelecto imortal ou muitos, todos sujeitos à morte. No entanto subsiste divergência entre os autores. Alguns, acerca do pensamento de Aristóteles, consideram que se deve estabelecer em todos os homens uma e a mesma forma assistente, como dissemos; outros, uma enformadora, como Mirandulano, livro 32, *De Eursionem Singularis Certaminis*, secção 1 e livro 33, secções 2 e 6 e Achillino, livro *De Intelligentiis*. *E na platónica*

ARTIGO II

REFUTA-SE O ERRO DO COMENTADOR QUE ESTABELECE APENAS UM INTELECTO OU FORMA ASSISTENTE [P. 81]

Esta afirmação do Comentador ou antes, do falseador relativa à unidade do intelecto é de tal modo estulta, que Escoto, justamente no 4º livro das *Sentenças*, distinção 43, questão 2, proclamou que por causa de absurdos destes Averróis era digno de ser afastado da comunidade dos homens; outros, no entanto, denominaram fantástica esta sua invenção, que uma multidão de Árabes não criaria maior. Na verdade, só isto deveria ser bastante para os refutar, eles que prezam tanto o filho de Róis, que asseveram que a sua alma é a alma de Aristóteles. *Rejeita-se o erro de Averróis*

E assim, a primeira doutrina, em que parte nega que a alma intelectiva é a verdadeira e própria forma do homem, foi por nós suficientemente refutada na questão anterior: mas acerca disto pode agora acrescentar-se que se Sócrates é criado na sua espécie através da referida alma sensível particular, uma vez que ela não inclui em si a capacidade de pensar, nem o intelecto lhe pertence a não ser que se una a ela por intermédio dos fantasmas, como supõe Averróis, resulta que o homem não se eleva acima da natureza do animal, que não é, intrinsecamente, o referido animal dotado de razão, mas antes um animal irracional privado de juízo e de razão. Efetivamente, esta afirmação que atribui a todos os homens a mesma alma em número e o mesmo intelecto, pode ser refutada assim. *O homem não é constituído por uma só alma sensitiva*

Se existisse uma alma para todos os homens, ou ela estaria em todas as partes do universo, como a alma do mundo platónica, ou estaria compreendida em certas regiões dos lugares. A primeira não se pode afirmar, como mostrámos no segundo livro sobre *O Céu* quando, do mesmo modo, demonstrámos que a alma platónica era uma invenção⁵⁶. *Não existe um único intelecto para todos os homens*

Se se admitir a segunda, segue-se que os fantasmas dos homens não seriam iluminados pelo intelecto em todas as partes da Terra e, assim, os homens não poderiam inteligir em todos os lugares. *1º argumento*

⁵⁶ Cap. 1, q. 1, a. 3.

2. Secundo. Intellectio est actio immanens, maximeque uitalis; necesse est ergo, ut ab eo, quod intelligere dicitur, oriatur, in eoque maneat: ac proinde neutiquam poterit facultate in alio existente administrari.
3. Tertio. Etsi candor parietis luce solis illustratus sui similitudinem ad aspectum mittat, non iccirco tamen actio uidendi parieti attribuitur, non enim parietem uidentem, sed uisum appellamus: ergo quod species intelligibiles a phantasia Socratis in intellectum illum possibilem transfundantur, non sat erit, ut Socratis in intelligere dicatur, nisi intelligendi principium in se cohibeat.
4. Quarto. Cum phantasmata, quae Alexander, et eius Bucephalus effingunt, eiusdem esse speciei possint, utpote si utrique eadem res cognitae repraesententur, non minus poterit communis ille intellectus phantasmatis Bucephali, quam Alexandri ad eliciendas rerum imagines copulari. Quare si Auerroes ideo Alexandrum intelligere ait, quia eius phantasmatis intellectus iungitur, dicat quoque ipsius Bucephalum ob eandem causam intelligere. Itaque Auerroes homo acutus et ingeniosus intellectum belluis donat, hominibus adimit.
5. Quinto. Cum intellectio, et uolitio sint intellectricis animae actiones, si una cunctorum hominum foret anima, omnes eiusmodi actus illi inessent, sicque oporteret conuenire illi pariter errorem et scientiam, uitium et uirtutem, ab eademque simul honestam, et turpem actionem exerceri, [P.82] eandem peccati labe commaculatam esse, et caelestis, diuinaeque gratiae splendore nitere. Denique admittendum esset unam animam omnium scelerum, quae unquam ab hominibus commissa sunt, ream esse, et omnium poenas daturam, itemque omnium recte factorum praemia reportaturam: quae omnia stultitiae, et impietatis plena sunt.

Sexto. Quod unitas animarum a Peripatetico dogmate abhorreat, patet ex eo, quia Aristoteles hoc in libro c. 1. text. 8. post traditam animae definitionem, in qua intellectiuam comprehendit, docet animam non quodlibet corpus informare, sed determinatum sibi que proprium. Quod iam docuerat primo libro c. text. 53. ob eamque causam Pythagoricam palingenesiam reprehendit. Praeterea lib. 12. *Metaphysicorum* c. 3. text. 16. negat ullam animam antecedere corpus, antecederet autem si una tantum foret: siquidem ante corpus Socratis extitisset eius anima. Item eodem lib. c. 8. text. 49. multiplicata materia, multiplicari formam. Denique in *Problematis* sect. 30. quaest. 4. aperte sumit plures esse animas in pluribus hominibus.

Segundo. A intelecção é uma ação imanente e, sobretudo, vital, 2º portanto é necessário que provenha daquilo que se diz que entende e nele permaneça: por isso, de modo algum poderá ser orientada por uma faculdade existente noutro.

Terceiro. Embora a brancura da parede, iluminada pela luz do sol envie 3º para a vista a sua semelhança, não afirmamos, contudo, que a parede vê, mas que é vista; logo, uma vez que as espécies inteligíveis são enviadas para o intelecto possível pela fantasia de Sócrates, não basta que se diga que Sócrates entende, a não ser que ele contenha em si próprio o princípio de entender.

Quarto. Uma vez que os fantasmas que Alexandre e o seu Bucéfalo 4º representam podem ser da mesma espécie; se, como é natural, as mesmas coisas conhecidas são representadas em cada um deles, esse intelecto comum não poderá conjugar-se menos com o fantasma de Bucéfalo do que com o de Alexandre para obter as imagens das coisas. Por isso, se Averróis afirma que Alexandre entende porque o intelecto se conjuga com o seu fantasma, diz também que o próprio Bucéfalo entende, pelo mesmo motivo. E assim, Averróis, homem subtil e inteligente, atribui um intelecto aos animais e subtrai-o aos homens.

Quinto. Dado que entender e querer são ações da alma intelectual, se 5º houvesse uma só alma para todos os homens, todos os atos desse tipo pertencer-lhes-iam e, como tal, seria necessário que lhes pertencessem em simultâneo o erro e a ciência, o vício e a virtude e que também em simultâneo, fosse exercida por ela a ação torpe e a honesta e que, ela mesma fosse maculada pela mancha do pecado [P. 82] e se inclinasse para o esplendor do Céu e da Graça Divina. Finalmente, deveria admitir-se que uma única alma é ré de todos os crimes que algum dia foram cometidos pelos homens e que lhe serão atribuídas as penas de todos eles, e que também justamente alcançará as recompensas de tudo o que se vier a fazer. Todas estas afirmações estão plenas de impiedade e de disparate.

Sexto. A partir daqui é evidente que a unidade das almas é contrária à doutrina peripatética, porque Aristóteles, no capítulo 1º, texto 8, deste livro, depois de apresentar a definição de alma, na qual compreende a alma intelectual, ensina que a alma não enforma qualquer corpo mas aquele que lhe é próprio e determinado. O que já ensinara no primeiro livro, capítulo 3º, texto 53 e, pelo mesmo motivo, condena a transmigração pitagórica. Além disso, no livro 12 da *Metafísica*, capítulo 3º, texto 16, Aristóteles nega que alguma alma anteceda o corpo, ainda que antecedesse se existisse apenas uma; nesse caso, antes do corpo de Sócrates teria existido a sua alma. Finalmente, no mesmo livro, capítulo 8, texto 49, ele afirma que, multiplicada a matéria, se multiplica a forma. Finalmente,

Postremo accedit ad nostram assertionem confirmandam decretum Concilii Lateranensis sub Leone 10. sess. 8. quod hisce uerbis continetur. Damnamus, et reprobamus omnes asserentes animam intellectiuam mortalem esse, et unicam in cunctis hominibus, et haec in dubium uertentes, cum illa non solum uere per se, et essentialiter humani corporis forma existat, uerum et immortalis, et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit.

Contra hunc etiam errorem, quo olim imbuti fuerant Manichaei, disputat D. Gregorius Nissena lib. 2. *Philosophiae* cap. 7. et 8. D. Epiphanius tom. 2. lib. 2. *Contra Haereses* D. Thomas 2. *Contra Gentes* c. 73. in opusculo 16. quod inscribitur *De Vnitate Intellectus Contra Auerroistas*. Magnus Albertus in tractatu de eadem re, ubi proponit triginta argumenta contra hunc errorem, et totidem pro eo adducta diluit. Durandus in 2. d. 17. q. 1. Gregorius ibidem art. 1. et 2. Scotus in 4. d. 43. q. 2. Henricus Gandauensis *Quodlibeto* 9. quaest. 14. et 15. Ochamus *Quodlibeto* 1. q. 11. Heruaeus *Quodlibeto* 1. q. 11. Aegidius libro *De Intellectu* tract. 3. cap. 24.

ARTICVLVS III.

FVTILIA ESSE ARGVMENTA INITIO PROPOSITA.

*Soluuntur
rationes
adductae pro
intellectus
unitate*

Sunt qui rationes pro intellectus unitate superius adductas neutiquam disolui posse arbitrentur, nisi ab iis, qui lycaeam egredi uoluerint, et Peripateticis placitis neutiquam obstringi; sed multo secus res habet, possunt enim intra lycaeam, ac nihil Peripateticae doctrinae repugnando facile dilui. Ad primum igitur concedimus unum quodque ut est, ita operari, sicque animam rationalem, cum a corpore abscedit per [P.83] se absque corporis famulatu operari, dum uero corpori innexa est nec uegetraticium, nec sentientium facultatum munia, aliasue eiusmodi corporeas actiones, nisi per corporis instrumenta obire; imo nec intelligendi actus, licet eos immateriali potentia edat, recipiatque, sine misterio corpori, et phantasmatum satellitio administrare; tum quia species intelligibiles e phantasmatibus educit, tum quia absque recurso ad phantasmata saltem ordinarie nihil intelligit.

nos *Problemas*, secção 30, questão 4, claramente reconhece que existem muitas almas em muitos homens.

Por último, acresce, para confirmar a nossa afirmação, o decreto do Concílio de Latrão, sessão 8 sob Leão X, contendo as seguintes palavras: Condenamos e reprovamos todos os que afirmam que a alma intelectual é mortal e uma só para todos os homens, bem como aqueles que põem em dúvida esta afirmação, visto que ela não só existe por si mesma, não apenas essencialmente como forma do corpo humano, verdadeiro e imortal para aqueles corpos em que é infundida, mas tem de ser singular e multiplicável e multiplicada em grande número.

Contra o erro, de que outrora os Maniqueus estavam imbuídos também São Gregório de Nissa, nos capítulos 7º e 8º do livro 2 de *A Filosofia*; Santo Epifânio no tomo 2, do livro 2 *Contra Haereses*; São Tomás, no capítulo 73 do livro 2º *Contra os Gentios* e no parágrafo 16 do opúsculo que se intitula *A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas*. Alberto Magno no tratado sobre o mesmo tema, onde propõe trinta argumentos contra este erro e resolve com outros tantos aduzidos para ele. Durando no 2º livro das *Sentenças*, distinção 17, questão 1; Gregório, no mesmo passo, artigos 1º e 2º; Escoto, no 4º livro das *Sentenças*, distinção 43, questão 2; Henrique de Gand, no *Quodlibet* 9, questões 14 e 15; Ockham no *Quodlibet* 1, questão 11; Herveu no *Quodlibet* 1, questão 11; Egídio no livro *O Intelecto*, tratado 3, capítulo 24º.

ARTIGO III

OS ARGUMENTOS APRESENTADOS NO INÍCIO SÃO FALSOS

Há quem considere que os argumentos a favor da unidade do intelecto acima aduzidos, de modo algum poderiam ser defendidos, a não ser por aqueles que pretendiam afastar-se do Liceu, e que de modo algum seriam compatíveis com a doutrina Peripatética; mas não é assim já que podem ser facilmente resolvidos dentro do Liceu sem contrariar em nada a doutrina peripatética. Portanto, ao primeiro concedemos que cada um é como opera e que a alma racional quando se separa do corpo opera por si sem usar o corpo, mas durante o período em que depende do corpo [P.83], nem as funções das faculdades sensitiva e vegetativa nem outras atividades corpóreas deste tipo, são executadas sem os instrumentos corporais; pelo contrário, nem os atos de inteligir, ainda que os produza por meio de uma potência imaterial e os receba sem o ministério do corpo, são executados com o auxílio dos fantasmas, quer porque produz as espécies inteligíveis a partir dos fantasmas, quer porque ordinariamente não entende nada sem o recurso aos fantasmas.

Resolvem-se os argumentos aduzidos a favor da unidade do intelecto

Ad secundam negandum est quod assumit. Non enim principium numeralis distinctionis a sola materia petitur, ut lib. 5. *Metaphysicorum* ostendemus. Ad tertiam, concesso antecedente, neganda est consecutio. Nam collustratio illa phantasmatum ad eliciendas species intelligibiles, quam fingit Auerroes, impossibilis est, ut ex dictis constat. Ad quartam dicendum ideo omnes in communia effata, et generales praenotiones conuenire, quia ipso intellectus lumine conspicuae sunt. Ad quintam negandum est prius pronuntiatum; dicendumque scientiam, quae est in magistro, et discipulo partim esse eandem, partim diuersam. Eandem ratione obiecti, circa quod uersatur: diuersam, quoad species intelligibiles, et quoad ipsum scientiae habitum. Magistrum uero communicare discipulo scientiam offerendo ei sensibilia exempla, aliaque his similia, quibus ille phantasmata ad rei intellectionem idonea effingat, proponendoque effata communia, et principia illi nota, eaque ad particulares conclusiones applicando; atque ita ipsum ad intelligibiles conceptiones, et ignotae ueritatis notitiam quasi manu ducendo. Quo patet scientiam, et a magistro, et a discipulo partiatim fieri modo longe diuerso ab eo, quo causae physicae effectus suos edunt. Qua de re plenius disserimus initio libri 1. *Posteriorum*. Lege etiam D. Thomam 1. p. quaest. 117. art. 1. et lib. 2. *Contra Gentes* cap. 75.

*Auerrois
opinio non est
Aristotelica*

Loca uero ex Aristotele adducta alium sensum habent, non eum, quem aduersarii uolunt. Non enim Aristoteles intellectum uocat separatum quidpiam, et immixtum, quod semper re ipsa extra materiam uersetur, sed quod non sit potentia ex materiae coalitu orta, aut organo corporeo affixa.

Intellectum autem propterea lumini comparat, quod ut lux cum coloribus uisilium rerum imagines elicit, sic ille cum phantasmatis concurrat ad producendas intelligibiles species in intellectum possibilem inhaerentem animae, non quidem separatae, ut finxit Auerroes, sed corpori unitae, ipsumque informanti. Ait quoque intellectum extrinsecus aduenire, quia non educitur e potestate materiae, ut caeterae formae physicae, sed a Deo infunditur, et creatur. Denique ad ultimum argumentum, quod Aristotelis doctrinam admodum implicuit, uarie solet responderi. Quidam enim censent Aristotelem non negasse infinitum in rebus materiae expertibus, quae inter se ordinem non habent, ut animae rationales. Alii ipsum neque animae immortalitatem palam tradidisse, neque animarum infinitatem perspicue negasse, sed utrunque uerborum ambage obtexisse, quod neutrum satis compertum haberet. Lege D. Thomam

À segunda, deve negar-se o que defende. Com efeito o princípio da distinção numérica não é apenas requerido pela matéria, como mostraremos no livro 5, *Metafísica*. À terceira, admitido o antecedente, deve negar-se a consequência. Na verdade, a iluminação dos fantasmas, em ordem à obtenção das espécies inteligíveis é impossível, do modo que Averróis imagina, como é evidente a partir do exposto. Por isso, à quarta deve afirmar-se que todos os princípios e pré-noções gerais convergem em comum, porque são visíveis pela luz do próprio intelecto. À quinta deve negar-se, em primeiro lugar, a proposição, e afirmar-se que a ciência que está no mestre, está no discípulo, que é em parte a mesma, mas em parte diferente; a mesma, em razão do objeto sobre que versa; diferente, no que toca às espécies inteligíveis e ao próprio hábito da ciência. Efetivamente, o Mestre comunica ao discípulo a ciência mostrando-lhe exemplos sensíveis e outras coisas semelhantes com as quais ele reproduz os fantasmas adequados à inteligência da coisa, propondo posições comuns e princípios por ele conhecidos, aplicando-os a conclusões particulares, como que o conduzindo pela sua mão para conceções inteligíveis e para o conhecimento da verdade que desconhece. É claro que a ciência é parcialmente feita, não só pelo mestre, mas pelo discípulo, de modo muito diferente daquele pelo qual as causas físicas produzem os seus efeitos. Acerca deste assunto discutiremos, em abundância, no início do livro 1 dos *Posteriores*. Leia-se também São Tomás, 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 117, artigo 1º e livro 2, *Contra os Gentios*, capítulo 75º.

Na verdade, os passos retirados de Aristóteles têm um outro sentido, não aquele que os opositores querem. Aristóteles não afirma que o intelecto separado e sem mistura seja algo que se encontra sempre, realmente, fora da matéria, mas algo que não é uma potência nascida da união com a matéria ou fixada num órgão corpóreo.

A opinião de Averróis não é aristotélica

Também compara, por isso, o intelecto à luz, porque, tal como a luz obtém as imagens das coisas visíveis através das cores, assim o intelecto colabora com os fantasmas para produzir as espécies inteligíveis no intelecto possível ligado à alma, não, certamente, à alma separada, como imaginou Averróis, mas à alma unida ao corpo, que o enforma. Afirma também que o intelecto vem de fora, porque não deriva do poder da matéria, como certas formas físicas, mas que é infundido e criado por Deus. Para concluir, ao último argumento que envolveu a doutrina de Aristóteles é hábito responder-se de modo variado. Com efeito, alguns pensam que Aristóteles não nega o infinito em coisas privadas de matéria que não possuam uma ordem entre si, como as almas racionais. Outros, que ele nem afirmou a imortalidade da alma de modo claro, nem negou, de forma evidente a infinidade de almas, mas que envolveu ambas as questões na ambiguidade das palavras, porque não teria averiguado

Contra Gentes lib. 2. c. 81. et quae lib. 3. *Physicorum* cap. 8. q. 1. de hac ipsa re disseruimus⁵⁷.

[P.84]

QVAESTIO VIII.

SINT NE OMNES ANIMAE DIVISIBILES, AN NON.

ARTICVLVS I.

CONFVTANTVR FALSAE QVORVNDAM OPINIONES.

Vt appareat qua in re propositae quaestionis difficultas consistat, praenotandum est ex D. Thoma 1. p. q. 76. art. 8. et Durando in 1. *Sententiarum* d. 8. q. 3. in 2. p. distinctionis, trifariam, quod ad institutum attinet, posse quidpiam diuisibile appellari. Vno modo in partes essentiae, siue physicas, hoc est, in materiam, et formam; siue Metaphysicas, id est, in genus et differentiam. Altero in suas potentias et uires. Tertio in partes integrantes, atque extensas; quod dupliciter potest accidere. Nimirum uel ita ut id ex natura sua, ac per se extensum, diuiduumque sit, uel ita ut posse diuidi, ratione dumtaxat alterius sibi uendicat. Hoc posito non adducimus incontrouersiam utrum anima hisce omnibus modis diuidua sit. Constat enim non posse illam in partes physicas secari, cum non constet ex materia et forma: liquet etiam posse in Metaphysicas distribui cum habeat diuersos essentiae gradus, propriumque genus et differentiam, ut docet S. Thomas in *Quaestionibus Disputatibus Quaestione De Anima* art. 7. Neque uero de animae sectione in suas potentias difficultas est, cum nemo inficietur competere ei diuersas facultates ac uires, quarum ministerio actiones suas obit. Superest ergo ut inquisitio tota sit de eo, quod tertio modo sectile dicitur. Ac neque de ipso in tota amplitudine, sed secundum posteriorem dumtaxat considerationem disceptatio est. Siquidem sola quantitas primo, atque ex sua natura extensionem habet, sola primo, ac per se diuisionem in partes uendicat, ut alibi fuit a nobis explicatum. Itaque tantummodo quaerimus, num quemadmodum materia, ita et anima partes habeat, quae partibus quantitatis respondeant, quibusque, licet ex accidente, extendatur.

*Diuisibile quot
modis sumatur*

*Quaestionis
status*

⁵⁷ Art. 5. ad 5.

satisfatoriamente nenhuma delas. Leia-se São Tomás, *Contra os Gentios*, livro 2, capítulo 81º e o livro 3 da *Física*, capítulo 8º, questão 1, que referimos acerca deste mesmo assunto⁵⁷.

[P. 84]

QUESTÃO VIII

SE TODAS AS ALMAS SÃO DIVISÍVEIS OU NÃO

ARTIGO I

REFUTAM-SE AS OPINIÕES FALSAS DE ALGUNS

Para mostrar em que consiste a dificuldade no que toca à matéria da questão proposta, deve notar-se, com base em São Tomás, 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 76, artigo 8º e em Durando, no 1º livro das *Sentenças*, distinção 8, questão 3, na 2ª parte da distinção, que, em relação a este assunto, se pode dizer que uma coisa é divisível, de três modos. De um modo, para partes da essência, quer físicas, isto é, para a matéria e para a forma, quer metafísicas, isto é, para o género e para a diferença. De outro modo, para as suas potências e faculdades. Um terceiro, para as partes integrantes e extensas, o que pode acontecer de duas maneiras. Certamente como aquilo que pela sua natureza e *per se* é extenso e é dividido, ou reclama que pode ser dividido apenas em razão de outro. Posto isto, não sujeitamos a debate se a alma se divide de todos estes modos. É evidente, de facto, que ela não pode ser separada em partes físicas, visto que não é composta de matéria e de forma. Já é claro que pode ser repartida em partes metafísicas, visto que ela possui graus diferentes de essência, género próprio e diferença, como ensina São Tomás nas *Questões Disputadas*, *Questão da Alma*, artigo 7º. A dificuldade não reside na divisão da alma no que toca às suas potências, pois ninguém nega que lhe pertencem diversas faculdades e potências com cujo ministério executa as suas ações. Resta, portanto, que toda a investigação subjaz naquele terceiro modo que é chamado séctil. E não é acerca deste em toda a sua amplitude, mas apenas segundo a consideração seguinte. Se apenas a quantidade, primeiro e pela sua natureza, tem extensão, apenas reclama por si, primeiro, a divisão em partes, tal como explicámos noutra lugar. E assim, perguntamos, tão-só, de que maneira a matéria e, do mesmo modo, a alma, tem partes correspondentes às partes da quantidade, pelas quais, ainda que por acidente, se estende.

*Quantos modos
pode assumir o
divisível*

*Estado da
questão*

⁵⁷ Art. 5. ao 5º

Porro uarie fuerunt hac de re philosophorum sententiae. Nonnulli animas omnes insectiles fecere; quod placitum Marsilius Ficinus Platoni ascribit lib. 1. *De Platonis Theologia* cap. 3. et lib. 8. cap. 1. ac secundum Platonem non posse formam diuidi, ostendunt Plotinus, Numenius, et Ammonius apud D. Gregorium Nyssenum lib. 2. *De Anima* c. 1. et D. Nemesium lib. *De Natura Humana* cap. 2. Idemque opinati sunt Simplicius primo huius [P.85] operis text. 47. et hoc in lib. textu 20. et Caietanus Thienensis, et Senensis Hugo, quem refert Pomponatius in suo opere *De Nutritione* lib. 1. cap. 10 aiens eam assertionem non uideri a ratione alienam. Verum haec sententia neutiquam probanda est, cum uideamus ramum ab arbore praefectum uegetari, et frondescere, et utramque partem lacertae diuisae animali motu cieri, atque adeo uiuere; quod certe aliunde non prouenit, nisi quia horum uiuentium anima diuisione quantitatis diuiditur, peractaque diuisione, in partibus seorsim residet⁵⁸. Quod et Aristoteles hoc in libro cap. 2. text. 20. et in lib. *De Iuuentute et Senectute*, cap. 1. docet aiens animam plantae, et quorundam animalium actu unam esse, potestate plures, quia secta uiuunt. Idem sentit D. Augustinus in libro *De Quantitate Animae* cap. 31. aliique auctores communi consensu. Aduertendum tamen est ex animantibus, quae in partes secta uiuunt, nonnulla post diuisionem minus diuturnam uitam ducere, quia non remanent eis instrumenta, quibus diu seruari queant. Imo et ex plantis, ut testatur Aristoteles citato lib. *De Iuuentute et Senectute* quaedam praecisae non uiuunt, illae auulsione seruntur: quia aliae plusquam hae requirunt ad sui tutelam, ideoque a matre abiunctae siccescunt.

*Non omnes
animae sunt
indiuisibiles*

Altera sententia fuit quorundam, quos commemorat Sixtus Senensis lib. 1. *Bibliothecae Sanctae* annotatione 8. Item Gerandi cuiusdam, quem refert Argentinas in 1. dist. 8. quaest. 2. art. 1. existimantium omnes animas diuisibiles esse⁵⁹. Haec tamen assertio, qua ex parte intellectiuam animam comprehendit, absurdi erroris falsitatem continet. Si enim anima intellectiua foret extensa, non esset spiritualis substantia; cuius oppositum superius demonstrauius. Item dependeret quoad suum esse a materia, ut caeterae formae diuisibiles, et eius fluxu particulatim dilaberetur actione caloris

*Non omnes
diuisibiles*

⁵⁸ Lege D.Th.1.p. q.76. a.8 Heru. in 1. d.8. q.4.

⁵⁹ Cap.1 huius lib.q.3. a.6.

Existiram muitas opiniões dos filósofos sobre este assunto. Uns consideraram todas as almas indivisíveis. Marsílio Ficino atribui essa opinião a Platão, livro 1, *A Teologia de Platão*, capítulo 3º e livro 8 capítulo 1º, e Plotino, Numénio e Amónio mostram que, segundo Platão, a forma não pode ser dividida, como se encontra em São Gregório de Nissa, livro 2 de *A Alma*, capítulo 1º, e em São Nemésio livro *A Natureza Humana*, capítulo 2º. O mesmo, consideraram Simplício, [P.85] no primeiro livro desta obra, texto 47, neste livro, texto 20, Caietano, o Tienense e Hugo Senense, referido por Pomponácio na sua obra *A Nutrição*, livro 1, capítulo 10º quando refere que aquela asserção não parece alheia à razão. De facto, esta opinião não tem, de modo algum, de ser provada, porque vemos um ramo perfeito de uma árvore crescer e frondescer e uma outra parte de um lagarto seccionado ser movida pelo movimento animal e, portanto, viver, o que, certamente, não provém de outra coisa senão do facto de a alma destes seres vivos se seccionar com a divisão da quantidade e de, uma vez efetuada a divisão, residir separadamente nas partes⁵⁸. Aristóteles, neste livro, capítulo 2º, texto 20, e no livro *A Juventude e a Velhice*, capítulo 1º, também o ensina ao referir que a alma da planta e a de certos animais é una em ato com várias faculdades, porque eles vivem apesar de seccionados. Santo Agostinho considera do mesmo modo no livro *A Grandeza da Alma*, capítulo 31º bem como outros autores em consenso geral. Todavia, deve notar-se, com base nos animais que vivem seccionados em partes, que algumas, após a divisão, conduzem a uma vida menos longa, porque os instrumentos com que se podem conservar não subsistem durante muito tempo. Finalmente, partindo das plantas, como testemunha Aristóteles no citado livro *A Juventude e a Velhice*, algumas, cortadas, não vivem, outras desenvolvem-se com o corte, pois as que estão mais unidas à sua proteção, quando separadas da matriz, secam.

Nem todas as almas são indivisíveis

A outra opinião coube a alguns que Sixto Senense relembra, no livro 1, *Bibliotheca Sancta*, anotação 8. Também, a de um tal Gerando, que Argentinas refere no 1º livro das *Sentenças*, distinção 8, questão 2, artigo 1º, considerando que todas as almas são divisíveis⁵⁹. Todavia, esta asserção, que em parte compreende a alma intelectual, contém a falsidade de um erro absurdo. Se a alma intelectual fosse extensa não seria substância espiritual, cujo contrário acima demonstrámos. Também dependeria, quanto ao seu ser, da matéria, como as restantes formas

Nem todas são divisíveis

⁵⁸ Leia-se S. Tomás, Ia parte, *Suma Teológica*, q. 76, a. 8, e Herveu nas *Sentenças*, 1, d. 8, q. 4.

⁵⁹ Cap. 1 deste livro, q. 1, a. 6.

in humidum grassantis; sicque non iam immortalis foret, sed caduca, mortique obnoxia. Plura contra hanc sententiam lege apud Durandum in 1. dist. 8. quaest. 3. in secunda parte dist. ubi putat eadem fide, qua tenemus animam intellectiuam esse immortalem, et spiritalem, tenendum quoque non esse diuiduam, siue extensam.

Non recte quoque sentiunt Iandunus quaest. 5. lib. 3. huius operis, et Pomponatius lib. 1. *De Nutritione*, cap. 11. aientes sola fide teneri animam rationalem indiuisibilem esse. Namque ut physicis rationibus concludi potest eam incorpoream esse, spiritualemque substantiam; uti superius ostendimus, esseque immortalem, ut suo loco patebit; ita eandem insectilem, atque inextensam esse argumentis a natura ipsa petitis conuinci potest. Quid autem de ceteris animabus existimandum sit, progressu statuemus.

*Physicis
rationibus
concludi
potest animam
rationalem
esse
indiuisibilem*

ARTICVLVS II.

ALIORVM AVCTORVM PLACITA EXPLICANTVR.

*Placita philo-
sophantium
circa animas
perfectorum
animalium,
diuisibiles ne
sint an indiui-
sibiles*

[P.86] Confutatis articulo superiori duabus extremis sententiis, sequuntur aliae duae quasi mediae. Vna asserentium omnes ac solas animas perfectorum animalium indiuiduas esse et inextensas. Altera arbitrantium omnes, etiam perfectorum animalium formas extensas esse, et diuiduas, excepta rationali. Prima, assertores habet Alexandrum 2. *De Anima* cap. 10. Magnum Albertum in *Summa De Homine*, et 1. *De Anima* cap. ult. D. Thomam 2. *Contra Gentes* cap. 72. et prima parte. Quaest. 76. art. 8. Caietanum ibidem Heruaeum in primo *Sententiarum* dist. 8. quaest. 4. D. Bonauenturam 1. distinct. 8. in 2. parte dist. quaest. 3. Alensem libro 7. *Metaphysicorum* ad textum 56. Ferrariensem hoc loco. quaest. 3. aliosque non paucos. Annotat autem ad hanc sententiam illustrandam Caietanus loco citato triplex esse formarum substantialium genus: unum earum, quae in se spectatae aequae primo totam, et quamlibet illius partem respiciunt, cuiusmodi sunt formae corporum uitae expertium, ut elementorum, quae nullam materiae uarietatem, aut organorum distinctionem desiderant, propterea quod apparatus omnis ad eorum formas in qualibet materiae portione continetur. Aliud est genus formarum, quae disparem habitudinem ad totam materiam, et illius partes seruant, nimirum quia diuersa organa, et dissimilem in toto, atque in partibus dispositionem exigunt, et totam materiam

*Triplex
formarum
genus ex
sententia
Caietan.*

divisíveis, e pelo seu fluxo esvaír-se-ia aos pedaços por ação do calor, no líquido que a assola; assim, já não seria imortal, mas caduca e sujeita à morte. Leiam-se em Durando muitos argumentos contra esta posição, no 1º livro das *Sentenças*, distinção 8, questão 3, na segunda parte da distinção, quando considera que pela mesma fé com que defendemos que a alma intelectual é imortal e espiritual, também defendemos que não é dividida ou extensa.

Também Janduno questão 5, livro 3 desta obra e Pomponácio no livro 1, *A Nutrição*, capítulo 2º, não pensam bem ao afirmarem que apenas pela fé se sustenta que a alma racional é indivisível. Na verdade é possível concluir-se com argumentos de ordem física que ela é incorpórea e substância espiritual, como demonstrámos acima, e que é imortal, como será evidente no seu lugar, também se pode refutar que ela é inséctil e inextensa, com os argumentos requeridos pela própria natureza. Porém, o que deve ser considerado sobre os restantes animais, estabeleceremos de caminho.

ARTIGO II

EXPLICAM-SE AS OPINIÕES DE OUTROS AUTORES

[P. 86] Refutadas no artigo anterior as duas posições extremas, seguem-se outras duas, intermédias. Uma, dos que afirmam que todas e apenas as almas dos animais perfeitos são inextensas. Outra, dos que consideram que todas e somente as dos animais perfeitos são formas extensas e divididas com exceção da racional. A primeira tem como seguidores, Alexandre, livro 2, *A Alma*, capítulo 10º; Alberto Magno na *Suma do Homem*, e livro 1, *A Alma*, último capítulo; São Tomás, livro 2 *Contra os Gentios*, capítulo 72º e primeira parte da *Suma Teológica*, questão 76, artigo 8º; Caietano *ibidem*; Herveu, no primeiro livro das *Sentenças*, distinção 8, questão 4; São Boaventura no 1º das *Sentenças*, distinção 8, na 2ª parte da distinção, questão 3; o Alense no livro 7º da *Metafísica*, texto 56 e o Ferrariense no mesmo lugar, questão 3ª e muitos outros. Caietano anota no passo citado, para ilustrar esta opinião, que existem três géneros de formas substanciais: uma delas, o daquelas formas que consideradas em si respeitam primeiro e igualmente a toda e qualquer parte desse género, do jeito que são as formas dos corpos desprovidos de vida, como dos elementos, que não sentem a falta de nenhuma variedade de matéria ou distinção de órgãos, pelo facto de toda a preparação para as suas formas se encontrar contida em qualquer porção de matéria. O outro, é o género das formas que mantêm um hábito desigual em relação a toda a matéria e às suas partes, decerto porque órgãos diferentes requerem

Posições dos que filosofaram sobre se as almas dos animais mais perfeitos são divisíveis ou não

Três géneros de formas segundo a posição de Caietano

tanquam primum suum perfectibile ita informant, ut aliquam eius partem seorsim informare nequeant. Quo pacto se habent hominis, perfectorumque animantium formae; nec enim animus rationalis, aut anima equi abscisum pedem informat. In tertio genere numerantur eae formae, quae licet diuersa organa requirant, sic totam materiam actuant, ut enim in parte auulsa residere queant, non eadem tamen ratione: totam enim materiam informant; ut primum subiectum, in quo obtinent omnia, quae in suo naturali statu petunt: abiunctam uero, ut subiectum secundarium, ac minus ad obeundas operationes instructum: huiusmodi sunt stirpium et animantium imperfectorum formae, quae in duas partes sectae secundum utram libet uiuunt.

His animaduersis hunc in modum D. Thomas loco citato primae partis sententiam suam confirmat. Ea forma, quae totum corpus, eiusque partem separatam indiscriminatim respicit, diuisibilis est; quae uero non ita habet, indiuisibilis; atqui formae omnes, exceptis perfectorum animantium, indiscriminatim respiciunt totum corpus, eiusque partem separatam, non autem formae perfectorum animantium; ergo illae diuiduae sunt; hae uero indiuiduae, et inextensae. Assumptionem probat; siquidem compertum est in parte a toto seiuncta remanere formam imperfecti animalis; non uero perfecti. Vnde illius pars animali motu agitur, et doloris sensum habet: huius uero minime. Neque officit quod peracta diuisione membrum perfecti animalis auulsum palpitet; id enim ut recte ait Magnus Albertus in *Summa De Homine* quaest. 2. art. 3. non ad animae praesentiam, sed ad spiritus uitales, quorum in huius membro maior copia uiget, referri debet; quod etiam cernere licet in trunco, et capite hominis recens iugulati, in quibus tamen certum est non manere animam. Idem confirmat locus ille Aristotelis ex capite [P.87] primo libri *De Iuuentute et Senectute*, et hoc libro cap. 2. textu 20. ubi inter animantia, quae secta uiuunt, sola imperfecta connumerat. Quod si quis obiiciat pari ratione dici posse etiam partes insecti animalis ab anima, sed a spiritibus moueri; id ex eo refellitur, quia imperfecta animalia post dissectionem conspiciuntur nutriri, et augescere sicut antea, ut patet in Iumbricis, et quibusdam aliis: uel saltem diutius cientur; cum tamen non plus spiritibus abundant, quam perfecta animalia.

Secundo, probatur eadem opinio testimonio etiam Aristotelis, qui cap. 5. libri primi *De Ortu et Interitu*, disserens de perfectorum animantium accretione, docet eam fieri manente, quod augescit,

D. Tho. sent.
omnes ac
solas animas
perfectorum
animalium esse
indiuiduas

Membrum
perfecti
animalis
auulsum cur
palpitet

uma dissemelhança no todo e uma disposição nas partes e, de tal modo enformam toda a matéria como seu primeiro perfectível que não podem enformar em separado uma parte dela. Pertencem a este modo as formas dos animais mais perfeitos e a do homem, já que nem a alma racional nem a alma do cavalo enforma um pé em separado. No terceiro género encontram-se aquelas formas que, embora requeiram diversos órgãos, atuam em toda a matéria tal como podem residir numa parte avulsa, embora não pela mesma razão. Na verdade, enformam toda a matéria como substrato primário no qual todas as coisas alcançam o que aspiram no seu estado natural; separada, como substrato secundário e menos preparado para executar as operações, como no caso das formas dos animais imperfeitos e das plantas que seccionadas em duas partes, quer uma, quer outra, vivem.

Tomando isto em consideração, São Tomás, no ponto citado da primeira parte da *Suma Teológica*, confirma a sua opinião. Esta forma que diz respeito indiscriminadamente à sua parte separada e a todo o corpo, é divisível; a que não é assim, é indivisível; ora, todas as formas, excetuadas as dos animais perfeitos, dizem respeito indiscriminadamente a todo o corpo e à sua parte separada, mas não as formas dos animais perfeitos; portanto, aquelas são divisíveis, estas indivisíveis e inextensas. Prova-se a premissa menor; com toda a certeza se descobriu que a forma do animal imperfeito reside na parte separada do todo, mas tal não acontece no animal perfeito. Onde, a parte é agitada com movimento animal e tem a sensação de dor; a deste, absolutamente nada. E não obsta que, uma vez efetuada a divisão, o membro separado do animal perfeito se agite muito; como muito bem afirma Alberto Magno na *Suma do Homem*, questão 2, artigo 3º, tal deve-se não à presença da alma mas aos espíritos vitais que grassam em maior abundância no seu membro tal como também se pode ver num decepado e na cabeça de um homem recentemente degolado, em que é certo que a alma não permanece. Aristóteles afirma a mesma coisa a partir do primeiro capítulo [P.87] do livro *A Juventude e a Velhice* e neste livro, capítulo 2 texto 20, onde, entre os animais que vivem seccionados, apenas conta os imperfeitos. Se alguém objetar com argumento semelhante, que pode também dizer-se que as partes cortadas de um animal não são movidas pela alma mas pelos espíritos, tal se refuta aqui, porque podemos ver animais imperfeitos, após a dissecação, alimentar-se e crescer como antes, como acontece com as minhocas e outros; ou moverem-se muitas vezes, muito mais tempo, ainda que não tenham mais espíritos do que os animais perfeitos.

Segundo, a mesma opinião também se prova com o testemunho de Aristóteles, que no capítulo 5º do livro primeiro de *A Geração e a Corrupção*, ao discutir acerca do crescimento dos animais perfeitos, ensina

Posição de S. Tomás: todas e unicamente as almas dos animais mais perfeitos são indivisíveis.

Razão pela qual o membro separado de um animal perfeito se agita muito

eodem secundum partes formales, non autem secundum materiales; quia scilicet perfectae animantes dum uiuunt eandem omnino formam, etsi non eandem omnino materiam, seruant. Ex quo patet illorum animas apud Aristotelem indiuisibiles esse; alioqui una cum materia fluerent, mutarenturque. Obiiciat tamen quispiam. Motus animalis est ab appetitu, et phantasia: at haec habent in animali certam, ac determinatam sedem. Non igitur manent in qualibet parte animalis insecti; ex quo sequitur eam re ipsa non uiuere. Sed occurrendum in eiusmodi animantibus phantasia, et appetitum aliter se habere, atque in aliis; nec enim obtinent determinatam omnino sedem, unde fit ut secta uiuant; dummodo diuisio non fiat secundum longitudinem, sed per transuersum, et pars secta, quae uiuere debet, non sit admodum exigua, ut ait Albertus 1. *De Anima*.

*Solam animam
rationalem esse
indiuisibilem
tuentur
Durand.
Aegid.
Gabr.*

Alteram sententiam, quae soli animae rationali ex omnibus formis substantialibus indiuisiōnem tribuit, tuentur Durandus in primo dist. 8. quaest. 3. Aegidius eadem dist. quaest. ultima, Argentinas quaest. 2. art. 2. Gabriel in 2. distinct. 16. quaest. única. Iandunus hoc in libro quaest. 7. Apolinaris quaest. 6. Toletanus quaest. 2. art. 2. Marcellus in suo primo *De Anima* cap. 9. Thomas Garbius tractatu 5. quaest. 49. Commentator primo *De Substantia Orbis*, et 8. *Physicorum* com. 78. In eademque inclinatur Richardus in 2. dist. 15 in 2. princip. quaest. 2. et ut uidetur, Alensis 2. part. quaest. 62. membro. 1. atque eam suo tempore communem fuisse testatur Caietanus prima part. quaest. 76. art. 8⁶⁰. Nituntur uero hi autores hisce potissimum argumentis. Id, quod est addictum materiae, eique penitus immersum, sortitur conditiones materiae, si non omnes, saltem eam, quae materiam primo consequitur, quae est extensio: atqui omnes formae physicae, excepta intellectiua, sunt immersae in materiam, eique omnino affixae, cum extra illam cohaerere non possint; ergo omnes, praeter intellectiuam, sunt extensae, et diuisibiles, non secus, ac formae accidentariae, quae materiam comitantur, praesertim cum in utrisque aequa ratio esse

2. uideatur. Secundo formae, quae de potestate materiae excitantur, ita sunt affectae; ut pars de parte, totum de toto educatur. Sicut enim tota forma leonis, uerbi gratia, non uidetur praeesistere in quantumlibet exigua materiae portine, ita nec putandum est totam e qualibet parte eximi; sed e toto, similiterque partem de parte. Igitur cum omnes formae, [P.88] praeter intellectiuam, eliciantur

⁶⁰ Marsilius 1. *de gener.* q.10. Saxon. q.12.

que este se desenvolve com o que permanece, que aumenta conforme partes formais, mas não conforme as materiais, porque os animais perfeitos, enquanto vivem, conservam a mesma forma, embora não conservem a mesma matéria. Por isso, é evidente que, para Aristóteles, as suas almas são indivisíveis, ainda que fluam e se transformem unidas à matéria. Todavia, objeta-se. O movimento animal existe a partir do apetite e da fantasia e esta tem certa e determinada sede no animal. Portanto, as almas não permanecem em qualquer parte do um animal não seccionado, donde se segue que, na realidade, aquela parte não vive. Deve responder-se que a fantasia e o apetite existem nos animais deste tipo de modo diferente dos outros animais. Não têm um lugar totalmente determinado, donde sucede que vivem seccionados desde que a divisão não seja feita longitudinalmente, mas transversalmente, e que a parte seccionada, sobreviva não seja muito exígua, como diz Alberto, 1º de *A Alma*.

A outra posição, que atribui a indivisibilidade apenas à alma racional de entre todas as formas substanciais, é defendida por Durando no primeiro livro das *Sentenças*, distinção 8, questão 3; por Egídio, na mesma distinção, questão última; Argentinas, questão 2, artigo 2º;⁶⁰ Gabriel, no 2º livro das *Sentenças*, distinção 16, questão única; Janduno, neste livro, questão 7; Apolinário, questão 6; Toletano, questão 2, artigo 20º; Marcelo, no seu primeiro livro sobre *A Alma*, capítulo 9º; Tomás Gárbio, tratado 5, questão 49; o Comentador, no primeiro *De Substantia Orbis*, e no 8º da *Física*, comentário 78. E para a mesma se inclina Ricardo, no 2º livro das *Sentenças*, distinção 15, no princípio do 2º, questão 2; e, parece que também o Alense, 2ª parte da *Suma Teológica*, questão 62, membro 1; que esta posição foi comum no seu tempo, testemunha-o Caietano na primeira parte da *Suma Teológica*, questão 76, artigo 8º. De facto, estes autores apoiam-se sobretudo nos argumentos que se seguem. Aquilo que é adicionado à matéria e que se encontra no seu interior, tem as condições da matéria, se não todas, pelo menos aquela que primeiramente acompanha a matéria e que é a extensão: também as formas físicas, excetuando a intelectualiva, estão imersas na matéria, a ela totalmente fixadas, porque não podem subsistir fora dela; daí que todas, com exceção da intelectualiva, sejam extensas e divisíveis tal como acontece com as formas acidentárias que acompanham a matéria, sobretudo porque parece existir em ambas igual natureza. Em segundo lugar, as formas despertadas pelo poder da matéria são afetadas, tal qual a parte provem da parte e o todo do todo. Tal como, por exemplo, a forma toda do leão não parece preexistir em último grau numa exígua porção da matéria e, portanto, não deve pensar-se

*Defendem
que só a alma
racional é
indivisível:
Durando
Egídio
Gabriel*

1º Argumento

2º

⁶⁰ Marsílio, 1, *A Geração*, q. 10; Saxoniense, q. 12.

- de potentia materiae, omnes extensionem habebunt, ac partes,
3. quibus et toti materiae, et eius partibus respondeant. Tertio. Actio, qua anima, etiam perfecti animantis, dempto homine, producitur, est diuisibilis; siquidem recipitur in subiecto quanto; ergo cum eiusmodi actio sit idem cum anima; nec enim potest a suo termino re ipsa distingui; oportet ipsam quoque animam diuisibilem esse,
 4. et extensam. Quarto. Difficile intellectu est quo pacto anima equi sit indiuisibilis, neque tamen spiritalis substantia sit: atqui spiritalis substantia non est, ut patet; ergo neque indiuisibilis.

ARTICVLVS III.

SOLVTIO QVAESTIONIS ENODATIO
ARGVMENTORVM VTRIVSQVE PARTIS.

Vtraque earum opinionum, quas articulo superiori explicuimus, uidetur admodum probabilis. Quaere utriusque argumenta diluemus, ut quam quisque uolet amplectatur; etsi nos priorem libentius tueamur. Ad primum eorum, quibus prior confirmabatur, respondemus formas imperfectorum animantium respicere non modo totam materiam, sed etiam partem, ut perfectibile, in quo permanere possunt; formas uero perfectorum haud ita se habere, ideoque in parte materiae asseruari non posse; non quod omnes indiuisibiles sint, id enim soli intellectiuae animae competit; sed quia quo forma perfectior est, eo maiori accidentium apparatu, ac pluribus eget organis, ut in corpore seruetur; quae organa cum certis sedibus distributa sint, facta diuisione confestim perit. Quare ex eo quod anima perfectorum animalium partem materiae seorsim informare nequeat, non recte colligitur eam indiuisibilem naturam obtinere; sed nobilioris notae esse. Neque aliud probant loca Aristotelis ex cap. 1. *De Iuuentute* et capit. 2. Huius, quibus tantummodo habetur uiuentia imperfecta diuisa uiuere; non autem eorum dumtaxat formas diuiduas esse.

Ad 1.
Vt problema
statuitur
omnes ac
solas animas
perfectorum
animalium esse
indiuisibiles.
Certa tamen
assertio est
animam
rationalem esse
indiuisibilem.
Soluuntur
rationes pro
indiuisione
animatum
perfectorum
animalium

- Ad 2.* Ad secundum respondetur in accretione dici manere idem secundum formam, non autem secundum materiam, quia res, quae accrementum sumit, semper manet eadem secundum rationem suae speciei; saepe enim apud Aristotelem forma pro specie, reique definitione sumitur: non manere uero idem secundum materiam,

que é toda ela extraída de uma parte qualquer, mas do todo e, do mesmo modo, a parte da parte. Portanto, visto que todas as formas [P.88] com exceção da intelectiva provêm da potência da matéria, todas terão extensão e partes que correspondem a toda a matéria e às suas partes. Terceiro. ^{3º} A ação pela qual também a alma do animal perfeito é produzida, exceto do homem, é divisível, visto que é recebida em certo substrato; logo, dado que essa ação é idêntica à alma, não pode distinguir-se realmente do seu fim; é preciso que também a própria alma seja divisível e extensa. Quarto. Para o intelecto é difícil de entender como é que a alma do cavalo ^{4º} é indivisível não sendo substância espiritual: também não é substância espiritual, como é evidente; logo não é indivisível.

ARTIGO III

SOLUÇÃO DA QUESTÃO. EXPLICAÇÃO DOS ARGUMENTOS DE UMA E DE OUTRA PARTE

Quer uma quer a outra opinião, que explicámos no artigo anterior, parecem inteiramente prováveis. Por isso, esclarecemos os argumentos de ambas, para quem as quiser perfilhar, ainda que examinemos a primeira com muito agrado. Ao primeiro daqueles (argumentos), que primeiro se confirmava, respondemos que as formas dos seres animados imperfeitos pertencem não só à matéria toda, mas também à parte, como perfectível em que podem residir. Mas as formas dos animais mais perfeitos não são assim e, por isso, não podem ser conservadas numa parte da matéria, não porque sejam todas indivisíveis, o que acontece apenas com a alma intelectiva, mas porque quanto mais perfeita é a forma tanto mais necessita de vários órgãos, com um mais amplo surgimento de acidentes, em ordem a conservar o corpo. Dado que os órgãos foram distribuídos por lugares certos, uma vez consumada a divisão ela rapidamente perece. Por isso, porque a alma não pode enformar fora da matéria a parte dos animais perfeitos, não se conclui que ela tenha uma natureza indivisível, mas que é dotada de um cunho mais nobre. Os passos de Aristóteles, a partir do capítulo 1º de *A Juventude* e do capítulo 2º, não provam outra coisa senão que somente os seres vivos imperfeitos vivem divididos, e não que apenas as suas formas são divisíveis.

Ao segundo, responde-se que no crescimento se diz que a mesma coisa permanece segundo a forma, mas não segundo a matéria, porque a coisa que cresce, permanece sempre a mesma segundo a natureza da sua espécie; frequentemente, porém, em Aristóteles, a forma é tomada pela espécie e pela definição da coisa. A mesma coisa não permanece segundo

*Ao 1º.
Estabelece-se como problema que todas e só as almas dos animais mais perfeitos são indivisíveis. Todavia é certa a asserção de que a alma racional é indivisível. Resolvem-se os argumentos a favor da indivisibilidade das almas dos animais mais perfeitos*

Ao 2º

quia materia continenter fluit.⁶¹ Atque haec interpretatio est D. Thomae prima parte quaest. 119 art. 1. ad 2. quam, qui sequi uoluerit, dicat Aristotelem loco illo primi libri *De Ortu et Interitu* non de solis perfectis uiuentibus, sed de omnibus uniuersim loqui.

- Argumenta etiam, quae pro secunda opinione adducta sunt
- Solutio* 1. pari facilitate diluuntur. Ad primum dicendum, esto, extensio sit primaria [P.89] affectio materiae, non debere proinde omnes formas, quae materiae affixae sunt, illius extensionem sortiri. Nec obstat, quod eam subeant omnes formae accidentariae materiales, ut candor, et frigus, caeteraeque id genus, hae nanque ita pendent a materia, ut ei inhaereant interuentu quantitatis, atque ita magis illi addictae sunt, magisque eius conditiones sequuntur: substantiales
2. autem formae non ita se habent, ut perspicuum est. Ad secundum negandum quod assumit, dicendumque formam perfecti animalis totam praeexistere potentia in una quaque parte materiae, totamque de qualibet parte educi, non tamen ut de toto perfectibili, sed ut de eo, cui tota respondere possit dum corpus informat.
 3. Ad tertium dicendum actionem, qua perfecti animalis forma gignitur, esse idem re cum illa, et indiuisibilem beneficio termini, a quo indiuisibilitatem mutuatur; ac quemadmodum forma ipsa licet indiuisibilis sit, est nihilominus in materia diuisibili non inhaesiue, sed subiectiue, ita et actio, qua efficitur. Nam quod est idem cum substantia non potest esse in materia per inhaesionem. Qua de re libro 2. *De Ortu et Interitu* ex professo egimus.
 4. Ad quartum respondetur, licet omnes spiritales substantiae indiuisibiles sint, non licere tamen reciprocare, ita ut omnes etiam substantiae indiuisibiles spiritales censeantur. Ea enim tantummodo spiritalis substantia dicitur, quae ita insectilis est, ut immaterialis sit, hoc est, extra materiam cohaerere possit. A quo cum omnes formae, excepta rationali, longe absint; fit ut nullo modo spiritales substantiae appellari debeant.

⁶¹ De hac re disseruimus lib. 1. *de gen.* c.5. q.12.

a matéria, porque a matéria flui continuamente⁶¹. Esta interpretação consta da primeira parte da *Suma Teológica* de São Tomás, questão 119, artigos 1º ao 2º, ao pretender seguir Aristóteles naquele ponto do primeiro livro de *A Geração e a Corrupção*, que trata não só dos seres vivos perfeitos, mas de todos, universalmente.

Também, os argumentos que foram aduzidos a favor da segunda opinião se resolvem com igual facilidade. Ao primeiro, afirmando que a extensão é a primeira afeção da matéria, [P.89] e que, por isso, todas as formas que estão ligadas à matéria não devem corresponder àquela extensão. Não obsta que todas as formas materiais acidentais, como o branco, o frio e as demais desse género, a sustentem. Efetivamente, aquelas dependem tanto da matéria, que lhe são inerentes por intervenção da quantidade e assim, acompanham-na e seguem mais as suas condições, embora as formas substanciais não sejam assim, como é evidente. Em relação ao segundo, 2º deve negar-se o que assume e dizer que a forma toda do animal perfeito preexiste em potência em cada parte da matéria e que ela toda provém de qualquer parte, não como do todo perfectível, mas como daquele ao qual pode corresponder toda, enquanto enforma o corpo.

Resolução 1

Ao terceiro, afirmando que a ação pela qual a forma do animal perfeito 3º nasce, identifica-se realmente com ela e é indivisível em razão do fim do qual recebe a indivisibilidade; do mesmo modo, embora a própria forma seja indivisível é, não obstante, divisível na matéria, não por inerência, mas subjetivamente, tal como a ação pela qual é produzida. De facto, o que se identifica com a substância não pode existir na matéria por inerência. Abordámos desenvolvidamente este assunto no livro 1 de *A Geração e a Corrupção*.

Ao quarto, responde-se que, embora todas as substâncias espirituais 4º sejam indivisíveis, todavia não se segue a recíproca, que também todas as substâncias indivisíveis são consideradas espirituais. Apenas, de facto, se chama substância espiritual àquela que é indivisível porque é imaterial, isto é, que pode subsistir fora da matéria. Assim sendo, uma vez que todas as formas, exceto a racional, são muito diferentes, sucede que, de modo algum, devem ser consideradas substâncias espirituais.

⁶¹ Sobre este assunto, dissertámos no livro I, *A Geração*, c. 5, q. 12.

QVAESTIO IX.

SIT NE TOTA ANIMA IN TOTO CORPORE,
ET TOTA IN QVALIBET EIVS PARTE

ARTICVLVS I.

DISCEPTATIO PROPOSITAE DVBITATIONIS.

Non uocamus in quaestionem sit ne anima in sanguine, ceterisque humoribus. Iam enim primo *De Generatione* statuimus tum humores, tum alia quaedam, etsi animalium partibus, ut cumque annumerentur, et anima, et uitae muneribus destituta esse. Erit igitur quaestio de anima comparata ad corpus quoad eas tantum partes, quae uita praeditae sunt. Quaestionis uero sensus est, utrum anima in corpore ita sit, ut nulla pars corporis careat anima, et ita in qualibet parte, ut in singulis insit tota.

*Quaestionis
sensus.*

1.Argum. Negatiua pars controuersiae secundum priorem sensum spectatae suaderi potest. Primum, quia anima uidetur esse tantum in cerebro: tum quia congruit, ut id, quod totius corporis regimen obtinet, in cerebro tanquam in arce habitet. Deinde, quia in solo capite excubant simul omnes interni, externique sensus, qui rerum intelligendarum internuntii, et quasi apparitores sunt. Tertio, quia ratiocinandi facultas in eis, quorum minungues laesae sunt, perturbatur; quod argumento est illic intellectum, animamque ipsam residere: non autem in aliis partibus corporis, in quibus similem offensionem non accipit.

2.Argum. Rursus uero quod anima in cordis recessu dumtaxat collocanda sit, inde probatur; quia cor est fons uitae, cuius beneficio omnis uitae actio administratur, et a quo calor per singulas corporis partes diffusus omnia membra fouet, suisque uiribus intruit; tum quia cor ad uehementes animi commotiones, ut iram, timorem, cupiditatem uehementius inflammatur. Pro quo etiam faciunt uerba illa Seruatoris nostri *Matthaei* 15. de corde exeunt cogitationes; quo ex loco Diuus Hieronymus libro secundo *Commentariorum in Matthaeum* ad idem caput colligit animam non in cerebro ut Plato aiebat, sed in corde esse ex Christi disciplina.

3.Argum. Item, forma debet materiae proportione respondere; sed anima prout est forma corporis est essentia quaedam simplex: ergo non respondet ei multiplex materia, qualis est, quae organorum diuersitate constat, quare non est anima in partibus organicis.

4.Argum. Praeterea, eadem uidetur esse proportio animae ad corpus, quae

QUESTÃO IX

SE A ALMA ESTÁ TODA NO CORPO TODO;
SE ESTÁ TODA EM QUALQUER PARTE DELE

ARTIGO I

DISCUSSÃO DA DÚVIDA PROPOSTA

Não questionamos se a alma está no sangue e nos restantes humores. Com efeito, já no primeiro livro sobre *A Geração*, considerámos que quer os humores, quer certas outras coisas, embora fossem relatadas como partes dos animais, eram destituídas não só de alma como de funções vitais. [P.90] Portanto, a questão coloca-se no que toca à alma em comparação com o corpo apenas em relação às partes dotadas de vida. O sentido da questão é sobre se a alma no corpo existe de tal modo, que nenhuma parte do corpo careça de alma, e de tal maneira que esteja toda em qualquer das suas partes.

O sentido da questão

Pode acolher-se a parte negativa da controvérsia, uma vez examinada de acordo com o primeiro sentido. Primeiro, porque a alma parece residir apenas no cérebro, entendendo-se que aquilo que tem o regimento de todo o corpo reside no cérebro enquanto lugar capital. Depois, porque todos os sentidos internos e externos situados apenas na cabeça zelam por tudo, sendo os intermediários e intérpretes das coisas que têm de ser compreendidas. Terceiro, porque a faculdade do raciocínio fica perturbada, em todos aqueles cujas meninges foram lesionadas. Este argumento considera que o intelecto e a própria alma residem ali, mas não nas partes do corpo que não receberam ofensa semelhante.

1º Argumento

Pelo contrário, prova-se deste modo que a alma apenas pode residir no fundo do coração porque o coração é a fonte da vida por cujo benefício se realiza toda a ação vital e através do qual o calor difundido por cada uma das partes do corpo aquece todos os membros e dispõe as suas faculdades; porque o coração em face das comoções fortes da alma, como a ira, o temor e o desejo, inflama-se com veemência. A favor, também as palavras do nosso Salvador em *Mateus 15*, “do coração saem pensamentos”, passo em relação ao qual, São Jerónimo recolhe fundado no pensamento de Cristo, livro segundo, *Comentários ao Evangelho de Mateus* ao mesmo capítulo, que a alma não reside no cérebro como dizia Platão, mas no coração.

2º Argumento

Também, a forma deve ser proporcional à matéria; ora, a alma, por ser forma do corpo, é uma certa essência simples; logo, não lhe corresponde na matéria múltipla, que é a que compõe a diversidade do órgão, por isso a alma não reside nas partes orgânicas. Depois, parece existir idêntica proporção entre a alma e o corpo, que existe entre a inteligência motriz

3º Argumento

4º Argumento

intelligentiae motricis ad sphaeram caelestem: ergo quemadmodum intelligentia non est in tota sphaera, ut docet Aristoteles 8. *Physicorum* cap. 10. text. 84. sed certo, et definito loco, ita nec anima in toto corpore. Ad haec si arteria uinciatur, non mouetur quod infra nodum est; ergo cum motus sit index animae, uidetur id, quod infra nodum manet, animae praesentia destitui. Denique indiuisibile non nisi indiuisibili aequatur: ergo cum nulla pars corporis indiuisibilis sit, nulla anima indiuisibilis erit in aliqua parte corporis.

5.Argum.

Accedit postremo locus Aristotelis in libro *De Motu Animalium* cap. septimo ubi perspicuis uerbis edocet animam non in qualibet, sed certa quadam parte corporis sedem habere. Animal, inquit, ita constitutum esse iudicare debemus, ut ciuitatem legibus bene instructam, et temperatam: in hac enim potsquam administrationis ratio semel instituta est, nihil oportet absentem principem rebus singulis, quae geruntur interesse, immo uero quisque officiis fungitur suis, ut mandatum est, et aliud post aliud ex consuetudine administratur, et instituitur: in animantibus autem hoc ipsum per naturam efficitur; quod singula quaeque membra ita constituentur, ut ad munera sua exequenda probe affecta sint: quo circa non opus est in unoquoque membro [P.91] animam inesse: sed cum in certo principio consistat, reliqua membra, quod illi adiungantur, uiuunt, atque officia per naturam obeunt sua.

Quod uero ad alteram quaestionis partem attinet, qua quaeritur num in singulis partibus tota insit anima, probarit aliquis non inesse singulis, hunc in modum. Anima mouetur ex accidente ad motum corporis, in quo est, similiterque, eo quiescente, quiescit. Igitur si anima sit tota in singulis eius partibus, cum eodem tempore manus quiescat, et pes moueatur; et altera manus sursum, altera deorsum agitetur; tota anima simul mouebitur, et tota quiescet, eodemque tempore contrarios motus subibit. Secundo. Cum aliquid totum est alicubi, nihil illius extra est, ergo si anima tota sit in capite, nihil illius in pede erit. Tertio. In qualibet parte humani corporis est tota anima hominis? Ergo quaelibet pars humanis homo est. Probatur consecutio, quia integra hominis essentia corpore, et animo continetur.

e a esfera celeste; portanto, como a inteligência não reside na totalidade da esfera, como ensina Aristóteles no livro 8 da *Física*, capítulo 10º, texto 84, mas num lugar definido, assim também a alma não reside no corpo todo. Mais, se uma artéria for amarrada, o que está abaixo do nó não se move; logo, visto que o movimento é índice da alma, parece que aquilo que permanece abaixo do nó é destituído da presença da alma. Por último, o indivisível somente se iguala ao indivisível; donde, como nenhuma parte do corpo é indivisível, nenhuma alma será indivisível em parte alguma do corpo. 5º Argumento

Junte-se finalmente o passo de Aristóteles no livro *O Movimento dos Animais*, capítulo sétimo, quando afirma com palavras claras que a alma não tem sede em qualquer parte do corpo, mas numa certa parte do corpo. Devemos assim, diz, considerar o animal constituído como uma cidade bem regida e moderada por leis; nesta, depois do sistema de governo ser instituído a primeira vez, não é necessário, na ausência do príncipe, que ele esteja presente no tratamento das coisas, uma a uma; mas, pelo contrário, que cada um cumpra as suas funções como foi ordenado e que se execute e se estabeleça uma coisa após a outra, de acordo com o costume; nos animais acontece isto mesmo, pela natureza, porque cada coisa e os membros são constituídos de tal modo que se encontram aptos para executar corretamente a sua função. Pelo que não é necessário que a alma esteja presente em cada membro, [P.91]pois, uma vez que consiste num certo princípio, os restantes membros que se lhe encontram ligados, vivem, e as suas funções perecem pela própria natureza.

No que respeita à outra parte da questão, em que se questiona se em cada uma das partes está presente toda a alma, provar-se-á que não está presente em cada uma deste modo. A alma move-se por acidente com o movimento do corpo em que está, e assim, repousando ele, ela repousa. Portanto, se a alma estiver em cada uma das partes do corpo, como num lapso de tempo a mão repousa, o pé move-se, uma mão agita-se para o alto e a outra para baixo, toda a alma, em simultâneo, estaria em movimento e em repouso, tendo, nesse período, movimentos contrários. Segundo. Quando uma coisa está toda numa parte, nada dela fica de fora; portanto, se a alma está toda na cabeça, parte alguma dela estará no pé. Terceiro. A alma toda do homem estará em qualquer parte do corpo humano? Então qualquer parte do homem é homem. Prova-se a consequência porque a essência integral do homem está contida no corpo e na alma.

ARTICVLVS II.

REFERVNTVR VARIA PHILOSOPHANTIVM DOGMATA,
CONSTITVITVR VERA SENTENTIA.

*Placita
philosophorum
in qua parte
corporis anima
resideat*

In hac quaestione non una fuit ueterum sententia, ut praeter alios refert Diuus Gregorius Nissenus in libro *De Hominis Opificio* cap. 12. Lactantius libro *De Opificio Dei* capit. 16. Tertullianus in libro *De Anima*, Cicero primo *Tusculanarum Quaestionum*.⁶² Quidam enim animam in capite uelut in arce constituerunt; e quibus Xenocrates in uertice, Hippocrates in cerebro, Herophilus in cerebri concauo, siue basi. In membranulis Strato, et Erasistratus. In superciliorum meditullio Strato Physicus. Alii in aliis partibus, Parmenides, et Epicurus in toto pectore, Philo Iudaeus libro, qui inscribitur; *Quod Deterius Potiori Insidietur*, in corde. Stoici item in corde, uel in spiritu circa cor; Diogenes in arteria cordis concaua. Alii in abdito quopiam loco, e quo quasi aranea pro rerum opportunitate per totum corpus discurreret.

Quid uero Plato hac in re senserit explicat Alcinous in libro de eius doctrina capit. 23. hunc in modum, animam hominis immortalem a primo Deo suscipientes dii mortalium generum conditores, partes illi duas mortales, ut diximus, adiunxerunt. Verum ne uis animae immortalis atque diuina deliramentis mortalibus inficeretur, in ipsa corporis arce sedem eius, ut pote principis omnium, statuerunt. Etenim habitaculum eius caput esse uoluerunt, ea figura, qua mundus est elaboratus. Reliquum [P.92] corpus huic ad ministerium quasi uehiculum subiecerunt. Ipsi uero mortalibus portionibus proprias singulis prouincias assignarunt. Iracundiae quippe praecordia: cupidini locum medium inter umbilicum atque diaphragma, ibique uim eam ueluti furiosum, et agreste animal ligauerunt.

*Totum
tripliciter
sumitur*

Pro explicatione huiusce controuersiae animaduertendum est, totum, quod ad praesens institutum attinet, sumi tripliciter. Primo enim modo dicitur totum integrale, seu quantum. Secundo, totum potestate, seu uirtute, quod uidelicet multas uires seu potentias continet, quae etiam ab Aristotele in his libris nonnunquam partes uocantur. Tertio, totum essenziale, quod partibus essentiae seu Physicis, seu Metaphysicis constat. Nec uero illud ignorandum, animam esse totam in qualibet parte corporis, bifariam intelligi posse. Vno modo positue, ita ut anima secundum omnes partes, quibus re ipsa constituitur, insit in qualibet parte corporis. Altero

⁶² Mirandula lib.1. *de examine uanit.*c.14.

ARTIGO II

SÃO REFUTADAS VÁRIAS OPINIÕES DOS FILÓSOFOS.
ESTABELECE-SE A POSIÇÃO CORRETA

A posição dos mais antigos, nesta questão, não foi unânime, como, *Pareceres dos filósofos sobre em que parte do corpo reside a alma* além de outros, refere São Gregório de Nissa no livro *A Criação do Homem* capítulo 12º; Lactâncio, no livro *A Criação de Deus*, capítulo 16º; Tertuliano, no livro *A Alma*; Cícero, no primeiro das *Questões Tusculanas*⁶². De facto, alguns situaram a alma na cabeça, como no topo, de entre os quais Xenócrates, no vértice; Hipócrates, no cérebro; Herófilo, no cérebro côncavo ou base. Estratão e Erasítrato, nas membrânulas. O físico Estratão, no centro das sobrancelhas. Outros, noutras partes. Parménides e Epicuro, no peito todo. Fílon Judeu, no livro intitulado *Quod Deterius Potiori Insidetur*, no coração. Também os estoicos a colocaram no coração, ou no espírito à volta do coração, Diógenes, na artéria côncava do coração. Outros, num lugar escondido a partir do qual, à maneira de uma aranha, percorre o corpo todo, para proveito das coisas.

No livro concernente à doutrina de Platão, capítulo 23º, Alcino explica do seguinte modo o que pensou sobre a matéria: os deuses criadores fundadores dos géneros mortais juntaram, como dissemos, duas partes mortais à alma imortal do homem a partir do primeiro Deus. Para que a força da alma imortal e divina não fosse infiltrada pelos delírios mortais, estabeleceram o seu lugar no alto do corpo, de acordo com os princípios de todas as coisas. Quiseram, efetivamente, que o seu habitáculo fosse a cabeça, imagem a partir da qual o mundo foi feito. [P.92] A ela sujeitaram o resto do corpo para ministério, como veículo. Imputaram as funções próprias a cada uma das partes mortais. As vísceras, à cólera, a cupidez ao lugar intermédio entre o umbigo e o diafragma e aí concentraram a força como a de um animal furioso e selvagem.

Para explicar esta controvérsia deve advertir-se que o todo, que é o assunto do presente estudo, pode ser tomado de três modos. Do primeiro modo, diz-se todo integral ou quanto. Segundo, todo pelo poder ou faculdade que, evidentemente, contém muitas faculdades ou potências, as quais de vez em quando também são chamadas partes por Aristóteles, nestes livros. Terceiro, todo essencial, que é o composto pelas partes da essência, quer físicas, quer metafísicas. Nem, de facto, se deve ignorar que a alma está toda em qualquer parte do corpo, o que pode entender-se de dois modos. De um modo, positivo, no sentido em que a alma segundo todas as partes que realmente a constituem, se encontra presente em

⁶² Mirandula, livro I, *De examine uanitatis*, c. 14.

negatiue, ac si diceretur non secundum unam partem esse in una parte corporis, et secundum alteram in alia; sed quidquid habet, siue e partibus coalescat siue non, id totum in qualibet parte corporis contineri.

Assertio 1. probatur Sit prima assertio. Anima tam diuisibilis, quam indiuisibilis informat quamlibet partem corporis. Haec, quae traditur a Diuo Thoma libro secundo *Contra Gentes* capit. 72. et aliis Paripateticis communi consensu, ex eo probatur, quia nulla substantia corporea uiuit, nisi quia habet animam, quae est uitae fons, et principium. Igitur cum singulae partes corporis animati uiuant; siquidem omnes nutriuntur, plane sequitur quamlibet partem corporis animati informari ab anima. Adde cum unicuique composito naturali una tantum insit forma substantialis, ut primo libro *De Ortu et Interitu* ostendimus, necessario animam in toto corpore esse; alioqui aliqua materiae pars esset omni forma substantiali destituta; quod naturae uiribus neutiquam fieri potest. Accedit testimonium Aristotelis hoc in libro cap. 2. textu 20. ubi docet animam stirpium per totum corpus diffundi.

2. assertio Secunda assertio. Anima, ut est totum potestate, siue diuisibilis, siue indiuisibilis sit, non continetur tota in qualibet parte corporis. Haec ex eo patet, quia licet immateriales potentiae, quae animae intellectiuae inhaerent, ut intellectus, et uoluntas, sint in quauis parte corporis, sicuti et ipsa anima: aliae tamen uires nempe organicae, non ita se habent, sed paucis exceptis, ut facultate nutritiua, quae per totum corpus fusa est, pleraeque omnes sedibus disclusae, ac distincta sunt, ut suo loco patebit. Itaque anima, exempli gratia, secundum aspectum in oculis, secundum auditum in auribus, secundum phantasiam in cerebro insidet.

Potentiae organicae quo pacto sint in animali

Obiiciat tamen aliquis; Omnes in uniuersum potentiae inhaerent in anima; ergo non recte discrimen illud inter potentias organicas, et non organicas constituimus. Probatur antecedens, quia omnes potentiae fluunt ab anima, idque per actionem immanentem (si enim flue- [P.93]rent per actionem transeuntem, iam earum emanatio non improprie, sed proprie actio diceretur, cuius oppositum docuimus in *Physicis*⁶³) atque adeo necesse est ut omnes potentiae maneant in ipsa anima. Nonnulli, e quorum numero est Iandunus hoc in lib. quaest. 7. concedunt omnes potentias recipi in anima. Sed non ita est: nam cum potentiae ex communi philosophorum doctrina aliae

Obiectio diluitur

⁶³ Lib. 7. c.1. q.1.

qualquer parte do corpo. De outro, negativo, se se disser que ela não está numa parte do corpo, segundo uma parte, e segundo outra, noutra; mas que seja o que for, quer se una pelas partes, quer não, o todo está contido em qualquer parte do corpo.

Primeira asserção. A alma tanto divisível, quanto indivisível, enforma qualquer parte do corpo. Esta afirmação é extraída de São Tomás, livro segundo, *Contra os Gentios*, capítulo 72º, e de outros peripatéticos em consenso geral. Prova-se, porque nenhuma substância corpórea vive a não ser porque tem alma, que é a fonte e o princípio da vida. Portanto, embora as partes do corpo animado vivam individualmente, já que todas se alimentam, plenamente se conclui que qualquer parte do corpo animado é enformado pela alma. Acrescente-se que, como em cada composto natural está presente apenas uma forma substancial, tal como defendemos no primeiro livro sobre *A Geração e a Corrupção*, a alma existe necessariamente em todo o corpo. De outro modo, alguma parte da matéria teria sido destituída de toda a forma substancial, o que de modo algum pode acontecer pela força da natureza. Acrescente-se o testemunho de Aristóteles neste livro, capítulo 2, texto 20, quando ensina que a alma das plantas se espalha por todo o corpo.

Segunda asserção. A alma, que no que concerne ao poder é um todo, é quer divisível, quer indivisível, não se contendo em qualquer parte do corpo. Esta afirmação é evidente, porque embora as potências imateriais inerentes à alma intelectiva, como o intelecto e a vontade, estejam em qualquer parte do corpo, também a própria alma está. As outras potências orgânicas não são assim, à exceção de poucas, como a faculdade nutritiva que se encontra espalhada por todo o corpo, a maior parte delas estão separadas em sedes distintas, como será claro em seu lugar. Por exemplo, a alma ocupa, consoante a visão, os olhos, consoante o ouvido, os ouvidos, consoante a fantasia, o cérebro.

Poder-se-á objetar que não estabelecemos corretamente a diferença entre potências orgânicas e não orgânicas, porque todas as potências em geral são inerentes à alma. Prova-se o antecedente, porque todas as potências irradiam da alma, e tal acontece por meio de uma ação imanente [P.93] (se todavia fluíssem por ação transitiva, a sua emanação não se denominaria ação própria mas imprópria, cujo oposto ensinamos na *Física*⁶³), pelo que é necessário que todas as potências permaneçam na própria alma. Alguns, de entre os quais Janduno, neste livro, questão 7, concedem que todas as potências são recebidas na alma. Mas não é assim. Na verdade, visto que as potências, segundo a doutrina comum

⁶³ Livro VII, c. 1, q. 1.

sint materiales et extensae, nimirum quae organicae dicuntur; aliae immateriales et inextensae, sicuti et utrarumque operationes; fieri nequit ut organicae inhaereant formae indiuisibili, sed necessario recipientur in materia, non quidem nuda, sed ut connotat organa, et ut est sub forma substantiali, ad eum modum, quem primo *De Ortu et Interitu* disseruimus. Ex qua etiam disputatione facile erit perspicere non inhaerere potentias organicas in toto composito, etsi contrarium arbitrentur Aegidius *Quodlibet* 3. quaest. 10. Caietanus *De Ente et Essentia* cap. 7. quaestione 16. Soncinus lib. 7. *Metaphysicorum* quaest. 7. et alii. Neque obstat quod Aristoteles primo huius operis c. 4. textu 66. docuit functiones animae esse coniuncti: ex quo sequitur etiam potentias in ipso coniuncto, id est, in toto esse, cum eiusdem sit actus, cuius est potentia, teste eodem Aristotele in lib. *De Somnio et Vigilia* cap. 1. Non inquam obstat, quia eo loco tantum significatur sentire, aliasque eiusmodi operationes non administrari absque consortio animae et corporis, contra Platonem, qui existimauit operationes sensuum esse proprias animae, in ipsaque inhaerere. Ad argumentum uero pro sententia Ianduni respondendum est, non omnes potentias fluere ab anima per actionem manentem in ipsa anima, sed spirituales tantum. Itaque materiales potentiae fluunt per actionem transeuntem in materiam, ubi recipiuntur: nec inde sequitur eiusmodi fluxus esse actiones proprie dictas, cum sint quasi resultantiae quaedam.

3. *assertio* Tertia assertio. Anima diuisibilis, ut est totum primo, uel tertio modo, non inest tota in qualibet parte corporis. Haec ex eo ostenditur, quia cum anima diuisibilis extensione materiae, et quantitatis dilatetur, et extensa sit; oportebit singulas eius portiones singulis materiae partibus respondere, atque adeo non erit tota quoad substantiam in qualibet parte corporis. Nec est quod quispiam dubitet num Metaphysicae partes animae cum anima ipsa extendantur. Nam cum illae a substantia animae realiter non differant, necessum erit ad eius extensionem suo etiam modo extendi.

4. *assertio* Quarta assertio. Anima indiuisibilis, ut est totum tertio modo, est tota qualibet parte corporis, secundum rationem uero totius primo modo sumpti dici potest esse in qualibet parte corporis negatiue. Haec quoad priorem partem ex eo constat, quia cum anima quamlibet partem corporis uiuentis informet, ut in prima assertionem ostendimus, necesse erit animam partibus carentem, in qualibet parte corporis totam esse; id enim quod insectile est, ubicunque est, totum est. Quoad secundam uero partem similiter

dos filósofos, são umas materiais e extensas, apelidadas orgânicas; outras, imateriais e inextensas, como as operações de cada uma; não é possível que as orgânicas sejam inerentes à forma indivisível, mas é necessário que sejam recebidas na matéria, não na matéria nua, mas enquanto inclui os órgãos e se encontra sob a forma substancial, do modo que discutimos no primeiro livro sobre *A Geração e a Corrupção*. Também, com base nesta disputa será fácil perceber que as potências orgânicas não são inerentes a todo o composto, embora Egídio, *Quodlibet* 3, questão 10; Caietano, *O Ente e a Essência*, capítulo 7, questão 16; Soncinas, livro 7, *Metafísica*, questão 7, e outros, considerem o contrário. Não obsta o que Aristóteles ensinou no primeiro livro desta obra, capítulo 4, texto 66, que as funções da alma são próprias do conjunto; daí se retira que são as potências no próprio conjunto, isto é, na totalidade do ser, visto que o que passa a ato é o mesmo que está em potência, segundo o testemunho de Aristóteles no livro *O Sono e a Vigília* capítulo 1. Não obsta porque no mesmo ponto, apenas se pretende afirmar que o sentir e outras operações do género não se realizam sem o consórcio da alma e do corpo, contra Platão que considerou que as operações dos sentidos são próprias da alma e lhe são inerentes. Mas ao argumento a favor da posição de Janduno dever-se-á responder que nem todas as potências fluem da alma pela ação que reside na própria alma, mas apenas as potências espirituais. Por isso as potências materiais fluem, por uma ação transitiva, para a matéria em que são recebidas. E daí não se retira que os fluxos sejam ações propriamente ditas, visto que são como que um certo produto.

Terceira asserção. A alma divisível, enquanto permanece um todo, ^{3ª asserção} do primeiro ou do terceiro modo, não está toda presente em qualquer parte do corpo. Demonstra-se esta afirmação porque como a alma é divisível pela extensão da matéria e da quantidade, também é extensa; será necessário que as suas porções correspondam às partes da matéria uma a uma e, por isso, não estará toda quanto à substância, em qualquer parte do corpo. Não há razão para se duvidar que as partes metafísicas da alma se estendem com a própria alma. Efetivamente dado que elas não diferem realmente da substância da alma, será necessário para a sua extensão que também se estendam a seu modo.

Quarta asserção. A alma indivisível quando é um todo do terceiro modo está toda em qualquer parte do corpo, mas segundo a noção de ^{4ª asserção} todo tomada no primeiro modo, poder-se-á afirmar que está em qualquer parte do corpo. Esta afirmação é evidente quanto à primeira parte, porque embora a alma enforme qualquer parte do corpo vivo, como mostrámos na primeira asserção, será necessário que a alma que carece de partes esteja toda em qualquer parte do corpo. O que é indiviso, onde quer que esteja, é um todo. Demonstra-se a segunda asserção igualmente quanto

ostendimus eadem assertio; quia cum anima indiuisibilis non constet partibus integrantibus, eatenus dici potest secundum praedictam considerationem totius primo modo spectati, esse tota in [P.94] qualibet parte corporis, quatenus non obtinet unam partem integrantem in una corporis parte, aliam in alia.

ARTICVLVS III.

EXPLICATIO ARGVMENTORVM PRIMI ARTICVLI.

*Dilutio argu-
mentorvm.
Solutio 1.*

Argumentorum, quae primo articulo proposuimus, dilutio ita se habet. Ad primum dicendum, ex eo non concludi animam quoad suam substantiam non esse in singulis partibus corporis: sed dumtaxat quoad alias ipsius potentias, functionesue peculiari modo quibusdam eius partibus inesse; ut in capite quoad omnes externos sensus, excepto tactu, qui per omnia membra permeat; itemque quoad internas sentiendi facultates utriusque intellectus famulas, et adiutrices. Quod uero cum mininges laesae sunt, iudicium perturbetur, non prouenit ex eo quod anima in cerebro tantum insit, sed quia oportet intelligentem uti satellitio phantasiae, eiusque idola speculari. Vnde si ea turbata fuerit, nequit anima officio rationis

Solutio 2. rite defungi. Secundum etiam argumentum tantummodo conficit animam esse in corde, ut in fonte caloris, et spirituum officina, ac sede appetitus sensitiui, a quo uariae perturbationes oriuntur; non

Solutio 3. uero illic dumtaxat secundum informationem esse. Ad tertium dic etsi forma sit quidpiam unum secundum essentiam, esse tamen uirtute multiplex ob uirium, quas ex se profundit, ubertatem, ideoque ad

Solutio 4. eorum officinam distinctis organis egere. Ad quartum, cum quaelibet pars uiuentis uiuat, oportere in qualibet eius parte esse animam, at caelum non est uiuens, nec intelligentia corpus caeleste informat,

Solutio 5. sed ei tantum, ut motor assidet. Ad quintum, iccirco arteriam ligatam infra nodum non moueri, quia motus arteriae est a motu cordis, qui per constrictionem impeditur, non autem quod infra

Solutio 6. nodum non maneat anima. Ad sextum, indiuisibili quantitatis non posse adaequate respondere nisi indiuisibile. Verum indiuisibili substantiae, cuiusmodi est anima, cum uirtute diuisibile quidpiam sit, posse diuisibile respondere; quod etiam patet in angelis, qui indiuisibiles cum sint, in spatio tamen diuiduo existunt. Quod ad locum Aristotelis citatum ex libro *De Animalium Motu* spectat: Simon Portius libro *De Mente Humana* cap. 7. colligi ex eo putat animam secundum Aristotelis sententiam non esse in toto corpore: sed non recte sentit, non enim Aristoteles illud pronuntiat de anima

à segunda parte; uma vez que a alma indivisível não é composta por partes integrantes, pode ser entendido, segundo a anterior consideração de todo tomado no primeiro modo, que ela está toda em qualquer parte do corpo, [P. 94] visto que não mantém uma parte integrante numa parte do corpo, e outra na outra.

ARTIGO III

EXPLICAÇÃO DOS ARGUMENTOS DO PRIMEIRO ARTIGO

Eis a resolução dos argumentos que propusemos no primeiro artigo. *Resolução dos argumentos. 1ª solução*
 Ao primeiro, dever-se-á responder que dele não se retira que a alma, quanto à sua substância, não está em cada uma das partes do corpo, mas apenas que, quanto às suas outras potências e funções, está presente de modo particular em certas partes dele; como na cabeça, no que respeita a todos os sentidos externos, com exceção do tato, que atravessa todos os membros, e também no que concerne às faculdades internas de sentir, uma e outra auxiliares e servas do intelecto. Porque quando as meninges adoecem o entendimento fica perturbado, não porque a alma esteja dentro do cérebro, mas porque é preciso que aquele que entende use o guardião da fantasia e observe as suas imagens. Daí que a alma não possa pontualmente cumprir o ofício da razão; também, o segundo argumento *2ª solução*
 apenas conclui que a alma está no coração como numa fonte de calor e de produção dos espíritos, tal como na sede do apetite sensitivo a partir do qual têm origem várias perturbações, mas não que ali resida apenas de acordo com o seu ser enformador. Ao terceiro, refira-se que, embora *3ª solução*
 a forma seja algo de uno segundo a essência, ela é virtualmente múltipla pela abundância das faculdades que emite; carece, por isso, de órgãos distintos para a sua produção. Ao quarto, dado que qualquer parte de *4ª solução*
 um ser vivo vive, é necessário que a alma exista em qualquer parte dele; mas o céu não está vivo, nem a inteligência enforma o corpo celeste, mas apenas lhe assiste como motor. Ao quinto, que uma artéria atada abaixo *5ª solução*
 do nó não se move porque o movimento da artéria existe a partir do movimento do coração, que está impedido pela constrição, mas não porque não exista alma abaixo do nó. Ao sexto, que o indivisível quantitativo só *6ª solução*
 pode corresponder de forma adequada ao indivisível. Mas à substância indivisível, de cuja espécie a alma é, porque é virtualmente divisível, pode corresponder uma divisível. Isto é evidente nos anjos que, embora sendo indivisíveis, existem, todavia, num espaço dividido. No que respeita ao ponto citado de Aristóteles, retirado do livro *O Movimento dos Animais*, Simão Pórcio, no livro *A Mente Humana*, capítulo 7º, considera que dele se conclui que a alma segundo o pensamento de Aristóteles não está em

secundum suam substantiam, sed quoad potentiam motricem, de qua inibi erat quaestio. Hanc uero statuit in corde ut in omnium uitalium functionum principio, ac fonte.

Ad primum uero eorum, quae secundam quaestionis partem attingunt, respondet D. Thomas in 1. d. 37. q. 4. art. 1. Capreolus in 2. d. 2. q. 1. art. 3. et Caietanus ad [P.95] art. 8. quaestionis 76. *Quo pacto moueatur anima, mota sola manu* primae partis mota manu, animam nec per se, nec ex accidente moueri; quia immateriales substantiae nullo pacto subire motum dicuntur, nisi cum id, in quo definitiue sunt, mouetur: anima uero non est definitiue in manu. Alii, in quibus est etiam Diuus Thomas *De Spiritualibus Creaturis* quaestione única articulo quarto ad 7. Aegidius in primo d. 8. 2. parte distinctionis principio quaestionis tertiae minime absurdum putant concedere moueri simul animam, et quiescere, cum ipsa in se eiusmodi quietem, et motum non recipiat, sed diuersae partes corporis, quas informat, quanquam id in iis, quae per se mouentur, aut quomodolibet in se motum recipiunt, fieri nequit. Alii denique fatentur animam moueri per accidens ad motum manus, negant tamen simul quiescere, quiescente pede. Nam cum quies sit priuatio, quae absolute motum negat, non dicitur, inquit, anima quiescere, nisi totum corpus, in quo est, motu uacet. Ex his tribus solutionibus etsi nulla omnino displiceat, prima magis placet. Ad secundum negari potest in primis antecedens. Vt enim res alicubi tota esse perhibeatur, sat est nihil illius non esse ubi tota contineri dicitur: uel admittatur, in iis tamen, quae alicubi definitiue, aut circumscriptiue sunt, ut in primo, et adaequato suo perfectibili; quo pacto formae indiuisibiles non sunt in qualibet parte corporis. Atque haec solutio est D. Thomae in *Quaestionibus Disputatibus Quaestione de Anima* art. 10. ad 3.

Non quaelibet pars hominis dicitur homo

Ad tertium neganda est consecutio. Non enim homo dicitur id, quod constat ex anima rationali, et quacunque materia, sed ex ea, quae sit primum, et adaequatum perfectibile, quale non est pars materiae.

CAPITIS SECVNDI EXPLANATIO.

a. *At enim, cum ex obscuris* – Aliam traditurus animae definitionem, qua animarum species distinctius explicet, methodum, modumque

todo o corpo. No entanto, não considera corretamente. Aristóteles não diz isso acerca da alma segundo a sua substância, mas no que respeita à sua potência motriz, acerca da qual a questão subsistia. Colocou-a efetivamente no coração como fonte e princípio de todas as funções vitais.

Mas, ao primeiro argumento, de entre os que criticam a segunda parte da questão, responde São Tomás, no 1º livro das *Sentenças*, distinção 37, questão 4, artigo 1º; Capréolo, no 2º das *Sentenças*, distinção 2, questão 1, artigo 3º e Caietano, ao artigo 8º, questão 76 da primeira parte da *Suma Teológica*, que quando a mão se move, a alma não se move nem por si, nem por acidente, [P.95] porque de forma alguma se diz que as substâncias imateriais recebem movimento, exceto quando aquilo em que precisamente existem se move. A alma, com efeito, não existe precisamente na mão. Outros, de entre os quais São Tomás, *As Criaturas Espirituais*, questão única, artigos quarto ao 7º; Egídio, no primeiro livro das *Sentenças*, distinção 8, 2ª parte da distinção ao princípio da questão terceira, não consideram nada absurdo admitir que a alma simultaneamente se movimenta e repousa. Isto, porque em si ela não recebe movimento nem repouso, mas sim as diferentes partes do corpo que a alma enforma, ainda que isso não possa acontecer naquelas que se movem *per se*, ou que de qualquer modo recebem em si movimento. Finalmente, outros consideram que a alma se move por acidente no movimento da mão, mas negam que descanse ao mesmo tempo quando o pé descansa. Na verdade, visto que o repouso é privação que nega em absoluto o movimento, não se afirma que a alma descansa, a não ser que todo o corpo em que está, esteja isento de movimento. Destas três soluções, embora nenhuma desaprove totalmente, a primeira é mais curial. À segunda pode negar-se, primeiro, o antecedente. Diz-se que uma coisa está toda em alguma parte, desde que toda ela esteja onde está contida toda; também, que ela seja admitida nas coisas necessárias à sua perfeição circunscritas nalgum lugar, tal como no seu primeiro e adequado perfectível, razão pela qual as formas indivisíveis não estão em qualquer parte do corpo. Esta solução pertence a São Tomás nas *Questões Disputadas sobre a Alma*, artigo 10º, ao 3º.

De que modo a alma é movida, quando se move só uma mão

Ao terceiro, deve ser negada a conclusão. De facto, não se diz que o homem é composto de alma racional e de qualquer matéria, mas daquela que é o primeiro e adequado perfectível, a qual não é parte da matéria.

Não se chama homem a uma qualquer parte do homem

EXPLICAÇÃO DO CAPÍTULO SEGUNDO

a. At enim, cum ex obscuris – Aristóteles passa a transmitir outra definição de alma, através da qual explicita de forma mais distinta as

doctrinae statuit, uti facere consuevit cum grauis controuersia existit. Ait ergo uelle se ex obscuris natura, sed nobis notioribus ad ea, quae secundum rationem magis nota sunt, progredi; tradereque definitionem, quae causam contineat: oportet enim non solum quod res sit, sed cur sit declarare. Quae autem dicantur nobis, quae natu a notiora, obscurioraue satis longa disceptatione in primo *Physicae Auscultationis* libro exposuimus.

*Tria
definitionum
genera*

b. Nunc autem definitionum – Definitionum tria esse genera constat ex primo *Posteriorum* cap. 7. Quaedam enim traduntur per formam, uel materiam. Quaedam per causam finalem, uel efficientem. Aliae utrumque causae genus comprehendunt: et quae ex uno constat genere dicitur interdum conclusio, prout demonstratur per aliam; interdum medium, prout aliam demonstrat.

*Definitio
constans
ex duplici
genere causae,
demonstratio
appellatur*

Quae autem ex utroque coalescit, appellatur demonstratio positione tantum, [P.96] seu collocatione differens; quia continet medium et conclusionem, ex quibus demonstratio coagmentari possit, accedente forma sylogistica. Talis est haec definitio, Homo est animal rationis particeps, constans corpore in caelum erecto; potest enim ex ea confici demonstratio, qua causa materialis per formalem, seu quasi formalem de homine ostendatur, hunc in modum. Omne animal particeps rationis constat corpore in caelum erecto: sed homo est animal particeps rationis: ergo constat corpore in caelum erecto. Propositum uero Aristotelis est talem animae definitionem tradere, ut ex illa et ea, quam superiori capite assignauit, fiat una, quae sit demonstratio positione differens; ita nimirum, ut una ex alia demonstrari possit.

c. Veluti quid est quadratio – Vt ostendat quasdam esse definitiones, quae rei causam explicant, alias, quae non ita se habent; exemplum subiicit a Geometria petitum. Quod ut intelligatur aduertendum est dato uno quadrangulo rectilineo, posse dari quadratum aequalem aream complectens. Est autem quadrangulum figura quadrangularis duorum laterum in aequalium, ut A.

*Quadratum et
quadrangulum
aequalem
aream habere
possunt*

A

espécies de almas e estabelece o método e o modo da doutrina, como é seu uso fazer, dado existir grave controvérsia. Ele afirma, portanto, que pretende avançar partindo das coisas obscuras por natureza, mas que nos são mais conhecidas em direção àquelas que são mais claras para a razão, transmitindo a definição que contém a causa; efetivamente é necessário declarar não só que a coisa existe, mas porque é que existe. Mas as coisas que denominamos de natureza mais conhecida ou mais obscura, foram por nós expostas em longa discussão no primeiro livro *Lições da Física*.

b. Nunc autem definitionum – Existem três gêneros de definições, com base no primeiro livro dos *Posteriores*, capítulo 7º. Uma, são transmitidas através da forma ou da matéria. Outras, pela causa final ou eficiente. Outras, compreendem um e outro gênero de causa. Aquela que consta de um gênero, chama-se, ora conclusão, quando é demonstrada através de outra, ora meio, quando demonstra outra. A que se compõe de um e de outro, chama-se demonstração, somente pela posição [P. 96] ou pela diferente colocação, porque contém o termo médio e a conclusão a partir dos quais se pode alcançar a demonstração, acedendo a forma silogística. É o caso da definição “o homem é animal que participa da razão, constituído por um corpo erguido para o céu”. Na verdade, pode-se concluir esta demonstração a partir daquela em que se demonstra a causa material pela formal ou quase formal deste modo: “todo o animal que participa da razão é constituído por um corpo erguido para o céu”. A intenção de Aristóteles é transmitir uma tal definição de alma, para que a partir dela e da que assinalou no capítulo anterior, se elabore uma que seja demonstração diferente pela posição. Assim, uma pode demonstrar-se a partir da outra.

Três gêneros de definições

A definição composta por um duplo gênero de causa é chamada demonstração

c. Veluti quid este quadratio – A fim de demonstrar que existem certas definições que explicam a causa da coisa, e outras que não são assim, o exemplo pedido é extraído da Geometria. Para tal se entender, deve advertir-se que, dado um quadrilátero retângulo, se pode dar um quadrado envolvendo área igual. Mas o quadrilátero é a figura quadrangular de dois lados iguais, como A.

O quadrado e o retângulo podem ter área igual

A

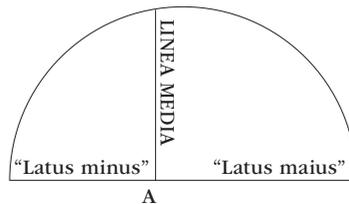
Quadratum uero est figura item quadrangularis habens omnia latera aequalia et rectangula ut B.⁶⁴



*Quadratio
quomodo
inuenietur*

*Quid sit media
linea*

Quadrare autem quadrangulum est inuenire quadratum aequale spatium continens quadrangulo. Hoc autem fit per mediae lineae inuentionem. Media linea est ea, quae inter latus maius quadranguli, et latus minus ita se habet, ut quam proportionem obtinet maius ad ipsam, eandem obtineat ipsa ad minus, exempli gratia. Si latus maius quatuor habuerit palmos, latus uero minus unum; linea media duos complectetur, quia sicut in duplo superatur a maiori latere, ita in duplo superat minus. Ex media igitur linea tribusque aliis ipsi aequalibus confectum quadratum, aequale est quadrangulo dato. Talem porro lineam sic inuenies. Quadranguli latus maius, et minus quae ad punctum anguli A. concurrebant in rectum extende et super totam eam lineam describito semicirculum: tum a puncto coniunctionis A erige perpendiculariter, siue ad angulos rectos lineam usque ad circumferentiam: illa igitur erit media ex qua conficiatur quadratum aequale His positis sciendum quadrationem, quae dicitur tetragonismus, dupliciter definiri. Vno modo definitione non reddente praedictam causam quadrationis, nimirum Quadratio est confectio quadrati aequalis quadrangulo; vel reddente eiusmodi causam: scilicet Quadratio est inuentio mediae lineae inter latera inaequalia quadranguli. Haec enim definitio continet, [P.97] causam illam quadrationis. Hoc exemplum eo spectat, ut doceat Aristoteles, uelle se tradere animae definitionem, quae rei causam explicet.



*Animatum
posterius est
nobisque
notius quam
anima*

d. Dicamus igitur – Dixerat se progressurum a posterioribus, siue obscuris natura, et notioribus nobis ad ea, quae natura sunt notiora: eam methodum seruat. Progreditur enim ab animato

⁶⁴ Euclid. I. *elem.* diff. 30.

Já o quadrado é a figura também quadrangular que tem todos os lados iguais e retângulos, como B.⁶⁴

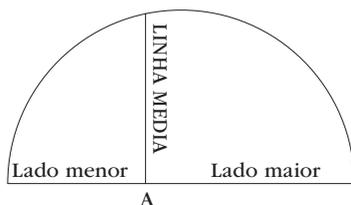


Quadrar um retângulo significa encontrar um quadrado com área igual à desse retângulo. Isto é feito por meio da determinação da linha média. A linha média é aquela que se encontra entre os lados maior e menor do retângulo, de tal forma que a proporção que obtém o lado maior em relação a ela é a mesma que a própria linha obtém em relação ao lado menor. Por exemplo, se o lado maior tiver quatro palmos e o lado menor um, a linha média terá dois, porque, tal como é excedida pelo lado maior no dobro, assim também excede o menor no dobro. Logo, o quadrado construído a partir da linha média e de outras três iguais a ela é igual ao retângulo dado. Achar-se-á tal linha da seguinte forma. Justaponha-se em linha reta o lado maior do retângulo e o seu lado menor, antes concorrentes no vértice do ângulo A, e descreva-se um semicírculo sobre a totalidade da linha assim obtida. A seguir, do ponto de concorrência A, levante-se uma linha perpendicular ou em ângulos retos, até à circunferência. Esta será então a linha média a partir da qual se constrói um quadrado igual. Posto isto, ficar-se-á a saber que a quadratura, a que se chama tetragonismo, se define de duas maneiras. De uma maneira, por meio de uma definição que não apresenta a referida causa da quadratura; obviamente «a quadratura é a construção de um quadrado igual a um retângulo». De outra maneira, apresentando a causa da forma atrás referida, ou seja, «quadratura é a descoberta de uma linha média entre os lados desiguais de um retângulo». Com efeito, esta definição contém [P.97] a causa da quadratura. Este exemplo relaciona-se com o facto de que Aristóteles informa que pretende oferecer uma definição de alma que apresente a causa da matéria.

Como se acha a quadratura

O que é a linha média

A quadratura define-se de dois modos



d. Dicamus igitur – Tinha referido que se devia avançar a partir do que é posterior, mais obscuro por natureza e mais conhecido para nós, para o que é mais conhecido por natureza. Ele observa esse método. Aristóteles

O ser animado é posterior e mais conhecido por nós do que a alma

⁶⁴ Euclides, *Elementos* I, dif.30.

ad animam, constat uero animatum esse posterius natura, quam animam; siquidem animatum dicitur, quod animae particeps est, denominaturque ab anima: quod uero ab aliquo denominatur, posterius illo est. Constat quoque animatum esse nobis manifestius, quam animam; qua compositum, et totum prius menti occurrit (intellige quoad confusam cognitionem) quam eius pars: anima autem pars corporis animati. Constat item animatum quoad cognitionem distinctam esse ignotius natura, quam animam, sicuti et omne totum sua parte. Procedit ergo Aristoteles ab animato explicans discriminem inter animatum et inanimatum: uidelicet quod animatum uiuat, hoc est, a se ipso moueatur, et actiones ab interno uitae principio fundat. Vnde recte annotat Simplicius uitam graece ζῶντι dici ἀπό τοῦ ζέειν, hoc est, a feruendo, quoniam ex se et intrinsecus feruet, hoc est, agit, seu mouet, moueturque.

*Inter
animatum et
inanimatum
discrimen*

e. Quapropter – Quia uita multipliciter dicitur: siquidem quatuor sunt uitalium operationum genera, nutritio, sensio, motus progressionis, et intellectio; docet ut aliquid uiuere dicatur, sat esse unum uitae opus exercere. Vnde colligit Plantas, in quibus uitae munia minus illustra et conspicua sunt, re uera uiuere, argumento quod uersus omnem loci differentiam sese porrigant, et increscant. Namque naturalia ad unum determinata sunt; uiuentia autem ad opposita sese habent.

*Vt aliquid
dicatur uiuere,
satis est si
e quatuor
operationibus
uitalibus unam
solum exercent*

f. Atque haec quidem – Ex quatuor generibus uitalium operationum, quae paulo ante numerauerat, quadruplicem uitae gradum colligit. Primus est eorum, quae uegetantur, seu quae aluntur, augescunt et decrescunt; secundus eorum, quae non solum uegetantur, sed etiam sensu pollent. Tertius eorum, quae uegetantur, et sensu praedita sunt, ferunturque motu progressionis. Quartus, eorum, quibus non solum tres superiores gradus, sed insuper gradus intelligendi competit. Docet uero hosce gradus inter se distingui. In plantis enim primus sine aliis reperitur. In quibusdam animalibus duo priores sine reliquis, ut in iis piscibus, qui ad saxa adhaerescunt. In bestiis perfectis tres priores absque extremo. In homine quatuor. Itaque in iis gradibus eiusmodi ordo est, ut priores absque posterioribus possint esse, non contra.

*Ex quatuor
uitalium
operationum
generibus
qua duplex
uitae gradus
colligitur*

g. Atque quam – Cur nutriendi uis inter ceteras animae facultates, et tactus inter omnes sensus locum primum habeat, explicaturum se in progressu inquit. Est uero eius rei causa, quia nutritoria

avança do ser animado para a alma, e é evidente que o ser animado é posterior à alma, em natureza. Certamente diz-se animado porque participa da alma e recebe o nome a partir da alma. O que recebe o nome a partir de algo é-lhe posterior. É claro também que o ser animado é mais evidente para nós do que a alma, pela qual o todo é composto e vem primeiro à mente (entenda-se quanto a um conhecimento confuso), do que a sua parte. Mas a alma é uma parte do corpo animado. É evidente também, que o ser animado quanto a um conhecimento distinto, é mais obscuro por natureza do que a alma, tal como o todo, mais do que a sua parte. Logo, Aristóteles avança do animado explicando a diferença entre animado e inanimado, a saber, que o animado vive, isto é, move-se por si e pratica as ações através do princípio interno da vida. Donde, Simplício anota que a vida em grego ζῶν se diz ἀπό τοῦ ζέειν, isto é, a partir da agitação porque agita-se por si e por dentro, quer dizer, age ou move e é movido.

Diferença entre animado e inanimado

e. *Quapropter* – Porque a vida se diz de muitas maneiras, são quatro os gêneros de tais operações em potência; a nutrição, a sensação, o movimento de marcha e a inteligência. Aristóteles ensina que para que se diga que algo vive basta que esteja presente uma função vital. Donde, abarca as plantas em que as funções vitais são menos nobres e evidentes, mas que na realidade vivem, com o argumento de que crescem e definham independentemente do lugar. Na verdade, as coisas naturais são determinadas para um lugar, mas os seres vivos são-no para os opostos.

Para que se diga que algo vive, basta que esteja presente uma das quatro unções vitais

f. *Atque haec quidem* – Nos quatro gêneros de operações vitais que enumerara pouco antes, abrange quatro graus de vida. O primeiro é próprio dos que vegetam; que se alimentam, crescem e declinam; o segundo, daqueles que não só vegetam, mas também possuem sensação. Terceiro, dos que vegetam, são dotados de sensação e se movem com o movimento de locomoção. Quarto, daqueles, em que além dos três graus anteriores têm o grau de inteligir. Ensina que estes graus se distinguem entre si. Nas plantas, o primeiro encontra-se sem os outros. Em certos animais, os dois primeiros sem os restantes, como nos animais marinhos, que estão presos às rochas. Nos animais perfeitos os três primeiros sem o último. No homem, os quatro. E assim, nestes graus, existe este tipo de ordem, para que possam existir os primeiros sem os últimos, e não o contrário.

Dos quatro gêneros de operações vitais contidos no duplo grau de vida

g. *Atque quam* – Afirma que de caminho explicará porque é que a potência de nutrir ocupa o primeiro lugar entre as restantes faculdades da alma e o tato entre todos os sentidos. De facto, a causa disso reside

facultas uitam primo seruat, dum fluxum materiae, quam calor diripit, continuo rependit, atque instaurat. Praeterea tactus noxia declinat, salutaria prosequitur, quo neglecto discrimine, uitae fundamenta fuerent.

[P.98]

Secundam animae definitionem ex dictis concludit **h. Nunc eousque** – Ex dictis animae definitionem concludit. Nam cum animatum ab inanimato differat operatione uitae, ab anima ipsa ut a uitae principio orta, cumque quatuor sint uiuentium genera, quadruplici functionum uarietate distincta, reliquum est ut anima probe dicatur principium uegetandi, sentiendi, loco mouendi, intelligendi, seu quo uiuimus, sentimus, loco mouemur, et intelligimus. Deinde duplicem proponit quaestionem. Vnam, an haec quatuor nempe uegetatiuum, sensitium, loco motiuum, intellectiuum, animae partes, facultatesue sint; uel potius anima ipsa: ut utrum uegetatiuum sit potentia insita animae ad uitae munus obeundum; an uero anima ipsa uegetatrix. Alteram, esto sint facultates, non animae utrum ratione tantum, et definitione, an loco, et subiecto distinguantur. Timaeus enim iracundiam in corde, appetitum in hepate, sensum in cerebro collocauit.

In stirpibus et insectis animantibus potentias animae non distingui subiecto, clarum est **i. Atque de nonnullis** – Diluit posteriorem quaestionem, ut ex ea prioris explicatio facilius euadat: continetur autem solutio hac sententia. Non est difficile uidere in quibusdam potentias loco, et subiecto non distingui; in aliis difficile id est; constat tamen omnes ratione, definitioneque inter se differre. Porro huius sententiae tres partes sunt, quarum prima si de stirpibus et insectis animantibus et de potentiis, quae iis competunt, sermo sit, manifestam habet ueritatem. Etenim partes diuulsae a planta retinent uim uegetatricem, et altricem, nonnisi quia et anima plantae, et eius uires per totum corpus diffunduntur. Itemque lacerta in duas partes diuisa, adhuc mouetur, et sentit; motus uero, et sensus imaginationem et appetitum sequuntur. Sunt igitur haec per lacertae membra et artus expansa: alioqui si definitis sedibus continerentur, in iis tantum sedibus remanere possent, si quando remanerent.

Vis intelligendi corpori affixa non est **k. De intellectu** – Haec est secunda pars sententiae, qua ostendit difficile esse, et adhuc ambiguum an intellectiua potentia certo organo definita sit, quia nondum satis explicauit an sit facultas organica. Videri tamen ait animam intellectiuam alterius esse rationis, atque ordinis, et immortalitate a ceteris formis rerum sublunarium

no facto da faculdade nutritiva primeiramente conservar a vida já que continuamente renova e restitui o fluxo à matéria que o calor arrebatava. Além disso, o tato afasta as coisas nocivas e persegue as saudáveis, ao discriminar, ocorrem os fundamentos da vida.

[P. 98]

h. *Nunc eousque* 413 b 10 – Com base no que foi referido, Aristóteles conclui a segunda definição de alma. Tal como o ser animado difere do inanimado pela operação da vida, da própria alma como nascida do princípio da vida, e visto que são quatro os géneros dos seres vivos distintos pela variedade de quatro funções, resta que corretamente se afirma que a alma é princípio de vegetar, de sentir, de mover no lugar, de entender, ou aquilo por que vivemos, sentimos, nos movemos no lugar e entendemos. A seguir coloca duas questões. Uma, se estas quatro, a saber, a vegetativa, a sensitiva, o movimento no lugar, a intelectual são faculdades ou partes da alma ou se são antes a própria alma. Quer dizer, se a vegetativa é potência inata da alma que atinge as funções da vida ou se é a própria alma vegetativa. Outra, embora sejam faculdades, se não se distinguem da alma apenas pela razão e pela definição, ou pelo lugar e substrato. Timeu situou a ira no coração, o apetite no fígado, o sentido no cérebro.

Conclui a segunda definição de alma com base no que foi referido

i. *Atque de nonnullis* – Aristóteles resolve a seguinte questão, para que a explicação da anterior se torne mais fácil. A solução está contida na seguinte frase. Não é difícil verificar que nalguns as potências não se distinguem pelo substrato e lugar, noutras é difícil, mas é evidente que todos diferem entre si pela razão e pela definição. Na verdade, existem três partes desta afirmação, das quais a primeira, se se referir às plantas, insetos e às potências que lhes respeitam é manifestamente verdadeira. Com efeito, as partes arrancadas da planta contêm a potência vegetativa e nutritiva, apenas porque não só a alma da planta, mas também as suas potências se espalham por todo o corpo. Também, o lagarto dividido em duas partes ainda assim se move e sente. O movimento e o sentido acompanham a imaginação e o apetite. Logo, elas existem através dos membros do lagarto e do desenvolvimento do ramo. Por outro lado, se se contiverem em lugares definidos apenas poderiam permanecer nesses lugares, quando permanecessem.

É evidente que nas plantas e nos insetos as potências da alma não se distinguem pelo substrato

k. *De intellectu* – Esta é a segunda parte da frase, na qual Aristóteles mostra que é difícil e ainda ambíguo se a potência intelectual está confinada a certo órgão, porque ele ainda não explicou suficientemente, se é uma faculdade orgânica. Todavia diz que parece que a alma intelectual é de outra natureza e ordem e que se distingue das restantes coisas sublunares

A potência de entender não é inerente ao corpo

distingui. Ex eo sequitur uim intelligendi non haerere in corpore, postequ ab eo seiungi, non ita uero ceteras potentias, cum organis addictae affixaeque sint, ut ex superioribus patet; etsi non defuerint, qui eas quoque separati posse a materia affirmarint.

Probat animae

potentias

ratione,

definitioneque

distingui

Potentiae

per actus

distinguuntur

l. Ratione uero – Tertiam sententiae partem, uidelicet omnes potentias ratione, seu definitione distingui, confirmat ex earum operationibus: potentiae namque per actus suos distinguuntur. Quare ut sensus et appetitus diuersos actus edunt, utpote ad diuersa tendentes obiecta, ita et diuersam definitionem, rationemque sortiuntur. Deinde in illis uerbis, at uero quibusdam. Vt D. Thomas interpretatur, priorem diluit quaestionem aiens unumquodque ex illis quatuor praedicatis, nempe uegetatium, sensitium, loco motium, intellectium; esse tum animam, tum [P.99] uirtutem animae; animam, cum unum eorum tantum inest, atque ita in plantis uegetatium esse animam. Cum uero plura insunt, id quod excellit, animam esse, ut in homine intellectium; quod ita accipiendum est ut v. c. uegetatium per se sumptum ex usu loquendi notet animam, cui is tantum gradus conuenit; similiterque reliqua tria praedicata. Re enim uera unumquodque horum potest sumi uel pro anima, uel pro potentia; ut uegetatium pro facultate uegetatrice, quae manat ab essentia animae plantalis, uel pro ipsa anima plantae. Graeci tamen interpretes uolunt potius hic contineri confirmationem sententiae propositae de potentiarum distinctione secundum rationem. Nimirum cum uiuentia inter se differant, quod alia plures, alia pauciores animae facultates obtineant, necessario fatendum eas saltem ratione distingui. Atque haec Graecorum explicatio germanior uidetur, illa prior aliquantulum extorta.

m. Quoniam autem – Instituit ex inuenta in hoc capite definitione, demonstrare eam, quam tradiderat capite superiori. Sumit autem primo quem admodum duobus scire dicimur, nempe scientia tanquam forma, et anima tanquam subiecto: item ut duobus dicimur sanari, uidelicet sanitate ut forma, corpore, uel aliqua parte corporis ut subiecto ita duobus nos dici uiuere, altero ut forma, altero ut materia, in qua forma inest. Non enim forma, seu actus in quolibet subiecto esse potest, sed certo et determinato: sicuti neque agens in quodlibet indiscriminatim agit, sed in id, quod idoneum aptumque est ad eius impressionem recipiendam.

Duobus uiuere

dicimur, altero

ut materia

pela imortalidade. Daqui se segue que a potência de inteligir não se encontra fixa ao corpo e pode separar-se dele, mas não assim as restantes potências, visto que estão fixas e adjudicadas aos órgãos, como é claro a partir do que se disse acima, ainda que não o abandonem, porque mesmo separadas podem ser reportadas à matéria.

Prova que as potências da alma se distinguem pela razão e pela definição. As potências distinguem-se pelos atos

l. Ratione uero – Confirma, a partir das suas operações, a terceira parte da afirmação, visto que todas as potências se distinguem pela razão ou definição. As potências, na verdade, distinguem-se pelos seus atos. Por isso, como os sentidos e o apetite produzem atos diferentes, como que tendentes para objetos diferentes, também obtêm diferente razão e definição. Por aquelas palavras, também por outras. Como São Tomás interpreta, resolve a primeira questão, afirmando que cada um dos quatro predicados, vegetativo, sensitivo, movimento no lugar e intelectivo, são quer a alma [P.99] quer uma faculdade da alma. São a alma, quando apenas está presente um deles, e assim, nas plantas, o vegetativo é a alma. Quando estão presentes muitos, predomina o que é mais elevado, como no homem, o intelectivo. Isto deve ser entendido de tal modo que, por exemplo, o vegetativo, tomado por si, por convenção, é alma, ao qual apenas este grau pertence; do mesmo modo quanto aos três restantes referidos. Cada um deles pode ser tomado como alma ou como potência, tal como o vegetativo enquanto faculdade vegetativa que brota da essência da alma da planta, ou como a própria alma da planta. No entanto, os intérpretes gregos pretendem que aqui se contém a confirmação da afirmação proposta, relativa à distinção das potências segundo a razão. Porque os seres vivos alcançam, uns mais, outros menos faculdades da alma, mostrando necessariamente que elas, muitas vezes se distinguem pela razão. E esta explicação dos gregos parece mais verdadeira, a primeira parece um pouco forçada.

m. Quoniam autem – A partir da definição encontrada neste capítulo, Aristóteles determina que ela demonstra a transmitida no capítulo anterior. Estabelece, primeiro, ser de duas maneiras que dizemos que se sabe, pela ciência, enquanto forma, pela alma, enquanto substrato. Também é de duas maneiras que dizemos que nos curamos, a saber, pela saúde, enquanto forma, no corpo, ou nalguma parte do corpo, enquanto substrato. Assim, dizemos que vivemos de duas maneiras, uma como forma, outra como matéria, na qual está a forma. Efetivamente, a forma ou o ato não pode residir em qualquer substrato, mas num certo e determinado, tal como o agente não age indiscriminadamente em qualquer um, mas naquele que é idóneo e apto para receber a sua impressão.

Dizemos que vivemos de duas maneiras, uma como forma outra como matéria

*Prior animae
definitio per
posterio-
rem
ostenditur*

n. Anima autem – Probat animam esse formam. Id, quo uiuimus est forma, sed anima uiuimus, ergo anima est forma. Minorem suadet, quia cum substantia triplex sit, forma, materia et compositum, ut iam superius dictum fuit; compositum autem sit quod uiuit, et corpus siue materia sit ens potentia, fieri non potest ut eo uiuere dicamur, sed per animam, quae est actus. Ex superius dictis hunc in modum colligi potest demonstratio, qua Aristoteles priorem animae definitionem per posteriorem ostendit. Id, quo primo uiuimus, sentimus, loco mouemur, et intelligimus, est actus primus substantialis corporis naturalis potentia uitam habentis: sed anima est id, quo primo uiuimus, sentimus, loco mouemur, et intelligimus; ergo anima est actus primus substantialis, et caet.

*Quomodo
intelligendum
animam nec
esse corpus nec
sine corpore*

o. Iccirco recte – Ex superioribus quasi corollarium deducit, recte sentire eos, qui asserunt animam neque esse corpus, nec sine corpore. Si enim est actus et perfectio corporis, corpus non est. Item non est sine corpore; quia etsi anima intellectiua separata cohaereat extra corpus; tamen suapte natura est forma illius, et naturalis eius status est in corpore, ab eoque pendet quoad officium informandi.

p. Non in quouis – Pythagoraei fabulati sunt posse animam indiscriminatim subire quoduis corpus. Plane, inquit multo secus res habet, cum uideamus in singulis uiuentium speciebus diuersa intrui, aptarique animabus corpora. Quod et in rebus anima carentibus perspicimus, non enim forma, et actus in quolibet subiecto recipitur; sed in eo, quod natura aptum sit. Tandem colligit recte definitam esse animam actum, seu formam corporis potentia uitam habentis.

[P.100]

QVAESTIO VNICA

RECTE NE TRADITA SIT POSTERIOR ANIMAE DEFINITIO,
ET AN PER EAM PRIOR DEMONSTRETVR.

ARTICVLVS I.

RECTE TRADITAM ESSE.

*Videtur uitium
in esse animae
definitioni*

1.Argum.

Proximo capite hunc in modum Aristoteles animam definiit. Anima est id, quo uiuimus, sentimus, loco mouemur, et intelligimus. Verum quod haec definitio uitiosa sit, ostenditur. Primum, quia uidetur conuenire Deo Optimus Maximus cum Deus sit principium uitae, et motus, et ipsius esse, teste Diuo Paulo *Actorum* decimo septimo.

n. *Anima autem* – Prova que a alma é forma. Aquilo pelo qual vivemos é forma; mas vivemos pela alma, logo, a alma é forma. A menor convence, porque a substância é tripla, forma, matéria e composto, como já acima foi dito. Mas o composto é o que vive, e como o corpo ou matéria é ente em potência, não é possível dizer que por ele vivemos, mas sim através da alma, que é ato. Com base nas afirmações anteriores, pode concluir-se a explicação do seguinte modo. Aristóteles demonstra a primeira definição de alma pela segunda. Aquilo pelo qual primeiramente vivemos, sentimos, nos movemos no lugar e inteligimos é o ato primeiro substancial do corpo natural que tem a vida em potência; ora, a alma é aquilo pelo qual primeiramente vivemos, sentimos, nos movemos no lugar e inteligimos; logo, a alma é o ato primeiro substancial, e etc.

A primeira definição de alma demonstra-se pela segunda

o. *Iccirco recte* – Do anterior quase se retira, como corolário, que os que afirmam que a alma nem é corpo, nem é sem o corpo, pensam corretamente, porque, embora a alma intelectiva separada subsista fora do corpo, todavia, por sua natureza, a sua forma e o seu estado natural é no corpo, e depende dele quanto à função de enformar.

De que modo se deve compreender que a alma nem é o corpo, nem é sem o corpo

p. *Non in quouis* – Os pitagóricos aventaram que a alma pode indiscriminadamente ingressar em qualquer corpo. No entanto, acontece de modo muito diferente, dado que vemos em cada uma das espécies de seres vivos que ela entra e se instala em diferentes corpos de animais. Também percebemos que nas coisas que carecem de alma, a forma e o ato não são recebidos em qualquer substrato mas naquele que lhe é adequado por natureza. Conclui precisamente que a alma é corretamente definida como ato ou forma do corpo que tem a vida em potência.

[P.100]

QUESTÃO ÚNICA

SE A SEGUNDA DEFINIÇÃO DE ALMA FOI CORRETAMENTE TRANSMITIDA E SE A PRIMEIRA É POR ELA DEMONSTRADA.

ARTIGO I

FOI CORRETAMENTE TRANSMITIDA

Aristóteles definiu a alma deste modo, no capítulo anterior. Alma é aquilo pelo qual vivemos, sentimos, nos movemos no lugar e inteligimos. Demonstra-se que esta definição está errada. Primeiro, porque parece respeitar a Deus, o Melhor e o Mais Eminente, visto que Deus é o princípio da vida, do movimento e do próprio ser, segundo São Paulo no décimo

Parece existir uma falha na definição da alma

1º Argumento

- Quauis, inquit, non longe sit ab unoquoque nostrum: In ipso enim
2. uiuimus, et mouemur, et sumus. Deinde quia hic definitur anima in commune; non minus quam in priori definitione, ut significauit Aristoteles textu decimo secundo: et tamen definitio soli animae rationali competit, cum ei dumtaxat quatuor illae particulae simul
 3. sumptae accommodari queant. Rursum, quia alia ex parte non conuenit ei definitio; cum animus particeps rationis non sit id, quo intelligimus, sed quod intelligit; siquidem est singulare per se
 4. subsistens, cuius est per se agere. Item uero quia anima a corpore abiuncta uere est anima, et tamen non est id, quo uiuimus, et sentimus.

Secunda animae definitio una est, et explicatur. Non est tamen ob haec argumenta, improbanda Aristotelica definitio, si probe explicetur, et intelligatur. Non placet autem sententia Aegidii existimantis Aristotelem illis uerbis non unam; sed quadruplicem definitionem tradidisse pro numero animarum. Re enim uera praedicta definitio una est, atque ut una et inuestigata, et proposita ab Aristotele fuit; ut ex superioris capitis decursu constat. Deinde non recte Aegidius, quatuor animas statuit, cum tres tantummodo numerentur, ut suo loco planum fiet. Porro autem definitio ita intelligenda est, ut anima dicatur id, quo uiuimus, id est, principium uitae internum; quod Deo respectu rerum uiuentium

minime competit. Licet enim Deus cunctis rebus intime illabatur conferens illis esse: non tamen intrinsecus eas constituit. Item quatuor illae particulae uiuimus, sentimus et caetera non sunt accipiendae coniunctim, sed per distributionem; non ita quidem ut singulae a singulis disiungantur, [P.101] quasi dicendum sit animam esse id, quo uiuimus, aut sentimus, aut loco mouemur, aut intelligimus; sed ita ut disiunctio cum copulatione ad partes praecedentes fiat; dicaturque, Anima est id, quo uiuimus, aut etiam sentimus, aut etiam loco mouemur, aut etiam intelligimus. Quo patet non recte Simplicius putasse hanc definitionem soli animae intellectiuae accommodari posse. Item merito reprehendi Dionysium Sophistam, quod uitam definierit ex motu nutritionis, quasi alius uitae modus non sit. Atque ex his plana relinquitur responsio ad duo priora argumenta.

Ad caetera dicimus, licet anima rationalis in se spectata sit id, quod intelligit, collatam tamen ad ipsum compositum esse id, quo intelligimus: itemque eandem separatam esse id, quo uiuimus, id est, suapte natura esse principium uitae; uel, quod eodem recidit, esse principium, quo uiuere et sentire possumus.

Deus non est principium internum uitae nostrae

Non solum conuenit animae intellectiuae esse id quo uiuimus etc.

Argumenta diluuntur

sétimo capítulo dos *Atos*. Como não está distante de cada um de nós: então Nele vivemos, nos movemos e somos. Porque aqui, a alma é definida em geral; tal como na primeira definição, quando Aristóteles disse, no texto décimo segundo, que a definição respeita só à alma racional, já que apenas aquelas quatro partes tomadas em conjunto lhe podem ser atribuídas. Por outro lado, porque a outra definição não se lhe aplica em parte, visto que a alma que participa da razão não é aquilo pelo qual inteligimos, mas aquilo que entende; dado que é singular, subsistente, sendo que lhe é próprio agir por si. Outro. Porque a alma separada do corpo é verdadeiramente alma e, no entanto, não é aquilo pelo qual vivemos e sentimos.

Todavia, não é com estes argumentos que se deve comprovar se a definição aristotélica está corretamente explicada e é compreendida. Não colhe, também, a opinião de Egídio, considerando que Aristóteles, com aquelas palavras, não transmitiu uma, mas quatro definições do número de almas; de facto, a definição referida é única, e como única foi investigada e proposta por Aristóteles, tal como está patente ao longo dos capítulos anteriores. Também, Egídio não estabeleceu acertadamente quatro almas, pois apenas se contaram três, como em seu lugar se tornará claro. Mais, a definição deve entender-se da seguinte maneira. Como se diz que alma é aquilo pelo qual vivemos, isto é, o princípio interno da vida, tal em nada corresponde a Deus no que às coisas vivas concerne, posto que Deus penetra no íntimo de todas as coisas conferindo-lhe o ser, mas não as constitui intrinsecamente. Também, aquelas quatro partes: ‘vivemos, sentimos etc.’ não devem ser tomadas conjuntamente, mas separadas. Não porque cada uma se distinga singularmente, parecendo afirmar que a alma é aquilo pelo qual vivemos, sentimos, nos movemos no lugar ou inteligimos, mas de maneira a que a separação se faça por meio da junção das partes precedentes e [P.101] se diga que a alma é aquilo pelo qual vivemos, ou também sentimos, ou também nos movemos no lugar, ou também inteligimos. Por isso, é evidente que Simplício não considerou corretamente que esta definição apenas se pudesse aplicar à alma intelectiva. Outro. Dionísio Sofista foi justamente condenado porque definiu a vida a partir do movimento de nutrição, como se não existisse outro modo de vida. E, com base nisto, responde-se claramente aos dois primeiros argumentos.

Aos restantes, respondemos que, embora a alma racional considerada em si seja aquilo que entende, uma vez junta ao próprio composto é aquilo pelo qual inteligimos: e, por isso, uma vez separada, é aquilo pelo qual vivemos, isto é, pela sua natureza e princípio de vida; ou, o que vai dar ao mesmo, é o princípio pelo qual podemos viver e sentir.

2°

3°

4°

*A segunda
definição da
alma é única.
Explica-se*

*Deus não é
o princípio
interno da
nossa vida*

*Não pertence
apenas à alma
intelectiva ser
aquilo pelo
qual vivemos
etc.*

*Resolvem-se os
argumentos*

ARTICVLVS II.

QVO PACTO ANIMAE DIFFINITIONES EX SE MUTVO
DEMONSTRARI QVEANT

Qui censeant primam animae definitionem per secundam tanquam per causam concludi Circa alteram propositae quaestionis partem non parum interpretes dissident. Nam Graeci, et eos secutus Magnus Albertus, aliique de Latinis non pauci arbitrantur secundam definitionem tradi per priora secundum naturam, ex eaque primam concludi tanquam per causam, demonstratione propter quid res sit. Cui sententiae fauent inprimis uerba Aristotelis initio capituli 2. ubi significauit uelle se definitionem, quae causam rei contineat, inuestigare. Deinde, quia congruebat, ut Philosophus ab effectis potius ad causam, quam a causa ad effecta definiendo procederet. D. Thomas, aliique nonnulli *Qui contrarium opinentur. D. Thom. et alii* contrariam sequuntur opinionem aientes primam definitionem continere causam secundae, et hanc per illam demonstratione propter quid, illam per hanc demonstratione quod res sit, ostendi.

Animae operationes aut ut illius effectus, aut ut finis considerari possunt Pro explicatione controuersiae aduertendum est posteriorem animae definitionem dupliciter spectari posse. Vno modo quatenus traditur per principium operationum animae: altero quatenus traditur per ipsas animae operationes; utrumque enim continet. Deinde, animae operationes posse expendi uel ut sunt affectus animae; uel ut sunt eius finis. Cum enim unumquodque sit gratia suae operationis, ut docet Aristoteles libro secundo *De Caelo* cap. 3. text. 17. nihil mirum quod operationes animae dicantur eius finis, non quidem si anima spectetur praecise quoad suam quidditatem, seu quoad praedicata ipsi essentialia: sicut enim essentia in se absolute sumpta non habet causam efficientem, ut alibi diximus⁶⁵, ita nec finalem. Dicentur igitur operationes **[P.102]** animae finis illius; si anima sumatur non quoad suam essentiam absolute, sed quatenus accipit esse existentiae: siquidem ut producit, causam efficientem et finalem obtinet. Nec solum ut producit actu, sed ut potest produci: sic enim etsi non uendicat actu causam efficientem; uendicat tamen eam in potentia, habetque ad illam ordinem, similiterque ad causam finalem, quatenus potest ad ipsam a suo efficiente dirigi.

1. Conclusio His positus sit prima conclusio. Si posterior animae definitio consideretur quatenus traditur per principium operationum ipsius

⁶⁵ 2.Phys. cap.7 q.15. art.2.

ARTIGO II

DE QUE FORMA AS DEFINIÇÕES DE ALMA SE PODEM
DEMONSTRAR MUTUAMENTE A PARTIR UMA DA OUTRA

Os intérpretes divergem bastante acerca da outra parte da questão proposta. Com efeito, os gregos, a que se seguiram Alberto Magno e muitos outros latinos, consideram que a segunda definição é transmitida através da primeira segundo a natureza, e que dela se conclui a primeira, como pela causa através de uma demonstração causal sobre o que a coisa é. As palavras de Aristóteles, primeiro, reforçam esta opinião, no início do capítulo 2, quando declarou que pretendia investigar a definição que continha a causa da coisa. Depois, porque achava preferível como filósofo proceder à definição dos efeitos para a causa, do que da causa para os efeitos. São Tomás e alguns outros seguiram a opinião contrária, afirmando que a primeira definição contém a causa da segunda, e que esta se demonstra através daquela, através de uma demonstração causal sobre o que a coisa é, e aquela através desta, pela demonstração que a coisa é.

Os que pensam que a primeira definição da alma se conclui pela segunda como por uma causa

Os que pensam o contrário. S. Tomás e outros

A favor da explicação da controvérsia deve ser sublinhado que se pode considerar de dois modos a segunda definição de alma. De um modo, na medida em que respeita ao princípio das operações da alma; de outro, na medida em que respeita às próprias operações da alma e abarca um e outro. Depois, as operações da alma podem ser examinadas, ou porque são afeções da alma, ou porque são o seu fim. Na verdade, visto que cada um existe por causa da sua operação, como ensina Aristóteles no livro segundo de *O Céu*, capítulo 3º, texto 17, não admira que se diga que as operações da alma são o seu fim; mas não, se a alma for considerada precisamente quanto à sua quiddidade ou quanto aos seus predicados essenciais. Com efeito, tal como a essência, tomada em si de modo absoluto, não tem uma causa eficiente, como dissemos noutra lugar⁶⁵, assim também não tem uma causa final. [P. 102] Portanto, diz-se que as operações da alma são o seu fim se a alma for tomada não inteiramente quanto à sua essência, na medida em que recebe o ser da existência, já que quando é produzida obtém a causa final e também a eficiente. Não é só quando é produzida em ato, mas quando pode ser produzida, pois, embora não reclame a causa eficiente em ato, reclama-a em potência; do mesmo modo que para aquela ordem, e igualmente para a causa final, visto que pode ser dirigida para ela pelo seu eficiente.

As operações da alma podem ser consideradas como suas afeições ou como seu fim

A operação é o fim da alma, mas não quando é considerada enquanto essência

Posto isto, eis a primeira conclusão. Se se considerar a segunda definição de alma, na medida em que respeita ao princípio das operações

1ª conclusão

⁶⁵ Livro II, *Física*, c. 7, questão 15, a. 2.

Probatur 1.
Prius est animam esse corporis actum quam operationum principium.
 animae, potest demonstrari per priorem demonstratione propter quid; non autem prior per illam. Haec ita probatur; Saltem nostro intelligendi modo prius est animam esse actum corporis, quam esse principium suarum operationum; et illud est ratio huius: ergo definitio animae, quae traditur per principium uegetandi et caetera. Potest demonstrari per eam, quae traditur per actum corporis demonstratione propter quid. Antecedens ostenditur hunc in modum. Sicut se habet esse ad operationem; ita principium essendi ad principium operandi; quandoquidem eam proportionem habet effectus ad effectum, quam causa ad causam; sed esse est prius saltem natura operatione; ergo et principium essendi, quam principium operandi. Atqui animam esse actum corporis, est esse principium essendi: sic enim actuat, componit, constituit: esse uero id, quo uiuimus, seu uegetamur, est esse fontem, et principium

Probatur 2.
 operandi, ergo et caetera. Praeterea, quia res habet tale esse, ideo est principium talis operationis, non e conuerso: igitur quia anima est actus corporis, ideo est principium uegetandi: igitur hoc per illud, non illud per hoc tanquam per aliquid prius, ac ueluti causam demonstrabitur.

2. Conclusio Sit secunda conclusio. Posterior definitio, ut traditur per operationes animae tanquam per eius effecta, potest demonstrari demonstratione propter quid per priorem; et haec per illam

Probatur.
 demonstratione quod res sit, non uice uersa. Veritas huiusce conclusionis liquet ex eo, quia effecta possunt demonstrari per suam causam, et causa per sua effecta, uariata secundum eum modum ratione demonstrandi. Prior autem definitio continet causam operationum animae; siquidem traditur per eius essentiam, quae est causa uitalium functionum eiusdem: posterior autem traditur per effecta. Quod uero effecta, quatenus effecta sunt, nequeant a priori suam causam demonstrare, luce clarius est. Iuxta huiusce conclusionis sensum uera est opinio. D. Thomae, quam supra relutimus, dummodo tamen non aduersetur conclusioni tertiae, quam mox subiicimus.

In secundae conclusionis sensu sequendus D. Tho.
3. Conclusio Sit tertia conclusio. Si posterior animae definitio expendatur, prout traditur per operationes animae, quatenus animae ipsius finis sunt, poterit per eam demonstrari prior demonstratione propter quid. Haec conclusio intelligenda est de anima considerata secundum eum modum quo diximus posse rerum naturas obtinere efficientem et finalem causam. Patetque ex eo, quia secunda definitio ita spectata traditur [P.103] per causam prioris. Iuxta huiusce conclusionis sensum intelligi potest Aristoteles cum superiori capite significauit uelle se tradere definitionem, quae causam contineat. Quanuis id

da própria alma, ela pode ser demonstrada através da primeira por uma demonstração causal; mas não a primeira, através daquela. Esta afirmação prova-se assim; pelo menos, segundo o nosso modo de compreender, a alma é mais, primeiro, ato do corpo do que princípio das suas operações; e aquilo é a razão disto. Logo, também a definição de alma respeitante ao princípio de vegetar, etc. pode demonstrar-se através daquela que respeita ao ato do corpo, por uma demonstração causal. O antecedente demonstra-se deste modo. O ser está para a operação como o princípio do ser para o princípio de operar, já que o efeito tem esta relação com o efeito, como a causa tem com a causa; ora, o ser é anterior à operação, em natureza; logo, também o princípio de ser o é em relação ao princípio de operar. Mas a alma é o ato do corpo e o ser é princípio de ser, pois assim atua, compõe, constitui; ora, o ser é aquilo pelo qual vivemos ou vegetamos e é fonte e princípio de operar; portanto, etc. Outro. O ser de uma coisa é que determina o princípio da sua operação e não o contrário. Portanto, porque a alma é ato do corpo, é princípio de vegetar; logo, demonstrar-se-á isto através daquilo, não aquilo através disto, como algo anterior e como causa.

*Prova-se a 1ª.
A alma é ato
do corpo antes
de ser princípio
das operações*

Prova-se a 2ª

Eis a segunda conclusão. A segunda definição, dado respeitar às operações da alma como aos seus efeitos, pode ser demonstrada por uma demonstração causal através da primeira; e esta através daquela, por uma demonstração do que a coisa é, não vice-versa. A verdade desta conclusão é evidente porque os efeitos podem ser demonstrados através da sua causa e a causa através dos efeitos, mudada a razão de demonstrar segundo este modo. Mas a primeira definição contém a causa das operações da alma; por isso é relativa à sua essência, que é causa das suas funções vitais: a segunda, porém, respeita aos efeitos. Porque, de facto, os efeitos, visto que são efeitos, não podem demonstrar a sua causa através da primeira, o que é mais claro do que a luz. O sentido desta conclusão está conforme à verdadeira opinião de São Tomás, como acima referimos, contanto que não se oponha à terceira conclusão, como desde logo sugerimos.

2ª conclusão

Prova-se

*Quanto ao
sentido da
segunda
conclusão,
segue-se S.
Tomás*

Terceira conclusão. Se a segunda definição de alma for examinada enquanto respeitante às operações da alma, na medida em que são o fim da própria alma, poder-se-á, através dela, demonstrar a primeira através de uma demonstração causal. Esta conclusão acerca da alma deve ser considerada segundo o modo por que dissemos que as causas eficientes e final podem alcançar as naturezas das coisas. Tal é evidente, porque a segunda definição assim considerada respeita à causa da primeira. **[P.103]** Aristóteles pode ser corretamente compreendido em conformidade com o sentido desta conclusão quando, no capítulo anterior, declarou

3ª conclusão

aliter exponat Caietanus, uidelicet non de causa finali, sed formali, arbitratus principium operandi respectu animae, esse prius in genere causae formalis, quam actu corporis. Sed hanc interpretationem, quae suam quoque habet probabilitatem, exclusit ea ratio, qua primam conclusionem stabiluimus.

Ex dictis constat quid respondendum sit ad argumenta principio quaestionis adducta. Nam uerba ex initio capitis secundi, de causa finali intelligi debent. Praeterea, cum Aristoteles in quaerenda utraque definitione ex notitia operationum animae ad ipsius animae cognitionem progressus fuerit; satis constat in ea re secutum fuisse ordinarium *Physicae* inuestigationis modum ab effectis ad causas; ad quem seruandum non opus fuit procedere a definitione comprehendente effecta dumtaxat ad eam, quae solam causam contineret. Quin uero utrumque ordinem, uidelicet exquisitae doctrinae, qui est a causis ad effecta; et primae inuestigationis *Physicae*, qui est ab effectis ad causas, artificiose coniunxit, dum simul et a causis ad effecta, et ab effectis ad causas processit, secundum aliam et aliam considerationem, uti diximus.

CAPITIS TERTII EXPLANATIO

a. Animantium autem – Disseruit hactenus Aristoteles de animae natura in se spectata; nunc de eius facultatibus disputationem aggreditur; ubi magistri sui Platonis doctrinam sequitur, qui in *Phaedro* admonet, in unaquaque re primo essentiam considerandam esse, tum quam uim ad agendum, et patiendum habeat, explicandum. Porro in hoc capite generalem quandam potentiarum animae comprehensionem tradit, speciatim de eisdem in progressu acturus.

Enumerat ergo animae potentias ad quas caeterae reuocantur, scilicet uim nutriendi, appetendi, sentiendi, loco mouendi, intelligendi. Ex quibus sola prima plantis conuenit, secunda, et tertia omnibus animantibus; quarta perfectis tantum; quinta soli homini.

Quot sint animae potentiae
Appetendi sentiendique potentiae numquam separantur
1. Ratio

b. Nam appetitus – Probat potentiam appetendi semper esse cum sentiendi facultate coniunctam, duplici ratione. Prior ita habet. In omni animante reperitur saltem sensus tactus, sub quo gustatus comprehenditur (gustatus enim tactus quidam est) ubi autem tactus, ibi et delectatio et dolor insunt: sed haec sunt actus appetitus; quia

que queria transmitir a definição que contém a causa. Embora Caietano tenha explicado isto de outro modo, não acerca da causa final, mas da formal, ao considerar que o princípio de operar, a respeito da alma, existe primeiro no género da causa formal do que como ato do corpo. Todavia o argumento através do qual estabelecemos a primeira conclusão excluiu esta interpretação, que também tem a sua probabilidade.

A partir do que dissemos é evidente o que deve ser respondido aos argumentos aduzidos no início da questão. As palavras do início do capítulo segundo têm de ser entendidas acerca da causa final. Outro. Além disso, visto que Aristóteles para inquirir uma e outra definição, tinha caminhado do conhecimento das operações da alma para o conhecimento da própria alma, resulta bastante evidente que nesta matéria tenha adotado o modo ordinário de investigação da *Física*, dos efeitos para as causas; para tal respeitar, não foi preciso proceder da definição, que apenas compreende os efeitos, para aquela que apenas contem a causa. De facto, conjugou engenhosamente uma e outra ordem, isto é, a da apurada doutrina, que é a das causas para os efeitos e a da primeira investigação da *Física* que é a dos efeitos para as causas, quando, ao mesmo tempo, procedeu não só das causas para os efeitos, mas dos efeitos para as causas, segundo uma e outra consideração, como referimos.

Responde-se aos argumentos da primeira opinião

EXPLICAÇÃO DO CAPÍTULO TERCEIRO

a. *Animantium autem* – Aristóteles discutiu até aqui a natureza da alma considerada em si mesma. Avizinha-se agora da disputa sobre as suas faculdades, onde observou a doutrina do seu mestre Platão, que no *Fedro* chama a atenção que em cada coisa deve, em primeiro lugar, ser considerada a essência; logo a seguir tem de se explicar como ocorre a faculdade de agir e de padecer. Além disso ele transmite, neste capítulo, uma certa compreensão genérica das potências da alma, em particular daquelas que, de caminho se vai ocupar. Enumera as potências da alma para as quais reconduz as outras, isto é, a potência de nutrir, de apetecer, de sentir, de mover no local e a de inteligir. De entre estas, apenas a primeira pertence às plantas; a segunda e a terceira, a todos os animais; a quarta, somente aos animais perfeitos; a quinta, apenas ao homem.

Quantas são as potências da alma

As potências apetitiva e sensitiva não são separáveis

b. *Nam appetitus* – Prova que a potência de apetecer está sempre junta à faculdade de sentir, por duas razões. A primeira é assim. Em todos os animais existe, pelo menos, o sentido do tato, que compreende o paladar (efetivamente o paladar é um certo tipo de tato). Onde está presente o tato, aí se encontram o prazer e a dor. Mas estes são atos do apetite,

1ª Razão

delectatio est boni, dolor mali, bonum uero et malum ad appetitum pertinent; ergo in quouis animante potentia appetendi sensum consequitur. Posterior hunc in modum concluditur. In omnibus animalibus cernitur sensus alimenti, nimirum tactus, sub quo gustatus continetur. Namque uiuentia omnia aluntur, sustentanturque rebus siccis, et humidis, calidis, et frigidis, quae omnia tactu percipiuntur: ubi **[P.104]** autem sensus alimenti est, ibi inuenitur fames et sitis, quae appetitus quidam sunt, fames quidem sicci, et calidi, id est, cibi: sitis frigidi, et humidi, hoc est, potus. In omni igitur animali potentia appetendi cum sensu coniuncta est. Quae hoc loco de fame sitique dici possent copiose a nobis explicata fuere in primo *De Ortu et Interitu*. Aduerte autem cum Aristoteles ait omnibus animantibus conuenire appetitum: dubuim esse num id etiam de appetitu irascibili intelligat. Themistius inquit sentire plurima animalia, quibus desit iracundia, et quae solum habeant tenue cupiditatis uestigium. Aliis placet irae et cupiditatis appetitum coniunctum esse, quod semper ira cupiditati adsit tanquam uindex et propugnatrix aduersus ea, quae obstant quominus animal bonum, quod optat, assequatur, aut malum, quod fugit, declinet. Consule D. Thomam 1. part. q. 81. art. 2.

2.Ratio

Quid fames,

Quid sitis

c. De imaginatione – Num imaginandi uis in quouis animali externum sensum comitetur, nondum manifestum esse ait, quod intelligit de imaginatrici facultate perfecta, quae rerum absentium imagines retinet, et in aliqua certa ac definita animalis partem sede obtine. Namque potentia imaginandi perfecta, uel imperfecta omnibus animantibus communis est.

Facultate

imaginandi

saltem

imperfecta

nullum animal

caret

d. Etsi quid aliud – Ambigere uidetur utrum ne supra hominis sint Daemones intellectu, et ratione praediti, ut Socrates et Plato aiebant. Qua de re multa Plato in 2. et 10. *De Republica*, in *Phaedro* et *Epimonide*, aliisque in locis. Constat certe supra humanam naturam esse angelicam, quae corporis expers est, et intellectu pollet.

e. Perspicuum igitur – Diluit eam quaestionem, quam primo capite superioris libri proposuerat, num uidelicet una communis animae definitio sit; respondetque duplici pronuntiato, similitudine quadam desumpta a figura. Primum est. Quemadmodum non datur figura una communis re ipsa a singulis figuris abiuncta, sic neque dari unam animam re ipsa ab omnibus separatam; atque adeo proponi

Non datur
anima una, re
ab omnibus se
iuncta

porque a deleitação diz respeito ao bem e a dor ao mal. O bem e o mal concernem ao apetite. Daí, em qualquer animal a potência de apetecer acompanhar o sentido. A segunda conclui-se assim. **[P.104]** O sentido do alimento está presente em todos os animais, nomeadamente o do tato sob o qual o paladar se contém. Na verdade, todos os seres vivos se alimentam e sustentam de coisas secas e húmidas, quentes e frias, que são todas percebidas pelo sentido do tato; onde subsiste o sentido do alimento, também se deparam a fome e a sede, que são um determinado apetite; a fome do seco e do calor, isto é, do alimento. A sede do frio e do húmido, isto é, da bebida. Portanto, em todo o animal, a faculdade de apetecer está ligada ao sentido. O que, neste ponto, pode ser proferido sobre a fome e a sede foi por nós abundantemente explicado no primeiro livro de *A Geração e a Corrupção*. Note-se, porém, que quando Aristóteles declara que o apetite diz respeito a todos os animais, subsiste uma dúvida sobre se tal também compreende o apetite irascível. Temístio afiança que ele considera que há muitos animais aos quais falta a cólera e que apenas possuem um ténue vestígio de desejo. A outros apraz que o apetite da ira e do desejo se encontrem juntos, porque a ira está sempre presente no concupiscível como sua defensora e vingadora contra as coisas que impedem que o animal alcance o bem que procura e decline o mal que evita. Leia-se São Tomás, 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 81, artigo 2º.

2ª Razão

Onde existe sentido do alimento também existem a fome e a sede

O que é a fome

O que é a sede

c. *De imaginatione* – Aristóteles assevera não ser ainda claro se a faculdade de imaginar acompanha em qualquer animal o sentido externo, coisa que ele entende que pertence à faculdade imaginativa perfeita, que retém as imagens das coisas ausentes e se localiza numa parte certa e definida do animal. Na verdade, a potência perfeita ou imperfeita de imaginar é comum a todos os animais.

Nenhum animal carece da faculdade de imaginar, ao menos imperfeita

d. *Etsi quid aliud* – Parece duvidar se os demónios estão acima dos homens pelo intelecto e se são providos de razão, como Sócrates e Platão afirmavam. Acerca do assunto leia-se Platão, nos livros 2 e 10 de *A República*, *Fedro*, *Epínomis*, e noutros pontos. É evidente que a natureza humana está acima da natureza angélica, já que é desprovida de corpo e se evidencia pelo intelecto.

e. *Perspicuum igitur* – Resolve a questão que propusera no primeiro capítulo do livro anterior sobre se existe uma definição comum de alma, e responde às duas proposições com uma certa comparação retirada da figura. A primeira é. Tal como não existe uma figura comum separada realmente, de cada uma das figuras; assim também não existe uma alma separada, realmente, de todas. Por isso, não se pode propor, em absoluto,

Não há uma alma realmente separada de todas

haud quaquam posse unam definitionem, quae animae a singulis separatae conueniat, ut non datur communis aliqua figurae definitio, quae figurae per se extra singularia cohaerenti accommodetur, ut idearum assertores falso putabant. Alterum pronuntiatum est. Sicuti generalis figurae definitio est alicuius naturae communis, quae tamen in particularibus inest, nec ab eis auulsa est, ita et communem animae definitionem se se habere. [P.105]

*Vt inter
figuras sic
inter animas,
aliae aliis
perfectiores*

f. At uero quemadmodum – Docet ut in figuris aliae aliis posteriores, perfectioresque sunt; ita et in animabus. Est enim inter eas ordo perfectionis; siquidem uegetatrix omnium imperfectissima est. Secundum locum obtinet sensitua. Tertium rationis particeps. Atque ut priores figurae in posterioribus insunt, uerbi gratia, trigonum in tetragono et tetragonum in pentagono; sic anima uegetans in sentiente, sentiens in intelligente continetur. Deinde pergit ostendere, qua ratione uitae gradus per diuersa uiuentium genera distributi sint, et qui quibus conueniant.

*Quid fit
humanam
speciem
postremum et
minimum esse*

g. Postremo – Humanam speciem appellat postremum, et minimum: postremum, quia procedendo ab imperfectis ad perfectiora obtinet ultimum, hoc est, perfectissimum gradum inter corpora uiuentia; minimum, quia secari in alias species non potest.

*Quomodo
intelligendum
quaedam
bruta sola
imaginatione
uiuere*

h. Quibus enim mortalium – Quibus competit ratio, id est, intelligendi uis, eisdem conuenire ait caeteros uitae gradus, dummodo sint mortalia. Hanc uero limitationem cur adiecerit Aristoteles, in quaestione exponemus. Deinde ait quaedam bruta uiuere sola imaginatione non quod eam tantummodo sortiantur, cum sensu quoque et uegetandi facultate praedita sint; sed quia unum quodque eo uiuere dicitur, quod in ipso praestantissimum est. Loquitur hoc loco Aristoteles non de imaginatione imperfecta, et quae post sensus apprehensionem confestim euanescit; sed de ea quae manet, hoc est, quae rerum typos seruat, et cum memoria coniuncta est, ut hic aduertit D. Thomas.

uma definição que diga respeito à alma separada dos indivíduos porque não há uma definição de figura comum que se aplique à figura por si subsistente, além das individuais, como falsamente consideravam os defensores das ideias. A outra proposição é: tal como a definição geral de figura é própria de uma natureza comum, que apesar de tudo se encontra nas coisas particulares, e não se acha separada delas, assim também acontece com a definição comum de alma. [P.105]

f. *At uero quemadmodum* – Ensina que nas figuras umas são posteriores a outras e mais perfeitas, e que o mesmo também ocorre nas almas. Com efeito, existe entre elas uma ordem de perfeição. Certamente, a vegetativa é a mais imperfeita de todas. À sensitiva cabe o segundo lugar. A terceira participa da razão. E, como as anteriores figuras se inscrevem nas seguintes, por exemplo, o triângulo no quadrado e o quadrado no pentágono, assim, também a vegetativa está contida na sensitiva e a sensitiva na intelectual. A partir daí continua a demonstrar por que razão os graus da vida foram distribuídos por diversos graus de seres vivos, e os que lhes dizem respeito.

Tal como as figuras, assim as almas são umas mais perfeitas do que outras

g. *Postremo* – Chama à espécie humana de último e de mínimo. De último porque procedendo das imperfeitas para as mais perfeitas ocupa o último grau, isto é, o mais perfeito, de entre os corpos vivos; o mínimo, porque não pode ser dividido noutras espécies.

O que faz com que a espécie humana seja a última e a mínima

h. *Quibus enim mortalium* – Afirma que a razão lhes pertence, isto é, a potência de inteligir adapta-se aos restantes graus de vida, desde que sejam mortais. Por que razão Aristóteles acrescenta esta limitação, exporemos na questão. Depois, assevera que certos animais vivem somente com a imaginação; não porque apenas a tenham, também são dotados de sentido e de faculdade vegetativa, mas porque se diz que cada um vive em virtude do que nele é mais eminente. Aristóteles alude neste ponto, não à imaginação imperfeita, que após o sentido se dissipa imediatamente, mas àquela que permanece, isto é, que conserva as imagens das coisas, quando se junta à memória, como São Tomás aqui assevera.

Como compreender que os animais irracionais vivem apenas com a imaginação

QVAESTIO I.

RECTE NE TRIPARTITA ANIMARVM VARIETAS
ASSIGNETVR, AN NON.

ARTICVLVS I.

VIDERI PRIMVM NON RECTE; RE TAMEN
VERA RECTE ASSIGNARI.

[P.106] Excutiendum hoc loco est recte ne tres animae connumerentur, nimirum uegetans, sentiens, intelligens. Nam pro ea parte, quae negat, sic quispiam disputarit. Vel qui tres animas faciunt, intelligunt tria animarum genere, uel tres species infimas. Non tria genera, quia animus particeps rationis non est genus: non tres species, quia animae brutorum specie differentium, ut equi, leonis, et elephantis distinguuntur specie inter se, quemadmodum et bruta ipsa; similiterque animae plantarum, ut Pyri, cupressi, et platani. Nullo igitur modo asserendum est tres esse animas.

*Pro parte
negante
1. Argum.*

2. *Argum.* Deinde. Quaelibet forma specifica tam brutorum animantium, quam plantarum addit formae sui generis gradum quendam sibi proprium, ac reciprocum, quo communem generis notionem limitet, et coerceat; ergo sicuti anima intellectiua ob gradum, quem addit, distinctum membrum efficit in illa animarum partitione: ita et reliquae tam animarum, quam plantarum species diuersa membra efficient.

3. *Argum.* Ex altera uero parte quod pauciores animae numerandae sint, ita ostenditur. Plantalis anima etiam sensu pollet. Non igitur ab aliis separata inuenitur; atque adeo perperam in uulgata illa diuisione a sensitiua, et intellectiua disiungitur. Assumptum probatur, quia plantae distinguunt utiles succos ab inutilibus; nam illos attrahunt, hos respuunt: et, quod peculiari modo in quibusdam magis elucet, salutaria prosequantur, noxia declinant. Nam, uerbi gratia, cucumeres ad terrae uliginem, et humorem, quo affluentius irrigari optant, perreptant. Contra uero oleum, quo perfusi emoriuntur, omnino auersantur, adeo ut eo supposito recuruentur. Vitis a lauri uicinitate refugit, quod hic sua caliditate illius incremento officiat; similiterque brassicam odit, quod terrae succum exhauriat. Idem priuatim conspicitur in arboribus, quae maris, et foeminae nomine disignantur; haec namque ut foecunditatem asciscant se se mutuo complectuntur. Quare uidetur aliquis sensus, saltem obscurus inesse plantis. Adde etiam quod arbores uirent, et statis temporibus efflorescunt, quae iuuentus quaedam earum est, eademque ariditate,

*Mira
plantarum
arborumque
natura.*

QUESTÃO I

SE A VARIEDADE TRIPARTIDA DAS ALMAS SE ENCONTRA
TRIPARTIDA CORRETAMENTE OU NÃO.

ARTIGO I

EM PRINCÍPIO NÃO PARECE CORRETA, MAS ENCONTRA-SE
CORRETAMENTE TRIPARTIDA.

[P.106] Deve ser examinado, neste ponto, se a enumeração de três almas é correta; leia-se, a vegetativa, a sensitiva e a intelectiva. Disputou-se a favor da parte negativa do modo seguinte. Ou os que consideram três almas compreendem três géneros de almas ou três ínfimas espécies. Três géneros não porque a alma que participa da razão não é género. Três espécies não porque as almas dos diferentes animais irracionais em espécie, como a do cavalo, do leão e do elefante distinguem-se em espécie entre si, tal como os próprios animais e as almas das plantas, como a da pereira, a do cipreste e a do plátano. De modo algum se deve afirmar que existem três almas.

*A favor da
parte negativa
1º Argumento*

Donde, qualquer forma específica, tanto dos animais como das plantas, adiciona à forma do seu género um certo grau próprio para si e recíproco, pelo qual encerra e delimita o conhecimento comum do género; assim como a alma intelectiva, pelo grau que acrescenta, produz uma parte diferente naquela divisão da alma, também as espécies de plantas produzem partes diferentes.

2º Argumento

Por outro lado, demonstra-se assim que se devem numerar menos almas. A alma da planta também se evidencia pelo sentido; portanto, não se encontra separada das outras e, por isso, na referida divisão, é incorreto separá-la da sensitiva e da intelectiva. Prova-se a premissa menor porque as plantas distinguem as seivas úteis das inúteis. Efetivamente, atraem as primeiras, rejeitam as segundas, o que de modo particular é mais evidente nas que perseguem as coisas saudáveis e rejeitam as nocivas. Por exemplo, os pepinos enterram-se na humidade e no humor da terra onde pretendem ser mais regados. Com efeito, afastam-se totalmente do azeite, onde, quando mergulhados, murcham a tal ponto, que se curvam quando ele se encontra por baixo. A videira evita a proximidade do loureiro porque este, dada a sua qualidade, impede o seu crescimento e também por isso, rejeita a couve porque esgota o suco da terra. O mesmo se verifica nas árvores designadas pelo nome de macho e de fêmea. Estas, para possibilitarem a fecundação, agarram-se entre si. Por esta razão, nas plantas parece estar presente um certo tipo de sentido habitualmente desconhecido. Acrescente-se também que as árvores verdejam e florescem

3º Argumento

*Admirável
natureza das
plantas e das
árvores*

4. *Argum.* ut senio dissoluuntur.⁶⁶ Postremo, quae in aliqua serie ordinatim disponuntur, ea non censentur efficere plura membra, ut uiuens, animal, homo: atqui ita se habent anima uegetatiua, sensitua, et intellectiua; nam uegetatiua enuntiatur in recta serie de sensitua, et haec de intellectiua. Igitur non recte anima in haec tria membra diuiditur.

In hac quaestione non eadem fuit omnium Philosophorum sententia, ut constat ex iis, quae scripsit Auctor librorum *De Plantis*, qui Aristotelis nomine circumferuntur, capite primo libri primi. Plutarchus, capit. uigesimo sexto libri quinti *De Placitis*, Clemens Alexandrinus libro 8. *Stromata* Galenus libro *De Naturalibus*

Plato, Empedocles, Anaxagoras uiuere plantas omnes existimarunt. Pythagoraei. idem de perfectioribus arbitrati sunt.

Facultatibus. Nam Stoici plantas animatas esse negarunt, quod cupiditate careant. [P.107] Plato⁶⁷ uero in *Timaeo* post Empedoclem, et Anaxagoram, uiuentes, et sensu praeditas esse existimauit; distingui tamen a brutis, quod haec sensum acutum, et ueluti uigilantem habeant; illae uero obtusum, et quasi dormientem.

Sensum quoque, et appetitum plantis perfectioribus dedere Pythagoraei. Vtrique tamen a ueritate deflexerunt. Stoici, quia omnis uita cupiditate, aut sensu aestimanda est; sed motione ab interno

Refutatur

1. principio dimanante. Quod haud dubie in plantis cernimus. Alii, quia si plantae sentiendi uim haberent, punctae, aut percussae, doloris significationem darent se se contrahendo, uti animantes solent, quauis imperfectissimae, ut spongiae, et cochleae, quae si quid etiam duri attigerint, contrahuntur protinus; siquid humidi,
2. funduntur. Item, quia ubi est sensus, ibi est uigilia, et somnus:
3. nihil uero horum plantis inest. Tertio, quia ut disputat Aristoteles libro 3. cap. 12. text. 66. natura plantarum admodum terrestris est, atque ita inepta ad sensum.

Opinio quae arbores sentientes facit rusticana impietas a D. Aug. uocatur Manichaei in eodem errore fuerunt.

Diuus Augustinus in libro *De Quantitate Animae* cap. 33. eam opinionem, quae arboribus sensum dat, rusticanam impietatem uocat. Non est, inquit, audienda nescio quae impietas rusticana plane, magisque lignea, quam sint ipsae arbores; quibus patrocium praebet, quae dolere uitem quando uua decerpitur, credit. Appellat autem impietatem, propter dogma Manichaeorum, qui, ut ipse testatur in libro *Ad Quod Vult Deum* haeresi 46. ita plantis sensum dabant,

⁶⁶ De sexu arborum lege lib.3 c.4 et lib.36 c.26.

⁶⁷ De hoc Platonis dogmate lege Theodor lib. 5 *de curandis Graec. affect.*

em épocas determinadas que são típicas da sua juventude, e que morrem de sede e de velhice⁶⁶. Por último, aquelas que se dispõem em série, ordenadamente, não mostram perfazer mais partes do que o ser vivo, animal ou homem; também é isso que acontece com a alma vegetativa e a intelectual. Na verdade, a vegetativa é dada a conhecer diretamente a partir da sensitiva, e esta da intelectual. Logo, não é correto que a alma se dividida nestas três partes.

Não existiu opinião comum entre os filósofos sobre esta questão, como é patente com base naquilo que o autor dos livros sobre *As Plantas*, divulgados sob o nome de Aristóteles, escreveu no capítulo primeiro do primeiro livro; Plutarco, capítulo vigésimo sexto do livro quinto de *As Opiniões*; Clemente Alexandrino, no livro 8 de *As Mantas*; Galeno, no livro sobre *As Faculdades Naturais*. Efetivamente, os estoicos negaram que as plantas fossem animadas porque careciam de desejo [P.107] Platão, no *Timeu*, no seguimento de Empédocles e de Anaxágoras, considerou-as seres vivos dotados de sentidos mas que se distinguiriam dos animais, porque estes detêm um sentido acutilante e atento, enquanto elas possuem um sentido imperfeito e como que adormecido⁶⁷. Os pitagóricos também atribuíram sentidos e apetite às plantas mais perfeitas. Mas quer uns, quer outros se apartaram da verdade. Os estoicos, porque nem toda a vida deve ser explicada pelo desejo ou pelo sentido, mas pelo movimento que provém do princípio interno e, sem dúvida, que observamos nas plantas. Outros, porque se as plantas tivessem a faculdade de sentir as picadas e as feridas, mostrariam sensação de dor, contraindo-se como os animais têm por costume, posto que muito animais imperfeitos, como as esponjas e os caracóis, se tocarem algo áspero imediatamente se contraem e, se tocarem algo húmido transpiram. Depois, porque onde se acha o sentido também existe o sono e a vigília; tal, efetivamente, não ocorre nas plantas. Terceiro, porque, como disputa Aristóteles no livro 3, capítulo 12, texto 66, a natureza das plantas é principalmente terrestre e, portanto, inábil para sentir.

Santo Agostinho no livro *A Grandeza da Alma*, capítulo 33º, considera a opinião que confere sentidos às árvores como uma irreverência grosseira. Não se lhe deve dar ouvidos, diz: não conheço irreverência mais grosseira e mais ressequida do que as próprias árvores, do que aquela que defende e acredita que a videira sente dor quando é colhida a uva. Também considera irreverência em virtude do princípio dos maniqueístas

4º Argumento

Platão, Empédocles e Anaxágoras consideraram que todas as plantas têm vida. Os pitagóricos tinham a mesma opinião acerca das mais perfeitas

Refuta-se 1º

2º

3º

S. Agostinho encara como grosseira irreverência a opinião que considera as árvores sensíveis

Os maniqueus permaneceram no mesmo erro

⁶⁶ Sobre o sexo das árvores, leia-se Plínio, livro III, c. 4 e livro XVI, c. 26.

⁶⁷ Sobre esta opinião de Platão, leia-se Teodoro, livro V, *De curandis Graecorum affectionibus*.

ut eisdem rationalem animam tribuerent. Vnde ab arbore solium, fructumue excerpere, homicidium putabant. Contra hunc errorem lege eundem D. Augustinum lib. 2. *De Moribus Manichaeorum* cap. 17.

Asserendum igitur cum Schola Peripatetica plantas nec carere anima, nec anima sentiente praeditas esse, sicque dari animam uegetantem, quae solis plantis; sentientem, quae cunctis animalibus; rationalem, quae homini tantum conueniat. Colligitur autem hic numerus ex diuerso modo operandi, quo anima supra formam rerum non uiuentium eleuatur. Etenim uel anima rerum uiuentium eo tantum praestat formis rerum non uiuentium, quod harum et functiones, et motus a principio externo, illarum ab interno orientur; aut ulterius quod illae operando utantur obiectarum rerum simulachris, seu speciebus, quae etsi materiales adhuc sint, aliquantulum a materia emergunt; siquidem purioris, et defaecationis naturae est similitudo coloris, uerbi gratia, quam ipse color; aut denique quod utantur rerum imaginibus non iam corpori inhaerentibus; sed prorsus immaterialibus, atque altioris ordinis. Primus modus competit animae uegetanti; secundus sentienti; tertius intellectiuae. Totidem ergo animae, non plures, paucioresue numerandae sunt. Quo patet non esse probandam opinionem Platonis in *Timaeo* ubi aliam quandam animae diuisionem tradit; nimirum in irascibilem, concupiscibilem et rationalem. Qua quidem in re dupliciter errauit. Primum, quia eo pacto animam distribuit: cum tamen non sit distribuenda, nisi modo paulo ante explicato. Deinde, quia tres animas, in eodem homine realiter distinctas constituit; [P.108] quod procul a ueritate abesse in libro *De Ortu et Interitu* ostendimus⁶⁸. Quanuis non desint, qui hoc Platonis dogma non de tribus animabus, se de tribus eiusdem animae facultatibus interpretentur.

Respondeamus nunc ad argumenta initio proposita. Ad primum dicimus cum tres animae recensentur, nec intelligi tria genera, nec tres species infimas; sed tres animas distinctas ex diuerso modo se se excitandi supra materiam corporatam. Ita ut in hac tripartita uarietate contineantur duo genera, nempe anima uegetatrix, et sentiens, et una species, id est, anima rationis particeps.

⁶⁸ Lib.1 cap. 4. q.21.

que, tal como ele próprio testemunha no livro *Ad Quod Vult Deum Haeresi* 46, também atribuem sentidos às plantas a fim de lhes reconhecerem alma racional. Daí considerarem homicídio colher a folha e o fruto das árvores. Contra este erro, leia-se novamente Santo Agostinho, no livro 2 de *Os Costumes dos Maniqueus*, capítulo 17°.

Deverá afirmar-se com a escola peripatética que as plantas não estão privadas de alma sendo-lhes reconhecida a alma vegetativa, que detêm em exclusividade; que a sensitiva se encontra em todos os animais; que a racional cabe apenas ao homem. Este número retira-se do modo diferente de operar, através do qual a alma se eleva acima da forma das coisas não vivas. Efetivamente, a alma das coisas vivas é superior às formas das coisas não vivas, simplesmente porque não só as suas funções, mas também os movimentos do princípio externo provêm do seu princípio interno. Ou então porque quando operam usam os simulacros das coisas-objetos ou as espécies, que apesar de serem materiais, emergem parcamente da matéria – certamente que a semelhança da cor é de natureza mais clara e mais pura, por exemplo, do que a própria cor – ou, finalmente, porque usam as imagens das coisas não inerentes ao corpo, mas totalmente imateriais e de ordem mais alta. O primeiro modo corresponde à alma vegetativa, o segundo à sensitiva, o terceiro à intelectual. Portanto, devem ser enumeradas rigorosamente outras tantas almas, nem mais, nem menos. É evidente que não deve ser adotada a opinião de Platão, no *Timeu*, quando expõe uma divisão diferente da alma; isto é, em irascível, concupiscível e racional. Nesta matéria errou duplamente. Primeiro, porque dividiu a alma racional e ela não deve ser dividida, a não ser do modo explicado há pouco. Depois, porque institui três almas num mesmo homem, realmente distintas, o [P.108] que no livro *A Geração e a Corrupção* mostrámos⁶⁸ estar longe da verdade, embora não falte quem interprete o preceito de Platão não considerando três almas, mas três faculdades da mesma alma.

Respondamos agora aos argumentos propostos no início. Ao primeiro, enunciando que embora possuamos três almas, não compreendemos três géneros, nem três ínfimas espécies, mas três almas distintas no modo diferente de animar a matéria corpórea. Tal como nesta variedade tripartida se contêm dois géneros, a alma vegetativa, a sensitiva e também uma espécie, isto é, a alma que participa da razão.

Estabelece-se uma tríplice variedade de almas, retirada do diferente modo de operar

Rejeita-se a opinião de Platão, que divide a alma de outro modo

Solução do 1º argumento. Quando enumeramos três almas, não queremos dizer que haja três géneros, nem três ínfimas espécies

⁶⁸ Livro I, c. 4, q. 21.

Solutio 2. Ad secundum concedendum est animam uegetatricem, et sentientem distribui in plures species, ut recte probat argumentum⁶⁹; sed quia omnes uegatatrices animae sortiuntur inter se eundem modum operandi: et omnes similiter sensituae eundem inter se; propterea non diuidi animam in plura membra, quam illa tria; quia in ea diuisione non multiplicantur membra, nisi spectata dumtaxat sola diuersitate operationum, secundum praedictam excitationem maiorem, minorem ue supra materiam.

Solutio 3. Ad tertium respondendum est quod plantae inutiles succos reiiciant, utiles attrahant, non prouenire ex aliqua facultate sensitua, et cognoscente, quae in eis insit: sed ex uirtute attraente, et expellente, quae citra omnem sensum, et cognitionem altrici animae famulantur, ut in primo *De Ortu et Interitu* ex professo docuimus. Item prosecutio illa, aut fuga circa salutaria, aut noxia, quae in quibusdam plantis notatur, ex natiuis earum uiribus, et latenti antipathia, ac sympathia oritur, nullo ad id praeunte sensu aut notitia: iuuentus uero et senectus non nisi per metaphoram eis accommodatur, quemadmodum et sexus, et maritali.

Solutio 4. Vt quartum argumentum diluas sic habeto. Anima uegetans interdum generatim, atque ita in tota sua amplitudine sumitur, quo pacto corpus animatum in commune, ut pars formalis, physica compositione constituit, atque hoc nomen sortitur, quod ab ea primum uegetandi potentia dimanet; sicque diuiditur anima uegetatiua in eam, quae tantummodo uegetatiua est, qualis est anima plantarum: et in animam sensituiam, ex qua animal in commune constat, quae ideo sensitua nuncupatur, quia ab ea primo sentiendi facultas nascitur; et in animam rationalem. Tum rursus sensitua in commune destribuitur in sensituiam tantum (prout, tantum, negat ulteriorem gradum) quae est anima bestiarum; et in intellectricem.

Anima uegetatiua tantum non est formaliter in anima tantum sensituiua, sed sunt species inter se diuise Quo patet animam uegetatiuam in commune, cum genus quoddam ad uegetatiuam tantum, et ad sensituiam et intellectuiam sit, in illis formaliter continere: similiterque sensituiam in commune in sensituiam tantum atque intellectuiam (nam genus omne in suis speciebus formaliter includitur) at uero in anima sensituiam tantum, id est, in anima bestiae, non inesse formaliter uegetatiuam tantum, siue animam plantalem; parique ratione, nec sensituiam tantum, id est, belluinam contineri formaliter in intellectuiam, cum [P.109] sint species inter se disiunctae. Hinc ergo perspicua iam relinquitur argumenti solutio. Etenim diuisio animae sic intelligenda est, ut

⁶⁹ Lege Fracast. in *lib. de antipathia, et Symp.* a c. 9

Deve conceder-se ao segundo, como o argumento diretamente comprova, *Solução do 2º* que as almas vegetativa e sensitiva se dividem em várias espécies mas, uma vez que todas as almas vegetativas têm entre si o mesmo modo de operar, também todas as sensitivas o detêm entre si de modo semelhante⁶⁹. Por isso, a alma não se divide em mais partes do que aquelas três, já que nesta divisão as partes não se multiplicam, a não ser de acordo com a diversidade de operações, segundo a referida maior ou menor animação acima da matéria.

Ao terceiro, responder-se-á que o facto de as plantas rejeitarem as seivas inúteis e atraírem as úteis não decorre de nenhuma faculdade sensitiva e cognoscente nelas existente, mas da força que atrai e repele, a qual, antes de qualquer sentido e conhecimento, auxilia a alma nutritiva, como no primeiro livro sobre *A Geração e a Corrupção* ensinámos de modo claro. Mais, a perseguição ou fuga das coisas saudáveis ou nocivas, que se encontra em certas plantas, tem origem nas suas potências inatas, tal como a antipatia e a simpatia latentes, sem que nenhum conhecimento ou sentido o ordenem. De facto, a juventude e a velhice, tal como o sexo e o acasalamento, somente em sentido figurado se lhes aplica. *Solução do 3º. As plantas rejeitam o nocivo a captam o propício com a potência atrativa e repulsiva e não com a potência sensitiva*

Para resolver o quarto argumento tome-se em consideração o seguinte: *Solução do 4º* a alma vegetativa em comum pode ser tomada em toda a sua amplitude, tal como o corpo animado em geral como parte formal na composição física, pelo que recebe o nome que dimana em primeiro lugar da potência de vegetar. Assim, divide-se a alma vegetativa naquela que é apenas vegetativa, que é a alma das plantas; na alma sensitiva, de que o animal em geral é formado e é denominada sensitiva porque dela brota primeiro a faculdade de sentir; e em alma racional. Por outro lado, a sensitiva em geral divide-se unicamente em sensitiva (apenas nega o grau ulterior), que é a alma dos animais, e em intelectiva. Pelo que é evidente que a *A alma vegetativa não está apenas formalmente na alma apenas sensitiva, mas elas são espécies separadas entre si* alma vegetativa em geral, uma vez que é apenas considerada de um certo tipo em ordem à sensitiva e à intelectiva, se encontra nelas formalmente presente. Do mesmo modo, a sensitiva em geral divide-se na sensitiva e na intelectiva (na verdade todo o género é incluído formalmente nas suas espécies); apenas na alma sensitiva, isto é, na alma do animal, não está formalmente presente somente a vegetativa ou alma da planta. Por igual razão também não está apenas a sensitiva, isto é, a dos animais, formalmente contida, na alma intelectiva, visto que **[P.109]** são espécies distintas entre si. Logo, daqui resulta a solução clara do argumento. A divisão da alma deve ser compreendida de tal modo que o seu primeiro membro seja tão só a alma vegetativa, o segundo, não mais do que a

⁶⁹ Leia-se Fracastoro, no livro *De antipathia, et sympathia*, a partir do c. 9.

primum eius membrum sit anima uegetatiua tantum; secundum sensitua tantum; Tertium intellectiua; qua ratione non disponuntur ordinatim in recta serie unum sub altero. Illud tamen aduertes animam uegetatiuam tantum dici contineri uirtute in sensitua tantum, et ambas in rationali, quatenus sensitua tantum non solum exercet operationes sibi proprias, id est, functiones sensuum; sed etiam eas, quas uegetatiua: similiterque intellectiua operationes sensituae, et uegetatiuae.

QVAESTIO II.

SINT NE POTENTIARVM GENERA QVINQVE,
VIVENTIVM QVATVOR.

ARTICVLVS I.

QVINQUE ESSE GENERA POTENTIARVM.

Quinque sunt uiuentium potentiae. Ratio propositae doctrinae Priori parti controuersiae respondemus quinque esse primas, et generales potentias rerum uiuentium, nimirum uim uegetandi, sentiendi, loco mouendi, appetendi, intelligendi. Ratio huius distinctionis, ut D. Thomas edocet 1. part. quaest. 78. art. 1. colligitur ex obiectis, circa quae uiuentium operatio insistit. Vel enim obiectum est corpus coniunctum animae, uel est aliquid separatum. In coniunctum agit potentia uegetandi, quia occupatur in alimenti concoctione, et mutatione. In separatum uero feruntur caeterae uires; uel ita ut eius imaginem intra se habeant; quae si recipitur in organo corporeo, pertinet ad potentiam sensituiam; alio qui uero ad intellectuiam: uel ita ut in ipsum tendant tanquam in finem, aut tanquam in terminum motus. Si priori modo, est appetitus, cuius est ferri in bonum, atque adeo in finem, si posteriori, est uis loco motiua. Quare totidem sunt generales potentiae rerum uiuentium.

1. obiectio. contra modum colligendi numerum potentiarum. Sed obiiciat aliquis. Vis gignendi continetur sub potentia uegetatrici, et tamen uersatur circa obiectum separatum; uidelicet circa singulare distinctum a generante, quod denuo producit ad conseruandam speciem. Igitur perperam diximus potentiam uegetandi, sub qua gignendi uis continetur, spectare obiectum coniunctum. Deinde, ut se habet sensibile ad intelligibile; ita appetibile per appetitum corporeum [P.110] ad appetibile per immaterialem appetitum: atqui illa duo constituunt duplex potentiarum genus; ergo et haec. Tertio, facultas motiua tendit in ubi, sed ubi non est aliquid extrinsecum rei, cum sit existentia

sensitiva, o terceiro, a intelectiva, razão pela qual não estão dispostos por ordem, em série direta, um sob outro. Atente-se, no entanto, que se diz que a alma vegetativa somente se encontra contida em potência na faculdade sensitiva, e ambas na racional, uma vez que a sensitiva não executa apenas as operações que lhe são próprias, isto é, as funções dos sentidos, mas também as operações que a vegetativa e, de modo igual, a intelectiva, executam com a sensitiva e com a vegetativa.

QUESTÃO II

SE EXISTEM CINCO GÊNEROS DE POTÊNCIAS
E QUATRO DE SERES VIVOS.

ARTIGO I

EXISTEM CINCO GÊNEROS DE POTÊNCIAS

À primeira parte da controvérsia respondemos que as potências primeiras e gerais das coisas vivas são cinco; a faculdade de vegetar, de sentir, de mover-se localmente, de apetecer e de inteligir. A justeza desta distinção, como ensina São Tomás, 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 78, artigo 1º, retira-se dos objetos em que habitam as operações dos seres vivos. Na verdade, ou é o corpo em conjunto com a alma, ou algo de separado. A potência vegetativa age no conjunto, ocupando-se da digestão e da assimilação do alimento. As restantes potências orientam-se para o que é separado; ou porque têm a sua imagem no interior, a qual, uma vez recebida no órgão corpóreo respeita à potência sensitiva; se for de outro modo, à intelectiva; ou porque tendem para o que é separado como para um fim, ou como para o termo do movimento. Se ocorrer do primeiro modo, é o apetite que se dirige para o bem e, por isso, para o fim; se do segundo, é faculdade de movimento local. Por essa razão as potências gerais das coisas vivas são em número igual.

Mas se se objetar: a faculdade de gerar está incluída na potência vegetativa e concerne ao objeto separado, isto é, a um singular distinto do gerador que é produzido para a conservação da espécie repetidamente. Portanto, é de modo incorreto que declaramos que a potência vegetativa, que engloba a potência de gerar, é limitada ao que se apresenta no conjunto. Daí que, tal como o sensível está para o inteligível, também o apetecível por meio do apetite corpóreo, estará [P. 110] para o apetecível por meio do apetite imaterial; mas ambos integram dois géneros de potências. Logo, etc. Terceiro, a faculdade motora tende para um lugar, mas o lugar não é algo extrínseco à coisa, visto que é uma ocorrência

São cinco as potências dos seres vivos. Razão da doutrina proposta

1ª objecção contra o modo de aferir o número das potências

2ª objecção

2ª objecção

mobilis in loco, ut lib. tertio *Physicorum* statuimus: ergo collectio illa potentiarum non recte se habet.

*Soluuntur
obiectiones*

Hisce obiectionibus ita occures. Primae, dicendo, etiam uim gignendi uersari circa obiectum coniunctum; quia perficit semen, quod in ipso uiuente fit ex alimenti superfluo, in quod formatricem uim proxime agendo imprimit. Secundae, neganda est maior propositio. Non est enim utrobique par ratio; quia uterque appetitus tam sensitius, quam intellectuius tendunt in obiectum sub ratione finis; nec distinguuntur propriis differentiis ad obiectum, quae obiectum est, pertinentibus, sicuti sensus et intellectus, uti diximus. Lege Ferrariensem hoc loco quaest. 5.

*Vis gignendi
circa obiectum
coniunctum
uersatur.*

Tertiae respondendum est facultatem motiuam secundum opinionem illam, quam in *Physicis* amplexi fuimus, eatenus dici ferri in extrinsecum, quatenus existentia loco sumenda est in ordine ad spatium, cui respondet, et quod res per motum localem decurrit.

ARTICVLVS II.

QUATVOR ESSE GENERA VIDENTIVM.

Quod ad secundam controuersiae partem spectat, respondemus quatuor esse gradus, seu genera uiuentium. Quaedam enim uegetantur, quaedam sentiunt, alia loco mouentur, alia intelligunt. In qua diuisione per ea, quae loco mouentur, designantur quae motum progressionis subeunt. Nec est opus unam dari naturam, cui is motus primo conueniat. Non enim hic de ueris tantum generibus sermo est; sed de diuersis gradibus, siue ordinibus uiuentium,

siue sint uera genera, siue non. Porro uiuentia ex diuersis uiuendi modis distinguuntur: hi uero ex diuersa uitae perfectione, quae illis dumtaxat quatuor modis distinguitur. Sed aduertendum haec genera distincta esse inter se tamquam superiora et inferiora. Quatenus priora, absque iis, quae posteriora sunt, seorsim reperiuntur; non contra. Arbores enim uegetantur, et non sentiunt; bruta mouentur, et non intelligunt; et tamen quaecunque intelligunt, mouentur; quaecunque mouentur, sentiunt; quaecunque sentiunt, uegetantur. Praeterea, diuersi uiuendi modi sic ex diuersa uitae perfectione distinguuntur, ut non quaelibet perfectio suum genus constituere possit, sed ea tantum, quae a ceteris ita distincta est, ut non possit

*Quatuor
uiuentium
genera ex
quatuor
uiuendi modis
colliguntur*

aliqua ratione ad ceteras reuocari. Quo perspecto, cessant dubia, quae in aduersam partem afferri queunt; scilicet cur uis appetendi non constituat per se genus uiuentium, et [P.111] potentia generandi ex semine aliud. Respondendum est enim uim appetendi non esse

*Cur ex
appetendi ui
non habeatur
unu uiuentium
genus.*

móvel no local, como no livro terceiro da *Física* estabelecemos; logo, não há ligação de potências.

A estas objeções responde-se assim: à primeira, afirmando que a faculdade de gerar também reside no objeto do conjunto porque o sémen aperfeiçoa aquilo que se torna no próprio ser vivo a partir do alimento excedente em que imprime a potência formativa ao agir; à segunda, deve negar-se a premissa maior. Na verdade, não subsiste nas duas igual razão porque, quer o apetite sensitivo, quer o intelectual, tendem para o objeto em razão do fim, não se distinguindo pelas diferenças próprias do objeto pelas quais objeto existe, tal como acontece com o sentido e o intelecto, como proferimos. Leia-se o *Ferrariense*, neste ponto, questão 5.

Resolvem-se as objeções

A faculdade de gerar diz respeito ao conjunto do objeto

À terceira, deve ser respondido que de acordo com a opinião que acolhemos na *Física*, se assevera que a faculdade motora se dirige para o que está fora, tendo em conta a existência no lugar em relação ao espaço a que corresponde; e que a coisa se desloca por movimento local.

ARTIGO II

HÁ QUATRO GÊNEROS DE SERES VIVOS

No que concerne à segunda parte da controvérsia, respondemos que há quatro graus ou gêneros de seres vivos. Uns vegetam, outros sentem, outros movem-se no lugar, outros integram. Nesta divisão é referido que os que se movem no lugar são dotados de movimento de marcha. Não é necessário ser adotada uma natureza que corresponda sobretudo a esse movimento. Não se trata aqui apenas de verdadeiros gêneros, mas de diversos graus ou ordens de seres vivos, quer sejam verdadeiros gêneros, quer não. E ainda, os seres vivos diferenciam-se pelos distintos modos de viver, e estes pela diferente perfeição da vida, que por sua vez se compreende daqueles quatro modos. Mas deve observar-se que estes gêneros se distinguem entre si como superiores e inferiores. Enquanto os primeiros podem existir isoladamente sem os que se lhe seguem, o contrário não. Na verdade, as árvores vegetam e não sentem; os animais movem-se e não integram; todavia, os que integram movem-se; os que se movem, sentem; os que sentem, vegetam. Por fim, os diversos modos de viver distinguem-se pela diferente perfeição de vida, de modo que não é uma perfeição qualquer que pode constituir o seu género, mas apenas aquela que é de tal forma diferenciada das restantes que, por qualquer motivo, não pode ser a elas reconduzida. Com este exame cessam as dúvidas que podem conduzir à parte contrária; a saber, por que é que a faculdade apetitiva não constitui essencialmente um género de seres vivos e [P.111] a potência de gerar um outro, a partir do sémen. Deverá ser

Contam-se quatro gêneros de seres vivos a partir dos quatro modos de viver

Por que razão a partir da faculdade apetitiva não há um só género de seres vivos

aliquam uitae perfectionem praedicto modo distinctam a sensu, cum semper illum comitetur. Et potentiam generandi ex semine, annexam esse facultati uegetandi; quia non excedit illius limites; maxime cum eadem sit potentia generatiua, et nutritiua, ut alibi diximus, cumque uegetatio sit generatio quedam partialis uiuentis in omnibus uiuentibus reperta. Ob quam etiam causam facultas uidendi, et memoria, caeterique sensus tam externi, quam interni non faciunt diuersa uiuentium genera, uidelicet quia ad uim sentiendi pertinent: esto quidam sensus non in omnibus animalibus inueniantur.

Obiiciat aliquis contra superiora. Aristoteles proximo capite text. 32. docuit uiuentibus mortalibus, quibus ratio competit, conuenire caeteros gradus. Videtur igitur docere aliqua uiuentia ratione praedita et immortalia, quibus ii non competant. Philoponus haec uerba ita interpretatur, ut uoluerit Aristoteles corpora diuina et immortalia, id est, caelestia habere uim rationis, non autem sensum aut alias priores facultates; quod hae ad solam uitam mortalem tuendam datae sint a natura. Haec tamen interpretatio inuoluit sententiam de animatione caelestium corporum, quam neque ueram, neque Peripateticam esse in libris *De Caelo* ostendimus⁷⁰. Potius ergo dicendum Aristotelem uerba illa subdidisse non ex propria opinione, sed in gratiam Platoniorum, qui doemones quosdam corpore et ratione praeditos, sensu tamen carentes fingeant.

Platonici doemones quosdam fingunt corporeos, sed sine sensu Ex iis, quae hactenus disseruimus, manet tres esse animas, quinque genera potentiarum, quatuor genera uiuentium. Sed illud postremo aduerte si uiuens sumatur, ut dicitur non ab accidentali uita, hoc est, ab operatione uitali, siue a potentia ad talem operationem: sed a uita substantiali, quae est ipsa anima: tunc non quatuor genera uiuentium, sed tria constitui debere, nempe uegetatiuum, sensituum, intellectiuum; a triplici anima, uegetante, sentiente, intelligente.

⁷⁰ Lib.2 c.1 q.1.

respondido que a faculdade apetitiva não é uma perfeição de vida distinta do sentido, do modo referido, porque o acompanha sempre. Também, a faculdade de gerar pelo sémen está unida à faculdade vegetativa, porque não excede os limites desta, sobretudo porque ela é potência geradora e nutritiva, como noutra lugar transmitimos; visto que o vegetar é um certo tipo de geração parcial do ser vivo presente em tudo o que tem vida. Por este motivo também a faculdade de ver, a memória e os restantes sentidos, tanto externos como internos, não concebem géneros diferentes de seres vivos, dado que pertencem à potência de sentir, porque alguns sentidos não se encontram em todos os animais.

Por que razão a faculdade de gerar pelo sémen não dá origem a um outro

Objetar-se-á o seguinte contra as afirmações anteriores: Aristóteles no capítulo anterior, texto 32, ensinou que alguns graus dizem respeito aos seres vivos mortais dotados de razão. Parece portanto ensinar que existem alguns seres vivos dotados de razão, imortais, aos quais não cabem aqueles graus. Filópono interpreta estas palavras no sentido de que Aristóteles quis que os corpos divinos e imortais, isto é, os celestes, tivessem a faculdade da razão, mas não o sentido ou outras faculdades anteriores, porque estas foram dadas pela natureza para proteger apenas a vida mortal. No entanto, esta interpretação obnubilou a opinião sobre a animação dos corpos celestes que nos livros sobre *O Céu*, demonstrámos não ser verdadeira, nem peripatética⁷⁰. Portanto, deverá preferencialmente referir-se que Aristóteles enunciou aquelas palavras não como a sua própria opinião, mas por causa dos platónicos, que concebiam certos demónios dotados de corpo e de razão, mas carentes de sentido.

A partir do exposto, fica demonstrado que há três almas, cinco géneros de potências e quatro géneros de seres vivos. Finalmente, sublinhe-se que se o ser vivo se reconhecer, como é referido, não pela vida accidental, isto é, pela operação vital ou pela potência para tal operação, mas pela vida substancial, que é a própria alma, então não haverá quatro géneros de seres vivos, mas três por unanimidade: o vegetativo, o sensitivo e o intelectual, a partir das três almas vegetativa, sensitiva e intelectual.

Os platónicos supõem certos demónios providos de corpo mas não de sentidos

⁷⁰ Livro II, c. 1, q. 1.

QVAESTIO III.

VTRUM POTENTIAE ANIMAE AB EIVS ESSENTIA MANENT.

ARTICVLVS I.

NEGATIVAE PARTIS ARGVMENTA.

- Argum.1.* [P.112] Quod potentiae non manent ab essentia animae, hunc in modum uidetur ostendi. Emanatio est motus quidam; sed nihil a se ipso moueri potest, ut probauit Aristoteles 7. *Physicae Auscultationis* c. 1. text. 1. Igitur potentiae non manant ab anima; alioqui iam anima a se ipsa moueretur, essetque simul agens, et patiens. Agens, dum ex se profunderet potentias: patiens dum eas in se reciperet. Quod si quis dicat potentias immateriales recipi in materiam, non uero in animam, sicque non idem esse agens, et patiens: saltem non effugiet quominus concedat animum participem rationis respectu immaterialium potentialium, quae ab eo fluunt et in eodem manent, simul agere, et pati.
2. Deinde. Ab eo, quod unum est, et simplex non potest naturaliter procedere nisi unum; sed anima est una, simplexque substantia: nequeunt igitur ab ea plures potentiae oriri. Si respondeas ab eo, quod unum est, posse oriri plura ordine quodam, sicque potentias animae ordine quodam naturali ab ea fluere. Contra id obiicitur, quia non apparet quinam ordo is esse possit, praesertim cum potentiae animae distinguantur inter se specie: atque adeo non possit una fieri ab alia; cum unumquodque gignatur a suo simili. Deinde, quia in potentiis ordinatis non potest una sine altera operari; cuius tamen oppositum liquet in facultatibus animae; operatur enim uisus, auditu nihil percipiente.
 3. Praeterea, si potentiae orirentur ab anima, sequeretur potentias animae rationalis comitari eam a corpore exeuntem, utpote originis suae causam, et fontem: atqui non eam comitantur; non igitur ab ea oriuntur. Probatur minor, quia anima separata sicuti functiones sensuum; siue internorum, siue externorum exercere non potest, ita nec eiusmodi potentias secum defert; alioqui frustra eam comitarentur.

QUESTÃO III

SE AS POTÊNCIAS DA ALMA BROTAM DA SUA ESSÊNCIA

ARTIGO I

ARGUMENTOS DA PARTE NEGATIVA

[P.112] Parece demonstrar-se do seguinte modo que as potências não brotam da essência da alma. A *emanação* é um certo movimento, mas nada pode mover-se por si mesmo, como provou Aristóteles, livro 7 das *Lições da Física*, capítulo 1º, texto 1. Portanto, as potências não brotam da alma, visto que a alma mover-se-ia por si mesma e seria ao mesmo tempo agente e paciente. Agente, quando irradiasse as potências a partir de si; paciente, quando as recebesse em si. Quem disser, relativamente a isto, que as potências imateriais são recebidas na matéria mas não na alma, e que, então, o agente e o paciente não o são mesmo, ao menos não deixa de conceder que a alma que participa da razão relativamente às potências imateriais que dela fluem e nela permanecem, age e sofre em simultâneo. 1º Argumento

E ainda. Daquilo que é uno e simples não pode naturalmente proceder a não ser um só. Mas a alma é uma substância una e simples, por isso não podem originar-se nela várias potências. Quem responder que a partir do que é uno podem ser originadas várias potências, de acordo com uma certa ordem, e que deste modo as potências da alma fluem a partir dela segundo uma certa ordem natural, objetar-se-á contra, já que não é evidente que essa ordem possa existir; sobretudo porque as potências da alma se distinguem entre si pela espécie; portanto, uma não pode ser obra de outra, visto que cada uma é gerada pela sua semelhante. Também, porque nas potências ordenadas uma potência não pode operar sem a outra; mas o oposto disto está patente nas faculdades da alma; de facto, a visão trabalha sem que o ouvido ouça. 2º

Além disso. Se as potências proviessem da alma, seguir-se-ia que as potências da alma racional acompanhariam a que sai do corpo como sua causa e origem; mas não a acompanham; logo, não provêm dela. Prova-se a premissa menor porque a alma separada, tal como não pode exercer as funções dos sentidos, quer internos, quer externos, também não transporta consigo as potências, já que a acompanhariam em vão. 3º

ARTICVLVS II.

QVAESTIONIS, ET ARGVMENTORVM EXPLICATIO.

*Potentiae
animae ab
eius manant
essentia.*

Asserendum tamen est potentias animae ab eius essentia oriri. Nam cum potentiae sint formae accidentariae subiecto propriae, ac natiuae, eique conferant esse secundum quid, necessum est, ut ab eo, quod subiecto primum, ac substantiale esse tribuit, hoc est, a forma substantiali, quasi essentiae comites proficiscantur. Quae est ratio D. Thomae 1. p. q. 77. art. 6. Sed illud praeterea sciendum

*Anima
potentiarum
immaterialium
respectu
agens finalis,
materialisque
causa est.*

est, animam triplex causae genus sortiri respectu potentiarum, uidelicet agentis, finalis et materialis: licet Iandunus q. 9. huius libri solam rationem causae materialis animae accommodet: sortitur ergo anima causalitatem agentis, quia potentias ex se actiue fundit: finalis, quia potentiae sunt propter animam, ut propter finem, cui a natura destinantur: materialis, [P.113] quia ipsas in se recipit, ac sustinet. Quod tamen de solis immaterialibus potentiis humanae animae intelligi debet; caetera namque in materia, prout formae subest, recipiuntur, ut in libro *De Ortu et Interitu* ostendimus;

*Materiales
potentiae non
in anima sed
in materia
recipiuntur.*

quidquid in contrariam partem scripserit Apollinaris quaest. septima huius libri, et Iandunus quaestione decima, asserentes omnes potentias recipi in nuda anima. Quod si ita esset certe uisio inhaereret animae rationali; siquidem ubi est potentia, ibi est eius actus immanens, et uitalis; at quod uisio non sit in anima rationali manifestum est; cum haec immaterialis, et diuisionis expers sit, illa uero materialis, et extensa. Accedit, quod si omnes potentiae essent in nuda anima, non recte Aristoteles hoc in libro capite quarto, textu trigesimo tertio docuisset potentiarum quasdam esse organicas, id est, organis corporeis inhaerentes, quasdam non. Porro non est anima praecipua causa efficiens

*Anima non
est praecipua
causa efficiens
potentiarum.*

suarum potentiarum, sed generans, seu producens, cui incumbit omnia, quae rei in instanti generationis debentur, ei contribuere. Itaque anima quasi instrumentaria causa est generantis, et ab hoc remote, sed principaliter; ab illa proxime, et minus praecipue potentiae efficiuntur. Sic uero haec quatuor, essentia, potentia, operatio, obiectum, hunc habent ordinem, ut ab essentia profluat potentia, ab hac operatio; operatio in obiectum tendat; ut recte colligit Ficinus lib. 10. *De Platonis Theologia* cap. 9.

*Soluuntur
argumenta.
Soluuntur
primum*

Diluamus igitur argumenta, quae in aduersam partem adduximus. Ad primum dicendum emanationem non esse actionem physicam cum non sit coniuncta cum motu; immo nec proprie actionem, ut alibi diximus, et quidem eam, qua potentiae materiales, ut facultas

ARTIGO II

EXPLICAÇÃO DA QUESTÃO E DOS ARGUMENTOS

Deve afirmar-se, no entanto, que as potências da alma têm origem na sua essência. Efetivamente, dado que as potências são formas acidentais próprias, inerentes ao substrato e lhe conferem o ser determinado, é necessário que provenham daquilo que primeiramente confere ao substrato o ser substancial; isto é, da forma substancial; estão como que unidas à essência. Este é o argumento de São Tomás, 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 77, artigo 6º. Mas deve ter-se em conta que cabem à alma três géneros de causas no que às potências concerne; isto é, a agente, a final e a material; ainda que Janduno, na questão 9 deste livro, atribua à alma a única natureza de causa material. Portanto, a alma recebe a causalidade da agente, porque dispersa ativamente as potências a partir de si; da final, porque as potências existem por causa da alma em função do fim a que se destinam por natureza; da material [P.113], porque as recebe em si e as sustenta. Tal, no entanto, deve ser entendido apenas acerca das potências imateriais da alma humana. As restantes são recebidas na matéria enquanto subjaz à forma, como demonstrámos no livro *A Geração e a Corrupção*. Apolinário escreveu algo a favor da parte contrária na questão sétima deste livro; também Janduno, na questão décima, ao afirmar que todas as potências são recebidas na alma nua. Se assim fosse, certamente que a visão seria inerente à alma racional, visto que onde está a potência aí está o seu ato imanente e vital. Mas é manifesto que a visão não reside na alma racional já que esta é indivisível e imaterial, enquanto aquela é material e extensa. Acrescente-se que se todas as potências se achassem na alma nua, Aristóteles não teria corretamente transmitido, neste livro, capítulo quarto, texto trigésimo terceiro, que algumas potências são orgânicas, isto é, inerentes aos órgãos corporais, e outras não. Na verdade, a alma não é a principal causa eficiente das suas potências, mas a causa geradora ou produtora a quem incumbe fornecer todas as coisas que lhe são devidas no instante da criação. Assim, a alma é como que a causa instrumental daquilo que gera; as potências são formadas a partir dela de modo remoto, mas primordial; as potências são por ela produzidas de modo próximo, mas menos primordial. Assim, as quatro: essência, potência, operação e objeto seguem esta ordem para que a potência brote da essência; a partir da potência, a operação tende para o objeto; como corretamente conclui Ficino no livro 10 de *A Teologia de Platão*, capítulo 9º.

Resolvamos os argumentos que invocámos contra a parte contrária. Ao primeiro, afirmando que a emanção não é uma ação física, visto que não se conjuga com o movimento, nem é propriamente uma ação, como referimos noutra lugar; ela é aquilo de onde manam precisamente as

As potências da alma têm origem na sua essência

A alma, no respeitante às potências imateriais, é causa agente, final e material

As potências materiais não são recebidas na alma mas na matéria

A alma não é a principal causa eficiente das potências

Resolvem-se os argumentos. Resolve-se o primeiro

uidendi, uel audiendi, caeteraeque eiusmodi corporeo organo inhaerentes emanant, non recipi in ipsa anima, a qua oriuntur, ut iam argumentando occurrebamus; sed in materia, proindeque non sequi secundum huiusmodi actionem idem agere, et pati. Quod si de potentiis immaterialibus, ut de intellectu, qui in ipsa anima insidet, loquamur, tunc non esse incommodum, idem agere et pati; praesertim si id, quod patitur, non sit ipsum agens principale; et actio non sit Physica, proprieque actio; de qua solum Aristoteles loco citato disputat.

Soluitur argum. 2. Oriuntur potentiae ab anima ordine quodam Secundo argumento probe respondebatur cum D. Thoma loco citato primae partis. Ad priorem uero solutionis impugnationem dicendum erit, licet potentiae animae inter se specie differant, minime id obstare, quominus ordine quodam ab anima, ut a fonte dimanent, ita scilicet, ut aliae alias secundum quandam naturae antecessorem praecedant, non ut ab intermedio uniuoco, sed aequiuoco, atque adeo speciei diuersae. Ad posteriorem, licet quaedam potentiae ita sint affectae, ut una quoad suam actionem dependeat ab altera, quo pacto se habet uoluntas ad intellectum; tamen ex illo ordine, quo se in prima sua origine antecedunt, non colligi in omnibus eiusmodi dependentiam, quoad functiones obeundas. Lege D. Thomam eadem illa q. art. 4. et 7.

Soluitur 3. In anima separatae potentiae organicae solum ut in radice manent Ad tertium respondendum est, etsi anima suarum potentiarum fons sit; tamen animam intellectiuam e corpore [P.114] abeuntem non comitari actu, et formaliter nisi potentias spirituales, quae in ea recipiuntur; ceteras uero ipsam sequi, in eaque manere tanquam in radice dumtaxat. Nam cum earum subiectum sit organum corporeum, eo per abscessum animae dissoluto, confestim abolentur.

QVAESTIO IIII.

VTRUM NE ANIMAE POTENTIAE IPSA AB EA DIFFERANT, AN NON.

ARTICVLVS I.

DIVERSAE PHILOSOPHORVM SENTENTIAE.

Nullam distinctionem ex natura rei inter animam potentiasque ponunt. Gregorius Gabriel Ochamus Marsilius Marcellus

Magna est in hac quaestione sententiarum uarietas. Nam Gregorius in 2. d. 16. q. 3. Ochamus dist. 16. quaest. 24. et 26. Gabriel ibidem q. 1. Marsilius in 1. q. 7. art. 3. ac tota fere Nominalium schola, item Marcellus in suo lib. 3. *De Anima* cap. 75. asserunt potentias nec re ipsa, nec formaliter ex natura rei ab animae essentia distingui, licet

potências materiais, como a faculdade de ver ou de ouvir e as restantes deste género inerentes ao órgão corpóreo, que não são recebidas na própria alma de que recebem a origem, como assinalávamos ao argumentar, mas que são recebidas na matéria; portanto, de acordo com este tipo de ação não se conclui que agir e padecer seja o mesmo. Quanto a isto, se enunciarmos as potências imateriais, como o intelecto, que reside na própria alma, então nada impede que agir e padecer sejam o mesmo, sobretudo se aquilo que padece não é o próprio agente principal e a ação não é física e propriamente uma ação. Sobre esta, Aristóteles somente discute no ponto citado.

Ao segundo argumento, responder-se-á integralmente com São Tomás, no citado ponto da primeira parte da *Suma Teológica*. À primeira impugnação da solução deverá responder-se que embora as potências da alma difiram em espécie entre si, isto em nada impede que provenham da alma segundo certa ordem, como de uma fonte. Assim, umas precedem as outras, segundo uma certa prioridade da natureza; não através de um intermediário unívoco, mas equívoco e, portanto, de espécie diferente. À seguinte, embora certas potências sejam de tal modo afetadas que uma depende da outra para a sua ação, como sucede com a vontade em relação ao intelecto, todavia, da ordem a partir da qual elas precedem na sua origem primitiva não se conclui em todas uma dependência deste tipo no que toca às funções a que se devem opor. Leia-se São Tomás, naquela mesma questão, artigos 4 e 7.

Ao terceiro dever-se-á responder: embora a alma seja fonte de todas as suas potências, a alma intelectiva quando se retira do corpo [P.114] não se junta em ato e formalmente se não às potências espirituais que nela são recebidas, permanecendo as restantes nela como que na origem. Como o seu substrato é um órgão corpóreo, quando este perece com o afastamento da alma, desaparecem dela imediatamente.

Resolve-se o 2º argumento. As potências têm origem na alma segundo certa ordem

Resolve-se o 3º Na alma separada as potências orgânicas permanecem como que na origem

QUESTÃO IV

SE AS POTÊNCIAS DA ALMA DIFEREM DELA OU NÃO.

ARTIGO I

DIFERENTES OPINIÕES DOS FILÓSOFOS

A diversidade de opiniões é grande quanto a esta questão. Com efeito, Gregório, no 2º livro das *Sentenças*, distinção 16, questão 3; Ockham, distinção 16, questões 24 e 26; Gabriel, no mesmo lugar, questão 1; Marsílio, no 1º das *Sentenças*, questão 7, artigo 3º e quase toda a escola dos nominalistas; também Marcelo, no seu livro 3 de *A Alma*, capítulo 75º,

Não estabelecem nenhuma distinção pela natureza da própria coisa entre a alma e as potências. Gregório. Gabriel. Ockham. Marsílio. Marcelo

anima ex uarietate actionum diuersa nomina sortiatur. Itaque animam prout intelligit dici, et esse intellectum prout appetit, appetitum, prout uidet, aspectu, atque ita ad reliquas suas facultates se se habere. Scotus in 2. d. 16. q. unica sentit non distingui potentias re ipsa ab anima; distingui tamen formaliter, et ex natura rei. D. Bonauentura in d. 3. q. 3. uidetur idem sentire; ait enim potentias esse idem cum anima, non tamen omnino idem per essentiam. Durandus in 1. d. 3. q. 2. arbitratur potentias animae uegetaticis, nimirum uim nutriendi, augendi, generandi, esse idem re cum anima; facultates autem sentiendi, et intelligendi ab ea realiter distingui.

*Distinctionem
formalem
non realem
concedit Scotus*

Possunt autem pro hisce opinionibus, quatenus in eo conueniunt, quod potentiae idem re ipsa cum anima sint; haec adduci argumenta. Res non nisi cogente necessitate multiplicandae sunt, cum natura studeat compendio, et a superfluo quam maxime abhorreat; atqui nulla necessitas cogit distinguere potentias ab anima tanquam res inter se diuersas. Non sunt ergo distinguendae. Probatur assumptio, quia sicuti materia, sine alia adiectitia facultate, est sua potentia passiuia ad recipiendam formam; et accidentia, quae agunt, sunt sua potentia actiua ad agendum, ita et substantia animae per se poterit esse sua potentia actiua ad operandum; praesertim cum anima tam materiae, quam accidentibus dignitate praestet.

*Argumenta pro
bis auctoribus.*

1.

Confirmatur.

Corroboraturque argumentum, quia potentiae apud eos, qui ipsas ab anima distinguunt, fluunt immediate ab essentia animae. Quare iam animam ipsam [P.115] proximum earum principium esse confitentur. Quod si ita est cur non etiam immediatum suarum functionum principium erit?

2. Item. Differentiae essentiales non possunt ab accidentibus desumi; sed rationale, et sensibile sunt essentiales differentiae; sumuntur uero a ratione, siue intellectu, et a sensu. Igitur intellectus et sensus non sunt accidentia, sed ipsa substantia earum rerum, quibus competunt.

3. Tertio. Principium operandi est potentia, sed anima est principium operandi; siquidem, ut definiit Aristoteles, Anima est id, quo uiuimus, sentimus, loco mouemur, et intelligimus; ergo anima est ipsae potentiae. Atque huius sententiae uidetur fuisse D. Augustinus in sermone *De Imagine* cap. 11. ubi ait animam esse intellectum, esse memoriam, esse uoluntatem, et 10. *De Trinitate* cap. 11. ubi docet memoriam, intelligentiam, et uoluntatem non esse tres uitas,

Fauet August.

afirmam que as potências nem realmente, nem formalmente se distinguem da essência da alma a partir da natureza da coisa, embora a alma ganhe diversos nomes com base na variedade das ações. E assim, conforme entende diz-se que a alma é o intelecto, conforme apetece, o apetite, conforme vê, a visão, e o mesmo se aplica às restantes faculdades. Escoto, no 2º livro das *Sentenças*, distinção 16, questão única, considera que as potências da alma não se distinguem realmente, mas que se distinguem formalmente, também pela natureza da coisa. São Boaventura, na distinção 3, questão 3 parece sentenciar o mesmo. Afirma, de facto, que as potências são o mesmo que a alma, mas não inteiramente o mesmo por essência. Durando, no 1º das *Sentenças*, distinção 3, questão 2, considera que as potências da alma vegetativa, visivelmente as de nutrir, de crescer e de gerar se identificam realmente com a alma, mas que as faculdades de sentir e de entender se distinguem realmente dela.

Escoto admite que a distinção é formal e não real

A favor destas opiniões podem ser alegados argumentos que concordam em que as potências se identificam realmente com a alma. As coisas apenas devem ser multiplicadas se a necessidade o obrigar, visto que a natureza zela pela parcimónia e afasta-se sobretudo do supérfluo; também, nenhuma necessidade obriga a distinguir as potências da alma como coisas diferentes entre si. Logo, não devem ser diferenciadas. Prova-se a premissa menor porque tal como a matéria sem outra faculdade adicional é a sua potência passiva para receber a forma; e os acidentes que agem são a sua potência ativa para agir; assim a substância da alma poderia ser a sua potência ativa para operar, sobretudo porque a alma é superior em dignidade, quer à matéria, quer aos acidentes. O argumento é corroborado porque as potências, para aqueles que as distinguem da alma, fluem imediatamente da essência da alma. Por isso, afirmam que a própria alma é o seu [P.115] princípio próximo. E, se assim é por que não será também o princípio imediato das suas funções?

Argumentos a favor destes autores. 1º

Confirma-se

Outro. As diferenças essenciais não podem ser recebidas dos acidentes; ora, o racional e o sensível são diferenças essenciais recebidos da razão, do intelecto e do sentido; logo, o intelecto e o sentido não são acidentes, mas a própria substância das coisas a que concernem.

2º

Terceiro. O princípio de operar é potência; mas a alma é princípio de operar – como define Aristóteles, a alma é aquilo pelo qual vivemos, sentimos, nos movemos no lugar e entendemos; logo, a alma é as próprias potências. Também Santo Agostinho parece ter perfilhado esta opinião, no sermão *A Imagem*, capítulo 2º, ao proferir que a alma é intelecto, é memória e é vontade; também, no 10º livro de *A Trindade*, capítulo 11, quando ensina que a memória, a inteligência e a vontade não são três vidas

S. Agostinho apoia

- sed unam dumtaxat uitam, nec tres mentes, sed unam mentem; et in libro *De Spiritu et Anima* cap. 13. Dicitur, inquit, anima, dum uegetat; spiritus, dum contemplatur; sensus, dum sentit; animus, dum sapit; dum intelligit, mens; dum discernit, ratio; dum recordatur, memoria; dum uult, uoluntas; ista tamen non differunt in substantia, quemadmodum in nominibus, quoniam omnia ista una anima
4. est, proprietates quidem diuersae, sed essentia una. Quarto. Si potentiae distinguerentur realiter ab anima, possent illae seiunctim diuinitus conseruari, quod tamen repugnantiam inuoluit, ergo et caetera. Probatur assumptum: tum quia cum potentiae includant in sua definitione subiectum, cui inhaerent, nullo pacto ab ea diuelli poterunt; tum quia si extra animam esse possent, possent etiam ita spectatae operari, atque adeo intellectus intelligere, uoluntas uelle, aspectus cernere. Quod est absurdum.
5. Postremo. Immediatum principium generationis est forma substantialis generantis; ergo et immediatum principium nutritionis, quae est quaedam partialis generatio; et ex consequenti etiam immediatum principium accretionis erit eadem substantia; cum accretio non exigit potentiam a nutritione distinctam. Assumptum probatur, quia substantia non nisi a substantia efficitur; alioqui si ab accidente, siue tanquam a principali, siue tanquam a minus praecipua causa fieret; aliquid ultra suam speciem, et naturam ageret, quod absurdum est. Quare non uidetur negandum saltem potentias animae uegetatricis esse idem re cum anima, uti Durandus asserebat.

ARTICVLVS II.

QVID IN PROPOSITA QVAESTIONE SENTIENDVM SIT.

- Potentiae ab anima distinguuntur.* Amplectenda tamen est sententia D. Thomae tum aliis in locis, tum 1. p. q. 77. a. 1. Caietani ibidem Alensis 2. p. q. 65. memb. 1. Aegidii *Quodlibet* 3. q. 10. Capreoli in 1. d. 3. q. 3. art. 2. M. Alberti d. 3. art. ultimo et 2. libro *De Anima* tractatu primo, capite decimo primo, Apollinaris hoc in lib. q. 7. Ianduni quaest. 9. Heruaei *Quodlibet* 1. quaest. 9. et [P.116] aliorum complurium asserentium omnes potentias distingui re ipsa ab anima, quod item de ceteris facultatibus actiuis aliarum rerum intelligi debet. Ac primum, quod nequaquam uerisimile sit potentias ita esse idem re cum anima, ut nec formaliter ab ea dissideant, ex eo concluditur; quia alioqui diceremur intellectu uelle, uoluntate intelligere, aspectu audire,
- D. Thom.* 1. Ratio
- Caiet.*
- Capreolus*
- Distinguuntur formaliter.*
2. quod est contra communem sensum, ac modum loquendi. Item;

mas apenas uma vida, nem três ideias mas apenas um ideia; igualmente, no livro sobre *O Espírito e a Alma*, capítulo 13^o, declara que se apelida alma quando vegeta, espírito quando contempla, sentido quando sente; alma quando conhece; mente quando entende; razão quando discerne; memória quando se recorda; vontade quando quer. Estas coisas, no entanto, não diferem na substância, tal como nos nomes, porque a alma é tudo isto; diferentes propriedades mas uma única essência. Quarto. Se as potências se distinguissem realmente da alma, elas poderiam ser conservadas separadamente por ação divina, o que repugna, logo etc. Prova-se a premissa menor, quer porque uma vez que as potências incluem na sua definição o substrato a que são inerentes, de modo algum poderão ser separadas dela, quer porque se pudessem existir fora da alma, poderiam também ser vistas a operar; também, o intelecto a entender; a vontade a querer; o olhar a perceber; o que é absurdo.

Por último. O princípio imediato da geração é a forma substancial geradora; logo, também o princípio imediato da nutrição, que é uma certa geração parcial; conseqüentemente, também o princípio imediato do crescimento será a mesma substância, visto que o crescimento não exige uma potência distinta da nutrição. A premissa menor prova-se porque a substância apenas é produzida pela substância e, por outro lado, se fosse produzida por acidente, quer da causa principal, quer da menos importante, algo agiria para lá da sua espécie e natureza, o que é absurdo. Por isso, não parece que deva ser negado que, ao menos as potências da alma vegetativa, se identificam realmente com a alma, como Durando afirmava.

ARTIGO II

O QUE DEVE SER CONSIDERADO NA QUESTÃO PROPOSTA

A opinião de São Tomás deve ser abraçada, quer noutros pontos, quer na 1^a parte da *Suma Teológica*, questão 77, ao 1^o; a de Caietano, no mesmo lugar; a do Alense, 2^a parte da *Suma Teológica*, questão 65, membro 1; a de Egídio, *Quodlibet* 3, questão 10; a de Capréolo, no 1^o livro das *Sentenças*, distinção 3, questão 3, artigo 2^o; a de Alberto Magno, distinção 3, artigo último e 2^o livro de *A Alma*, primeiro tratado, capítulo décimo primeiro; a de Apolinário, neste livro, questão 7; a de Janduno, questão 9; a de Herveu, *Quodlibet* 1, questão 9; bem como a [P. 116] de muitos outros que asseguram que todas as potências se distinguem realmente da alma; o mesmo deve ser entendido acerca das restantes faculdades ativas das outras coisas. Primeiro, porque de modo algum seria provável que as potências se identificassem realmente com a alma

As potências distinguem-se da alma. S. Tomás. Caietano. Capréolo

Distinguem-se formalmente. 1^o argumento

id, quod ex se indifferens est ad diuersos actus, oportet ut per aliquid superadditum, ad eos determinetur; sed essentia animae in se spectata est indifferens ad quemlibet eorum actuum, quod edit (alioqui cum animae essentia una sit, et actus plures, reque ipsa distincti, idem secundum idem esset simul determinatum ad plura realiter diuersa, quod fieri nequit) oportet igitur essentiam animae per aliquid ad hunc, et illum actum determinari. Id uero nihil aliud est quam ipsae animae facultates, seu potentiae. Igitur potentiae sunt aliquid superadditum essentiae.

*Re ipsa
differunt*

Tum uero quod potentiae sic animae adueniant, ut ab ea re ipsa differant, ita suadetur.⁷¹ Nulla substantia potest esse immediatum suae operationis principium. Igitur potentia, per quam anima operatur, non est ipsamet animae substantia. Antecedens non modo asseritur ab Auerroee 7. *Metaphysicorum* commento 31. sed uidetur etiam ad mentem Aristotelis libro *De Sensu* capite secundo, ubi docet ignem, terram, ceteraque similiter non esse nata agere, nisi prout habent contrarietatem, id est, calorem, et frigus, ac alias qualitates, quarum interuentu operantur. Deinde probatur idem antecedens ex eo, quia ut substantia sine accidentibus non consistit, ita nec sine illis agit. Item quia frustra natura tantam accidentium uarietatem, et apparatus substantiis dedisset, si substantiae per se actiones suas proxime obire possent.

*Nulla
substantia
creata per
se ipsam
immediate
operatur*

Item. Elementa, quae maxime actiua sunt, habent ad operandum uirtutes re ipsa a suis formis substantialibus diuersas, uidelicet primarias qualitates, ut ignis calorem, et siccitatem, aqua frigiditatem, et humorem; ergo pari ratione inerunt animae uires ad agendum ab ea distinctae. Idem etiam ostendi potest ex facultatibus motiuis, grauitate, inquam, et leuitate. Nam quod hae a corporibus quibus conueniunt, re dissident ea ratio ostendit, quia possunt diuina uirtute seorsim existere sine forma substantiali, ut patet in sacramento Eucharistiae, ubi postquam substantia panis desiit esse, remanet nihilominus eius grauitas una cum quantitate extra subiectum. At grauitas et leuitas potentiae quaedam sunt naturales ab elementorum formis primo oriundae, indeque mixtis corporibus communicatae. Quod si hae a suis formis re ipsa differunt, cur

*Grauitas et
leuitas a forma
substantiali
dissident
realiter*

⁷¹ De hac re in *Physicis* lib.2 cap.7 q.18.

sem que divergissem formalmente dela; o mesmo se conclui porque então diríamos que entende quer com o intelecto, quer com a vontade, que vê com o ouvido, o que atenta contra o senso comum e o usos de linguagem. Outro. Aquilo que por si é indiferente para atos diferentes ^{2º} é necessário que para eles se circunscreva por algo adicionado; ora, a essência da alma considerada em si é indiferente para qualquer dos atos que produz (de outro modo, como a essência da alma é uma mas os atos múltiplos e distintos realmente em si, o mesmo, enquanto permanece o mesmo, seria determinado simultaneamente para vários atos realmente diferentes, o que não é possível); é necessário, portanto, que a essência da alma seja determinada por algo, para este e para aquele ato. Tal não é se não as próprias faculdades ou potências. Logo, as potências são algo acrescentado à essência.

Diferem em sentido real

Persuade-se que as potências sobrevivem à alma, que diferem dela realmente da seguinte maneira⁷¹. Nenhuma substância pode ser o princípio imediato da sua operação. Logo, a potência através da qual a alma opera não é a própria substância da alma. O antecedente não só é defendido por Averróis, 7º livro da *Metafísica*, comentário 31, mas também se mostra conforme com o pensamento de Aristóteles em *O Sentido*, capítulo segundo, quando ensina que o fogo, a terra e os restantes semelhantes não teriam nascido se não tivessem o oposto; isto é, o calor, o frio e outras qualidades, por intervenção das quais operam. Prova-se depois o antecedente, porque tal como a substância não existe sem acidentes, também não age sem eles. Do mesmo modo, porque se as substâncias pudessem por si só executar as suas ações, a natureza teria produzido em vão tanta variedade de acidentes e aparato de substâncias.

Nenhuma substância criada opera imediatamente por si própria

Outro. Os elementos que são excessivamente ativos possuem faculdades de operar realmente diferentes das suas formas substanciais, isto é, qualidades primárias como o calor e a secura no fogo, a frescura e a humidade na água. Logo, pela mesma razão, também as faculdades de agir inerentes à alma se distinguem dela. O mesmo também se pode mostrar a partir das faculdades do movimento, do peso e da leveza. Na verdade, o argumento demonstra que elas diferem realmente dos corpos a que pertencem porque podem existir separadamente pela potência divina sem a forma substancial; como está patente no sacramento da Eucaristia quando, após a substância do pão deixar de o ser, lhe subsiste todavia o peso com a quantidade, à parte do substrato. Também, o peso e a leveza são certas potências naturais oriundas primeiramente das formas dos elementos e comunicadas às composições corpóreas. Se elas diferirem

O peso e a leveza distinguem-se realmente da forma substancial

⁷¹ Sobre este assunto, *Física*, livro II, c. 7 q. 18.

D. Dionys. non idem de ceteris facultatibus actiuis asserendum erit. Accedit testimonium D. Dionysii cap. 11. *De Diuinis Nominibus*, ubi ait caelestes spiritus diuidi in essentiam, uirtutem, et operationem; quae uerba indicant tria haec esse res distinctas. Quare multo magis anima aliud erit essentia, aliud uirtus.

[P.117]

ARTICVLVS III.

SOLVTIO ARGVMENTORVM PRIMI ARTICVLI.

Solutio 1. arg. Diluamus igitur eorum argumenta, qui potentias ab anima re ipsa non distinguunt. Ad primum concedenda est propositio, neganda assumptio, et ad eius probationem dicendum, licet materia sit sua potentia passiuā; et operatiuae qualitates sint sua uis actiua; non proinde sequi animam posse esse suam potentiam actiuam; quia esse potentiam passiuam non designat perfectionem, sed imperfectionem potius, sicuti et pati. Item, esse potentiam actiuam instrumentariam denotat perfectionem imperfectioni admixtam, quam non est absurdum accidentariis formis non distingui. At esse suam potentiam actiuam tanquam agens principale arguit maiorem dignitatem, quam rebus creatis conueniat. Quo fit ut anima nequeat esse sua potentia actiua cum ipsa sit principale agens formale respectu suarum functionum. Ad alteram uero confirmationem eiusdem minoris respondendum est, potentias oriri ab anima per emanationem, ita tamen ut anima respectu illarum non sit principale agens, sed quasi instrumentum praecipui agentis, id est, generantis, siue efficientis, uti superius commonuimus.

Solutio 2. *Differentiae* *essentiales non* *sumuntur a* *potentiis.* Ad secundum. Rationale, et sensibile prout essentiales differentiae sunt, non sumi ab intellectu et a sensu, sed esse gradus Metaphysicos, qui petuntur a forma et a materia, e quibus compositum coalescit.

Solutio 3. Ad tertium. Animam esse principium operandi principale, et esse id, quo praecipue, et tanquam a radice uiuimus: tale uero principium non esse potentiam, quia potentia, si sit uitalis, de qua in argumento agitur, est id, a quo proxime, et ut a minus principe causa uitalis operatio oritur. Neque D. Augustinus loco citato contrariam opinionem asseruit, sed dumtaxat in sensu causam designante, quem causalem uocat, dixit animam esse intellectum, id est, intellectum profluere ab anima, et tres animae potentias non esse tres uitas, id est, non fundari, seu consistere in triplici anima, sed in una tantum anima humana. Ad id uero, quod ex lib. *De Spiritu et Anima* citatur, dicendum id opus falso tribui Augustino, ut

Qualitates ac-
tiuae sunt ipsa
actiua potentia
instrumentaria.

Agens
principale
esse suam
uim actiuam,
perfectiorem
creatam
excedit

D. Aug.
animam et
potentias idem
esse non credit.

realmente das suas formas, por que não se deverá dizer o mesmo das restantes faculdades ativas? Acrescente-se o testemunho de São Dionísio, capítulo 2º de *Os Nomes Divinos*, quando assevera que os espíritos celestes se dividem na essência, na potência e na operação. Estas palavras indicam que são três coisas distintas. Por isso, por maioria de razão a alma será por um lado essência, por outro, faculdade.

S. Dionísio

[P.117]

ARTIGO III

SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS DO PRIMEIRO ARTIGO

Solucionemos então os argumentos dos que não distinguem realmente as potências da alma. Ao primeiro, deve ser aceite a proposição, ser negada a premissa menor e, em ordem a prova-lo, afirmar que embora a matéria seja a sua potência passiva e as qualidades operativas sejam a sua força ativa, não se pode concluir que a alma é a sua potência ativa porque ser potência passiva não designa sobretudo perfeição mas imperfeição, tal como padecer. Seguidamente, que ser potência ativa instrumental indica uma perfeição mesclada de imperfeição tal como não é incongruente não se distinguir pelas formas acidentais. Também, ser a sua potência ativa como agente principal revela maior dignidade do que a que se ajusta às coisas criadas. Daí a alma não poder ser a sua potência ativa, visto que ela é o principal agente formal no que concerne às suas funções. Para outra aprovação da mesma premissa menor deve ser respondido que as potências são originárias da alma por proveniência, mas que a alma em relação a elas não é o agente principal mas uma espécie de instrumento do agente principal, isto é, do gerador ou do produtor, como acima expusemos.

Solução do 1º argumento

As qualidades ativas são a própria potência ativa instrumental

O agente principal é a sua força ativa, ultrapassa a criada mais perfeita

Solução do 2º. As diferenças essenciais não são recebidas pelas potências

Ao segundo. Que o racional e o sensível, enquanto diferenças essenciais, não são recebidos pelo intelecto e pelo sentido, mas são graus metafísicos, pedidos pela forma e pela matéria, a partir dos quais o composto se unifica.

Ao terceiro. A alma é o primordial princípio de operar e é a origem e aquilo por que sobretudo vivemos. Tal princípio não é uma potência, porque a potência, se for vital – e é desta que o argumento trata – é aquilo a partir do qual e junto ao qual se origina a operação vital enquanto causa principal. Santo Agostinho, no ponto citado, não confirma a opinião contrária, mas apenas no sentido significante da causa que denomina causal, asseverou que a alma é intelecto; isto é, que o intelecto não provém da alma e que as três potências da alma não são três vidas, ou seja, que não se funda ou comporta três almas, mas uma única alma humana. Àquilo que é citado a partir do livro *O Espírito e a Alma*, deve ser respondido que esta obra é falsamente atribuída a Santo Agostinho, como os Doutores

Solução do 3º

Santo Agostinho não considera que a alma e as potências sejam a mesma coisa

doctores Louaniensis palam conuincunt. Deinde occurrendum citatis uerbis ostendi magis identitatem omnium graduum essentialium animae in unam essentiam, quam potentiarum ipsius aut inter se, aut cum eadem anima.

Solutio 4. Ad quartum negandum ullam esse repugnatiam si anima eiusque potentiae seiunctim existant diuinitus⁷². Ad primam uero impugnationem dicito multa inueniri in definiendo minime separabilia, quae tamen in existendo separari ualent, ut patet in relatiuis ueluti patre ac filio, quae naturaliter separatim dantur, et in accidentibus sacrae Eucharistiae, quorum naturale subiectum seorsim quoque potuit a Deo conseruari, si id [P.118] instituti mysterii ratio postularet, ut Theologi unanimi consensu fatentur. Ad secundam impugnationem respondendum actiones uitales sicuti neque a Deo solo uitaliter elici ualent, ut plerique huius aetatis Philosophi approbant, ita neque posse elici a potentia, nisi cum haec ipsi animae inhaeserit, eique intime coniuncta fuerit, cuius rei ratio

Solutio ult. copiosior alibi tradenda erit. Ad ultimum negandum est antecedens, et ad eius probationem dicendum substantiam non gigni tanquam a causa principali, nisi a substantia: posse tamen accidentia ultra suam speciem agere, et attingere formarum substantialium productionem, non ui sua, sed quatenus sunt instrumentum substantiae generantis, ut 2. *Physicae Auscultationis* libro copiose disseruimus⁷³.

QVAESTIO V.

DISTINGVANTVR NE POTENTIAE PER ACTVS,
ET OBIECTA, AN NON?

ARTICVLVS I.

VIDERI NON DISTINGVI.

Non quaerimus utrum potentiae distinguantur per actus, et obiecta tanquam per essentielles differentias; id enim planum est non ita se habere, cum actus, et obiecta sint extrinseca potentiis. Solum ergo in controuersiam uocamus, num potentiae actiuae suam distinctionem capiant in ordine ad actus, quos edunt, et ad obiecta, in quae tendunt, ita ut quanta in iis est distinctio, tanta

⁷² Ad 4. respondet Capreol. in 1. d.3. q.5. art. ult.

⁷³ Cap.7 q.18.

de Lovaina provam de modo evidente. Depois, respondendo às palavras referidas, melhor se prova a identidade de todos os graus essenciais da alma numa única essência, do que os das suas potências, quer entre si, quer com a mesma alma.

Ao quarto. Deve ser negada a existência de contradição no facto de a alma e das suas potências existirem separadamente por ação divina⁷². À primeira impugnação dir-se-á que na definição se encontram muitas coisas pouco separáveis que, no entanto, podem ser separadas na existência. Isto é evidente relativamente ao Pai e ao Filho, que simplesmente comparecem separados, e nos acidentes da Sagrada Eucaristia, cujo substrato natural também pode ser sustentado por Deus separadamente, se a natureza **[P. 118]** do mistério instituído o exigir, como os Teólogos proclamam em assentimento unânime. À segunda impugnação, deve ser respondido que as ações vitais, tal como não podem ser vitalmente provocadas apenas por Deus, como muitos filósofos daquele período sancionam, também não podem igualmente ser provocadas pela potência, a não ser que esta seja inerente à própria alma e lhe esteja intimamente ligada, fundamento este que será amplamente tratado noutro lugar⁷³. Ao último, deve ser negado o antecedente e para prová-lo afirmar que a substância não é gerada da causa principal, mas da substância; contudo os acidentes podem agir para além da sua espécie e abranger a produção das formas substanciais, não pela sua potência, mas porque são o instrumento da substância geradora, como no livro 2, *Lições da Física* discutimos copiosamente. *Solução do 4º*

QUESTÃO V

SE AS POTÊNCIAS SE DISTINGUEM PELOS ATOS
E PELOS OBJETOS OU NÃO

ARTIGO I

PARECE QUE NÃO SE DISTINGUEM

Não questionamos se as potências se distinguem pelos atos e objetos por diferenças essenciais. É evidente que tal não sucede assim porque os atos e os objetos são extrínsecos às potências. Apenas chamamos para a controvérsia se as potências ativas recebem a sua diferenciação em ordem aos atos que produzem e aos objetos para que tendem, de tal modo que a sua distinção corresponde àquela que se apura nas potências. Em

*A favor da
parte negativa.
1º Argumento*

⁷² Ao 4º responde Capréolo, nas *Sentenças*, 1, d. 3, q. 5, a. último.

⁷³ Cap. 7, q. 18.

Pro parte negatiua. Argum. 1. in potentiis reperiatur. Occurrunt uero in partem negatiuam haec potissimum argumenta. Primum, una, eademque potentia specie exercet actus diuersarum specierum: Igitur potentiae non sumunt distinctionem specificam ex actibus. Probatur antecedens, quia unus idemque intellectus elicit actum scientiae, et opinionis, qui haud dubie inter se specie distinguuntur. Quod si quis dicat hosce actus differre specie, non prout eliciuntur a potentia intellectrici secundum se, ac nude sumpta, sed ut informata habitibus diuersae speciei, nempe scientia, et opinione. Contra. Ab una, eademque imagine intelligibili elici possunt actus distincti specie, ut ab imagine hominis conceptus hominis, et conceptus animalis (esto hic non adaequet speciem, quae hominem [P.119] repraesentat) atqui in huiusmodi actibus non licet recurrere ad habitus distinctos specie, quibus intellectus informetur. Simpliciter ergo a potentia eiusdem speciei egrediuntur actus specie diuersi. Quod etiam aperte liquet in uoluntate: a qua omni habitu carente edi poterit actus iustitiae, et iniustitiae, amoris, et odii, qui specie inter se differunt.

2. Secundo. Idem specie obiectum pertinet ad potentias specie diuersas; et obiecta distincta pertinent ad potentiam eiusdem speciei: ergo potentiae non distinguuntur per habitudinem ad obiectum. Probatur assumptum quoad priorem partem, quia idem color et intelligitur intellectu, et cernitur uisu. Quoad posteriorem; quia candor, et nigredo differunt specie; et tamen ambo sub eadem specie potentiam cadunt, nimirum sub aspectum.
3. Tertio. Intellectio habet pro termino uerbum per eam expressum, et rem, quam intelligimus; uel igitur intellectio capit speciem a uerbo tantum, uel a re intellecta tantum, uel ab utroque. Non a uerbo, uel a re intellecta tantum, cum ab utrumque terminetur; non ab utroque, cum uerbum, et res cognita differant specie, et unus specie actus non possit ferri in duos specie terminos. Nullo igitur pacto intellectio distinguitur specie per terminum; quod similiter de ceteris actibus intellectus dicendum erit. Ex quo sequitur nec potentias distingui peractus; cum eadem sit ratio actuum ad terminos, quae potentiarum ad actus.

relação à parte negativa, sobrevêm sobretudo estes argumentos. Primeiro, uma e a mesma potência em espécie executa atos de diversas espécies; portanto, as potências não recebem dos atos a distinção específica. Prova-se o antecedente porque um e o mesmo intelecto provoca o ato da ciência e o da opinião que, sem dúvida alguma, se distinguem entre si em espécie. Há quem diga que estes atos diferem em espécie, não porque sejam provocados pela potência intelectiva, tomada em si e nua, mas enformada por hábitos de espécie diversa, nomeadamente de ciência e de opinião. Contra. A partir de uma e a mesma imagem inteligível podem ser produzidos atos de espécie distinta, tal como através da imagem de homem o conceito de homem e o conceito de animal (isto não atinge a espécie que [P.119] representa o homem); no entanto, em tais atos, não é possível valer-se dos hábitos distintos da espécie que enformam o intelecto. Portanto, da potência de uma mesma espécie derivam atos de espécie diferente. Tal também é claro quanto à vontade que, uma vez destituída de todo o hábito, poderá produzir um ato de justiça e de injustiça, de amor e de ódio, que diferem entre si em espécie.

Segundo argumento. O mesmo objeto em espécie respeita a potências ^{2º} de espécie diferente e os objetos de espécie diferente respeitam à potência da mesma espécie; logo, as potências não se distinguem pelo hábito do objeto. Prova-se a premissa menor quanto à primeira parte, porque uma mesma cor é compreendida pelo intelecto e percebida pela visão. Quanto à parte seguinte; porque a brancura e a negrura diferem em espécie e, no entanto, ambas recaem sob uma mesma espécie, seguramente sob a visão.

Terceiro. A intelecção tem como termo o verbo por ela expresso e a ^{3º} coisa que inteligimos; portanto, a intelecção ou recebe a espécie apenas do verbo, ou apenas da coisa conhecida, ou de um e de outra. Não recebe apenas do verbo ou da coisa conhecida, visto que é determinado por um e por outra. Não recebe dos dois, porque o verbo e a coisa conhecida diferem em espécie e um ato em espécie não pode levar a dois termos em espécie. Logo, de modo algum a intelecção se distingue em espécie pelo termo; o mesmo se deverá dizer em relação aos restantes atos do intelecto. Donde se segue que as potências não se distinguem pelos atos, visto que a relação dos atos para os termos é a mesma que a das potências para os atos.

ARTICVLVS II.

POTENTIAS DISTINGVI PER ACTVS, ET OBIECTA,
NEQVE ARGVMENTA IN ADVERSVM ADDVCTA VIM HABERE.

*Per actus
et obiecta
potentiae
distinguuntur*

Haec tamen argumenta nihil obstant, quominus cum communi philosophantium schola tueamur potentias distingui per actus, et obiecta⁷⁴. Cuius assertionis ea potissimum ratio est, ut explicat D. Thomas 1. part. quaest. 77. artic. 3. quia cum unaquaeque potentia actiua suapte natura referatur ad actum, et obiectum; necesse est ut in ordine ad illa rationem suam, et essentiam habet; proindeque ut ab iis distinctionem sortiatur. Atque hinc est quod potentiae non nisi per actus, et obiecta, rite definiuntur. Quod significauit Aristoteles hoc in libro cap. 4. text. 33. cum docuit actus, et obiecta esse ratione, seu definitione priora potentiis.

*Obiectum
cuiuslibet
potentiae, uel
materialiter,
uel formaliter
considerari
potest*

Caeterum difficultas non parua est quo pacto haec distinctio sumenda sit; quam difficultatem duobus primis superioris articuli argumenti explicuimus. Aduertendum igitur est obiectum cuiusque potentiae dupliciter spectari posse. Videlicet materialiter, seu ut res quaedam [P.120] est, uerbi gratia, candidum, qua candidum, secundum suam naturam: uel formaliter, id est, secundum eam rationem, qua cadit sub potentiam, et ad ipsum potentia refertur, quae ratio dicitur uisibilitas. Quod pari ratione de ceteris obiectis comparatione suarum potentiarum existimandum est. Deinde haud ignorabis actus, qui ab aliqua potentia una secundum speciem, egrediuntur, esto alioqui inter se specie distinguantur, ut uisio albi, et uisio nigri; omnes tamen subordinari uni rationi formali specificae obiecti adaequati totius potentiae sub qua in obiectum tendunt, quae ratio in obiecto uisus, est uisibile, in obiecto intellectus, intelligibile; similiterque in ceteris. At enim haec ratio formalis non unit praedictos actus in unam differentiam specificam essentialem; id enim haud quaquam fieri potest; alioqui deciderent a propria natura, uel different, et non differrent inter se specie, quae est aperta repugnantia; sed dicuntur ii actus eiusmodi rationi formali specificae subordinari, quatenus sub ea in obiectum feruntur. Atque hinc est quod uisio albi, et uisio nigri secundum se spectatae, et prout tendunt in sua peculiaria obiecta in se sumpta differunt specie, prout uero feruntur in eadem, ut stant sub ratione specifica obiecti

*Actus unius
potentiae specie
diuersi uni e
rationi formali
specificae sub
ordinantur*

*Quomodo
actus eiusdem
potentiae specie
differentes,
unius rationis
esse censeantur*

⁷⁴ Lege etiam D. Tho. in 1. d.17. q.1. a.4 et in 2. d.44. q.2. a.1. Caie. 1.p. q.77. a.3. Ferr. lib.4. contra gent. c. 24.

ARTIGO II

AS POTÊNCIAS DISTINGUEM-SE PELOS ATOS E PELOS OBJETOS.
OS ARGUMENTOS ADUZIDOS EM CONTRÁRIO NÃO TÊM VIGOR

Estes argumentos não obstam contudo, que sustentemos com a escola comum dos filósofos que as potências se distinguem pelos atos e pelos objetos. O argumento é da melhor doutrina⁷⁴, como explica São Tomás, 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 77, artigo 3º, porque como cada potência ativa, por sua própria natureza, existe relativa ao ato e ao objeto, então, é indispensável que possua a sua natureza e a sua essência ordenadas para eles, para que a partir deles seja alcançada a distinção. E daqui sucede que as potências apenas são corretamente definidas através dos atos e dos objetos. Aristóteles pretendeu transmitir isto, neste livro, capítulo 4º, texto 33 quando ensinou que os atos e os objetos são anteriores às potências por natureza e por definição.

As potências distinguem-se pelos atos e pelos objetos

Também não é exígua a dificuldade acerca do modo como deve ser entendida esta distinção. Explicámos essa dificuldade nos dois primeiros artigos do argumento anterior. Deve sublinhar-se, portanto, que o objeto de cada potência pode ser examinado de duas maneiras. Materialmente, quando é uma certa coisa [P. 120], por exemplo, o branco enquanto branco, segundo a sua natureza. Formalmente, isto é, segundo a razão pela qual recai sob a potência e a potência é levada até ele, razão que se denomina visibilidade. Isto mesmo, por igual motivo, se deve considerar acerca dos restantes objetos em comparação com as suas potências. Donde, não se ignorará que os atos que brotam de uma potência única segundo a espécie, se distinguem entre si pela espécie, como a visão do branco e a visão do negro. Todavia, todos estes se subordinam a uma única razão formal específica do objeto adequado de toda a potência, sob a qual tendem para o objeto. A razão no objeto da visão é o visível; no objeto do intelecto, o inteligível; e do mesmo modo, nos restantes. Esta razão formal não unifica os referidos atos numa única diferença específica essencial. De facto, não é possível, ou então distinguir-se-iam pela própria natureza ou difeririam; mas não difeririam entre si em espécie o que é uma manifesta contradição. Mas diz-se que os atos deste tipo se subordinam à razão formal específica, porque são conduzidos sob ela para a natureza do objeto. Assim, a visão do branco e a visão do negro, consideradas em si e consoante propendam para os seus objetos particulares tomados em si, diferem em espécie. Porém, na medida em

O objeto de cada potência, pode ser considerado, quer material, quer formalmente

Os atos de uma potência única, diferentes em espécie, subordinam-se a uma razão formal única específica

De que modo se pode considerar que os atos da mesma potência, diferentes em espécie, dizem respeito a uma mesma razão

⁷⁴ Leia-se também S. Tomás, *Sentenças*, 1, d. 17, q. 1, a. 4 e no 2, d. 44, q. 2, a. 1; Caetano, na I parte, *Suma*, q. 77, a. 3; e Ferrariense, livro IV, *Contra os Gentios*, c. 24.

adaequati uisus, quae dicitur uisibilitas, censentur unius speciei, non quidem in se; nec enim possunt in unam speciem infimam contrahi, ut diximus, sed eo pacto, quo homo, et nix, quatenus affecta candore, conueniunt in unam speciem infimam, seruatis interim intrinsecis naturam suarum differentiis.

His ita constitutis, cum dicimus potentias distingui per actus, et obiecta, sumenda sunt obiecta formaliter; et actus prout tendunt in obiectum secundum praedictam formalem rationem: quae ratio semper est una secundum speciem, ubi potentia unius speciei est. Quanquam hoc interest, quod potentia intelligendi in homine, uerbi gratia, est unius speciei logice, atque intrinsece: eius uero actus spectati secundum eam considerationem quam diximus, sunt omnes unius speciei Physicae tantum, ac secundum extrinsecam denominationem a ratione illa formali, quam in obiecto reperiunt. Qui tamen alioqui secundum suas peculiare differentias, quibus intrinsece constituuntur, possunt ad diuersas species Logicas pertinere, ut intellectio lapidis, et intellectio leonis.

*Ex modo quo
obiectum
potentiam
immutat
deprehenditur
eius rationem
formalem esse
unam*

Petes tamen quo pacto deprehendi possit rationem formalem obiecti esse unam specie, ex qua debeat colligi potentiam esse specie unam. Respondemus id deprehendi ex modo, quo obiectum potentiam immutat. Ab eo enim sumitur unitas praedictae rationis formalis. Itaque si is specie unus sit, tam ratio formalis obiecti, quam potentia erit una secundum speciem. Vnde quia, exempli gratia, omne uisile habet eundem modum immutandi aspectum, uisile secundum rationem formalem est unum specie, et facultas uidendi in omnibus animantibus est unius speciei, diuersa tamen a facultate audiendi: quia aliter haec ab audibili; aliter illa a uisibili immutatur. Quod in progressu cum de sensuum distinctione disseremus, planum fiet. Similiter intellectus humanus est unus specie, quia unus tantum modus inuenitur, quo is ab obiecto immutatur, nimirum per phantasmata, quorum ope, et ministerio intelligibiles [P.121] rerum imagines in eo imprimuntur. Ex quo iam facile perspicies, cur potentia a praedicta ratione formali intrinsece, ac Logice speciem capiat: et tamen actiones eiusdem potentiae non nisi physice, et extrinsece conuenientiam in una quasi specie ab ea mutuentur,. Nimirum quia ratio illa immutandi per se primo, ac directo pertinet ad potentiam quae immutatur, non ita uero ad actiones potentiae.

Existit tamen adhuc circa haec dubium minime dissimulandum, uidelicet qui fieri possit, ut u. g. intelligibilitas sit ratio una secundum speciem; cum praedicetur in quid de multis intelligibilitatibus specie

que são levadas para aqueles que se encontram sob a razão específica do objeto adequado à visão, a denominada visibilidade, consideram-se de uma única espécie; não em si, pois não podem contrair-se numa ínfima espécie, como declaramos, mas do modo pelo qual o homem e a neve, enquanto permanecem afetados de brancura, pertencem a uma ínfima espécie, conservadas as diferenças intrínsecas das suas naturezas.

Colocada assim a questão, quando declaramos que as potências se distinguem pelos atos e pelos objetos, os objetos devem ser tomados formalmente; os atos, consoante propendam para o objeto segundo a referida razão formal. Esta razão é sempre única segundo a espécie, quando a potência é de uma única espécie. Assim sucede porque a potência de inteligir no homem, por exemplo, é lógica e intrinsecamente de uma única espécie. Os seus atos, porém, tomados segundo a referida consideração, são todos de uma única espécie física e conforme a denominação extrínseca da razão formal que encontram no objeto. Todavia, por outro lado, subsistem aqueles que podem pertencer a diversas espécies lógicas de acordo com as diferenças particulares que os constituem intrinsecamente, como a intelecção da pedra e a intelecção do leão. Perguntar-se-á de que maneira se pode compreender que a razão formal do objeto é única em espécie, donde se concluirá que a potência é única em espécie. Respondemos que tal se depreende do modo pelo qual o objeto altera a potência. De facto, daí se retira a unidade da referida razão formal. Por isso, se ele é único em espécie, tanto a razão do objeto formal, como a potência, será única consoante a espécie. Daí que, por exemplo, todo o visível tenha o mesmo modo de alterar a visão; o visível segundo a razão formal é único em espécie; a faculdade de ver em todos os animais é de uma única espécie, mas diferente da faculdade de ouvir, porque esta é alterada por aquilo que se ouve de uma maneira e aquela pelo que se vê de outra maneira. Isto tornar-se-á claro, de caminho, quando discutirmos a diferenciação dos sentidos. Do mesmo modo, o intelecto humano é único em espécie, porque somente existe um modo pelo qual ele é alterado pelo objeto, através dos fantasmas, pelo poder e ministério dos quais [P.121] as imagens inteligíveis das coisas nele se encontram impressas. A partir daqui facilmente se entende por que é que, através da referida razão formal, a potência compreende intrínseca e logicamente a espécie e, no entanto, as ações da mesma potência apenas física e extrinsecamente granjeiam a partir dela conformidade numa quase espécie. Certamente, porque em primeiro lugar e diretamente, a razão de modificar pertence essencialmente à potência que altera, não às ações da potência.

Subsiste acerca disto uma dúvida que não deve ser desprezada, a saber, que é possível que, por exemplo, a inteligibilidade seja uma única razão segundo a espécie, visto que se predica substancialmente de muitas

A partir do modo pelo qual o objeto muda a potência depreende-se que a sua razão formal é una

*Quo modo
intelligibilitas
sit specie una.*

distinctis, uidelicet de ea, quae conuenit lapidi, et ea, quae competit leoni, quae non possunt non specie differre, sicuti et actiones intelligendi, quibus attinguntur. Sed occurrendum intelligibilitatem (quod de ceteris eiusmodi rationibus formalibus asserendum erit) bifariam accipi: nimirum uel absolute, uel ut concernit modum immutandi potentiam. Si iuxta priorem considerationem spectetur, dici de multis specie differentibus, nec ita tribuere unitatem specificam nostro intellectui: si iuxta posteriorem, esse speciem infimam, eoque pacto talem unitatem conferre potentiae. Hunc in modum uidetur nobis intelligendum philosophicum effatum de distinctione potentiarum per actus, et obiecta: alioqui passim inexplicabiles nodi in eo occurrunt, in quibus declarandis multi frustra laborant.

Solut. 1. Ad 1. igitur eorum, quae initio proposuimus reiecta quorundam solutione, quae in eo afferebatur dicendum, licet intellectus actiones specie diuersas edat, similiterque uoluntas, omnes tamen actus intellectus quatenus tendunt in obiecta, ut stant sub ratione intelligibilis induere rationem unius speciei et omnes similiter actus uoluntatis ut feruntur in obiecta, quatenus spectantur sub ratione uolubilis, ac secundum istiusmodi considerationes, actus intellectus tribuere speciem intellectui, et actus uoluntatis uoluntati.

2. Ad secundum, Obiectum, quod materialiter sumptum est unius speciei, sortiri posse diuersas rationes formales specie distinctas; nam color prout cernitur rationem unam uisibilis: prout intellectu percipitur, rationem unam intelligibilis obtinet; similiter duo obiecta, quae materialiter spectata specie differunt sub unam rationem formalem uenire possunt, ut candor, et nigredo sub uisibilitatem.

3. Ad tertium, quosdam esse terminos, ad quos actus ordinantur, ut aedificatio ad domum, intellectio ad rem intellectam, alios, qui ordinantur ad actus ipsos, ut uerbum mentis ad intellectionem: ideo enim uerbum efformatur, ut per ipsum res intellectui repraesentetur.

*Actiones non
distinguuntur
per terminos
internos
qui ad ipsas
ordinantur*

Dum igitur actus speciem a terminis accipere dicuntur, id de priori genere terminorum intelligi debet, ii enim sunt, ad quos per se actus respiciunt, et ad quos transcendentem habitudine referuntur.

[P.122]

CAPITIS QVARTI EXPLANATIO

a. *Necesse est* – Enumeratis superiori capite animae potentiis, ad singularum explicationem accedit: ac primum quem doctrinae

inteligibilidades distintas em espécie; como a que pertence à pedra e a que é própria do leão, que não podem não diferir em espécie, tal como as ações de inteligir com as quais as adquirimos. Mas deve responder-se que a inteligibilidade (o que deverá ser afirmado sobre as restantes razões formais deste tipo) pode ser considerada de duas maneiras. Ou de uma maneira absoluta, ou quando respeita ao modo de alterar a potência. Se a tomarmos de acordo com a primeira aceção, diz-se de muitas diferentes espécies e nem assim se atribui a unidade específica ao nosso intelecto. Se de acordo com a segunda, é uma ínfima espécie porque confere tal unidade à potência. Parece-nos que deve ser compreendido deste modo o pensamento filosófico acerca da distinção das potências através dos atos e dos objetos; de outro modo, a cada passo, advêm dificuldades inexplicáveis nas quais muitos laboram em vão quanto ao se deve explicar.

De que modo a inteligibilidade é una em espécie

Ao primeiro dos argumentos que oferecemos no início, rejeitada a deliberação de alguns nele veiculada, deve referir-se que, embora o intelecto produza diversas ações diferentes em espécie, tal como acontece com a vontade, todos os atos do intelecto, na medida em que propendam para os objetos que permanecem sob a razão do inteligível, introduzem a razão de uma única espécie; também, todos os atos da vontade que são conduzidos para os objetos, visto que são considerados sob a razão desejável e, de acordo com este tipo de considerações, os atos do intelecto adjudicam a espécie ao intelecto e os atos da vontade à vontade.

Solução do 1º

Ao segundo; o objeto que é tomado materialmente de uma única espécie pode alcançar diversas razões formais distintas em espécie. De facto, a cor, consoante é vista, obtém uma razão do visível; consoante é percebida pelo intelecto, obtém uma razão do inteligível; e do mesmo modo, dois objetos que considerados materialmente diferem em espécie podem convir numa razão formal, como a brancura e a negrura sob a visibilidade.

2º

Ao terceiro; existem certos fins para os quais os atos se ordenam, como a edificação para a casa, a inteção para a coisa inteligida; outros ordenam-se para os próprios atos, como o verbo mental para a inteção; com efeito, o verbo é formado de tal feição que a coisa é representada através dele no intelecto. Portanto, quando se diz que os atos recebem a espécie dos termos, tal deve ser compreendido segundo o primeiro género dos termos; são estes, de facto, aqueles que concernem aos atos em si e para os quais eles são guiados por um hábito transcendente.

As ações não se distinguem pelos meios internos que se ordenam para elas próprias

[P.122]

EXPLICAÇÃO DO CAPÍTULO QUARTO

a. *Necesse est* – Enumeradas as potências da alma no capítulo anterior, Aristóteles passa agora a explica-las uma a uma; propõe-se seguir

ordinem, ad exquisitam animae notitiam, sequi uelit, proponit, aitque declarandum esse quidnam sit quaeque potentia, et quae eam comitentur, id est, accidentia, organa, aliaque his similia; tum ad constituendam cuiusque potentiae definitionem disquirendum prius quinam sit eius actus, et ante actum, quodnam sit obiectum, in quod tendit.

b. *Quare de alimento* – Acturus de anima uegetatrice, quae ceteris communior est, ut traditam a se methodum seruet, ait disserendum sibi prius esse de alimento, quod est nutritionis obiectum, itemque de generatione, ceterisque actibus altricis animae. Esse uero animam uegetatiuam ceteris communiorem, ex eo suadet, quia uiuere, quod omnibus uiuentibus commune est, ab illa primo tribuitur. Item quia procreare sibi simile, quod uiuentibus non solum commune, etsi non omnibus, sed maxime est naturale, ab illa etiam proficiscitur. Ait autem hanc actionem iis dumtaxat uiuentibus competere, in quibus tres cernuntur conditiones. Prima est, ut iam ad perfectum statum peruenerint, id est, ut sint in aetate ad generandum accommodata: unde est quod pueri non generant. Secunda, ut defecta, seu mutila non sint, aliisue causis, aut naturae uitiis impedita. Tertia, ne sint sponte genita, qualia sunt quae ex putrefactione oriuntur, ut uermes, et culices, haec enim plerumque non generant. In quam sententiam lege quae scripsimus lib. 2. *De Caelo* cap. 7. quaest. 7. art. 3.

*Viuere ab
anima
uegetatiua
primo est*

*Quae
conditiones ad
generandum
necessariae
sint*

c. *Id enim ipsum* – Generandi actionem maxime naturalem esse probat ex fine. Nituntur enim animantes illius interuentu, quoad possunt, perennitatem obtinere, et aemulari immortalitatem diuinae naturae, ad quam ingenita propensione aspirant.

d. *Duplex autem* – Obiter admonet cum finis sit duplex, finis cuius, seu quo, id est, ad quem directo pergitur; et finis cui, hoc est, cui res comparatur; perpetuitatem esse finem quo uiuentium, id est, quem unumquodque uiuens per generationem assequi contendit; ipsum autem uiuens esse finem cui. Aduertit autem non omnia uiuentia ex aequo aeternitatis participationem sortiri; sed alia magis, alia minus; licet omnia, quia numero non possunt, saltem secundum speciem se ipsa conseruare nitantur. Lege quae in hanc sententiam luculente dissernit Boetius lib. 3. *De Consolatione Philosophiae*, prosa II.

primeiramente a ordem da doutrina a fim de alcançar um conhecimento perfeito da alma, propondo que se deve afirmar o que é uma certa potência e acrescentar as coisas que a acompanham, isto é, os acidentes, os órgãos e outras afins; logo, a fim de estabelecer a definição de cada potência, em primeiro lugar deve ser investigado qual é o seu ato e, antes do ato, qual é o objeto para que tende.

b. *Quare de alimento* – Começa por tratar da alma vegetativa que é mais comum do que as restantes. Para manter o método que transmitiu, Aristóteles afirma que primeiro se deve discutir acerca do alimento, que é o objeto da nutrição e, também, acerca da geração e dos restantes atos da alma nutritiva. Considera que a alma vegetativa é mais comum do que as restantes porque o viver, que é comum a todos os seres vivos, é primeiramente concedido por ela. Outro, porque procriar o que é semelhante a si, não só é comum aos seres vivos, embora não a todos, mas é sobretudo natural, e também provém dela. Afirma que esta ação apenas pertence àqueles seres vivos em que se distinguem três condições. A primeira é que já tenham atingido o estado perfeito, isto é, que estejam na idade apropriada para a geração; daí que as crianças não gerem. A segunda, que não estejam privados ou mutilados por outras causas e impedidos por defeitos da natureza. A terceira, que não sejam de geração espontânea, tal como aqueles que têm origem na putrefação, como os vermes e os mosquitos. De facto, usualmente, estes não geram. Sobre esta conceção leia-se o que escrevemos no livro 2 de *O Céu*, capítulo 7º, questão 7, artigo 3º.

Viver concerne primeiro à alma vegetativa

Que condições são necessárias para gerar

c. *Id enim ipsum* – Prova finalmente que a ação de gerar é sobretudo natural. Com efeito, os seres animados, apoiam-se sobretudo na sua intervenção para alcançarem a perpetuidade; procuram a imortalidade da natureza divina a que aspiram por propensão inata.

d. *Duplex autem* – De passagem relembra que o fim é duplo; o fim *cuius* ou *quo*, isto é para o qual a coisa é produzida; e relembra que a perpetuidade é o fim dos seres vivos, isto é, o que cada um dos seres vivos pretende atingir através da geração. Mas o próprio ser vivo é um *fim para que*. Previne que nem todos os seres vivos participam igualmente da eternidade, mas que uns participam mais, outros menos, embora todos tendam a conservar-se, ao menos em espécie, porque não o podem em número. Leia-se o que sobre esta opinião Boécio brilhantemente dissertou no livro 3, *A Consolação da Filosofia*, prosa 2.

e. *Est autem anima* – Docet animam intriplici genere causam esse. Formalem, tum quia per eam uiuentia intrinsece habent suum esse substantiale; tum quia est actus primus corporis [P.123] organici. Finale, quia ut is, qui ratione, et arte operatur u. g. faber, materiam gratia artificialis formae apparat: ita natura propter formam naturalem, quae in rebus uiuentibus est anima, materiam exornat, ac disponit: et eius gratia tanquam propter finem cui, tantam membrorum uarietatem, et organorum distinctionem effingit. Id quod Aristoteles 1. *De Partibus Animalium* cap. 5. et lib. 4. *De Generatione Animalium* c. 1. et Galenus 1. *De Vso Partium* declarant. Efficientem denique, quia administrationes uiuentibus proprias, ut lationem, qua ab se mouentur; et si haec facultas non omnibus insit; item sensationem, quae alteratio quaedam impropria est, et accretionem, ceteraque id genus munia, quae rebus tantum animatis competunt.

*Anima,
formalis, finalis
et efficiens
causa est*

f. *Atque hac in parte* – Ex dictis occasionem sumit coarguendi ueteres Philosophos, atque in primis Empedoclem, qui causam accretionis plantarum aiebat esse elementa; terram infra in radicitus; ignem supra in ramis: Ita ut radices a terra descendente; rami ab igni superiorem locum capessente auergerent. In quo dupliciter errabat. Primum, quia superiorem, et inferiorem locum in plantis non recte assignabat. Deinde, quia uiuentium accretionem non in animam, sed in elementa, ut in causam effectricem perperam referebat.

*Empedocles
causam
accretionis
plantarum
elementa esse
commentus fuit
Impugnatur*

g. *Non enim eadem sunt* – Quod radices non sint inferiores, sed superiores plantarum partes ex eo ostendit; quia os, et radices sunt eadem organa; siquidem instrumenta dicuntur esse eadem, aut diuersa; quia sunt eiusdem, aut diuersae operationis principia: at os in animantibus, et radices in arboribus sunt principia eiusdem operationis: utrisque enim alimentum capitur. Cum igitur os, et caput in animantibus ad superiorem partem spectent, etiam in arboribus ad eadem spectabunt. Ita uero non respondent superiores partes omnium uiuentium superioribus partibus uniuersi: quia in mundo superio locus dicitur, quo tendunt leuia; inferior, quo descendunt grauia: omnium autem uiuentium pars supera uergit ad terram, excepto homine, cuius positio suum uniuersi imitatur. Lege quae de hac re scripsit Aristoteles 1. libro *De Historia Animalium* cap. 13. lib. 2. *De Caelo* c. 2. lib. 2. *De Partibus Animalium* cap. 10. et *De Iuuentute et Senectute* cap. 1.

*Radices
in plantis
superiores
partes sunt*

e. *Est autem anima* – Ensina que à alma pertence um tríplice género de causa. Formal, quer porque através dela os seres vivos têm por inerência o seu ser substancial, quer porque é o ato primeiro do corpo orgânico. *A alma é causa formal, final e eficiente*
[P.123] Final, como aquilo que opera pela razão e pela arte; u.g. tal como o operário dispõe a matéria de forma artificial, assim também a natureza, devido à forma natural que nas coisas vivas é a alma, prepara e dispõe a matéria; também, pela sua ação, devido ao *fim para que*, concebe toda a variedade de membros e a diferenciação dos órgãos. Tal é referido por Aristóteles, I, *As Partes dos Animais*, capítulo 5º e livro 4, *A Geração dos Animais*, capítulo 1; por Galeno, 1, *De Vsu Partium*. Finalmente, a eficiente, porque é o governo próprio dos seres vivos como a ação pela qual se movem; e esta faculdade não se encontra em todos; também, a sensação que é impropriamente uma certa alteração; e o crescimento e outras funções deste género, que pertencem apenas às coisas animadas.

f. *Atque hac in parte* – Com base no que foi mencionado, Aristóteles aproveita a ocasião para refutar os velhos filósofos; em primeiro lugar Empédocles, que afirmava que a causa do crescimento das plantas são os elementos. A terra, em baixo, nas raízes, o fogo, em cima, nos ramos. Tal como as raízes debaixo da terra, os ramos crescem do fogo que se dirige para lugar superior. Equivocava-se nisto de duas maneiras. Primeiro, *Empédocles considerou os elementos a causa do crescimento das plantas* porque não outorgava corretamente o lugar superior e inferior às plantas. Depois, porque depositava falsamente o crescimento dos seres vivos não na alma, mas nos elementos, como causa efetiva. *Impugna-se*

g. *Non enim eodem sunt* – Mostra que as raízes não são partes inferiores, mas superiores das plantas porque a boca e as raízes são órgãos iguais. *As raízes são as partes superiores nas plantas*
 Com efeito, diz-se que os instrumentos ou são idênticos ou diferentes porque são princípios da mesma operação ou de uma operação diferente. Mas a boca nos animais e as raízes nas árvores são princípios da mesma operação. O alimento é colhido por uma e por outras. Portanto, como a boca e a cabeça pertencem à parte superior, também nas árvores pertencerão à mesma parte. Assim, as partes superiores de todos os seres vivos não correspondem às partes superiores do universo, porque se diz que o lugar no mundo superior é aquele para onde propendem as coisas leves; inferior, para onde pendem as pesadas. Mas a parte superior de todos os seres vivos inclina-se para a terra, com exceção do homem, que imita a posição do universo. Leia-se acerca deste assunto o que Aristóteles escreveu livro 1, *A História dos Animais*, capítulo 13º, livro 2 de *O Céu*, capítulo 2, livro 2 de *As Partes dos Animais*, capítulo 10º e *A Juventude e a Velhice*, capítulo 1º.

h. Deinde quid est – Ostendit causam incrementi non esse elementa: quia cum illa natiuum propensionem ad propria loca habeant, uel aliquid ea continet, et coercet: uel nihil: si nihil, oporteret illa confestim dissipari. Si aliquid, id profecto erit principium accretionis, idque erit anima. Quare non est motus accretionis ab elementis, sed a forma ipsorum uiuentium.

i. Sunt autem quibus – Refellit sententiam Leucippi et Democriti existimantium ignem nutritionis causam esse, quod inter omnia elementa maxime nutriri, et augescere uideatur: id enim, quod maxime tale est, ceteris, ut talia sint, uidetur causa esse. Fateatur ergo imprimis [P.124] Aristoteles calorem nutritionis munus exequi; non tamen ut principem causam; sed ut instrumentariam, qua anima ad praeparandum et decoquendum alimentum utitur. Tum ita argumentatur; Si ignis nutritionis et accrementi causa esset, cum ipse ex se nulla incrementi lege tendatur, sed semper increscat, dum ei subest quod comburat, sequeretur res natura constantes, hoc est, uiuentes (sumit enim hic naturam pro uita et anima, ut interdum assolet) in infinitum augeri posse; ita ut nullum etiam magnitudinis terminum uendicarent, quod falsum est, cum omnibus uiuentibus certos limites natura praefixerit. Non igitur ignis nutritionis, et augmenti causa est sed potius anima, quae rem ad congruentem magnitudinem prouehit. Idem in hunc modum confirmat. Terminatio quantitatis rerum uiuentium non ad materiam pertinet, quae ex se est uaga, et errabunda; sed ad formam, quae suoapte ingenio materiam limitat, ac terminat: atqui anima est forma, ignis uero, ceteraque elementa rationem materiae in mixtis obtinent: ergo non elementa, sed anima ipsa nutritionis, et accrementi opifex est. De terminis rerum tam uiuentium quam non uiuentium disseruimus primo libro *Physicorum*.

k. Cum autem – Postquam docuit motum accrementi, et generationem, ac nutritionem esse ab anima, incipit disputare de potentia uegetandi, ad quam pertinent nutritio, et generatio: adde, et augmentatio: quia uero hae circa alimentum alio, et alio modo uersantur, ut progressu parebit, ac per ordinem ad illud distinguuntur, de eo sibi primum disserendum esse inquit: quo autem modo intelligendum sit praedictam potentiam unam esse progressu expendemus.

*Refelluntur
Leucippus et
Democritus
qui causam
nutritionis
ignem dixerunt*

*Non materia
sed forma
uiuentia
terminat*

h. *Deinde quid est* – Mostra que a causa do crescimento não são os elementos, porque como estes têm propensão inata para os lugares próprios, ou alguma coisa os abarca e contém, ou nada ; se nada, seria necessário que eles se dissipassem imediatamente. Se alguma coisa, tal será o princípio de crescimento, e este será a alma. Por essa razão o movimento de crescimento não é próprio dos elementos, mas da forma dos seres vivos.

i. *Sunt autem quibus* – É refutada a concepção de Leucipo e de Demócrito, que consideraram que a causa da nutrição é o fogo porque, de entre todos os elementos, parece especialmente alimentar-se e crescer. Com efeito, causa parece ser aquilo que é de tal modo, que faz com que as outras coisas sejam aquilo que são. [P.124] Aristóteles demonstra em primeiro lugar que o calor da nutrição executa a função, não como causa principal, mas instrumental que a alma usa para preparar e cozer o alimento. Argumenta assim. Se o fogo da nutrição e do crescimento fosse a causa; dado que ele, por si, não se encontra sujeito a nenhuma lei de crescimento, embora aumente sempre que se lhe chega algo a arder, seguir-se-ia que as coisas que por natureza se mantêm, isto é, os seres vivos (ele toma aqui *natureza* pela vida e pela alma, como é costume) poderiam crescer infinitamente. Também poderiam não determinar um fim, o que é falso, visto que a natureza fixou determinados limites a todos os seres vivos. Portanto, o fogo da nutrição e do crescimento não é a causa, mas é antes a alma, que impele a coisa para o tamanho conveniente. Confirma o mesmo deste modo. A determinação da quantidade das coisas vivas não pertence à matéria que, em si mesma, é vazia e indeterminada; mas à forma, que por sua natureza demarca e determina a matéria. Também, a alma é forma; o fogo e os restantes elementos adquirem a natureza da matéria nos compostos; logo, não são os elementos, mas é a própria alma a obreira do crescimento e da nutrição. Dos limites das coisas, quer das vivas, quer das que não têm vida, falámos no primeiro livro da *Física*.

Leucipo e Demócrito são refutados por dizerem que a causa da nutrição é o fogo

A forma determina os seres vivos, mas não a matéria

k. *Cum autem* – Depois de ter ensinado que o movimento de crescimento, a geração e a nutrição existem a partir da alma, começa a disputar acerca da potência vegetativa à qual incumbem a nutrição e a geração. Acrescente-se também o crescimento, porque elas dizem respeito ao alimento de maneiras diferentes, como será evidente de caminho, diferenciando-se na sua relação com ele. Sobre o alimento, transmite o que deve ser discutido em primeiro lugar. Também explicaremos de caminho o modo como deve ser entendido que a referida potência é única.

*Quo pacto
alimentum
contrarium
esse debeat rei,
quae nutritur*

1. Videtur itaque – Affirmat alimentum debere esse contrarium rei, quae nutritur: siquidem mutari in eam debet, omnis autem mutatio est inter contraria aliquo modo. Quia uero contrariorum non eadem natura est, explicat quo pacto alimentum debeat esse contrarium, nempe non ea ratione, qua sanum, et aegrum inter se contraria sunt, et unum in alterum simpliciter mutatur; sed ea, qua unum sic alteri est contrarium, ut cum in illud conuertitur, ipsum augeat, quomodo se habet aer ad ignem, et aqua ad aerem.

*Aliqui
contendunt
debere esse
simile*
*Alii oportere
esse
contrarium*

m. Verum is locus – Ad rem magis illustrandam uocat in disceptationem debeat ne alimentum simile esse rei nutritae, an contrarium, ut paulo ante docuit. Sunt qui putent debere esse simile, quia eisdem augemur et nutrimur: dissimile uero et contrarium tantum abest, ut augeat, ut disperdat potius, cum semper unum contrarium alteri perniciem intendat. Alii affirmant alimentum oportere dissimile, atque contrarium esse: quia nihil nisi a dissimili, et contrario patitur; constat autem alimentum pati a uiuente, dum ab eo immutatur, et decoquitur [P.125] etsi uiuens ab alimento non patitur: quemadmodum materia arti subiecta uarie mutatur, et patitur ab artifice; ipse uero artifex a materia non patitur; nisi quis passionem uocet mutationem a quiete, et otio ad operationem et actum. Hic aduerte cum Aristoteles ait alimentum pati a uiuente, non contra, haud quaquam repugnare sibi in 1. *De Generatione* cap. 7. text. 53. ubi ait inter alimentum, et rem uiuentem dari reciprocam actionem et passionem. Hic enim, ut annotauit Auerrores com. 45. non absolute negat alimentum agere in ipsum uiuens, sed agere per actionem, qua ipsum inse conuertat: illic uero de actione in commune agebat.

*Deciditur
controuersia
de alimenti
similitudine,
contrarietate
cum uiuente*

n. At enim interest – Componit excitatam controuersiam aiens utriusque partis assertores partim pro ueritate stare, partim non. Nam alimentum simile esse debet, et dissimile; contrarium, et non contrarium. Simile, et non contrarium in fine; seu posteaquam concoctum, et digestum est, idque probat ratio adducta pro priori opinione. Dissimile, et contrarium in principio, seu cum adhuc crudum est, et in coctum; idque concludit argumentum posterioris sententiae.

*Alimentum
secundum
substantiam
obiecto est
nutritionis;
accretionis,
secundum
quantitatem*

o. Cum autem nihil – Quale alimentum sit, docet aiens alimentum habere ordinem per se ad animatum: quandoquidem nihil potest ali quod animae, et uitae expers sit. Monet subinde alimentum trifariam spectari posse. Vno modo quoad substantiam sic que est

l. *Videtur itaque* – Afirma que o alimento deve ser o contrário da coisa que é nutrida. Deve de ser nela modificado; mas toda a alteração dá-se, de algum modo, entre coisas opostas; como os contrários não são da mesma natureza, explica de que forma o alimento deve ser contrário; seguramente não pela mesma razão pela qual o saudável e o doente são contrários entre si e um é pura e simplesmente transformado no outro; mas sim aquela pela qual um é o contrário do outro quando nele se converte, acrescentando-o, tal como o ar está para o fogo e a água para o ar.

De que modo o alimento tem de ser o oposto da coisa alimentada

m. *Verum is locus* – Para ilustrar melhor o assunto, comenta se o alimento deve ser igual à coisa nutrida ou o contrário, como há pouco ensinou. Há quem pense que deve ser igual, porque crescemos e alimentamo-nos a partir dele; diferente e contrário se faltar para crescer ou para destruir, visto que que aquilo que é contrário a outro tende sempre para a destruição. Outros afirmam que é necessário que o alimento seja diferente e contrário, porque nada é alterado a não ser pelo diferente e pelo contrário. Mas é evidente que o alimento é alterado pelo ser vivo que o assimila e digere, [P.125] embora o ser vivo não seja alterado pelo alimento, visto que a matéria sujeita à arte é alterada e é mudada pelo artífice. O artífice não é alterado pela matéria a não ser que se chame paixão à alteração pelo repouso e ócio à operação e ao ato. Atente-se aqui que quando Aristóteles declara que o alimento é alterado pelo ser vivo, e não o contrário, de modo algum se contradiz no 1º livro de *A Geração*, capítulo 7º, texto 53, quando assegura que entre o alimento e a coisa viva ocorrem ação e paixão recíprocas. Com efeito, aqui, como realçou Averróis, comentário 45, não nega de modo absoluto que o alimento opera no próprio ser vivo, mas que opera através da ação pela qual o mesmo se converte em si. Mas acolá, de facto, tratava da ação em geral.

Alguns sustentam que deve ser igual

Outros, que é necessário que seja o contrário

n. *At enim interest* – Concebe uma vigorosa controvérsia afirmando que os defensores de uma e doutra parte, estão em parte a favor da variedade, em parte não. Na verdade, o alimento deve ser semelhante e diferente, contrário e não contrário. Igual e não contrário, no termo ou depois de ser cozinhado e digerido; o argumento aduzido prova isto a favor da primeira opinião. Diferente e contrário, no começo ou quando está cru e a ser cozinhado; o mesmo conclui o argumento da opinião seguinte.

Fica resolvida a controvérsia acerca da semelhança ou contrariedade do alimento com o ser vivo

o. *Cum autem nihil* – Ensina como é o alimento, afirmando que o alimento está ordenado por si para o ser animado, visto que o que é desprovido de vida ou de alma não pode ser nutrido. Adverte, depois, que o alimento pode ser considerado de três modos. De um modo, quanto à

Segundo a substância o alimento é objeto da nutrição, segundo a quantidade, do crescimento

obiectum nutritionis. Oportet enim substantiae beneficio partes substantiales uiuentis, quae actione caloris naturalis perpetuo dilabuntur, resarciri. Altero secundum quantitatem, et ita sumptum alimentum, est obiectum accretionis: augetur enim res accessione quantitatis. Tertio quatenus est superfluum alimenti, et ita pertinet ad generationem. Seponit enim natura ex eo, quod redundat e nutritione, partem quandam alimenti ex tertia de coctione, quae in quadam parte corporis ad id destinata, seminariam, ac generatiuam uim accipit.

*Quatenus est
superfluum ad
generationem
pertinet*

p. Quare tale quidem – Tradit potentiae nutritiuae definitionem; quam dicit sumendam esse a praestantissimo fine, qui est generatio.

*Potentia
nutritiua est
qua uiuens,
in quantum
uiuens se
conseruat*

Ita uero se habet definitio. Potentia nutritiua est, qua uiuens, in quantum uiuens, se conseruat. Et quia dixerat alimentum ad nutritionem praeparari, atque adeo nutritionis principium esse; explicat qua ratione uegetatrix anima, ipsumque alimentum diuersam principii rationem sortiantur. Etenim anima est princeps causa efficiens nutritionis; alimentum uero est id, quo tamquam materia, et instrumento quodam fit nutritio; id uero, quod nutritur, est corpus animatum.

[P.126]

r. Atque cum sit par – Definit uegetatricem animam, non in uniuersum, sed eam, quae inest uiuenti perfecto, id est, quod potest ex semine progignere sibi simile. Anima, inquit, uegetatrix est principium generandi tale, quale ipsa habet; intellige principium primum, seu praecipuum: nam minus praecipuum, et proximum, est ipsa facultas generationis administra.

*Quid sit anima
uegetatrix*

s. Id autem, quo nutrit – Quemadmodum inquit, gubernator dua habet, quorum interuentu nauem regit, nimirum manum, et gubernaculum: Ex quibus manus mouetur a gubernatore, et mouet gubernaculum, ipsum uero gubernaculum iam non mouet aliud quidpiam, quod sit uelut instrumentum. Ita anima duo uendicat, quibus ad nutritionis munus utitur; uidelicet calorem, et alimentum. Ex quibus calor assumitur, et quasi mouetur ab ipsa anima, et mouet, siue alterat alimentum: ipsum uero alimentum non iam ulterius mouet quidpiam, quod sit intermedium ad mouendum aliud. Haec uidetur germana huius loci explicatio; in quo enarrando graeci expositores tum inter se tum a latinis dissident. Quorum dissidium qui legere uolet, consulat Philoponum, Simplicium, Auerroem, D. Thomam, Alexandrum et Themistium.

*Calore, et
alimento
nutritionis
munus anima
exequitur*

substância, e é por isso objeto de nutrição. Mas é necessário que as partes substanciais do ser vivo que pela ação do calor natural perpetuamente perecem, sejam ressarcidas em benefício da substância. Outro, segundo a quantidade, e é assim que o alimento ingerido é objeto do crescimento. De facto, a coisa cresce por acessão da quantidade. Terceiro modo, no que toca ao que é supérfluo ao alimento, e por isso pertence à geração. Com efeito, a natureza exclui uma certa parte do alimento daquilo que sobeja da cozedura; da terceira parte da cozedura que recebe numa certa parte do corpo que lhe é destinada, recebe a potência seminal e generativa.

De que modo o que é supérfluo concerne à geração

p. *Quae tale quidam* – Aristóteles transmite a noção de potência nutritiva, referindo que ela deve ser recebida do fim mais elevado que é a geração. A definição é a seguinte. A potência nutritiva é aquela pela qual o ser vivo, enquanto vive, se conserva. E porque tinha afirmado que o alimento é preparado para a nutrição e é princípio de nutrição, explica a razão pela qual a alma vegetativa e o próprio alimento têm uma natureza diferente do princípio. Na verdade, a alma é a principal causa eficiente da nutrição. O alimento é aquilo pelo qual, como uma matéria relativa a um certo instrumento, a nutrição ocorre. O que é nutrido é o corpo animado.

Potência nutritiva é aquela pela qual o ser vivo se conserva, enquanto vive

[P.126]

r. *Atque cum sit par* – Não define a alma vegetativa em geral, mas a que existe no ser vivo perfeito; isto é, a que pode gerar o semelhante a si a partir da semente. A alma vegetativa, afirma, é o princípio de gerar tal qual ela própria é; compreenda-se princípio primeiro ou principal, pois menos principal e próximo é a própria faculdade coadjuvante da geração.

O que é a alma vegetativa

s. *Id autem quod nutrit* – Deste modo, afirma, o piloto tem duas coisas por cuja intervenção rege o navio, a mão e o leme. Destas, a mão é movida pelo piloto e move o leme. Efetivamente o próprio leme não move o que quer que seja a não ser como instrumento. A alma requer assim duas coisas que usa para a função de nutrição, isto é, o calor e o alimento. O calor recebido delas é como que movido pela própria alma e move ou modifica o alimento. O próprio alimento já não move mais nada que seja um meio para mover alguma coisa. Esta explicação parece afim ao passo no qual os expositores gregos divergem, quer entre si, quer dos latinos. Quem quiser ler a respeito da sua discordância consulte Filópono, Simplício, Averróis, São Tomás, Alexandre e Temístio.

A alma exerce a função de nutrição por meio do calor e do alimento

t *Necesse est* – Ostendit calorem eatenus dici id, quo uiuens nutritur, quatenus concoctio caloris opus est. Vnde colligit omni uiuenti necessarium esse calorem, cum omne uiuens nutriatur, et omnis nutritio calore egeat. Concludit se minus exquisite, atque uniuersaliter tantum de hisce rebus in praesenti disseruisse, acturus uidelicet de eisdem alibi exactius. Nam de alimentis animalium, de incremento decrementoque corporum, de natura seminis, deque aliis eiusmodi in libris *De Animalibus* copiose disputat: praeterquam quod de nutritione, et accretione in libris *De Ortu et Interitu* accurate egit, ubi nos quoque eandem rem ex instituto pertractauimus.

*Nullum uiuens
sine calore est*

[P.127]

QVAESTIO VNICA.

VTRVM POTENTIAE VEGETATRICIS ANIMAE INTER
SE REALITER DIFFERANT.

ARTICVLVS I.

OPINIO EXISTIMANTIVM DISTINGVI
INTER SE REALITER.

Superioribus controuersiis disseruimus cum Aristotele de iis, quae ad animae potentias in commune spectant: nunc de singulis potentiis cum eodem disputabimus, atque in primis de uegetatricibus, quae ordine generationis ceteris priores sunt⁷⁵. Uegetatricis animae functiones tres recensuit Aristoteles proximo capite, nutritionem, accretionem, generationem, quarum prima pertinet ad conseruationem indiuidui: altera ad eius perfectionem secundum molem corporis: tertia ad propagationem, et conseruationem speciei. Est uero quaestio utrum iuxta numerum harum operationum constituendae sint tres potentiae realiter distinctae, nutriens, augens, procreans. Pro parte affirmatiua haec se offerunt argumenta.

1. argum. Primum quod potentia augens distinguatur re a nutriente. Cum uiuens peruenit ad statum, seu consistentiam, manet superstes, atque integra uirtus nutriens, pereunte augente; siquidem uiuens quamdiu uiuit, nutritur; et tamen post statum non iam accrescit: ergo uirtus nutriens distinguitur realiter ab augente; alioqui eadem

*Tres animae
vegetantis
operationes*

⁷⁵ De potentia uegetatiua Galenus in lib. *de facultatibus natur. Medici* 1. pr. doct. 6. c.2. et 3. Fernelius lib.5. suae *Physiol.* c.3 et 4. D. Th. 1.p q 78. art.2.

t. *Necesse est* – Mostra que o calor é aquilo por que se diz que o ser vivo se alimenta visto que é necessária a digestão do calor. Apoiado nisto conclui que o calor é necessário a todo o ser vivo, pois todo o ser vivo se alimenta e toda a nutrição produz calor. Conclui afirmando que neste ponto explica o assunto de modo menos aprofundado e apenas genericamente, pois vai tratar dele de forma mais rigorosa noutro lugar. Na verdade, Aristóteles disputa intensamente acerca dos alimentos dos animais, do crescimento e da morte do corpo, da natureza da semente e de outras matérias deste género nos livros *Os Animais*, com exceção da nutrição e do crescimento, que trata acuradamente nos livros *A Geração e a Corrupção*; também nós, de acordo com o preceituado, apurámos neles a mesma coisa.

Nenhum ser vivo existe sem calor

[P.127]

QUESTÃO ÚNICA

SE AS POTÊNCIAS VEGETATIVAS DA ALMA DIFEREM
ENTRE SI REALMENTE

ARTIGO I

OPINIÃO DOS QUE CONSIDERAM QUE ELAS
SE DISTINGUEM REALMENTE ENTRE SI.

Nas controvérsias anteriores discorremos com Aristóteles sobre o que em geral diz respeito às potências da alma. Debateremos agora com ele acerca de cada uma das potências. Sobre as vegetativas em primeiro lugar⁷⁵, já que pela ordem de geração são as primeiras de entre todas. Aristóteles no capítulo anterior enumerou três funções da alma vegetativa: nutrição, crescimento e geração. A primeira delas concerne à conservação do indivíduo; a segunda à sua perfeição no que toca ao tamanho do corpo; a terceira à propagação e conservação da espécie. Subsiste efetivamente a questão de saber se a par do número destas operações devem ser estabelecidas três potências realmente distintas: a nutritiva, a do crescimento e a procriadora. Adiantam-se os seguintes argumentos a favor da parte afirmativa. Primeiro, porque a potência de crescimento se distingue, na realidade, da nutritiva. Uma vez alcançado por parte do ser vivo o estado adulto ou definitivo, mantém-se na íntegra a potência nutritiva uma vez concluído o crescimento, dado que o ser vivo enquanto vive alimenta-se, apesar de não crescer depois de alcançar

Três operações da alma vegetativa

1º argumento

⁷⁵ Sobre a potência vegetativa, Galeno, no livro *De Facultatibus Naturalibus Medici*, 1º pr. doct. 6, c. 2 e 3; Fernélio, livro V da sua *Fisiologia*, c. 3 e 4; S. Tomás, Ia parte, *Suma Teológica*, q. 78, a. 2.

2. uirtus maneret, et non maneret. Deinde, Obiectum nutritionis est alimentum, prout est substantia; obiectum accretionis est idem alimentum, prout quantum: hae autem rationes differunt toto genere, ut substantia, et quantitas: sed ex tanta diuersitate obiectorum recte arguitur distinctio realis in potentia. Igitur facultas nutriens, et augens differunt realiter inter se. Hanc sententiam secutus est Magnus Albertus 2. parte *Summae de Homine* quaestione de motu nutritiuae art. 3. Caietanus hoc in lib. ad text. 5. Iandunus quaest. 13.z Appollinaris quaest. 9. Iauellus quaest. 18. et alii, quibus uidetur suffragari D. Thomas 1. part. quaest. 78. art. 2. et quaest. 79. art. 7. et lib. *Contra Gentes* cap. 89.

*Sunt in haec
opinione
Albertus
Caietanus
Iandunus
Appollinaris
Iauellus*

*Qui potentiam
generantem
a nutriente
realiter
distinguunt*

1. Argum.

- Quod uero attinet ad potentiam generantem, plerique eam similiter distinguunt a nutriente. M. Albertus hoc in libro tract. 2. cap. 6. et 2. parte *Summae* quaest. de uegetabili art. 2. Aegidius *Quodlibet* 3. quaest. 12. Caietanus ad caput quartum huius libri, Ferrariensis ibidem quaest. 7. Iandunus quaest. 13. Fernelius lib. 5. suae *Physiologiae* cap. 3. et alii potis [P.128] fere est, quod superius. Nam obiectum facultatis generantis est alimentum pro ut aptum ut uiuens illius interuentu procreet sibi simile; quae ratio, ut ex dictis constat, diuersa est ab ea, quam in alimento uirtus nutriens spectat. Item uirtus nutriens datur absque gignente, ut in iis, quorum aetas effecta iam est, et in nonnullis, qui uel naturae defectu, uel ob alias causas gignendi carent facultate, qui tamen perpetuo nutriuntur; sed quae ita sunt affecta, ut unum inueniatur sine alio, realiter differunt: ergo etc. Deinde potest eadem opinio ita confirmari. Quando alicui potentiae conuenit aliqua operatio, quae alteri non conuenit, eae potentiae distinguuntur realiter; sed potentiae generanti competit aliqua operatio, quae non competit nutriendi: ergo. Probatum minor quia potentiae generanti competit formatio membrorum, quae est praecipua dispositio, et praeparatio ad introducendam formam uiuentis: et tamen haec operatio non conuenit facultati nutrienti; quandoquidem si alicui abscindatur brachium, non restituitur a facultate nutriente, quae sane id restitueret, si esset eadem cum potentia gignente, quae illud primo formauit. Accedit quod altrix per totum corpus diffusa est, generans autem certam, definitamque sedem obtinet, uidelicet ubi superfluum alimenti seminariam uim accipit. At quae subiecto distinguuntur, realiter etiam differunt. Non uidetur ergo negandum facultatem generandi distingui re ipsa a potentia nutriendi.

o estado adulto. Logo, a potência nutritiva e a do crescimento diferem realmente entre si, visto que, de outro modo, a potência permaneceria e não permaneceria. Outro argumento. O objeto da nutrição é o alimento enquanto substância; o objeto do crescimento é o alimento enquanto quantidade; mas estes argumentos diferem totalmente no gênero como substância e quantidade: fica demonstrada corretamente uma distinção real na potência fundada em tamanha diversidade dos objetos. Logo, a faculdade de nutrir e de crescer diferem realmente entre si. Alberto Magno seguiu esta opinião, 2ª parte de *A Suma do Homem*, na questão acerca do movimento da nutritiva, artigo 3; Caietano, neste livro, ao texto 5; Janduno, questão 13; Apolinário, questão 9; Javelo, questão 18 e outros que São Tomás parece sufragar, 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 78, artigo 2º, e questão 79, artigo 7º e no livro *Contra os Gentios*, capítulo 89º.

São desta opinião: Alberto, Caietano, Janduno, Apolinário, Javelo

No que efetivamente concerne à potência geradora, muitos também a distinguem da nutritiva. Alberto Magno, neste livro, tratado 2, capítulo 6, e na 2ª parte da *Suma*, questão acerca da vegetativa, artigo 2º; Egídio, no *Quodlibet* 3, questão 12; Caietano, no capítulo quarto deste livro; o Ferrariense, no mesmo lugar, questão 7; Janduno, questão 13; Fernélio, livro 5 da sua *Fisiologia*, capítulo 3º; e provavelmente [P.128] outros acima referidos. O objeto da faculdade de gerar é o alimento adequado por meio do qual o ser vivo procria o que é semelhante a si com a sua intervenção. A razão, como é evidente com base no que se declarou, difere daquela que a faculdade nutritiva experimenta no alimento. A faculdade nutritiva acontece sem a geradora, como nos seres em que a idade não o permite; também noutros, que por defeito da natureza ou outras causas carecem da faculdade de reprodução, mas se alimentam permanentemente; mas naqueles que estão de tal maneira alterados que uma ocorre sem a outra, diferem realmente. Logo, etc. A mesma opinião pode ser confirmada assim. Quando uma operação diz respeito a uma potência e não diz respeito a outra, estas potências distinguem-se realmente. Mas uma operação pertence à potência de gerar, não pertence à de nutrir. Logo etc. Prova-se a premissa menor porque a formação dos membros respeita à potência de gerar, que é a disposição principal e preparatória da introdução da forma do ser vivo; no entanto esta operação não pertence à faculdade nutritiva, visto que se se arrancar um braço a alguém, ele não é reconstruído pela faculdade nutritiva, que certamente o restituiria se coexistisse com a potência geradora que primeiramente o formou. Acrescente-se que a nutritiva se encontra espalhada por todo o corpo e que a geradora tem um lugar certo e definido; ou seja, onde o excesso do alimento recebe a potência seminal. As que se diferenciam pelo substrato também diferem realmente. Não parece, pois que se deva negar que a faculdade de gerar se distingue realmente da potência nutritiva.

Os que distinguem a potência geradora da nutritiva em sentido real

1º Argumento

2º

3º

4º

ARTICVLVS II.

CONSTITVITUR PARS NEGATIVA: DILVVNTUR
ADVERSARIORVM RATIONES.

1. *Conclus.* Sit huius controuersiae prima conclusio. Potentia augens non

*Non est
distinctio
realis inter
nutrientem
potentiam, et
augentem*

distinguitur realiter a facultate nutriente. Hanc complexus est Durandus in 1. dist. 3. 2. part. distinct. quaest. 2. Philoponus hoc libro ad text. 46. Niphus ad text. 42, Vallesius lib. 2. *Controuersiarum Medicarum* cap. 20 et alii. Eam uero probat haec ratio, ut ceteras omittamus. Cum natura compendio studeat, et paucitatem magis, quam multitudinem affectet, non solet potentias, ut nec res alias, absque necessitate multiplicare, sed nulla necessitas cogit multiplicare potentias ad actus augendi, et nutriendi: ergo una tantum dabitur potentia, a qua ii administrentur. Probatur minor, quia cum aliqui actus sunt inter se necessario coniuncti, et subordinati, ab eadem facultate oriri queunt, sicuti ab eadem lucis ui progreditur illuminatio, et calefactio; quia eiusmodi calefactio subordinatur, ac necessario coniungitur illuminationi. Cum igitur actus augendi, et nutriendi sint inter se subordinati, ac necessario coniuncti; ab una eademque facultate oriri poterunt. Aduerte autem cum dicimus actum nutriendi necessario coniungi cum actu augendi, non accipi a nobis augendi actum pro eo, quo uiuens ad maiorem quantitatem promouetur; constat enim hunc non necessario dari quandiu uiuens [P.129] nutritur; sed sumi pro eo, quo uiuens quantitatem acquirit, siue maiorem, quam deperdit, siue aequalem, siue minorem. Quo pacto accretio, id est, acquisitio nouae quantitatis, perpetua nutritionis comes est.

*Actus
subordinati ab
eadem potentia
esse possunt*

2. *Concl.* Secunda conclusio. Probabilius est potentiam generandi non distingui realiter a potentia nutriendi. Hanc conclusionem tuetur. Durandus in primo distinct. 3. secunda part. distinct. quaest. 2. Vallesius lib. 2. *Controuersiarum* capit. 19. et alii, quibus fauet Aristoteles proximo superiori capite text. 32. illis uerbis. Cum eadem uis animae sit, et nutriendi, et generadi. Astruunt uero huius sententiae probabilitatem haec argumenta. Ab eadem facultate oriri potest generatio totalis, et partialis; sed nutritio et generatio quaedam partialis: ergo ab eadem potentia a qua haec oritur, potest illa oriri; maxime cum utraque similibus accidentibus materiam disponat, utraque formam uniat, introducatque in materiam; altera in totam, altera in partem. Item per eundem calorem gignitur de nouo ignis, et postea aggeneratur controuersa in ipsius substantiam

ARTIGO II

DEMONSTRA-SE A PARTE NEGATIVA. SÃO REBATIDOS
OS ARGUMENTOS DOS ADVERSÁRIOS.

Eis a primeira conclusão desta controvérsia. A potência do crescimento não se distingue realmente da faculdade nutritiva. Durando acolheu-a no 1º livro das *Sentenças*, distinção 3, 2ª parte da distinção, questão 2; Filópono, neste livro, ao texto 46; Nifo, no texto 42; Valésio, no livro 2 *Controversiarum Medicarum*, capítulo 20º; também outros. Este argumento comprova-o, para omitirmos os restantes. Dado que a natureza prefere o menor ao maior número, não devem ser multiplicadas as potências, nem outras coisas, sem necessidade. Ora, nenhuma necessidade obriga a multiplicar as potências concernentes aos atos de crescer e de nutrir. Logo, existe apenas uma potência, através da qual eles são executados. Prova-se a premissa menor. Porque quando alguns atos se encontram necessariamente juntos e subordinados entre si podem ter origem numa mesma faculdade; tal como a iluminação provém da potência da luz e do calor, porque o calor se subordina do mesmo modo e se conjuga necessariamente com a iluminação. Portanto, visto que os atos de crescer e de nutrir se acham subordinados entre si, e necessariamente conjugados, poderão ter origem numa mesma faculdade. Atente-se porém, que quando declaramos que o ato de nutrir se conjuga necessariamente com o ato de crescer, o ato de crescer não é considerado por nós como aquele pelo qual o ser vivo se desenvolve para um tamanho maior. É evidente que isto não acontece necessariamente enquanto [P. 129] o ser vivo se alimenta; mas é tomado por aquele, pelo qual o ser vivo adquire a quantidade, quer seja maior do que a que perde, quer seja igual ou menor. Do mesmo modo que o crescimento, isto é, a aquisição de nova quantidade é permanentemente companheira da nutrição.

*1ª Conclusão.
Não há
distinção
real entre
a potência
nutriente e a
do crescimento*

*Os atos
subordinados
podem provir
da mesma
potência*

Segunda conclusão. É provável que a potência de gerar não se distinga realmente da potência de nutrir. Examinemos esta conclusão. Durando, no primeiro livro das *Sentenças*, distinção 3, segunda parte, questão 2; Valésio, livro 2, *Controversiarum*, capítulo 19º e outros, que Aristóteles depois secundou com as palavras seguintes, no capítulo anterior, texto 32: porque a alma tem a mesma faculdade não só de nutrir, mas também de gerar. Os argumentos subsequentes evidenciam a probabilidade desta opinião. A geração total e a geração parcial podem ter origem na mesma faculdade; ora, a nutrição é uma certa geração parcial; logo, da potência donde esta nasce pode originar-se aquela, principalmente quando cada uma delas organiza a matéria com acidentes semelhantes; e cada uma delas unifica a forma e introdu-la na matéria. Uma, em toda; outra, em parte. Outro argumento. A partir do mesmo calor, o fogo começa e, convertida

2ª Conclusão

materia combustibili: ergo et uiuens per eandem facultatem poterit ex integro produci, et post productionem nutriri. Non est enim cur putemus maiorem esse ad hoc praestandum uim caloris in igni; quam nutrientis facultatis in uiuente.

Hactenus probatum a nobis fuit neque facultatem augentem, neque generantem a nutriente realiter distingui. At enim ex eo facile quiuis intelliget si potentia generans, et augens inter se conferantur; eas etiam inter se re ipsa non differre, siquidem non differunt a nutriente. Namque in rebus creatis, cum aliqua sunt idem realiter in uno tertio, inter se quoque re ipsa idem sunt. Est igitur potentia nutriens, augens, et generans una, eademque facultas realiter, etsi non sit negandum inueniri inter illas formalem distinctionem, ut constat ex diuersis earum definitionibus, quae proximo capite ab Aristotele assignatae sunt.

*Soluuntur
argumenta,
quae uim
augentem et
nutrientem
realiter
distinguebant*

Soluitur 1.

Nunc partium aduersariarum argumentis respondeamus. Ad primum eorum, quae ostendere contendebant uim augentem a nutriente distingui; negandum est cum uiuens ad statum peruenit, extingui facultatem augentem. Quicquid asserat Galenus in libro *De Nutrimento*. Licet enim non iam plus reponat, quam dilabatur; adhuc remanet eadem uirtus, minus tamen firma ac robusta, quam antea. Quemadmodum eadem potentia uidendi in Socrate iuue ne perspicacius, et acutius intuetur, quam in eodem iam sene. Itaque non est admittendum post statum manere simpliciter, ac non manere eandem uirtutem nutricem; sed manere eandem, minus fortem ac ualidam.

Soluitur 2.

Ad secundum respondemus quamuis actus augendi, et nutriendi ferantur in obiecta toto diuersa genere: non tamen eam diuersitatem sufficere ad arguendam potentiam realiter distinctam, quando actus sunt inter se subordinati, ac necessario coniuncti, modo superius explicato. Ad primam uero rationem earum, quibus uidebatur **[P.130]** ostendi generandi potentiam dissedere realiter a nutritiua, dicimus potentiam generandi habere pro obiecto alimentum, quatenus interuentu illius generatur aliud quid simile in specie: facultatem uero augendi habere etiam pro obiecto alimentum; sed prout accessu illius aggeneratur ipsum met uiuens; ex hac tamen diuersitate non colligi distinctionem realem in potentia, neque id ab aduersariis probari. Ad secundam dicendum ubicumque datur uirtus nutriens dari etiam gignentem, cum sit una, et eadem facultas; sed non ubicumque datur actus nutriendi posse confestim dari actum generandi: tum quia maior perfectio requiritur in uiuente ad hunc actum, quam ad illum, ut cum Aristotele in contextu

*Diluuntur
rationes allatae
pro distinctione
inter potentiam
generandi, et
nutriendi
Solutio primae*

Solutio 2.

a matéria combustível na sua própria matéria, aumenta. Logo, também o ser vivo poderá ser inteiramente constituído pela mesma faculdade e, depois de constituído, alimentar-se. Não há razão para pensarmos que para que tal ocorra é maior a potência do calor no fogo do que a da faculdade nutritiva no ser vivo.

Até aqui apenas provámos que nem a faculdade de crescer nem a de gerar se distinguem realmente da nutritiva. Também facilmente se compreenderá que se a potência geradora e a do crescimento comunicam entre si não diferindo realmente, certamente também não diferirão da nutritiva. Também, nas coisas criadas, quando algumas são o mesmo num único terceiro, elas próprias são realmente o mesmo entre si. Portanto, as potências nutritiva, do crescimento e a geradora são realmente uma única e a mesma faculdade, embora não deva negar-se que existe entre elas uma distinção formal, como é manifesto com base nas diferentes definições assinaladas por Aristóteles no capítulo anterior.

Resolvem-se os argumentos que distinguem a faculdade de crescer da nutritiva em sentido real

Respondamos agora aos argumentos das partes adversárias. Ao primeiro daqueles que pretendiam demonstrar que a potência do crescimento se distingue da nutritiva, deve negar-se que quando o ser vivo chega a adulto cessa a faculdade de crescimento. Galeno afirma o seguinte no livro *De Nutrimento*: embora sem reestruturar, como que se dissipando, ainda assim é a mesma potência, mas menos firme e robusta do que antes, tal como a potência de ver em Sócrates jovem enxerga mais perspicaz e subtilmente do que depois velho. Assim, não se deve admitir que, em adulto, a faculdade de nutrição permanece a mesma, mas que permanece a mesma, mas menos forte e vigorosa.

Resolve-se o 1º

Ao segundo argumento respondemos que mesmo que os atos de crescer e de nutrir sejam transportados para objetos diferentes de todo o género, no entanto, essa diversidade não basta para que se considere uma potência realmente distinta quando os atos se encontram subordinados entre si e conjugados necessariamente do modo anteriormente explicado. Mas à sua primeira argumentação, com a qual parecia [P. 130] demonstrar-se que a potência de gerar diferia realmente da nutritiva, afirmamos que a potência de gerar tem como objeto o alimento enquanto, por sua intervenção, se gera aquilo que é igual em espécie. Também a faculdade de crescimento possui como objeto o alimento, mas apenas enquanto o próprio objeto cresce com a sua ingestão. Mas dessa diversidade não se conclui uma distinção real na potência, nem tal se prova a partir dos adversários. À segunda argumentação deve declarar-se que onde quer que a potência nutritiva ocorra, também ocorre a geração, visto que é uma única e mesma faculdade; mas não que onde quer que ocorra o ato de nutrir, possa imediatamente ocorrer o ato de gerar. Quer porque se

Resolve-se o 2º

Dissolvem-se as razões aduzidas a favor da distinção entre a potência de gerar e a de nutrir.

Solução da primeira

Solução da 2ª

docuimus: tum quia fieri potest, ut facultas quae diuersos actus uendicat, impediatur aliquando ne in aliquem unum eorum exire queat, esto alios interim exerceat. Verbi gratia, eandem uis, ut in libris *De Generatione* disseruimus, et attrahit alimentum, et ipsum retinet; quemadmodum eandem uirtus magnetis ferrum allicit, demoraturque; et tamen nonnunquam ex morbo euenit, ut uirtus illa attractoria in uiuente priorem actum administret, non tamen posteriorem.

Solutio 3.

Ad tertiam quicquid sit de ueritate maioris propositionis, ad minorem dicendum, negari ab aduersariis non posse conformationem membrorum praestari etiam a nutriente facultate. Id enim conspicuum est in arboribus, in quibus praecisi rami denuo pullulant, et iustam magnitudinem, ac debitam figuram assequuntur; utique non alterius uirtutis, quam nutrientis ministerio, et opera. Idem quoque uidere est in hominibus, praesertim infantibus, in quibus non raro aliqua membra solida regenerari consueuerunt, et in adultis, in quibus id interdum accidit. Immo, et extremi dentes, quos sapientiae uocant, prouecta iam aetate oriuntur, efformanturque. Itaque delineatio membrorum, etiam nutriente facultati conuenit; etsi cum in opus totalis generationis incumbit, quemadmodum tunc rem non partiatim, sed ex toto producit, ita praedictam delineationem non partiatim, ut postea de cursu aetatis facit, sed ex integro rei genitae confert. Neque obest quod amputatum brachium non restituitur a uiuente: non enim id propterea accidit, quod uirtus nutriens a formante, et gignente re ipsa distinguatur; sed quia, ut recte ait Galenus in libro *De Semine* capit. 17. uirtus delineans, seu formans membra, non tam uehemens, et efficax est in prole genita ad refecienda eius membra, praesertim solida, et ea, quae plus operae exigunt, cuiusmodi est brachium, quam extitit in semine ad illa de integro coagmentanda. Quod a nobis primo libro *De Ortu et Interitu* animaduersum iam fuit.

*Membrorum
formatio
a potentia
nutriente etiam
praestatur*

*Virtus
formatrix
uehementior
est in semine,
quam in
prole ad eius
membra
restaurandi*

Solutio ult.

Ad ultimam concedendum est altricem uirtutem diffusam esse per omnia membra, sed hanc ipsam facultatem, certa quadam parte corporis, ad quam defertur superfluum alimenti, de quo supra diximus, imbuere istiusmodi superfluum uirtute seminaria ad exequendam generationem. Itaque facultas generans, quatenus eadem [P.131] est cum altrice, per totum corpus spargitur, etsi quatenus praedictam uim imprimit, consistat in definita parte corporis, quae ad id tum propter situm, tum propter aliarum qualitatum concursum, accomodata est.

*In quo sensu
uirtus generans
sit in toto
corpore, et
quomodo in
parte certa*

requer maior perfeição no ser vivo para este ato do que para aquele, como ensinámos no contexto, com Aristóteles; quer porque é possível que a faculdade que reclama atos diversos se encontre impedida, de vez em quando, de poder desencadear algum deles, ainda que entretanto pratique outros. Por exemplo, como nos livros *A Geração* debatemos, uma e a mesma potência também atrai o alimento e o retém, do mesmo modo que a faculdade do magnete atrai e retém o ferro. Mas por vezes, por efeito de doença, a força atrativa no ser vivo exerce o primeiro ato, mas não o segundo.

À terceira, o que quer que haja de verdade na premissa maior, em relação à menor deve ser referido que os adversários não podem negar que a formação dos membros é concretizada também pela faculdade nutritiva. Isto é visível nas árvores, em que os ramos cortados voltam a crescer e atingem a justa medida e a forma devida, o que não é obra de outra potência senão do ministério da nutritiva. Também se verifica o mesmo nos homens, principalmente nas crianças, em que não raro alguns membros inteiros costumaram regenerar-se; também nos adultos, em que por vezes tal acontece. Mais ainda, os últimos dentes, a que chamam do siso, nascem e formam-se em idade já avançada. O delinear dos membros, também concerne à faculdade nutritiva; embora caiba à obra da geração total visto que não concebe a coisa por partes, mas é produzida a partir do todo; também concebe o referido delinear, não por partes, mas após o decurso da idade; além disso, oferece a coisa gerada na totalidade. Não obsta que o braço amputado não seja reconstituído pelo ser vivo; efetivamente, não sucede pelo facto de a faculdade nutritiva se distinguir, na própria coisa, da faculdade formativa e da geradora, mas porque, como afirma corretamente Galeno no livro *De Semine*, capítulo 17º, a faculdade que delinea ou forma os membros não é tão forte e eficaz na prole gerada que possa refazer os seus membros, principalmente os sólidos e aqueles que os trabalhos mais requerem, como o braço; como a que subsiste na semente para os gerar integralmente. Já constatámos isto no livro *A Geração e a Corrupção*.

À última argumen, deve conceder-se que a faculdade nutritiva se encontra espalhada por todos os membros, mas que esta mesma faculdade, naquela parte do corpo para a qual é transportado o excedente do alimento de que falámos acima, impregna o excedente com a potência seminal para realizar a geração. Assim, a faculdade de gerar [P.131] identifica-se com a nutritiva, está espalhada por todo o corpo, embora, uma vez que transmite a referida potência, se mantenha numa parte definida do corpo apropriada para isso; quer em virtude da posição, quer em virtude do concurso de outras qualidades.

Solução da 3ª

A formação dos membros também é executada pela potência nutritiva

A capacidade formativa é mais forte na semente do que na prole para a regeneração dos seus membros.

Solução da última

Em que sentido a capacidade de gerar reside em todo o corpo e de que modo numa determinada parte

Hic aduerte, quod iam loco citato commonuimus, uirtutem gignentem, quae in semine residet, diuersam esse tum re, tum natura ab ea, que in uiuente in est. Re, quia est in subiecto realiter distincto. Natura, quia illa, quae inhaeret uiuenti, est potentia uitalis, cum semen non actu, sed potestate dumtaxat uiuens sit. Quare cum in hac quaestione statuimus uirtutem generantem non distingui realiter ab alente, de illa tantum locuti fuimus, quae in uiuente inest. Nam eam, quae semini communicatur, tanquam uicaria eius, quae est in uiuente, ex proxime dictis planum est re ipsa differre a nutritiua.

*Vis gignendi
in semine
distinguitur
re ipsa ab illa
quae est in
uiuente*

CAPITIS QVINTI EXPLANATIO

a. *Determinatis* – Explicata potentia uegetatrici, gradum facit ad sensituiam, quae secundum loco se offert, ut pote ceteris post uegetatricem communior. Ac primum de ipsa, more suo, generatim disputat, docens quo pacto se se habeat ad sensibile in commune. In hoc igitur capite duo potissimum docere instituit. Alterum est sensituiam potentiam esse passiuam. Alterum quid sit id, quod potentiam sensituiam ad actum excitat. Sumit autem hanc hypothesim, sensum, id est, sensionem tunc esse, cum aliquid mouetur, et patitur, ut cap. 4. text. 38. dictum fuit: siquidem id, quod sentit, alterationem subit, quod uero subit alterationem, eam recipiendo patitur. Et quia in promptu erat quaestio, a quonam potentia sensitiua patiatur a simili, an a dissimili; respondet iam hoc ab se declaratum, uidelicet, in libris *De Ortu et Interitu*.

b. *Habet autem* – Vt propositam quaestionem diluat, alteram subnectit, quod, ut aduertit Theophilus, facere consuevit cum posterioris controuersiae solutio aperit quomodo praecedenti respondendum est. Ea uero est, cur sensus se ipsum non sentiat, uerbi gratia, cur se se aspectus non uideat. Praeterea cur sensibilia, ut elementa, non nisi facta extrinsecus motione percipiantur, cum uel ipsa, uel eorum qualitates in tactu insint.

c. *At enim* – Edisserit quod proxime proposuerat, aiens quia ex se potentia est, non actu, ideo per se non posse in actum erumpere, nisi excitetur ab eo, quod est actu, id est, a sensibili: quemadmodum combustibile, quia est in potestate, ut comburatur non ignescit

*Sensus non exit
in actum nisi
excitatus ab eo;
quod est actus*

Atente-se aqui o que já no ponto citado salientámos, que a potência de gerar que reside na semente é diferente, quer na coisa, quer em natureza, daquela que reside no ser vivo. Na coisa, porque reside num substrato realmente distinto. Em natureza, porque aquela que é própria do ser vivo é uma potência vital, uma vez que a semente apenas é ser vivo em potência, não em ato. Razão pela qual, quando nesta questão estabelecemos que a potência de gerar não se distingue realmente da do crescimento, apenas discorremos sobre aquela que está presente no ser vivo. Quanto à que se comunica à semente como sua substituta, e que permanece no ser vivo, com base no que há pouco se afirmou, é evidente que ela difere realmente da nutritiva.

A capacidade de gerar na semente distingue-se pela própria coisa da que existe no ser vivo

EXPLICAÇÃO DO CAPÍTULO QUINTO

a. *Determinatis* – Explicada a potência vegetativa, dirige-se para a sensitiva, a segunda, que após a vegetativa, mostra ser mais geral do que as restantes. Começa por debater genericamente sobre ela, como é seu costume, ensinando de que modo ela se ordena para o sensível comum. Neste capítulo, Aristóteles pretende ensinar sobretudo duas coisas. Uma, que a potência sensitiva é passiva. Outra, o que é que conduz a potência sensitiva ao ato. Considera a hipótese que o sentido, isto é, a sensação se dá quando algo se move e padece, como no capítulo 4, texto 38 foi referido; certamente que aquilo que sente sofre alteração; também, o que sofre uma alteração padece ao recebê-la. E como estava ao seu alcance resolver a questão: porque é que a potência sensitiva sofre, se pelo semelhante se pelo dissemelhante, responde que já o tinha referido, nomeadamente nos livros sobre *A Geração e a Corrupção*.

b. *Habet autem* – Em ordem à resolução da questão proposta e como sua prática, acrescenta outra, como anota Teófilo, tal acontece sempre que a solução da controvérsia seguinte esclarece o modo como deve ser respondida a questão precedente. E esta consiste em saber por que razão o sentido não se sente a si próprio; por exemplo, por que é que a visão não se vê? Depois, porque é que os sensíveis, tal como os elementos, apenas são percebidos se realizados pelo movimento exterior quando eles ou as suas qualidades estão presentes no tato?

c. *At enim* – Explicou o que de imediato propusera, declarando por que é que o sentido existe a partir da potência, não em ato e, portanto, não pode por si precipitar-se para o ato a não ser que seja provocado por aquilo que está em ato, isto é, pelo sensível; tal como o combustível

O sentido não passa a ato a não ser provocado por aquilo que está em ato

sponte sua, sed opera, ac ui alterius, quod possit urere. Itaque non sat est habere sensorium in se qualitates elementorum, ut eas sensus percipiat, quantumcunque coniunctae sint sed [P.132] oportet sensum, quatenus est in potentia ad recipiendam speciem, deduci in actum a sensibili eiusmodi speciem producente. Hinc etiam dilui potest altera dubitatio, cur sensus neque se, neque suum sensiterium dignoscat: uidelicet quia non potest moueri a se, neque a suo sensiterio, sed ab alio externo agente. Qua de re in progressu plura.

d. At uero quoniam – Priusquam declaret quomodo sensus de potentia ad actum prodeat, docet sensum interdum esse in potentia, alias in actu. In actu est cum actu operatur; in potentia cum nullam functionem exercet; exercere tamen potest, ut liquet in dormiente, qui facultate uidendi pollet; nec tamen actu uidet. Tum quia dixit id, quod sentit, esse in actu, ne quis forte existimaret actum esse aliquam formam permanentem, alterius ue rationis: id exponit aiens se passionem, motum, operationemque appellare actum, quia motus est actus quidam licet imperfectus; id autem quod sentit, mouetur, ac patitur. Vnde etiam liquet dandum esse aliquid diuersum in actu constitutum, a quo id, quod sentit, pati ac moueri possit. Ad id uero, quod quaerunt num sensus a simili, an a dissimili moueri debeat; respondetur moueri a dissimili antequam fiat passio, quod tamen post passionem manet simile patienti. Nam antequam sensibile sui speciem in organum sensus producat, dissimile est; postquam uero eam produxit, simile: uidelicet propter sui imaginem, et similitudinem, quam sensui impressit. Vnde est quod cognitum dicitur quasi cognatum cognoscenti.

e. Deinde distinguendum – Exponit quot modis aliquid dicatur esse in actu, uel potentia; ut hinc doceat quidnam sensum de potentia ad actum educat, et qua ratione id fiat: quod tamen ait non fuisse hactenus a se determinate et expresse, sed simpliciter et obscure dictum. Ait ergo bifariam dici aliquid esse in potentia. Vno modo, quia est in potentia remota; altero, quia est in potentia proxima. Verbi gratia, dicimus hominem scientem esse in potentia remota, dum caret habitu scientiae, quem tamen potest acquirere cum suapte natura sit disciplinae capax. Eundem uero dicimus esse scientem, seu contemplantem potentia promixe, cum iam obtinuit habitum scientiae, nec tamen per eum agit, quia tunc scientiae

*Quot modis
aliquid
potentia sit*

que existe na potência comburenta não arde espontaneamente por obra sua mas por obra e potência de um outro, apto a inflamar. Não é assim suficiente que o sensório detenha em si as qualidades dos elementos para que o sentido as perceba quando se encontram reunidas, [P.132] mas é necessário que o sentido, uma vez em potência para receber a espécie, seja posto em ato pelo sensível que desta maneira produz a espécie. Também pode aqui ser resolvida a outra dúvida: porque é que o sentido não se conhece nem a si, nem ao seu sensitório? certamente porque não pode ser movido por si, nem pelo seu sensitório, mas por outro agente externo. Sobre este assunto articularemos mais, de caminho.

d. *At uero quoniam* – Antes de comprovar de que modo o sentido avança da potência para o ato, ensina que o sentido por vezes está em potência, por vezes está em ato. Está em ato porque opera em ato; em potência, quando não exerce nenhuma função, mas pode exercer. Isto é manifesto naquele que se encontra a dormir e que tem o poder da faculdade da visão, mas que, todavia, não vê em ato. Então, ao dizer que aquilo que sente está em ato, para que não se considere que o ato é uma forma permanente e de outra natureza, explica-o, afirmando que denomina ato à paixão, ao movimento e à operação, porque o movimento é um certo ato, ainda que imperfeito; porém aquilo que sente, move-se e padece. Donde, também é evidente que se deve conceder algo de diferente àquilo que está constituído em ato, através do qual, o que sente pode padecer e ser movido. Sobre a questão, se o sentido deve ser movido pelo semelhante ou pelo dissemelhante, responde-se que é movido pelo dissemelhante antes de ocorrer a paixão, mas que após a paixão permanece igual ao paciente. Na verdade, antes do sensível produzir a sua espécie no órgão do sentido é dissemelhante, depois de a produzir é semelhante. Seguramente por causa da sua imagem e da semelhança que imprimiu no sentido. Daí que se diga que o que é conhecido é como que afim do cognoscente.

e. *Deinde distinguendum* – Mostra de quantos modos se afirma que algo está em ato ou em potência. Aristóteles aqui ensina o que é que leva o sentido da potência ao ato e por que razão tal acontece, mas também declara que isso não tinha sido referido por si, determinada e expressamente, mas pura e simplesmente de modo pouco claro. Afirma, portanto, que se pode dizer que algo está em potência de duas maneiras. De um modo, porque está em potência afastada. De outro, porque está em potência próxima. Por exemplo, dizemos que o homem que conhece se encontra em potência afastada quando carece do hábito da ciência; no entanto pode adquiri-lo, visto que por sua própria natureza está apto a apreender. Dizemos que ele é sabedor ou contemplativo pela potência

De quantos modos algo está em potência

actum non exercet; quem tamen cum libuerit, exercere ualet, nisi impedimento aliquid sit, ut morbus, aut aliarum rerum cura, et occupatio.

f. *Ambo igitur illi* – Tradit conuenientiam, et discrimen inter eum, qui priorem, et eum qui posteriorem habet potentiam, nimirum conueniunt quod uterque in potentia esse dicitur: differunt quia qui est in potentia remota sciens, non perueniet ad contemplationem actumque sciendi, nisi prius alteretur habitum scientiae recipiendo. Immo nisi prauum habitum, dispositionem ue deponat, si aliquo errore scientiae contrario imbutus sit. At uero is, qui potentiam proximam sortitus iam fuit, et qui sensum uel scientiam habet, non promouetur ad actionem per mutationem a [P.133] priuatione ad habitum, uel a falsa opinione ad ueram, sed actum dumtaxat depromit, si ei uacet, nec aliunde impediatur.

g. *At uero neque ipsum* – Quia hactenus sensionem, et contemplationem, passiones, alterationesque appellauit, ne quis multiplici horum uocabulorum usu decipiatur, arbitratus eum, qui sentit, et contemplatur, proprie pati alteratiue, admonet in primis passionem analogum esse. Vno modo sumi pro passione, quae sit secundum qualitates ad interitum ducentes, quae corruptiua uocatur; ut cum quidpiam calefit, aut exiccatur: altero, pro receptione alicuius, quod incolumitatem, et perfectionem assert, quae perfectiua nuncupatur, ut cum potentia actum aliquem sibi maxime conuenientem, u. g., contemplationem promit. Id autem, quod Aristoteles de passione dixit, pari modo intelligendum esse uult de alteratione: esse nimirum duplicem, alteram corrumpentem, alteram perficientem. At neque posteriorem passionem, neque alterationem hisce nominibus proprie appellari: quia neque pati, neque alterari proprie, ac uulgato loquendi usu dicitur, nisi quod ad interitum disponitur, aut noxam aliquam patitur. Quare is, qui contemplatur non simpliciter pati, aut alterari dicendus est, cum contemplatio accessio potius quaedam sit perfectionis, et promotio ad meliorem statum; quod similiter de illo, qui actum sentiendi edit, pronuntiandum est: nisi quis ad proprium horum uocabulorum significatum non attendens, aliter ea usurpare uelit.

*Non dicitur
proprie pati,
alteratiue
nisi quod ad
corruptionem
disponitur*

*Qui elicit
sensionem
non proprie
alteratur*

h. *Sicut nec aedificatorem* – Quod proxime asseruit, aedificatoris similitudine explanat, aiens quemadmodum is, qui aedificat, non dicitur proprie alterari (intellige quatenus aedificat, potest enim

próxima, visto que já alcançou o hábito da ciência, mas não agiu por ele, porque nesse momento não praticou o ato da ciência; no entanto, quando experimenta pode exercer, a não ser que haja algo que obstaculize como a doença ou o cuidado e a ocupação noutras coisas.

f. *Ambo igitur illi* – Transmite a conformidade e diferença entre o que tem a potência primeira e o que tem a potência segunda, certamente convindo que um e outro se dizem em potência. Diferem porque aquele que conhece em potência remota não acede à contemplação e ao ato de conhecer se não for primeiro alterado, ao receber o hábito da ciência. E ainda mais, caso esteja imbuído de erro contrário à ciência, se não afastar o mau hábito ou a disposição. Mas aquele que já foi tomado pela potência próxima e possui o sentido ou ciência, não é levado para a ação por uma mudança [P.133] da privação para o hábito ou da opinião falsa para verdadeira, mas apenas passa a ato, se puder e não estiver impedido por outra coisa.

g. *at uero neque ipsam* – Porque chamou até aqui alterações e paixões à sensação e à contemplação; para que ninguém se engane com o uso plural destes vocábulos considerou que aquele que sente e contempla sofre e é alterado em sentido próprio; sobretudo previne que a paixão é similar. De um modo, toma-se como paixão o que existe segundo as qualidades que conduzem à morte, denominada corruptiva, como quando algo se torna quente ou é cortado; de outro modo, como receção de algo que afirma a perfeição e a integridade, denominada perfectível, tal como a potência fornece um ato muito conveniente para si, por exemplo, a contemplação, o que Aristóteles referiu sobre a paixão deve igualmente ser entendido sobre a alteração; a saber, há duas: uma que corrompe, outra que aperfeiçoa. Também não é propriamente chamada paixão, nem alteração, na segunda aceção, com estes nomes, porque nem sofre, nem é propriamente alterada; porém, em linguagem vulgar, diz-se do que se dispõe para o desaparecimento ou para sofrer algum mal. Por isso, não se deve dizer que aquele que contempla, simplesmente sofre ou é alterado, visto que a contemplação é sobretudo um certo acréscimo de perfeição e a promoção para um estágio melhor; o que também deve ser dito acerca daquele que produz o ato de sentir, a não ser que, não atendendo ao significado próprio das palavras, se queira chamar de outro modo.

Não se chama propriamente sofrer e alterar a não ser que se ordene para a corrupção

h. *Sicut nec aedificatorem* – Aristóteles explana de imediato o que havia declarado, comparando com a edificação, afirmando que tal como quem edifica não se diz propriamente alterado (entenda-se que enquanto edifica

Quem provoca a sensação não é propriamente alterado

aliunde ex labore alterari) ita neque scientem, dum scientiam exercet; neque eum, qui sensu praeditus est, dum sensationem edit; siquidem in ea mutatione, quae est a vacatione ad opus absque amissione, aut corruptione alicuius, non datur germana, et nativa ratio alterationis. Obiter autem monet eum, qui iam scientiae habitum assecutus est, cum a potentia proxima ad contemplandi actum progreditur, non recte dici posse doceri, quandoquidem nihil tunc denuo addiscit sed alio uocabulo id significandum. Ita hunc locum interpretatur Philoponus.

i. At quod ex eo – Docuerat antea eum, qui ex habitu scientiae ad contemplandi actum mouetur, non proprie pati, nec alterari: idem nunc asserendum esse ait de illo, qui habitum scientiae de nouo comparat. Vterque enim perficitur, et ornatur, neuter ad perniciem ducitur, aut nocumentum fert: ubi uero haec non interueniunt neque passio est, neque alteratio. Nisi, haec uocabula laxiori significato usurpentur, uti iam superius animaduersum fuit.

k. Haec cum ita sint – Declarat iam quid sit id, quod sensitium ad actum ducit. Quod ut intelligatur aduertere oportet sensitium in potentia remota esse id, quod caret anima, atque adeo et sensu; et tamen recipere haec potest, ut semen. Sensitium autem in potentia proxima esse id, quod et anima, et sensu praeditum est. Ait ergo Aristoteles id, quod reducit sensitium de potentia remota [P.134] ad actum esse generans, seu producens animal, id enim simul attribuit genito potentias ad functiones obeundas: quemadmodum is, qui docet, confert suo modo habitum scientiae in mentem discipuli. Est enim sensus similis habitui scientiae, quemadmodum actus sentiendi actui contemplandi. Hic aduerte generans eatenus dici conferre proli potentias, quatenus ei confert animam, a qua illae manant. Vnde cum is, qui hominem generat, non producat animam; siquidem haec a Deo creatur, sed eius tantum cum materia unionem attingat; non dicetur ei contribuere potentias, nisi dispositiue, quatenus praeparat materiam, in quam Deus animam infundit.

*Quo modo
generans
potentias proli
conferat*

l. Differentia tamen est – Id, quod sensum ad actum sentiendi mouet, est sensibile: quemadmodum et id, quod intellectum ad contemplationem excitat, est intelligibile. Est tamen inquit Aristoteles discrimen, quia id, quod mouet externum sensum est obiectum

pode ser alterado pelo trabalho de outrem); também não se diz daquele que sabe enquanto pratica a ciência. E, do mesmo modo, também não daquele que é dotado de sentido enquanto ocorre a sensação, visto que na modificação que consiste na passagem do descanso para a operação sem que haja perda ou a corrupção, não sobrevém uma noção legítima e natural de alteração. Mas, de passagem, objeta que aquele que já observou o hábito da ciência, porquanto avance da potência próxima para o ato de contemplar, não se pode corretamente considerar que foi ensinado, visto que nada aprendeu de novo, e que isso deve ser denominado usando outro vocábulo. Filópono interpreta assim este ponto.

i. *At quod ex eo* – Atrás, Aristóteles havia ensinado que aquele que se move do hábito da ciência para o ato de contemplar, não sofre, nem é alterado em sentido próprio. Afirma que não se deve declarar o mesmo acerca daquele que adquire novamente o ato da ciência. Na verdade, um e outro aperfeiçoam-se e distinguem-se, mas nenhum é levado à destruição ou provoca prejuízo: onde estes comparecem não existe paixão nem alteração, a não ser que estes vocábulos sejam empregados num significado mais lato, como já acima foi realçado.

k. *Haec cum ita sint* – Anuncia agora o que é que conduz o sensitivo ao ato. Para que tal se compreenda é necessário sublinhar que o sensitivo em potência remota é aquele que carece de alma; portanto, também de sentido; mas pode, no entanto, recebê-la como a semente. Porém, o sensitivo em potência próxima é dotado de alma e de sentido. Logo, Aristóteles afirma que o que reconduz o sensitivo da potência [P. 134] afastada ao ato, gerando um ser ou produzindo um animal, é o que atribui simultaneamente potências ao gerado para empreender as funções; tal como aquele que ensina transmite à sua maneira o hábito da ciência à mente do discípulo. Com efeito, o sentido é comparável ao hábito da ciência, tal como o ato de sentir é comparável ao ato de contemplar. Adverte aqui que o gerador transmite à prole as potências, pois transmite-lhe a alma de onde elas brotam. Donde, visto quem gera o homem não produz a alma, já que esta é criada por Deus, e dele apenas adquire a união com a matéria, não se diz que as potências contribuem para ela a não ser por disposição, visto que prepara a matéria em que Deus infunde a alma.

*De que modo
o gerador
transmite as
potências à
prole*

l. *Differentia tamen est* – Aquilo que move o sentido para o ato de sentir é o sensível, tal como o que impele o intelecto para a contemplação é o inteligível. Mas Aristóteles refere que subsiste uma diferença, porque aquilo que move o sentido externo é o objeto externo; o que está presente,

externum, quod adsit, id est, actu existens, ac praesens; quia sensio uersatur circa istiusmodi singularia; intellectus autem est circa uniuersalia, quae abstracta sunt a loco et ab existentia, et ita sunt in intellectu per suam speciem ut ea, quoties libuerit, etiam absentibus singularibus intelligere possimus cum tamen sensio praesentiam, existentiamque suorum singularium requirat. Quod ait posse nos intelligere uniuersalia cum libet; interpretandum est de uniuersalibus postquam semel a nobis percepta fuere, ut Themistius et Philoponus explicant. Nam, quae nondum mente percepimus, satis liquet non esse in nostra potestate, ea, cum uolumus, intelligere.

*Sensio non nisi
in singulare
praeiens,
existensque
fertur*

m. *Pari modo res* – Eodem pacto se habere inquit scientias rerum sensibilibus ad singularia, quo se ad illa habent externi sensus. Appellat autem scientias sensibilibus, ut Philoponus et Themistius interpretantur, artes mechanicas, quae cum in singularium artefactorum confectione uersentur, necessario talis earum operatio singularia sensibilia requirit; quemadmodum et sensuum functiones similia singularia, in quae ferantur, exigunt.

n. *Nunc id sit a nobis* – Exponit quo instituto superiorem distinctionem potentiae attulerit, nempe ut planum euaderet quo pacto sensituum dicatur secundum duplicem potentiam, unam remotam, alteram proximam, sicuti puer est in potentia remota admilitandum, et ad tractanda arma: cum autem ad perfectam uenerit aetatem, erit in potentia proxima. Et uero licet non superant nobis uocabula ad has potentias distinguendas, sat est nosse esse illas inter se diuersas, quemadmodum et ad alterationem, passionemque tam propriam, quam impropriam significandam eisdem utimur nominibus tanquam propriis, cum tamen propria non sint.

o. *Ipsam autem* – Redit ad explicationem eius quaestionis, quam antea proposuerat, an passio sit a dissimili, uel potius a simili: aptatque sensui id, quod supra dixerat, nimirum patiens partim a simili pati, partim a dissimili, et contrario. Nam sensus antequam patiatur, sensibili dissimilis est: post passionem uero similis euadit: utique ratione imaginis, quam sensibile ipsi imprimit; quae cum sit similitudo obiecti, haud dubie sensum cognatum, simileque reddit, ut iam supra declaratum fuit.

*Sensus partim
a dissimili
partim a simili
patitur*

isto é, o que existe e está presente em ato, porque a sensação se ocupa deste modo dos singulares; mas o intelecto é relativo aos universais abstraídos do lugar e da existência; permanecem no intelecto através da sua espécie para que os possamos inteligir também na ausência dos singulares, sempre que o pretendamos, pois a sensação requer a presença e a existência dos seus singulares. Afirma que nós podemos inteligir os universais quando quisermos. Deve interpretar-se tal acerca dos universais após terem sido por nós percebidos, tal como Temístio e Filópono explicam. Na verdade, é de todo evidente que não está no nosso poder compreender, quando queremos, as coisas que ainda não percebemos com a mente.

Só há sensação na presença e existência do singular

m. *Pari modo res* – Aristóteles afirma que as ciências das coisas sensíveis estão para os singulares como os sentidos externos estão para eles. Mas denomina ciências dos sensíveis, como Filópono e Temístio interpretam, às artes mecânicas. Visto que estas se ocupam da confecção dos artefactos singulares, necessariamente, esta sua operação requer os sensíveis singulares; tal como as funções dos sentidos exigem sensíveis singulares semelhantes para os quais sejam dirigidas.

n. *Nunc id sit a nobis* – Expõe, de acordo com o que alegou, a distinção anterior de potência, concluindo com facilidade como é que o sensitivo se diz de duas potências, uma afastada, outra próxima; do mesmo modo que a criança está em potência remota para ser soldado e para usar as armas, mas quando chegar a idade própria estará em potência próxima. E embora não nos sobejem palavras para distinguir as potências é suficiente sabermos que elas são diferentes entre si; tal como para significar a alteração e a paixão, tanto própria como imprópria, usamos aqueles nomes como próprios, ainda que não o sejam.

o. *Ipsum autem* – Retorna à explicação da questão que propusera antes sobre se a paixão é própria da dissemelhança ou da semelhança; se aquilo que é apto para o sentido, e que acima referira ser paciente, sofre em parte a partir da semelhança, em parte da dissemelhança; e o contrário. Na verdade, o sentido antes de sofrer difere do sensível; após a paixão torna-se semelhante, principalmente pela natureza da imagem que o sensível lhe imprime. Visto que é uma semelhança do objeto, torna sem dúvida o sentido da mesma espécie e semelhança, como já acima foi referido.

O sentido sofre em parte a partir da dissemelhança, em parte da semelhança

[P.135]

CAPITIS SEXTI EXPLANATIO

a. *Vt uero de uno quoque* – Tractaturus de singulis sensibus, eorumque obiectis, quae sunt sensibilia ad ipsos pertinentia, agit prius de sensibili generatim accepto, quod trifariam dici inquit.

*Sensibile
sumptum
generaliter
triplex est*

Namque aliud est sensibile per se proprium, aliud sensibile per se commune, aliud sensibile per accidens. Ad maiorem tamen perspicuitatem hunc in modum diuisi. Sensibile aliud est per se, aliud per accidens. Deinde sensibile per se, aliud proprium, aliud commune.

*Sensibile
proprium*

b. *Proprium id* – Sensibile proprium definit id, quod uno tantum sensu, ac sine errore percipitur, id est, quod a multo externo sensu potest percipi, preaterquam ab eo, cuius obiectum dicitur esse; idque sine sensus hallucinatione, quo pacto color dicitur obiectum uisus, sapor, gustus, sonus auditus, odor olfactus, tactus calor, frigus, aliaeque id genus tactiles qualitates.

c. *Tactus autem* – Ne quis forte ambigat num tactus habeat sensibile proprium eo quod circa plures contrarietates, et rerum differentias uersetur, nempe circa calidum, et frigidum, siccum, et humidum, durum et molle, aliasque eiusmodi: eam remouet ambiguitatem aiens non obstare illam tam dissimilem uarietatem rerum, quae a tactu percipiuntur ne arbitremur omnes illas obtinere rationem proprii sensibilis respectu ipsius tactus, cum tactus eas dignoscat, ut caeteri sensus propria sensibilia, neque in eis percipiendis erret.

d. *Visus enim* – Ostendit quo pacto possit, aut non possit esse in sensibus deceptio circa proprium sensibile. Non fallitur, inquit, uisus dum colorem percipit, neque auditus dum sonum, aut alii sensus dum propria obiecta apprehendunt; sed applicando sensibile proprium subiecto, cui non inest, ut si gustus percipiat cibum dulcem quasi amarum propter biliosum humorem, quo lingua infecta est.

*Sensibile
commune*

e. *Communia uero* – Describit sensibile commune, docens esse id, quod non uno, sed multis percipitur sensibus, ut motus uisu, et tactu. Haec uero quinque numerantur, scilicet, motus, quies, numerus, figura, magnitudo. Sensibile autem per accidens id esse

*Sensibile per
accidens*

[P.135]

EXPLICAÇÃO DO CAPÍTULO SEXTO

a. *Ut uero de uno quoque* – Aristóteles vai tratar dos sentidos um a um e também dos seus objetos, que são os sensíveis que lhes pertencem. Trata primeiro do sensível tomado em geral, afirmando que pode ser referido de três formas. Na verdade, uma coisa é o sentido próprio *per se*; outra, o sentido comum *per se*; outra, o sensível por acidente. Mas para maior clareza divide deste modo: O sensível é um *per se*; outro, por acidente. Daí o sensível *per se* ser um próprio, outro comum.

O sensível é normalmente tomado de três formas

b. *Proprium id* – O sensível próprio define aquilo que somente é percebido por um sentido e sem erro, isto é, que pode ser percebido bem pelo sentido externo e, além disso, por aquele cujo objeto se diz existir, e isto sem alucinação do sentido, tal como a cor se diz o objeto da visão, o sabor do paladar, o som da audição, o odor do olfato, o calor, o frio e outras qualidades tácteis deste género, do tato.

Sensível próprio

c. *Tactus autem* – Para que ninguém questione se porventura o tato tem um sensível próprio dado tratar das diferenças das coisas e de muitas oposições; como do calor, do frio, do seco, do húmido, do duro, do mole e de outras deste género, resolve tal dúvida. Afirma que tão diferente variedade de coisas que são percebidas pelo tato não obsta que não consideremos todas aquelas que recaem sob a noção do sensível próprio do tato, visto que o tato as conhece, tal como os restantes sentidos conhecem os sensíveis próprios, e não erram ao percebê-los.

d. *Visus enim* – Mostra de que forma, nos sentidos, o engano sobre o próprio sensível pode ou não existir. A visão não erra, diz, quando percebe a cor; nem o ouvido quando percebe o som; ou outros sentidos quando apreendem os objetos próprios; mas sim quando se junta um sensível próprio a um substrato ao qual não pertence; como o paladar percebe o alimento doce como amargo por causa do humor bilioso que afeta a língua.

e. *Communia uero* – Descreve o sensível comum, ensinando que ele é aquilo que é percebido, não por um único, mas por muitos sentidos, como o movimento, pela visão e pelo tato. Enumera cinco, a saber, movimento, repouso, número, figura, tamanho. Diz que o sensível por acidente é

O sensível comum
Sensível por acidente

ait, quod non per se mouet sensum; sed ea tantum ratione sentiri dicitur, qua est coniunctum cum eo, quod per se cadit sub sensum. Sic Diaris filius sensibile per accidens dicitur, quia non secundum se, ut substantia quaedam est, sed quatenus albus, sensum mouet.

[P.136]

QVAESTIO I.

SIT NE SENSUS POTENTIA PASSIVA TANTVM,
AN ETIAM ACTIVA.

ARTICVLVS I.

DIVERSAE AVCTORVM SENTENTIAE, EORVMQVE REFVTATIO.

*Qui ponunt
sensum
agentem, et
patientem*

In hac quaestione magna est opiniorum uarietas: dissident enim tum Graeci a Latinis, tum Graeci et Latini inter seipsos. Atque imprimis Iandunus hoc libro q. 16. et Apollinaris quaest. 13. duplicem potentiam in cuiuslibet sensus officina statuunt, unam patientem, alteram agentem; illam ad speciem recipiendam, hanc ad sensationem exercendam. Ducuntur uero ea potissimum ratione, quod una eademque uirtus simul pati, et agere nequeat; ac quod necessario danda sit una uirtus, quae possit quodammodo omnia sensibilia fieri, et alia quae possit omnia facere. Hac enim ratione Aristoteles 3. huius operis lib. geminum constituit intellectum; alterum agentem, alterum patientem. Accedit quod teste Aristotele eodem loco, aliisque Philosophis, cuilibet potentiae passivae respondet alia actiua; ex quo sequitur aliam esse facultatem, quae recipit speciem; aliam, quae illa utitur.

*Non datur
sensus agens*

Hanc sententiam nullatenus probamus⁷⁶, quam reiicit D. Thomas 1. part. quaest. 79. art. 3. et quaest. 9. *De Spiritualibus Creaturis* art. 10. Capreolus in 2. distinct. 3. quaest. 2. art. 3. ad argumenta Durandi contra 8. concl. Caietanus hoc in libri cap. 11. Ferrariensis quaest. 9. et communis Schola Philosophorum. Primum, quia aduersatur Aristoteli, qui nullibi eiusmodi sensus agentis meminit. Deinde quia secundum ipsam decem externi sensus numerandi essent, quinque passiuui, totidem actiuui; quod a recepta doctrina abhorret. Tum uero quia res absque necessitate multiplicat: potest enim unus, idemque sensus recipere species ab obiecto et eis uti: ac prout rei imagine consignatus est, actionem sentiendi edere; eandemque in se nude spectato recipere.

⁷⁶ Contra Iandunum scripserunt Thienensis, et Niphus de sensu agente.

aquele que não move *per se* o sentido, mas se diz que é sentido apenas por se encontrar ligado àquilo que recai sob o sentido. Assim como o filho de Diáres se diz sensível por acidente, porque move o sentido não em si, por ser uma certa substância, mas porque é branco.

[P.136]

QUESTÃO I

SE O SENTIDO É APENAS UMA POTÊNCIA PASSIVA
OU TAMBÉM É ATIVA

ARTIGO I

DIFERENTES OPINIÕES DOS AUTORES E SUA REFUTAÇÃO

Subsiste, nesta questão, uma grande variedade de opiniões. Divergem: quer os Gregos, dos Latinos, quer Gregos e Latinos entre si. Primeiro, Janduno, neste livro, questão 16 e Apolinário, questão 13, estabelecem duas potências no mecanismo de qualquer sentido. Uma paciente, outra agente. Aquela, para receber a espécie, esta para usar a sensação. São levados por este poderosíssimo argumento, que uma e a mesma potência não pode, simultaneamente, agir e sofrer; que necessariamente tem de existir uma potência que possa tornar-se em todos os sensíveis e outra que possa gerar todos. Por esta razão Aristóteles estabelece, no livro 3 desta obra, um duplo intelecto. Um agente, outro paciente. Acrescente-se que, segundo Aristóteles, no mesmo ponto, e outros filósofos, a qualquer potência passiva corresponde outra ativa, donde se conclui que uma é a faculdade que recebe a espécie; outra, a que se serve da espécie.

De forma alguma aprovamos esta opinião⁷⁶, São Tomás rejeita-a na 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 79, artigo 3º, e questão 9 de *As Criaturas Espirituais*, artigo 10º; Capréolo, no 2º livro das *Sentenças*, distinção 3, questão 2, artigo 3º aos argumentos de Durando, contra a 8ª conclusão; Caietano neste livro, capítulo 11º; o Ferrariense na questão 9, e a escola comum dos filósofos. Primeiro, porque é contrária a Aristóteles que em parte alguma alude a um sentido agente deste tipo. Depois, porque segundo a mesma opinião existem dez sentidos externos, cinco passivos, outros tantos ativos, o que se opõe à doutrina acolhida. Por outro lado, porque multiplica as coisas sem necessidade. Pode, de facto, um e o mesmo sentido receber as espécies do objeto e servir-se delas, e ser conhecido conforme a imagem da coisa que produz a ação de sentir e que recebe em si.

⁷⁶ Contra Janduno, escreveram também o Tienense e Nifo sobre o sentido agente.

*Cur intellect.
agens a
patiente
distinctus sit*

Agentem uero intellectum ideo a patiente Aristoteles distinxit, quia, ut ibi enucleatius exponemus, in tota ratione rerum aliud est id, quod ad agendum praeparatur; aliud, quod primo praeparat; intellectus uero agens praeparat primo patientem ad agendum, imprimendo illi intelligibiles rerum imagines: quo etiam pacto obiectum sensibile, quod a sensu re ipsa distinguitur, sensum praeparat, ac disponit, sui ad ipsum transmittendo similitudinem.

[P.137] Quod autem addebatur, cuilibet potentiae passiuae respondere aliam actiuam, si sermo sit de potentia actiua, quae primo praeparat ad agendum, eam fatemur esse aliam distinctam a passiuam, sicuti intellectus agens distinctus est a patiente, et potentia actiua, quam habet obiectum sensibile ad imprimendam sui similitudinem in sensu, differt re ipsa a sensu. Verum si loquamur de potentia, quae recipit speciem, et de illa, quae una cum specie actum cognoscendi exercet; hanc negamus oportere tanquam duas potentias inter se distingui.

*Qui autumant
sensum solum
esse potentiam
passiuam*

Aliorum opinio est sensum esse potentiam tantummodo passiuam. Hi autem bipartita uia incedunt; quidam putant sensum nihil praestare aliud, quam recipere speciem a re obiecta, sicque sensationem non a sensu, sed a re sensibili effici. Alii arbitrantur sensationem fieri ab anima, et specie sensui insculpta; ipsam uero potentiam nullum ad id concursum actiuum exhibere; sed tantummodo passiuum, more materiae primae, cuius est tantum recipere formas, et recipiendo pati. Priorem uiam secutus est Aegidius quaest. 1. *De Cognitione Angelorum*. Niphus in libello *De Sensu Agente*, Venetus in *Summa de Anima* cap. 10. Thienensis hoc loco com. 61. et Caietanus, qui aduersariae partis assertores pauperes nominat, non spiritu, sed ingenio. Probat uero haec pars ea ratione, quia nihil est aliud sentire, quam percipere rem, quae sub sensum cadit, at quotiescumque sensus obsignatur specie rei, dicitur rem in sua imagine percipere Videturque hoc docuisse Aristoteles libro 2. cap. 5. text. 52. cum ait actiua operationis sensus esse extra; et lib. 3. cap. 2. text. 138. ubi docuit unum, eundemque esse actum sensus, et sensibilis. Cum igitur actus sensibilis sit productio speciei, nihil aliud erit sensio quam speciei productio.

*Aegidius
Niphus
Venetus
Thienensis.
Caiet.*

Posterior modus defendendi sensum esse tantum potentiam passiuam patronum habet Magnum Albertum in 2. part. *Summae de Homine*, in tractatu de sensibus animae. Potestque ex eo comprobari, quia sensio est una, simplexque actio, quae proinde oriri non potest a duobus agentibus immediatis re ipsa distinctis,

Aristóteles distinguiu o intelecto agente do paciente, porque, como ali se expõe claramente, em toda natureza das coisas, uma é aquilo que está preparado para agir; outra a que primeiro prepara. O intelecto agente, de facto, prepara primeiro o paciente para agir, imprimindo-lhe as imagens inteligíveis das coisas. Deste modo, também o objeto sensível, que se distingue do sentido pela própria coisa, prepara e dispõe o sentido, ao transmitir-lhe a semelhança de si.

Por que razão se distinguiu o intelecto agente do paciente

[P.137] Também se acrescentava que a qualquer potência passiva corresponde uma ativa. Se a elocução for sobre da potência ativa, que prepara primeiro para agir, mostramos que ela se distingue da passiva; tal como o intelecto agente se distingue do paciente, também, a potência ativa que o objeto sensível possui para imprimir a semelhança de si no sentido, difere do sentido na própria realidade. Se falarmos da potência que recebe a espécie e daquela que, em união com a espécie, produz o ato de conhecer, negamos que seja preciso que ela se distinga entre si como duas potências.

Os que afirmam que o sentido é apenas uma potência passiva

A opinião de outros autores é que o sentido é uma potência somente passiva. Mas estes prosseguem por um caminho bifurcado. Uns consideram que um sentido não faz mais do que receber a espécie da coisa objeto e assim, que a sensação é produzida não pelo sentido, mas pela coisa sensível. Outros acham que a sensação é produzida pela alma e pela espécie gravada no sentido, mas que a própria potência não manifesta qualquer concurso ativo para tal, mas somente passivo, ao modo da matéria-prima, à qual apenas cabe receber as formas e suportá-las quando as recebe. Egídio seguiu a primeira via na questão 1, *O Conhecimento Angélico*; Nifo, no livrinho *O Sentido Agente*; Veneto, na *Suma Sobre a Alma*, capítulo 10º; o Tienense, neste ponto, comentário 61; e Caietano, que chama pobres aos seguidores da parte contrária, não de espírito, mas de inteligência. Prova-se esta parte com o argumento de que sentir não é senão perceber a coisa que recai sob o sentido; também, todas as vezes que o sentido é marcado pela espécie da coisa diz-se que a percebe na sua imagem. Aristóteles parece que ensinou isto mesmo, no livro 2, capítulo 5º, texto 52, ao afirmar que na potência ativa os sentidos se encontram fora da operação. Também no livro 3, capítulo 2º, texto 138, ao ensinar que o ato do sentido e do sensível é um único e o mesmo. Como, portanto, o ato sensível consiste na produção da espécie, então a sensação não será outra coisa senão a produção da espécie.

*Egídio.
Nifo.
Veneto.
Tienense.
Caietano*

O segundo modo de sustentar que o sentido é somente potência passiva tem como patrono Alberto Magno na 2ª parte de *A Suma do Homem*, no tratado sobre os sentidos da alma. Pode ser comprovado porque a sensação é uma ação única e simples que não pode ter origem em dois agentes imediatos, distintos na própria coisa, como a potência e a espécie.

cuiusmodi sunt potentia, et species. Cum igitur illa ab specie oriatur (ideo enim species effingitur a natura, ut per eam anima sentiat) reliquum est ut potentia non eliciat actum sentiendi, sed eum tantummodo recipiat.

Refutantur. Haec tamen sententia, ut cunque a suis authoribus defendatur, nobis haud quaquam placet. Eam refellit Scotus in 3, distict. 14. quaest. quarta articulo 2. Capreolus quaestione prima artic. 3. Ferrariensis lib. 2. *Contra Gentes* capit. 57. et hoc libro quaestione

8. Caietanus prima part. quaest. 74. artic. 2. Gregorius in primo dist. 3. quaest. prima, Philoponus ad text. 121. et alii. Namque

ex ea iuxta priorem modum explicata, sequitur contra doctrinam Aristotelis nono *Metaphysicorum* capit. nono text. 16. uisionem non esse actionem immanentem; cum actio immanens recipi debeat in eo, a quo oritur, et tamen eorum iudicio sensio a solo

2. obiecto efficiatur. Sequitur etiam functiones sensuum non esse uitales, siquidem omnis uitalis actio ab interno principio dimanat. Adde quod saepe recipimus speciem rei in oculo, nec tamen

rem uidemus: quod fieri non posset, si receptio speciei esset

3. uisio. Postremo, quod haec sententia [P.138] palam Aristoteli aduersetur ex eo constat, quia hoc in libro capit. 4. text. 36.

Arist. docuit sensum potentiam esse actiuam. docuit animam esse causam effectricem alterationis eius, quae secundum functiones sensuum fit; quod etiam repetit in lib. *De Memoria et Reminiscentia*. Et in libro *De sensu et Sensili* coarguit

Democritum asserentem uisionem esse operationem obiecti, quia tunc etiam speculum uideret, cum in eo obiectum per speciem ab

D. August. eo productam eluceat. Accedit auctoritas D. Augustini lib. 11. *De Trinitate* cap. 2. ubi docet ad operationem non sufficere imaginem

rei impressam. Argumenta autem quae in aduersam partem adduximus facile explicabit qui ad primum dixerit eum, qui rei imaginem recipit, percipere rem in habitu, non actu; sensationem

uero esse actualement rei cognitionem. Aristotelis mens est; actiua sensus externi id est, obiectum, quod speciem mittit in sensum esse extra. Et esse eundem actum sensus et sensibili, id est, tam

obiectum quam sensum concurrere ad eundem actum, quia ad actum sentiendi, quem potentia sensitua exercet, concurrat etiam obiectum interuentu speciei, quam in eodem sensu produxit.

Impugnantur qui sensationem solum ab anima et specie fieri dicunt. Alter etiam modus tuendi sensum esse dumtaxat potentiam passiuam, a ueritate aberrat. Etenim si sensus tantummodo passiuè concurrerent ad actum sentiendi, cum nobilius sit agere, quam pati, ut docet D. Augustinus lib. 12. *Super Genesim Ad Litteram* capit.

1. *Ratio.* 16. et Aristoteles lib. 3. huius operis cap. 5. textu 19. sequeretur animae uegetatricis facultates, quae omnium confessione agunt,

Logo, como ela brota da espécie (a espécie é a tal ponto formada pela natureza que a alma sente através dela), resta que a potência não produz o ato de sentir, mas que apenas o recebe.

Esta posição, independentemente do modo como os seus autores a defendam não nos compraz. Escoto rejeita-a no 3º livro das *Sentenças*, distinção 14, questão quarta, artigo 2º; Capréolo, na primeira questão; Caietano na primeira parte da *Suma Teológica*, questão 74, artigo 2º; Gregório, no primeiro das *Sentenças*, distinção 3, questão primeira; Filópono, ao texto 121, e outros. A respeito da posição explicada de acordo com o primeiro modo, conclui-se contra a doutrina de Aristóteles no nono livro da *Metafísica*, capítulo nono, texto 16, que a visão não é uma ação imanente, visto que a ação imanente deve ser recebida naquilo em que tem origem; todavia, na opinião deles, a sensação é produzida a partir de um único objeto. Conclui-se também, que muitas vezes recebemos a espécie da coisa na vista, mas não vemos a coisa, o que não seria possível se a receção da espécie fosse a visão. É evidente que esta opinião se opõe [P.138] claramente a Aristóteles, já que ele ensinou neste livro, capítulo 4, texto 36, que a alma é a causa eficiente da sua alteração, o que acontece de acordo com as funções dos sentidos. Também repete a mesma coisa no livro *A Memória e a Reminiscência*. Igualmente, no livro *O Sentido e o Sensível*, critica Demócrito que declara que a visão é uma operação do objeto; nesse caso também o espelho veria, uma vez que o objeto se apresentaria nele através da espécie por ele produzida. Acrescente-se a autoridade de Santo Agostinho, livro 2 de *A Trindade*, capítulo 2º, quando ensina que para a operação não basta a imagem impressa da coisa. Facilmente explicará os argumentos que invocamos contra a parte contrária quem argumentar em relação ao primeiro que o que recebe a imagem da coisa percebe a coisa no hábito, não em ato, mas que a sensação é o conhecimento atual da coisa. A posição de Aristóteles: potência ativa do sentido externo, isto é, o objeto envia para o sentido a espécie que se encontra fora dele. Também, o ato do sentido é o mesmo do sensível, ou seja, tanto o objeto como o sentido convergem para o mesmo ato, porque para o ato de sentir que a potência sensitiva realiza, conflui também o objeto, por intervenção da espécie produzida nesse mesmo sentido.

O outro modo de defender que o sentido é apenas potência passiva também se afasta da verdade. De facto, se o sentido apenas converge passivamente para o ato de sentir, dado que o agir é mais nobre que o padecer, como ensina Santo Agostinho no livro 12 sobre *O Génesis À Letra*, capítulo 16º; Aristóteles, livro 3 desta obra, capítulo 5º, texto 19, seguir-se-ia que as faculdades da alma vegetativa, que agem no reconhecimento de

Refutação

1ª razão

2ª

3ª

Aristóteles ensinou que o sentido é uma potência ativa

S. Agostinho

Refutam-se os que dizem que a sensação só acontece pela alma e pela espécie
1º Argumento

- sensitiuis nobiliores esse, quod adimittendum non est: siquidem ut anima sensitua uegetatricem, ita illius facultates huius potentias
2. dignitate uincunt. Deinde, quia si sensus nullum ex se actum eliciunt, frustra dantur a natura. Nam ad sensationem recipiendam sat erit organum, id est, materia subiecta formae, sub certa figura,
 3. et reliquo congruentium dispositionum apparatu. Tertio, quia sequeretur omnia haec enuntiata. Aspectus uidet, auditus audit, olfactus odoratur, aliaque similia, falsa esse, quae tamen communis philosophantium schola pro ueris usurpat. Consecutio probatur; quia harum propositionum sensus est, aspectum elicere actum uidendi, auditum elicere actum audiendi; parique modo res habet in ceteris eiusmodi, in quibus actus uitales enuntiantur. Atque haec argumenta ualent etiam ad impugnandum priorem illum modum, cuius ante meminimus, quatenus ambo in eo conueniunt, quod uterque actionem sensibus adimit. Iisdem etiam confutata manet opinio quorundam, quos refert Theophilus hoc loco ad textum 52. aientium sensationes non ab anima, nec a potentia, nec ab externo obiecto fieri; sed ui alicuius substantiae separatae. In quo errore fuit Auerroes hoc in lib. comment. 58. lege Albertum Magnum tract. 3. cap. 6. Contrariae uero opinionis ratio momentum non habet. Dicendum est unam actionem posse oriri a duobus, quorum unum quodque est concausa partialis, quemadmodum idem pondus potest uehi a duobus hominibus. Species autem et potentia in functione sensus administranda, sunt duae causae partiales.

[P.139]

ARTICVLVS II.

QVAESTIONIS CONCLUSIO.

*Potentia
sensitua
tripliciter
spectatur*

Ex superiorum sententiarum confutatione non difficile erit perspicere, quaenam propositae quaestionis conclusio esse debeat⁷⁷. Dicendum potentiam sensituiam tripliciter spectari posse; uidelicet, ut recipit speciem ab obiecto, ut ea informata actum sentiendi profert, ut eiusmodi actum in se recipit. Si igitur primo, uel tertio modo consideretur, haud dubie potentia passiuu est; cum sic non operetur, sed patiatu: si secundo modo, est potentia actiuu; quia sic non patitu, sed operatu. Pro qua re lege D. Nemesium cap. 6. *De Natura Hominis*. Atque ex dictis etiam liquet non esse probandam

⁷⁷ Consule Arist. cap.5. huius lib. Auer. lib. 7. Physic. comment. 1.

todas as coisas seriam mais nobres do que as sensitivas, o que não deve admitir-se, visto que tal como a alma sensitiva é superior à vegetativa, também as suas faculdades vencem em dignidade as suas potências. Além disso, porque se os sentidos não executarem por si qualquer ato, seria em vão que a natureza os teria dado. Na verdade, para receber a sensação basta o órgão, isto é, a matéria, substrato da forma, sob certa aparência, bem como o restante aparelho com as disposições mais convenientes. Terceiro argumento. Porque seguir-se-ia que todas as coisas enunciadas, a vista vê, o ouvido ouve, o olfato cheira e outras análogas que a escola comum dos filósofos toma como verdadeiras, seriam falsas. Prova-se a consequência porque o sentido destas proposições é que a vista produz o ato de ver, o ouvido produz o ato de ouvir e, do mesmo modo para outros deste tipo, em que os atos vitais se manifestam. E estes argumentos valem também para impugnar aquele primeiro modo acima recapitulado, visto que ambos se lhe adequam, posto que um e outro admitem a ação nos sentidos. Fica também impugnada a opinião dos referidos por Teófilo neste ponto, texto 52, ao declararem que as sensações são produzidas não pela alma, nem pela potência ou pelo objeto externo, mas devido a alguma substância separada. Averróis caiu neste erro, neste livro, comentário 58; leia-se Alberto Magno, tratado 3, capítulo 6º. De facto, o argumento da opinião contrária não tem influência. Deve dizer-se que uma ação pode ser originada por duas; cada uma delas será concausa ou causa parcial, tal como o mesmo peso pode ser transportado por dois homens. Mas a espécie e a potência que tem de ser executada na função do sentido são duas causas parciais.

[P.139]

ARTIGO II CONCLUSÃO DA QUESTÃO

Com base na refutação dos juízos anteriores não será difícil perceber qual deve ser a conclusão da questão proposta⁷⁷. Dever-se-á afirmar que a potência sensitiva pode ser considerada de três modos, a saber; quando recebe a espécie do objeto; quando, formada aquela, produz o ato de sentir; e quando recebe aquele ato em si. Se se considerar do primeiro ou do terceiro modos, não há dúvida que é uma potência passiva, dado que não opera, mas sofre. Se se considerar do segundo modo, é uma potência ativa porque não sofre, mas opera. Em relação a esta matéria, leia-se São Nemésio, capítulo 6º de *A Natureza do Homem*. Também é

A potência sensitiva pode ser considerada de três modos

⁷⁷ Consulte-se Aristóteles, no c. 5 deste livro e Averróis, livro VII, *Física*, com. 1.

sententiam interpretum Graecorum, qui ut constat ex Philopono, et Simplicio, aiunt dicendum non esse potentiam sensitivam pati, sed eius organum. Latinis potius assentimur, qui passionem non organo tantum, sed potentiae simul accommodant. Etenim cum et species, et operatio sensus non recipiatur in organo immediate, sed interuentu potentiae, inficiandum non est tam sensorium, quam potentiam recipiendo pati. Hanc sententiam approbat D. Thomas 1. p. q. 79. art. 3. eiusque sectatores, ut Capreolus in 3. *Sententiarum* dist. 14. quaest. 1. et in 2. dist. 3. quaest. 2. Ferrariensis libro 2. *Contra Gentes* cap. 82.

Quae argumenta probent sensum non esse actiuam facultatem Erit tamen, qui adhuc probare contendat nulla ratione sensum potentiam actiuam dici posse. Primum, quia Aristoteles proximo capite absolute asseruit sensum esse potentiam passiuam; quod minime pronuntiasset, si sensus aliqua consideratione esset actiua potentia; praesertim cum nulla maior esset ratio, cur passiuam, quam actiua potentia dici deberet. Secundo, quia potentia actiua, ut ab Aristotele lib. 5. *Metaphysicorum* cap. 12. text. 17. definitur, est principium transmutandi aliud; at sensus quantumlibet actionem sentiendi ab se promat, non transmutat per eam aliud quidpiam. Tertio, quia Aristoteles sect. 31. *Problematis* quaest. 12. et 13. uidetur omnem agendi uim sensibus denegare. Cum enim quaesiisset cur cum dextra pars sit fortior, quam sinistra: tamen aequae uideamus sinistro, ac dextro oculo. Respondet primo quia pars dextra fit fortior exercitatione: at utrumque oculum aequae exercemus, Secundo quia potentiae sensitivae ab obiecto immutantur: obiectum uero aequae agit in sinistrum, et in dextrum oculum. Quarto, quia sensus non magis est actiuus, quam intellectus, quem patientem uocant: Quod uero hic nullo modo actiua potentia sit, ex eo uidetur: quia ipsum intelligere uocat Aristoteles pati lib. 3. huius operis cap. 4. text. 2.

Soluuntur. Ad primum horum dicendum ideo Aristotelem sensum potentiam passiuam potius, quam actiuam nuncupasse⁷⁸; quia loco citato conferebat potentias cum obiectis, a quibus speciem sortiuntur; et quia quaedam potentiae agunt in sua obiecta, ut altrices in alimentum; aliae ab iis patiuntur eorum in se imagines recipiendo,

⁷⁸ Lege D. Th. *De verit.* q. 16, a.1. ad 13.

evidente, com base nestas asserções, que não deve ser corroborada a opinião dos intérpretes gregos que, fundados em Filópono e em Simplicio, afirmam que não se deve dizer que a potência sensitiva sofre, mas sim o seu órgão. Concordamos preferencialmente com os latinos que não só disciplinam a paixão ao órgão, mas também as potências. Uma vez que, quer a espécie, quer a operação do sentido não é recebida no órgão imediatamente, mas por intervenção da potência, não deve ser negado que tanto o sensorio como a potência sofrem quando recebem. São Tomás aprova esta opinião, 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 79, artigo 3º; também os seus seguidores, como Capréolo, no 3º livro das *Sentenças*, distinção 14, questão 1, e no 2º, distinção 3, questão 2; o Ferrariense, livro 2 *Contra os Gentios*, capítulo 82º.

A espécie e a sensação são recebidas em potência

Haverá, no entanto, quem ainda pretenda provar que a potência dos sentidos não pode ser considerada ativa por nenhuma razão. Primeiro argumento. Porque Aristóteles no capítulo anterior afirma de forma categórica que o sentido é uma potência passiva, o que não teria mencionado se o sentido por alguma consideração fosse uma potência ativa. Sobretudo porque não subsistiria qualquer razão pela qual devesse chamar-se potência passiva, mais do que ativa. Segundo. Porque a potência ativa, como é definida por Aristóteles, no livro 5 da *Metafísica*, capítulo 12º, texto 17, é o princípio da mudança de alguma coisa. Ora, o sentido exprime ao máximo a partir de si a ação de sentir e não muda coisa nenhuma, através dela. Terceiro. Porque Aristóteles, na secção 31 dos *Problemas*, questões 12 e 13, parece negar aos sentidos toda a faculdade de agir. Como tinha indagado por que é que a parte direita é mais forte do que a esquerda e, no entanto, vemos igualmente do olho esquerdo e do direito, responde: primeiro, porque a parte direita se torna mais forte com o exercício, mas exercitamos igualmente ambos os olhos; segundo, que as potências sensitivas são modificadas pelo objeto, mas o objeto age igualmente no olho esquerdo e no direito. Quarto argumento. Porque o sentido não é mais ativo do que o intelecto, apelidado paciente. Parece efetivamente que este de modo algum é potência ativa, porque Aristóteles chama padecer ao próprio inteligir, no livro 3 desta obra, capítulo 4º, texto 2.

Argumentos que provam que o sentido não é uma faculdade ativa

Ao primeiro destes argumentos, deve ser respondido que Aristóteles denomina potência passiva de preferência a ativa porque, no ponto citado, conjugava as potências com os objetos a partir dos quais a espécie é produzida⁷⁸. Também, porque umas potências agem para os seus objetos, como as nutritivas para o alimento; outras, suportam-nos, ao receber em si

Resolvem-se

⁷⁸ Leia-se S. Tomás, *Sobre a Verdade*, q. 16, a. 1 ao 13º.

ut sensus; iccirco hos, [P.140] potentias passiuas absolute uocauit: praesertim ut ueterum Philosophorum dogmata reiiceret, qui sensus non ab obiectis pati, sed in ea potius agere docuerant.

Ad secundum, illam potentiae definitionem non in omnem potentiam conuenire, sed in solam Physicam, cuius actio in alienam materiam transit. Ad tertium dicendum Aristotelem eo loco tantum docere potentias sensitivas immutari ab obiectis, non autem negare eas operari simul, concurrente cum speciebus. Ad quartum concedendum est id, quoad primo assumit, negandum uero intellectum patibilem esse potentiam pure passiuam; et ad huius rei confirmationem respondendum, propterea Aristotelem dixisse intelligere esse quoddam pati; quia intellectus dum actum intelligendi ab se elicatum recipit, recipiendo patitur. Vel protulisse in sensu causali; quasi diceret intellectionem effici ex eo quod intellectus prius patitur recipiendo speciem, qua informatus prodit in actum intelligendi, ac rerum notitias efformat. Ita uero quod hoc loco de sensu diximus, de intellectu quoque patiente assertum esse uolumus, quod ad rationem actiuam, et passiuam potentiae attinet, utrobique enim eadem ratio est. Tametsi lib. 3. sepositus nobis locus sit eos refellendos, qui intellectui patienti omnem prorsus actionem denegarunt.

*Intellectus
patibilis
potentia actiua
est.*

QVAESTIO II.

VTRVM SPECIES ALIQVAE SENSIBVS AD OPERATIONES
OBEVNDAS IMPRIMANTVR.

ARTICVLVS I.

QVI SPECIES NEGARINT ET QVIBVS
ADDVCTI ARGVMENTIS.

Saepe in superibus controuersiis, et in explanando Aristotelis contextu incidit mentio specierum; postulat iam hic locus, ut utrum hae necessario ponendae sint, disquiramus. Ac nunc quidem de iis tantum, quae ad sensus pertinent disputabimus, acturi de iis, quae intellectus propria sunt in tertio libro. Negantem huiusce quaestionis partem secuti fuere non modo, qui animam ex elementis concretam esse fabulati sunt, ut ex eorum, quae ipsi inessent, cognatione

*Species tollunt
Porphyrius
Plotinus
Galenus
Durand.
Ocham.
Gab.
Gregorius.*

as suas imagens, como acontece nos sentidos. Foi por isso precisamente, que apelidou de [P. 140] potências passivas, tendo em vista repelir os preceitos dos velhos filósofos que tinham ensinado que os sentidos não sofrem a partir dos objetos, mas, pelo contrário, que agem sobre eles.

Ao segundo dever-se-á dizer que aquela definição de potência não se aplica a toda a potência mas apenas à potência física cuja ação transita para uma outra matéria. Ao terceiro argumento deve ser respondido que Aristóteles, naquele ponto, apenas ensina que as potências sensitivas são alteradas pelos objetos, mas não nega que elas operam afluindo em simultâneo com as espécies. Ao quarto, deve ser aceite o que em primeiro lugar se assumiu, negando que o intelecto que padece é potência puramente passiva, e respondendo, para confirmação desta matéria, que Aristóteles declarou que o inteligir é um certo sofrer, porque o intelecto, enquanto ato de inteligir originado a partir de si, recebe, e ao receber, sofre. Ou mostrou isto em sentido causal, como que dizendo que a inteção se dá porque, em primeiro lugar, o intelecto sofre ao receber a espécie e, enformado por ela, avança para o ato de inteligir e forma os conhecimentos das coisas. Assim, o que neste ponto dissemos sobre o sentido, também pretendemos afirmar acerca do intelecto paciente, que pertence à natureza da potência ativa e da passiva e que mantém a mesma natureza nos dois casos. Entretanto, no livro 3, temos um ponto particular para rebater os que recusaram completamente toda a ação do intelecto paciente.

*O intelecto
paciente é uma
potência ativa*

QUESTÃO II

SE ALGUMAS ESPÉCIES SE ENCONTRAM IMPRESSAS
NOS SENTIDOS PARA REALIZAR OPERAÇÕES

ARTIGO I

OS QUE NEGARAM AS ESPÉCIES
E QUE ARGUMENTOS APRESENTARAM

Nas controvérsias anteriores e na explanação do texto de Aristóteles sobrevém recorrentemente a menção às espécies. Este ponto exige que investiguemos se temos necessariamente de considerá-las. Disputaremos apenas sobre as matérias que concernem aos sentidos. Trataremos no terceiro livro das que cabem ao intelecto. Houve quem tivesse seguido a parte negativa desta questão, não só quem afirmou que a alma foi concebida a partir dos elementos e que ela inteligia por semelhança a

*Excluem as
espécies:
Porfírio.
Plotino.
Galeno.
Durando.
Ockham.
Gabriel.
Gregório*

omnia intelligeret⁷⁹: sed etiam Porphyrius in libro *De Sensu*, Plotinus *Enneades* 4. lib. 5. Galenus lib. 7. *De Decretis Hippocratis* cap. 6. Et ex Peripateticis Durandus in 2. dist. 3. quaest. 6. idemque, quod ad sensus externos attinet, tuetur Ochamus in 2. quaest. 17. et 18. Gabriel quaest. 2. Gregorius in primo distinct. 3. quaest. 1. et in 2. distinct. 7. quaest. 3. qui ut sensus in obiecta sua ferantur, sat esse putant, si intra debitam distantiam constituta sint. Priuatim uero quod non requirantur species uisiuae ad actum uidendi, scribit Thomas Garbius defendisse se Bononiae in celeberrimo doctorum consensu, ut uidere est in eius *Summa* lib. 1. tractat. 5. quaest. 63. Nititur autem Durandus eo potissimum argumento, quia cum species ab earum assertoribus ponantur ut rationes cognoscendi, oportebit eas obiectiue esse in sensu, ab eoque cognosci; alioqui id, quod incognitum est, in alterius notitiam duceret. Cum ergo liquido constet non sentiri a nobis eiusmodi species, prorsus fictitiae existimandae erunt. Corroboraturque huiusce rationis uis ex eo, quia ut prius a nobis cernitur imago externa, in qua Caesarem, uerbi gratia, aspiciamus; ita oporteret imaginem ipsam coloris uideri, si per eam colorem sentiremus.

*Argumenta pro
his auctoribus.*

1.

2. Secundo. Species ab iis, qui eas ponunt, quaeruntur ob similitudinem cum obiecto: sed inter obiectum, et species non potest esse similitudo: ergo frustra quaeruntur. Probatur minor, quia quae differunt natura, dissimilia sunt: at quod species, et obiectum natura differant, patet; quia albedo, et nigredo contrariae sunt: earum uero species minime; cum in eodem met oculo simul recipiantur iuxta oppositam sententiam. At enim ex alia parte, quod oporteat species albedinis, et nigredinis contrarias esse, probatur; quia contrariarum causarum contrarii effectus esse debent. Si ergo species dantur, sunt simul contrariae, et non sunt contrariae, quod repugnat.
3. Tertio. Si eae species darentur, uel essent diuiduae, uel indiuiduae, et sectionis expertes: atqui neutrum horum dici potest. Non igitur tales species dantur. Prior pars minoris suadet. Primum quia Perspectiui sumunt in quolibet puncto medii pyramidem terminari, totamque rem uideri; quod fieri non posset, nisi species in puncto essent. Item, quia si species essent extensae, educerentur de potestate materiae ad cuius ingenium se se accommodarent.

⁷⁹ Lege contra Democritum Alexand. in lib. *de sensu et sens.*

partir deles todas as coisas que continha⁷⁹; mas também Porfírio, no livro *O Sentido*; Plotino, *Enéadas* 4, livro 5; Galeno, no livro 7 *De Decretis Hippocratis*, capítulo 6°. Ainda, de entre os peripatéticos, Durando, 2º livro das *Sentenças*, distinção 3 [P.141], questão 6; Ockham observa o mesmo relativamente aos sentidos externos no 2º livro, questões 17 e 18; Gabriel, questão 2, no primeiro das *Sentenças*, distinção 3, questão 1, e no 2º livro, distinção 7, questão 3; considerando que é suficiente que os sentidos se dirijam para os objetos, uma vez colocados a uma certa distância. Sobretudo Tomás Gárbio escreve que tinha defendido em Bolonha, em celeberrimo consenso dos doutores, como está patente na sua *Suma*, livro 1, tratado 5, questão 63, que as espécies visíveis não são concitadas para o ato de ver. Durando sustenta este argumento porque, como as espécies são consideradas pelos seus defensores como razões de conhecer, será necessário que elas permaneçam objetivamente no sentido e sejam por ele conhecidas; de outro modo, aquilo que é desconhecido conduziria ao conhecimento de outro. Como é claro e evidente que as espécies não são por nós percebidas deste modo, então deverão ser consideradas completamente falsas. E a foça deste argumento é corroborada, porque tal como enxergamos em primeiro lugar a imagem externa em que vemos, por exemplo, César, também seria necessário que a própria imagem da cor fosse vista se apreendêssemos através da cor.

*Argumentos
a favor destes
autores
1º*

Segundo argumento. As espécies são exigidas por aqueles que as instituem por causa da semelhança com o objeto; mas entre o objeto e a espécie não pode existir semelhança; portanto é em vão que as requeremos. Prova-se a premissa menor, porque as coisas que diferem em natureza são diferentes; e é evidente que a espécie e o objeto diferem em natureza porque a brancura e a negrura são contrárias, mas as suas espécies não; porque são recebidas simultaneamente no mesmo olho, a par, significações opostas. Mas por outro lado, prova-se que é necessário que as espécies da brancura e da negrura sejam contrárias já que têm de ser efeitos contrários de causas contrárias. Logo, se as espécies existirem, são e não são simultaneamente contrárias, o que é inconciliável.

Terceiro. Se admitíssemos as espécies, elas ou seriam divisíveis ou indivisíveis e desprovidas de secção; mas não se pode afirmar nenhuma destas coisas. Não podem, portanto, tais espécies ser admitidas. A primeira parte da premissa menor convence. Primeiro, porque os estudiosos da Perspetiva estabelecem que a pirâmide se perfaz em qualquer ponto do meio e que se vê a coisa toda, o que não seria possível a não ser que as espécies permanecessem num ponto. Depois, porque se as espécies fossem

⁷⁹ Leia-se, contra Demócrito, Alexandre, no livro *De Sensu et Sensili*.

Quod tamen non uidetur admittendum, cum eiusmodi eductio requirat praeuiam alterationem, uel saltem fiat per successiuam transmutationem; species uero, saltem uisiles, traiciant medium instanti. Accedit auctoritas D. Augustini lib. 12. *Super Genesim Ad Litteram* cap. 16. ubi species sensuum spiritalis uocat. Posterior pars ostenditur, quia id, quod subiecto extenso inhaeret, extensum est; hac enim ratione probauit Aristoteles cap. 12. libri 3. text. 122. sensum esse potentiam corpoream, quia in organo, quod magnitudine praeditum est, recipitur: si ergo darentur species sensiteriis extensis inustae, utique extensae, ac diuiduae forent.

4. Quarto. Species sensuales multo sunt nobiliores, quam obiecta, e quibus transmitti dicuntur. Non ergo ab eis gigni possunt; alioqui effectus propriam causam dignitate uinceret. Ex quo sequitur eas nullam habere causam in natura rerum; atque adeo commentitias esse. Assumptum [P.142] probatur, quia eae species, si dantur, mediae sunt inter materialia, et spiritalia accidentia, ut pote defaecatoris naturae, quam illa, crassioris, quam haec. Deinde, quia ponuntur ut instrumenta uitalium functionum, quae operationibus rerum non uiuentium excellentiores sunt.

ARTICVLVS II.

CONSTITVITVR PARS AFFIRMATIVA QVAESTIONIS, DILVVNTVR ADVERSARIAE PARTIS ARGVMENTA.

*Species
necessario
admittendae
sunt.*

1. Argum.

Verum qui species dari negant a ueritate, et a Peripatetico dogmate longe recesserunt. Quod hisce rationibus planum fit. Facultas sentiendi ex se est indeterminata ad hoc, illud ue singulare percipiendum. Igitur ut huius potius, quam illius sensationem edat, necessum est ut ab aliquo determinetur; sed non est aliud, a quo determinari queat, praeterquam ab obiecto per sui similitudinem sensui impressam; datur ergo obiecti similitudo, siue species in sensu. Assumptio probatur, quia si aliud quid daretur, a quo determinari posset, id maxime esset obiectum ipsum, quod nullius speciei interuentu concurreret. Hoc autem non posse esse, demonstratur. Nam uel obiectum concurreret effectiue, uel non: si effectiue, cum saepe a facultate cognoscente distet, et nihil agat primo in remotum, utique deberet prius agere in intermedium, tum uero in potentiam: atqui dempta specie nihil est, per quod

extensas, seriam extraídas da propriedade da matéria a cuja natureza se ajustariam; tal, todavia não parece ser admissível, dado que a extração exige alteração prévia e por vezes é feita por transmutação sucessiva. De facto, as espécies, pelo menos as visíveis, atravessam instantaneamente o meio. Acrescente-se a autoridade de Santo Agostinho no livro 12 sobre *O Génesis À Letra* capítulo 16, quando denomina de espirituais as espécies dos sentidos. Demonstra-se a segunda parte da premissa menor porque aquilo que se encontra fixado num substrato extenso é extenso. Aristóteles provou com este argumento, capítulo 12, do livro 3, texto 122, que o sentido é uma potência corpórea porque é recebida num órgão que é dotado de dimensão. Se, portanto, admitíssemos espécies gravadas em sensitérios extensos, seriam extensas e divisíveis.

Quarto argumento. As espécies sensíveis são muito mais nobres do que os objetos pelos quais se diz que são transmitidas. Não podem, portanto, ser geradas por eles, visto que o efeito venceria em dignidade a própria causa. Donde se conclui que elas não são causadas pela natureza das coisas sendo, portanto, falsas. [P.142] Prova-se a premissa menor, porque se as espécies existirem serão intermediárias entre as coisas materiais e os acidentes espirituais, de natureza mais purificada do que aquelas e mais grosseira do que estes. Também, porque são consideradas como instrumentos das funções vitais, que são mais nobres do que as operações das coisas inanimadas. ^{4º}

ARTIGO II

ESTABELECE-SE A PARTE AFIRMATIVA DA QUESTÃO.

RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS DA PARTE ADVERSÁRIA

Os que negam a existência das espécies afastam-se em muito da posição peripatética. Isto é evidente pelos argumentos que seguintes. A faculdade de sentir é em si mesma ilimitada para perceber este ou aquele singular. Portanto, para produzir a sensação deste em vez daquele, é necessário que seja limitada por alguma coisa. Mas nada a pode limitar a não ser o objeto, através da sua semelhança impressa no sentido. Logo, é produzida pela semelhança do objeto ou da espécie no sentido. Prova-se a premissa menor porque se houvesse algo pelo qual ela pudesse ser limitada, isso seria sobretudo o próprio objeto que não sobrevém por intervenção de nenhuma espécie. Mas demonstra-se que tal não pode ocorrer. Na verdade, ou o objeto sobrevém efetivamente, ou não. Se aflui efetivamente, visto que muitas vezes dista da faculdade cognoscente e nada faz primeiramente à distância, deveria então sobretudo agir no intermediário e em seguida na potência. Ora bem, suprimida a espécie nada mais há através do qual possa

*As espécies devem ser necessariamente admitidas.
1º Argumento*

ad eum modum agere possit, et quo potentiam ad operandum suscitet; non potest ergo, sublata specie, concurrere effectiue. si non effectiue concurreret, sed dumtaxat formaliter extrinsece, atque actum potentiae terminando, sequeretur aspectum neque tenebris, neque longa spatii intercapedine impeditum iri; quod est contra experientiam. Consecutio probatur, quia ideo in tenebris res non uidentur, quia colores egent luce, ut sui speciem mittant. Item iccirco res in magna distantia non intuemur, quia species ab eis traiectae in medio languent, et euanescunt.

2. Secundo. Nonnulli per inspicula concaua acutius uident, non nisi quia tunc in centro plus uniuntur species reddunturque efficiores in repraesentando; quemadmodum et radii solares in cauitate uitri magis coeunt. Non est igitur negandum dari eiusmodi species.
3. Tertio. Oculus non uidet se ipsum; uidebit tamen, si obiiciatur speculum: id uero non nisi, quia ab oculo producitur imago ipsius in speculum, quae inde ad oculum reflectitur, eaque informata
4. potentia uidendi actum elicit. Datur igitur talis species. Quarto. Idem in interno sensu ostenditur. Nam cum hominem, quem antea non uidimus, primo contuemur, paulo post clausis oculis, eiusdem notitiam interius efformamus, non ob aliam rationem, nisi quia eius imaginem aspectu hausimus, haustamque in interno sensu retinemus. Patet ergo dari eiusmodi species. Quod item constat ex memoria sensitiua non hominum tantum, sed etiam brutorum, quandoquidem recordatio non nisi ministerio specierum fit.

Postremo quod in Aristotelis doctrina praedictae species necessario constituendae sint, probatur. Nam hoc in libro cap. 12. text. 121. et 124. docet sensum esse id, quod sensibiles absque materia formas, id est, imagines suscipere potest. Vbi species uocat formas absque materia; quia species candoris, uerbi gratia, non est ipse candor materialiter, sed id, quod candorem repraesentat. Et in libro *De Memoria* cap. 1. cum quaesiisset qua ratione nos rei absentis recordari contingat, respondit id fieri ob simulachra rerum in interno sensu asseruata. Itaque et externis et internis, sensibus, attribuit Aristoteles species. Eiusdem sententiae est D. Anselmus in *Monologio* cap. 36. D. Damascenus lib. 2. *Fidei Orthodoxae* cap. 20. D. Augustinus libro 10. *Confessiones* capit. 10 et capit. 15 et lib. 12. *Super Genesim* capit. 10. et lib. 11. *De Trinitate* cap. 2. aliisque in locis, quos citat Capreolus in 2. dist. 3. quaest. 2. artic. 3. Denique idem tuetur maior, ac melior philosophantium pars D. Thomas prima part. quaest. 55. articulo 1. et 3. *Contra Gentes* cap.

*Obiectum ad
sensionem
non concurrat
solum
formaliter
extrinsece*

*D. Anselmus
D. Damasce.
D. August.*

D. Thom.

agir desse modo e que suscite a potência a operar. Não pode, portanto, retirada a espécie, afluir efetivamente. Se não afluísse efetivamente, mas apenas forma e extrinsecamente, e limitando o ato da potência, seguir-se-ia que a visão não ficaria impedida nem pelas trevas, nem por grande distância, o que vai contra a experiência. A consequência prova-se porque as coisas não são avistadas nas trevas, já que as cores precisam da luz para enviarem a sua espécie. Também não percebemos as coisas a uma grande distância porque as espécies que elas transmitem enfraquecem no meio e desaparecem.

O objeto não concorre para a sensação apenas formal e extrinsecamente.

Segundo argumento. Alguns veem de forma mais acutilante com uma lente côncava porque neste caso as espécies agrupam-se mais no centro e tornam-se mais eficazes ao representar; do mesmo modo que os raios solares convergem mais na cavidade do vidro. Logo, não deve ser negado este tipo de espécies. Terceiro. O olho não se vê a si mesmo, todavia ver-se-á se se colocar em frente a um espelho. Isto, apenas porque a sua própria imagem é produzida pelo olho no espelho, que daí se reflete para o olho e forma o ato de ver pela enformação dessa potência. Portanto, tal espécie existe. Quarto. Demonstra-se o mesmo no sentido interno. Quando observamos um homem que nunca vimos antes, pouco depois, com os olhos fechados, manifestamos interiormente o seu conhecimento, e isto não sucede [P.143] por nenhuma outra razão senão porque absorvemos a sua imagem na vista, e uma vez absorvida, retemo-la no sentido interno. Logo, é evidente que há espécies assim. O que também é evidente a partir da memória sensitiva não só do homem, mas também dos animais, visto que a recordação ocorre apenas pelo ministério das espécies.

Por último, prova-se que segundo a doutrina de Aristóteles as referidas espécies têm necessariamente de existir. Na verdade, neste livro, capítulo 12º, textos 121 e 124, ele ensina que o sentido é aquilo que pode substituir as imagens, isto é, as formas sensíveis sem a matéria, porque a espécie da brancura, por exemplo, não é material e propriamente o branco, mas aquilo que representa o branco. Também no livro sobre *A Memória*, capítulo 1º, ao investigar por que razão podemos recordar uma coisa ausente, responde que isso acontece devido aos simulacros das coisas conservados no sentido interno. E assim, Aristóteles outorga espécies não só aos sentidos internos, mas também aos externos. Santo Anselmo é da mesma opinião no *Monólogo*, capítulo 36; São Damasceno, no livro 2 sobre *A Fé Ortodoxa*, capítulo 20; Santo Agostinho, no livro 10 das *Confissões*, capítulo 10º, capítulo 15º e no livro 12 *Sobre o Gênesis*, capítulo 10º e no livro 11 sobre *A Trindade*, capítulo 2º e noutros pontos que Capréolo cita no 2º livro das *Sentenças*, distinção 3, questão 2, artigo 3º. Finalmente, a maior e melhor parte dos filósofos considera o mesmo.

*S. Anselmo.
S. Damasceno.
S. Agostinho*

Alensis 49. aliisque in locis. *Alensis* 2. part. suae *Summae* a quaestione 22.
Albertus usque ad 26. Magnus Albertus 2. p. *Summae de Homine* tract. 4.
D. Bonauen. quaest. 14. et *De Quatuor Coaeuis* q. 5. D. Bonauentura in 2. dist.
Scotus 3. art. 4. quaest. 1. Scotus quaest. 10 et 11. Argentinas quaest. 2.
Argent. art. 4. Richardus quaest. 5. Capreolus loco citato Marsilius in 1.
Richardus quaest. 7. Heruaeus *Quodlibeto* 5. quaest. 6. Aegidius *Quodlibeto*
Capreol. primo quaest. 11. Ac quod etiam Plato posuerit species uisuales,
Marsilius quae una cum radiis, ex oculo ad obiectum emicantibus, ut fingit,
Heruaeus uidendi actum perficiant; constat ex *Timaeo*, et ex iis, quae ibidem
Aegidius Chalcidii annotauit.

Argumenta Neque aduersariorum argumenta negotium faciunt. Ad primum
diluuntur. enim respondendum est, licet species dentur a natura, ut potentiae
Solutio 1. iis consignatae rerum notiones effingant, non debere proinde species
 ipsas potentiis obici, aut per se cognosci, cum non sint signa
 instrumentalia sed formalia. Nec oportet id, per quod res, ut per
 suum formale signum, innotescit, secundum se apprehendi; quanuis
 id concedendum sit in iis, quae nos tanquam signa instrumentalia
 in alterius rei notitiam ducunt, ut alibi diximus. Argumenti etiam
 corroboratio uim non habet; Statua enim Caesaris instrumentale
 signum est, non formale. Capreolus loco citato respondet non
 oportere cognosci a nobis id, quo; sed in quo aliquid percipimus;
 nos uero non in specie, sed specie res obiectas cognoscere. Quae
 est solutio D. Thomae *Quodlibeto* 10. artic. 1. quaestionis 3.

Solutio 2. Ad secundum, concessa maiori neganda est minor, et ad eius
Similitudo probationem dicendum duplicem esse similitudinem: unam in
duplex in essendo, alteram in repraesentando. Primam non inueniri inter
essendo altera, res diuersae speciei; inueniri tamen secundam, ut patet in anima
altera in hominis, quae cum nec specie, nec genere cum Deo conueniat, est
repraesentando tamen Deo simile: atque hunc posteriorem similitudinis modum
 sortiuntur species compara [P.144] -tione suorum obiectorum.
 Ad id uero, quod in aduersam partem obiciebatur, nimirum
 oportere species albedinis, et nigredinis esse contrarias, dicendum
 contrariarum causarum, si collatione effectorum uniuocae sint,
 contrarios esse effectus: at obiecta non ita se habent, cum sint
 causae aequiuocae respectu imaginum, quas ab se mittunt.

Solut. 3 Ad tertium, respondemus species esse quidem indiuisibiles in
Quomodo repraesentando, diuisibiles autem in essendo, quod solum ostendit
intelligendum posterior pars argumenti, etsi oppositum asseruerit Venetus et
speciem Alfonsus Toletanus. Igitur ad posteriorem partem respondemus
uisilem modo
pyramidis
producti.

São Tomás, na primeira parte da *Suma Teológica*, questão 55, artigo 1º; no 3º livro *Contra os Gentios*, capítulo 49º e noutros pontos; o Alense, na 2ª parte da sua *Suma*, desde a questão 22 à 26; Alberto Magno, 2ª parte de *A Suma do Homem*, tratado 4, questão 14 e *De Quatuor Coaevis*, questão 5; São Boaventura, no 2º livro das *Sentenças*, distinção 3, artigo 4º, questão 1; Escoto, questões 10 e 11; Argentinas, questão 2, artigo 4; Ricardo, questão 5; Capréolo, no ponto citado; Marsílio, no 1º, questão 7; Herveu, *Quodlibet* 5, questão 6; Egídio, *Quodlibet* primeiro, questão 11. Platão também atentou que as espécies da visão, juntamente com os raios que supõe brotando do olho para o objeto, perfazem o ato de ver. Isto é claro, com base no *Timeu* e naquilo que Calcídio escreveu, no mesmo ponto.

Os argumentos dos adversários não acarretam dificuldade. Ao primeiro, deve responder-se que embora as espécies existam por natureza, para que as potências nelas gravadas representem as noções das coisas, as próprias espécies não devem igualmente ser formadas nas potências ou ser por si conhecidas, visto que não são sinais instrumentais, mas formais. Não é necessário aquilo pelo qual a coisa que chega ao conhecimento pelo seu sinal formal é apreendida segundo si, ainda que tal se deva admitir naquelas que como sinais instrumentais nos transmitem o conhecimento de outra coisa; assim o expusemos noutro ponto. A corroboração do argumento também não tem força. A estátua, com efeito, é sinal instrumental e não formal de César. Capréolo, no ponto citado, responde que não é necessário conhecermos aquilo pelo qual, mas no qual percebemos algo; e nós conhecemos não na espécie, mas pela espécie, as coisas que nos são apresentadas. Esta é a solução de São Tomás, *Quodlibet* 10, artigo 1º, questão 3.

Ao segundo argumento, concedida a premissa maior, deve ser refutada a menor e a fim de prova-lo declarar que a semelhança é dupla. Uma, no ser; outra, no representar. A primeira não se encontra entre coisas de espécie diferente. Mas a segunda encontra-se na alma do homem, como é manifesto, visto que nem em género, nem em espécie serve a Deus e, todavia, é semelhante a Deus. As espécies possuem este segundo modo de semelhança, em comparação [P. 144] com os seus objetos. Pelo que se objeta contra a parte oposta que afirma ser necessário que a espécie da brancura e da negrura sejam contrárias; deve dizer-se que se as causas contrárias forem unívocas em comparação com os efeitos, os efeitos são contrários. Com os objetos tal não acontece visto que são causas equívocas relativamente às imagens que enviam a partir de si.

Ao terceiro, respondemos que as espécies são indivisíveis no representar, mas divisíveis no ser, o que apenas a segunda parte do argumento mostra, embora Veneto e Afonso Toledano afirmem o oposto. Portanto, à segunda parte respondemos que a doutrina dos peripatéticos é que a visão é

*S. Tomás.
Alense.
Alberto.
S. Boaventura.
Escoto.
Argentinas.
Ricardo.
Capréolo.
Marsílio.
Herveu.
Egídio*

*Resolvem-se os
argumentos.
Solução do 1º*

*Solução do 2º.
A semelhança
é dupla, uma
está no ser,
outra no
representar*

*Solução do 3º
De que
modo se deve
entender que a
espécie visível
é produzida
ao modo da
pirâmide*

Perspectiuorum doctrinam esse, uisionem fieri per pyramidem radiosam, hoc est per speciem uisilem modo pyramidis productam, cuius basis sit in superficie rei uisae, uertex in centro oculi: et hoc centrum dari in qualibet parte medii, e qua res cernitur. Verum ex hac pyramidis, et centri similitudine, quae traditur a perspectiuis ad rem explicandam, colligi non debet, quemadmodum centrum oculi, et uertex pyramidis, siue ultimum punctum infastigio pyramidis constitutum, est quid indiuisibile; ita speciem, per quam res uidetur, recipi in puncto, atque indiuisibilem esse: nec enim similitudo in omnibus conuenire debet. Immo si in ea facienda uis est, inferri ex eadem potest speciem non esse indiuisibilem, saltem ex parte basis, cum constet hanc extensam, ac diuiduam esse. Appellantur autem a D. Augustino species sensuum spiritales eo modo, quo ab Aristotele uocantur formae sine materia, quod iam supra exposuimus. Ad illud de educatione e potestate materiae, qua de re ex professo in *Physicis* disseruimus, respondendum est, ut formae accidentariae educantur de materiae potestate, non requirere praeuiam alterationem, aut transmutationem sucessiuam, sed sat esse dari in subiecto naturalem potentiam ad illas recipiendas, easdemque pendere quoad suam effectiorem, et conseruationem ad eodem subiecto, seu tempore, seu momento pro ducantur⁸⁰. Quae duae conditiones cum speciebus sensibilibus competant, non est cur quis neget exciri illas e gremio materiae, in qua recipiuntur. Aduerte tamen germanam rationem, quae probat species sensuum esse diuisibiles, non esse quod exeant e potentia materiae. Nam animae brutorum animantium perfectorum exeunt e materiae potentia, et tamen, ut est grauium auctorum sententia, indiuisibiles sunt, atque inextensae. Legitima ergo ratio est, quia inhaesiue recipiuntur in subiecto extenso: quod uero ita recipitur, ad naturam recipientis se se accommodat, manetque extensum, et diuiduum, si illud tale sit.

*De potentia
materiae
species
educuntur.*

Solut. 4. Ad quartum, negandum est species sensibiles nobilioris naturae esse, quam accidentia, quae ipsae repraesentant, et a quibus effunduntur. Re enim uera perfectius quid est color, quam eius imago, ob idque esse imaginum intentionale, id est, diminutum, et imperfectum nuncupatur. Nec species absolute dicendae sunt formae mediae inter materialia, et spiritalia accidentia, quasi inter illa medium dignitatis locum obtineant, sed quia aliquantulum e materia emergunt, cum non cadant sub sensum, ut ea quorum similitudines sunt: et tamen ad spiritalem naturam non pertingunt. Nec propterea

*Species qua
species non
est obiecto
perfectior.*

⁸⁰ Contra Soncinatem lib.7 *Metaph.* q.8.

realizada através da pirâmide radiosa; isto é, através da espécie visível produzida ao modo da pirâmide cuja base está na superfície da coisa vista e o vértice no centro do olho; e este centro acontece em qualquer ponto do meio a partir do qual a coisa é vista. Com base na semelhança da pirâmide e do centro, transmitida pelos estudiosos da Perspetiva para explicar o assunto, não deve concluir-se o modo como o centro do olho, o vértice da pirâmide e o último ponto constituído na proeminência da pirâmide é algo indivisível – é assim que a espécie, pela qual se vê a coisa é recebida no ponto e é indivisível – nem, na verdade, a semelhança deve convir a todas. Ao invés, se tivermos que a admitir, inferir-se-á com base nessa semelhança que a espécie não é indivisível, pelo menos da parte da base, já que é evidente que ela é extensa e divisível. Santo Agostinho designa-as por espécies espirituais dos sentidos, do mesmo modo que Aristóteles as denomina formas sem matéria, o que já mostrámos acima, a respeito da extração. Partindo da potência da matéria, matéria sobre a qual dissertámos de modo claro na *Física*, deve responder-se que, como as formas acidentais extraídas da potência da matéria não requerem prévia alteração ou transmutação sucessiva, basta que no substrato exista a potência natural para recebê-las e que elas mesmas dependam, quanto à sua execução e conservação, desse substrato ou do tempo ou do momento em que são extraídas⁸⁰. Uma vez que estas duas condições pertencem às espécies sensíveis, não há razão para negar que elas são extraídas do seio da matéria em que são recebidas. Avisa, no entanto, no argumento afim, que prova que as espécies dos sentidos são divisíveis e que elas não são divisíveis por provirem da potência da matéria. Na verdade, as almas dos animais mais perfeitos provêm da potência da matéria e, todavia, como é opinião dos autores mais importantes, são indivisíveis e inextensas. O argumento é legítimo, porque elas são recebidas num substrato extenso e o que é assim recebido adequa-se à natureza do recipiente e permanece extenso e dividido, se ele também o for.

As espécies são extraídas da potência da matéria

Ao quarto, deve negar-se que as espécies sensíveis sejam de natureza mais nobre do que os acidentes que elas representam e dos quais resultam. Na verdade, a cor é algo mais perfeito do que a sua imagem; por isso, chama-se diminuído e imperfeito ao ser intencional das imagens. As espécies não podem, em absoluto, dizer-se formas intermediárias entre as coisas materiais e os acidentes espirituais. Elas como que granjeiam um lugar intermédio em dignidade, porque emergem ligeiramente da matéria uma vez que não recaem sob os sentidos, como que se lhes assemelham, todavia não [P.145] alcançam natureza espiritual. Não é por se tornarem

Solução do 4º

A espécie, enquanto espécie, não é mais perfeita do que o objeto

⁸⁰ Contra Soncinas, livro VII, *Metafísica*, q. 8.

quod uitalium functionum instrumenta fiunt, ad altiolem naturae gradum prouehuntur; praesertim cum ad eiusmodi functiones non concurrant nisi tanquam formae uicariae obiectorum, quorum locum subeunt, ut paulo post dicemus. Hoc tamen non obstat quominus species intelligibiles materialium accidentium excellentia naturae iis accidentibus longe praesent, cum simpliciter spiritales sint.

ARTICVLVS III.

DVBIA QVEDAM EXPLICANTVR.

Duo in hac quaestione pertractanda supersunt. Alterum est, quonam modo species cum potentia ad actionem concurrant. Alterum, num species externis sensibus impressae, praesente dumtaxat obiecto, in iis conseruentur. Quod ad primum attinet. Sunt qui putent species concurrere tantum in genere materialis causae, determinando uidelicet potentiam, quae indiscriminatim se habet ad percipiendum quodlibet particulare sub obiecto suo comprehensum, ut paulo supra diximus. Quod enim non concurrant cum potentia uti causae partiales actiuae ad eundem effectum ex eo probant, quia actio uitalis a solo principio uitae, quale species non est, proficisci potest. Deinde, quia quaelibet duae causae partiales actiuae ita comparatae sunt, ut una sine altera queat effectum edere, saltem imperfectum; ut duo luminosa, quorum unumquodque producit lumen, etsi minus intensum, quam ambo simul: at nec species sine potentia, nec potentia sine specie ualet per se operari. Verum licet haec sententia suam probabilitatem habeat; multo uerisimilior tamen est contraria, quae statuit speciem concurrere etiam actiue cum potentia ad eius actionem. Hanc sequitur Scotus in primo distinct. 3. quaest. 7. et in *Quodlibeto* quaest. 15. D. Thomas prima parte quaest. 56. art. 1. *Contra Gentes* cap. 51. 52. 53. et *Quodlibeto* 7. artic. 1. Magnus Albertus 2. part. *Summae de Homine* in tractatu de sensibus animae. Capreolus in 1. dist. 35. quaest. 1. art. 1. et alii; probaturque ex eo, quia anima constituitur per speciem in actu primo ad intelligendum, sicuti ignis per calorem ad calefaciendum: nulla uero ratio est, cur potius calor cum igni, quam species cum anima actiue concurrat.

*Species cum
potentia ad
actionem
concurrat
actiue.
Scotus
D. Thomas
Albertus
Capreolus*

Secundo, quia omnis forma agentis, cui per se assimilatur effectus, concurrat actiue ut principium talis effectus, siue sit forma substantialis, siue accidentaria, ut, uerbi gratia, forma equina est principium effectuum formae equi geniti; quia huius forma est

instrumentos das funções vitais que são elevadas a um grau superior da natureza, sobretudo porque só se aproximam de funções deste tipo como formas substitutas dos objetos de que tomam o lugar, como de caminho abordaremos. Mas isto não obsta que as espécies inteligíveis dos acidentes materiais sustentem largamente estes acidentes, ainda que sejam apenas espirituais.

ARTIGO III

SÃO RESOLVIDAS ALGUMAS DÚVIDAS

Nesta questão subsistem duas situações que devem ser aprofundadas. Uma; de que modo as espécies convergem com a potência para a ação. Outra; se as espécies impressas nos sentidos externos se conservam neles apenas enquanto o objeto está presente. No que concerne à primeira, há quem considere que as espécies apenas convergem no género da causa material, isto é, quando determinam a potência que existe para perceber indiscriminadamente qualquer coisa particular compreendida sob o seu objeto, como afirmámos há pouco. Provam que as espécies não convergem com a potência como causas parciais ativas para o mesmo efeito, porque a ação vital pode provir apenas de um princípio de vida que não é a espécie. Seguidamente, porque quaisquer duas causas parciais ativas se relacionam de tal modo, que uma pode produzir um efeito sem a outra, ainda que um efeito imperfeito. À semelhança de duas luminárias, cada uma produz luz embora menos intensa do que a das duas ao mesmo tempo, também nem a espécie sem potência, nem a potência sem a espécie podem operar por si. Embora esta opinião tenha a sua probabilidade, é muito mais verosímil a contrária que estabelece que a espécie converge também ativamente com a potência para a sua ação. Escoto adota-a no primeiro das *Sentenças*, distinção 3, questão 7, e no *Quodlibet*, questão 15; São Tomás, na primeira parte da *Suma Teológica*, questão 56, artigo 1º; em *Contra os Gentios*, capítulos 51º, 52º e 53º, e no *Quodlibet* 7, artigo 1º; Alberto Magno, na 2ª parte de *A Suma do Homem*, no tratado sobre os sentidos da alma; Capréolo; no 1º livro das *Sentenças*, distinção 35, questão 1, artigo 1º e outros. Esta opinião comprova-se porque a alma é determinada para entender por meio da espécie, no ato primeiro; tal como o fogo pelo calor, para aquecer; não existe uma verdadeira razão que recomende que o calor converja com o fogo mais do que a espécie com a alma em sentido ativo.

*A espécie
concorre
ativamente
com a potência
para a ação.
Escoto.
S. Tomás.
Alberto.
Capréolo*

Em segundo lugar, porque toda a forma do agente à qual o efeito se assemelha por si, converge ativamente como princípio desse efeito, quer seja a forma substancial, quer seja a accidental; tal como, v.g., a forma equina é princípio efetivo da forma do cavalo gerado porque a forma

similis formae illius. Species autem, quae per actionem cognoscendi producit, produciue potest, est similis illi speciei, a qua actio cognoscendi oritur. Tertio [P.146] idem confirmatur, quia ut docet Diuus Augustinus nono libro *De Trinitate* capit. 12. cognitio rei efficitur a cognoscente, et cognito: cognitum uero cum non per se, sed sui speciem, et similitudinem in potentia insit; consequens est, ut similitudo uicem illius habens, tanquam semen generantis, cognitionem quasi prolem gignat: atque adeo fatendum est speciem actiue concurrere. Quod si petas an tota uirtus actiua potentiae sit uirtus actiua speciei; quemadmodum tota uirtus ignis est calor.

*Potentiae et
species duae
partiales
causae*

Respondemus non ita se rem habere, sed potentiam uendicare suam peculiarem uirtutem ad agendum, similiterque speciem uendicare suam; ita ut ambae tanquam duae partiales causae diuersae tamen rationis, seu tanquam duae partes unius integri agentis immediati uires suas conferant, iungantque ad actionem cognoscendi. Nam quod species suam habeat actiuitatem probatum est. Quod uero illa non sit tota actiuitas potentiae ex eo ostenditur, quia saepe accidit, ut potentia ex eadem specie eliciat intensiorem notitiam; quia nimirum profert ex se maiorem conatum: quod non esset, nisi ipsa haberet propriam actiuitatem distinctam ab actiuitate potentiae.

Aduerte autem speciem concurrere non solum actiue ad operationem, uti diximus: sed etiam formaliter, quatenus concurrat ad specificationem actus, determinando potentiam ad hanc potius, quam ad illam operationis speciem. Item quatenus praestat unionem obiecti cum potentia in esse cognoscibili; quae unio est proprius effectus causae formalis. Et uero, quia prius est potentiam uniri intentionaliter cum re cognita, quam tendere in obiectum; prius se habet species ut principium formale, quam ut principium efficiens. Atque hoc, quod de causalitate formali, et actiua speciei asserimus, conuenit tam in speciem sensibilem, quam intelligibilem: immo et in ea, quae obtinent modum speciei intelligibilis respectu potentiae intellectiuae, ut essentia diuina respectu intellectus beati, et substantia Angeli comparatione intellectus ipsius Angeli, cum hic se per suam met essentiam intelligit. Quod si obiicias nullam substantiam creatam posse esse immediatum principium operandi; atque adeo non posse substantiam angelicam per se concurrere actiue ad actionem intelligendi. Occurrendum erit nullam substantiam creatam posse esse principium proximum elicitiuum actus per modum potentiae et uirtutis, posse tamen per modum obiecti, quando illa simul est obiectum actuale, maxime cum in eo euentu non integra, sed partialis tantum causa actionis sit.

*Quomodo
substantia
possit esse
immediatum
agendi
principium*

deste é igual à forma daquele. Mas a espécie que é produzida através da ação de conhecer e que pode ser produzida, é igual à espécie em que tem origem a ação de conhecer. Terceiro, [P.146] confirma-se o mesmo porque como ensina Santo Agostinho no livro nono de *A Trindade*, capítulo 12º, o conhecimento da coisa é realizado pelo cognoscente e pelo conhecido; mas como o conhecido está na potência, não *per se*, mas na sua espécie e semelhança; segue-se que a semelhança que a faculdade tem com a semente da geração gera o conhecimento à maneira de uma prole; por isso se deve declarar que a espécie converge ativamente. Se se interrogar se toda a faculdade ativa da potência é uma faculdade ativa da espécie, tal como toda a faculdade do fogo é calor, redarguimos que não é assim, mas que a potência detém uma faculdade particular para agir e que, do mesmo modo, também a espécie detém a sua. Do jeito que ambas, como duas causas parciais de natureza diferente ou como duas partes de um único agente inteiro combinam e orientam as suas faculdades para ação de conhecer. Ficou provado, de facto, que a espécie tem a sua atividade. Demonstra-se agora que ela não é toda a atividade da potência porque frequentemente acontece que a potência da mesma espécie adquire um conhecimento mais intenso, sem dúvida porque retira de si maior impulso; o que não aconteceria se ela não contivesse em si uma atividade própria, distinta da atividade da potência.

As potências e as espécies são duas causas parciais

Mas adverte que a espécie converge não só ativamente para a operação, como dissemos, mas também formalmente, na medida em que converge para a individuação do ato, ao determinar a potência para esta espécie de operação de preferência àquela. Também, na medida em que ela propicia no ser cognoscível a união do objeto com a potência, união esta que é o próprio efeito da causa formal. E também, porque é preferível que a potência se una intencionalmente com a coisa conhecida do que se dirija para o objeto. A espécie existe mais como princípio formal do que como princípio eficiente. O que asseveramos acerca da causalidade formal e ativa da espécie concerne tanto à espécie sensível quanto à inteligível. Também, àquelas realidades que têm o modo da espécie inteligível em relação à potência intelectual, como a essência divina relativamente ao intelecto do bem-aventurado; também a substância do anjo em conformidade com o próprio intelecto do anjo, visto que este se entende através da sua essência. Pode ser objetado que nenhuma substância criada pode ser princípio imediato de operar e que, por isso, a substância angélica não pode convergir *per se* ativamente, para a ação de entender. Dever-se-á retorquir que nenhuma substância criada pode ser princípio próximo causador do ato pelo modo da potência e da faculdade; mas que o pode, pelo modo do objeto, quando ele é simultaneamente objeto atual; sobretudo, porque neste caso apenas subsiste a causa parcial da ação, não a causa total.

De que modo a substância pode ser princípio imediato do agir

Igitur ad primum contrariae opinionis argumentum dic, licet cognitio ab specie proficiscatur; oriri nihilominus ab anima ut a uitae fonte, praecipuaque uitalium functionum causa, cuius instrumenta sunt potentia, et species. Quod si argumentum hoc uim haberet, pari modo probaret, cum intellectus, aut uoluntas per habitus uirtutum sibi inhaerentes operantur, talem operationem non esse uitalem; uel eos habitus neutiquam posse actiue concurrere: quod a communi philosophorum, Theologorumque sententia abhorret. Ad secundum dicimus non quoties duae partiales causae ad aliquem effectum confluunt, quamlibet earum posse per se effectum edere: [P.147] uidelicet cum ita concurrunt, ut secunda non detur a natura ad facilius operandum, sed ad simpliciter operandum, quo pacto se habet species respectu potentiae, nec enim potentia ualet absque specie ullo modo operari.

*Ex duabus
causis
partialibus
non semper
quaelibet se
sola effectum
producere
ualet*

Quod ad dubium secundum spectat, uidelicet num rerum imagines, quae externis sensibus imprimuntur a praesentia obiectorum ita dependeant, ut iis amotis illico euanescant. Negatiuam partem secuti sunt nonnulli Aristotelis interpretes in libro *De Sensu et Sensibili*, et in libro *De Insomniis*, concedentes, amoto sensibili, dari adhuc per breues quasdam sensiones elicitas ex speciebus nondum extinctis. Potest uero haec sententia ita comprobari. Huiusmodi species habent suam intentionem, et incrementi gradus, secundum quos succesiuue augeri, imminuique possunt. Igitur si obiectum subito amoueat, adhuc secundum aliquam partem suae intensiois in sensiteriis manebunt, poteruntque sensus iis ad continuandam sensioem uti. Antecedens ostenditur, quia ideo obiectum quanto uisui magis appropinquat (seruata tamen conuenienti distantia) tanto distinctius uidetur, quia species magis dearticulatur, et perfectius actuat potentiam secundum nouos sui gradus. Iccirco etiam ex eodem loco sonus, et odor, si acrior sit, percipitur, non uero si tenuis; quia ille efficacior, et intensiorem speciem iacit.

Secundo. Albedo, et odor inhibita causa effectrici et conseruante nihilominus in subiecto perseuerant; ergo et species potentiis obsignatae saltem aliquando tempore seruari in iis poterunt; licet obiecta, a quibus productae fuerunt, praesentia non sint; cum utrobique per ratio esse uideatur. Tertio. Accedit experientia, quam affert D. Augustinus libro 10. *De Trinitate* capit. 20. hisce uerbis. Cum diu solem attenderimus, et deinde oculos clauserimus, quasi uersantur in conspectu quidam colores lucidi, quos intelligendum est reliquias esse illius formae, quae facta erat in sensu, dum corpus lucidum uideretur. Additque infra, eiusmodi formam esse uisionem. Itaque putat D. Augustinus, ablato corpore luminoso, remanere

*Maneant
ne species
in sensibus
externis a mero
obiecto.*

*Pars affirmans
quibus
probetur.*

D. August.

Portanto, ao primeiro argumento da opinião contrária responde-se que, embora o conhecimento derive da espécie, ele é, contudo, originado pela alma enquanto fonte de vida e causa principal das funções vitais de que a potência e a espécie são instrumentos. Se este argumento tivesse força, comprovaria igualmente que, uma vez que o intelecto e a vontade operam através dos hábitos das faculdades que lhe são inerentes, tal operação não é vital e que estes hábitos de modo algum podem convergir ativamente; o que está em contradição com a opinião geral dos filósofos e dos teólogos. Ao segundo, dizemos que sempre que duas causas parciais convergem para um efeito, qualquer delas pode, *per se*, produzir o efeito; [P.147] a saber, quando convergem de modo a que a segunda não existe por natureza para operar mais facilmente, mas simplesmente para operar; tal como a espécie está para a potência, pois a potência não pode operar sem a espécie.

A partir de duas causas parciais nem sempre qualquer uma pode, por si só, produzir efeito

No que respeita à segunda dúvida, isto é, se as imagens das coisas que estão impressas nos sentidos externos dependem de tal modo da presença dos objetos, que quando estes se afastam delas de imediato se desvanecem, alguns intérpretes de Aristóteles analisaram a parte negativa no livro *O Sentido e o Sensível* e no livro *Os Sonhos*, concedendo que quando o sensível se afasta, acontecem de modo passageiro certas sensações adquiridas a partir das espécies que ainda não se extinguiram. Pode-se provar esta afirmação deste modo: estas espécies têm a sua intenção e grau de desenvolvimento, segundo os quais podem sucessivamente ser acrescentadas e diminuídas. Portanto, se o objeto for subitamente afastado, permanecerão segundo uma parte da sua intenção nos sensitérios, e os sentidos poderão usá-las para prosseguir a sensação. Expõe-se o antecedente porque quanto mais próximo o objeto se encontra da vista (conservada todavia a distância adequada) tanto mais distintamente é visto, posto que a espécie se divide mais e move a potência de modo mais perfeito, de acordo com os seus novos graus. Também sobre este ponto, o som e o odor são percebidos se forem mais fortes, mas não se forem mais fracos, porque emitem espécies bastante mais intensas e eficazes.

Se as espécies permanecem ou não, uma vez afastado o objeto

Os que provam a parte afirmativa

Segundo. A brancura e o odor, uma vez afastada a causa eficiente e conservadora, não obstante, persistem no substrato. Logo, também as espécies impressas nas potências puderam ser nelas conservadas, pelo menos durante algum tempo, ainda que os objetos pelos quais foram produzidas não estejam presentes; Parece que num caso e noutro procede razão igual. Terceiro. Acresce a experiência que Santo Agostinho aduz, no livro 10 de *A Trindade*, capítulo 20º, com as seguintes palavras. Quando olhamos o Sol durante muito tempo e em seguida fechamos os olhos, como que tamborilam certas cores luminosas na vista, as quais devemos entender que são da forma que foi produzida no sentido enquanto se

S. Agostinho

Aristotel. illius speciem in sensu. His consentanea scripsit Aristoteles libro *De Insomniis* cap. 2. sensilia, inquit, ipsa in nobis, per singula sensoria, sensionem efficiunt: et affectio, quam ea inuehunt, non modo in sensoriis inest, cum sensus agunt, sed etiam cum ab opere discessere. Et paulo inferius, si sensum de sole in opacum conuertamus, comitatur eam affectio: euenit enim, ut nihil cernat, propterea quod commotio, quae a lumine profecta est, oculos adhuc possideat. Item si quid album, aut uiride diutius aspexerimus, ad quodcunque aspectum nostrum deferamus, concolor illi uidetur.

Auer. Haec Aristoteles. Auerroes quoque in suo tractatu *De Somno et Vigilia* ait nos in somniis sentire per quinque sensus sensibilia externa, licet absentia; idque accidere redeuntibus ab internis sensibus ad externos absentium rerum imaginibus. Sicut enim, inquit, in uigilia, sensibilia externa mouent sensus externos, et hi [P.148] sensum communem; is imaginatiuam, sic inter somniandum conuerso ordine, imaginatio mouet sensum communem, hic sensus externos. Igitur sensus externi possunt elicere operationes circa sensibilia absentia.

*Pars negans
probabilior* Verum licet haec opinio admodum probabilis sit, maxime ob Aristotelis et D. Augustini auctoritatem; contraria tamen quae asserit sensuum externorum species non nisi praesentibus sensibilibus, etiam breuissimo tempore conseruari, et communior, et uerisimilior uidetur. Namque experientia illa, qua potissimum aduersarii nituntur, admodum fallax est. Accidit enim non raro, etiam extra morbum, et somnia (quod D. Augustinus lib. 11. *De Trinitate* capit. 4. animaduertit) ut quae quis in interno sensu effingit, ea intellectus externo percipi arbitretur. Saepeque euenit facta a uehementi sensibili aliqua in sensu laesione, ut, exempli gratia, facultas uidendi ad alia obiecta percipienda minus parata sit, atque adeo ut decipiatur phantasia iudicans adhuc sensui obseruari idem sensibile, quod antea. Certe si uehemens sensibile externum tanta efficacitate speciem in sensu imprimeret, ut illam etiam in absentia conseruaret: utique aut semper, aut maiori ex parte ita accideret. Quod tamen repugnat experientiae. Vnde Aristoteles hoc in libro capit. 5. text. 52. et 59. discrimen statuit inter sensum, et intellectum, quod ille obiecti praesentiam exigat; hic uero non item.

*Cur sensui
externo
obiectum
absens
obseruari
uideatur.*

Argumenta in contrariam partem adducta hanc habent explicationem. Ad primum concessio antecedente, neganda est consecutio: talis enim est harum specierum natura, et conditio, ut

via o corpo brilhante. E mais abaixo acrescenta que a visão é uma forma deste tipo. Santo Agostinho considera que, uma vez afastado o corpo luminoso, a sua espécie persiste no sentido. Aristóteles escreveu coisas consentâneas com estas no livro *Os Sonhos*, capítulo 2. Os próprios sensíveis, afirma, produzem em nós a sensação através dos sensórios singulares, e a afeção que eles causam não só está presente nos sensórios quando agem nos sentidos, mas também quando se afastam da ação. E seguidamente afirma: se o sentido se dirigir do Sol para a sombra a afeção acompanha-o chegando certamente ao ponto de nada ver, pelo facto de que a impressão que provém da luz ainda preenche os olhos. Também, se olharmos longamente algo branco ou verde, parece-nos da mesma cor tudo o que dirigirmos para a nossa vista. Aristóteles tal afirmou. Também Averróis, no seu tratado *O Sono e a Vigília*, declara que nos sonhos sentimos através dos cinco sentidos os sensíveis externos, apesar de ausentes. Isto acontece a partir daquilo que emerge dos sentidos internos para os externos, as imagens das coisas ausentes. Tal como ele refere, durante a vigília os sensíveis externos movem os sentidos internos e estes movem o [P.148] sentido comum que move a imaginativa; assim também durante o sonho, por ordem inversa, a imaginação move o sentido comum e este os sentidos externos. Portanto, os sentidos externos podem efetuar operações sobre sensíveis ausentes.

Embora esta opinião seja bastante provável, sobretudo pela autoridade de Aristóteles e de Santo Agostinho, parece mais verosímil e mais comum a contrária que afirma que as espécies dos sentidos externos apenas são conservadas na presença dos sensíveis durante muito pouco tempo. Com efeito, a experiência em que maioritariamente se apoiam os adversários é inteiramente falsa. Também não raramente acontece (Santo Agostinho chama a atenção disto, livro 11 de *A Trindade*, capítulo 4º), que aquilo que alguém concebe no sentido interno, fora da situação de doença e dos sonhos é considerado pelo intelecto como percebido pelo externo. Frequentemente sucede que quando o sentido é lesionado por um sensível forte, por exemplo a faculdade de ver fica menos apta para perceber outros objetos, e é por isso que a fantasia se ilude julgando que é o mesmo sensível que antes. Certamente que se um sensível externo muito forte imprimisse no sentido a espécie com tanta eficácia que a conservasse mesmo na sua ausência tal ocorreria sempre, ou na maior parte das vezes. Mas tal repugna à experiência. Donde, Aristóteles neste livro, capítulo 5º, textos 52 e 59, institui a diferença entre sentido e intelecto, porque aquele exige a presença do objeto, mas este não.

Os argumentos concebidos contra a parte contrária têm esta explicação. Ao primeiro, admitido o antecedente deve negar-se a consequência. A condição e a natureza destas espécies é tal, que por muito que tenham sido

Aristóteles

Averróis

A parte negativa é mais provável

Por que razão o objeto ausente parece ser visto pelo sentido externo

quantumlibet in subiecto intensae fuerint, subito amittantur, nec sine perenni suae effectricis causae influxu permanere queant: etsi id in plerisque aliis effectis secus accidat. Quo etiam patet, quid ad secundum argumentum respondendum sit. Ad tertium dicimus amoto luminoso, non dari iam eius aspectum, sed accidere deceptionem modo ante explicato. Idque uoluisse auctores in argumento adductos, uidelicet ablato sensibili dari sensationes non re ipsa, sed apparenter, seu secundum fallacem aestimationem. Atque huius dubii enodatio planior euadet iis, quae proxima quaestione pertractanda sunt.

[P.149]

QVAESTIO III.

VTRVM PER DIVINAM POTENTIAM ALIQUA NOTITIA ABSTRACTIVA
IN EXTERNIS SENSIBVS DARI QVEAT.

ARTICVLVS I.

QVID IN RE PROPOSITA SENTIENDVM VIDEATVR.

In hac quaestione praenotandum imprimis est discrimen inter
Quid notitia notitiam intuitiuam, et abstractiuam. Notitia intuitiua, quae etiam
intuitiua uisionis dici consueuit, ut Scotus in 1. distinct. 2. part. 2. quaest. 1.
et *Quodlibeto* 6. arti. primo, Ferrariensis lib. 2. *Contra Gentes* cap.
96. Durandus in prologo quaest. 3. alique auctores definiunt, est
notitia rei praesentis, ut praesens est; id est, cognitio, qua ita rem
attingimus, ut per eam cernatur praesentia obiecti in se, et ex ui
ipsius cognitionis, non uero quia aliunde comprobatur. Eiusmodi est
notitia, qua quis uidet candorem in pariete, et qua sonum audit, et
ea, qua beati diuinam naturam intuentur, quam D. Paulus *Epistola*
Prima Ad Corinthios capit. 13. appellat facie ad faciem. Immo et
ex hoc loco Apostoli credit Scotus *Quodlibeto* 6. artic. primo, et
Gregorius in primo distinct. 3. quaest. 3. artic. primo desumptam
fuisse appellationem notitiae intuitiuae, cuius aut nulla, aut prope
nulla extat mentio apud ueteres Philosophos. Aduertit autem D.
Anselmus, Hugo, Magister, D. Thomas, Gregorius, Paludanus,
Caietanus, Durandus, et alii communi consensu cognitionem
intuitiuam oportere esse immediatam, ita uidelicet ut res non
percipiatur in alio cognito, sicuti cognoscitur Caesar in sua statua.
Etenim per cognitionem intuitiuam conspicitur res in se; quod esse
Quid non potest cum res uidetur in alio prius uiso. Notitia abstractiua,
abstractiua quae etiam Simplicis intelligentiae uocatur, est cognitio rei non ut
praesens est, uerbi gratia, notitia, qua cogito de Socrate absente;

postas no substrato, imediatamente se perdem e não podem permanecer sem o influxo da sua causa eficiente, ainda que tal ocorra de outro modo em muitos outros efeitos. Pelo que também é evidente o que deve ser respondido ao segundo argumento. Ao terceiro, afirmamos que uma vez afastado o objeto luminoso, a sua visão já não pode ser gerada, mas que o engano acontece do modo anteriormente explicado. Assim o entenderam os autores referidos no argumento, isto é, que uma vez afastado o sensível, as sensações não acontecem na realidade, mas aparentemente ou segundo uma avaliação errónea. O melhor esclarecimento desta dúvida deverá ser pormenorizadamente estudado na próxima questão.

[P.149]

QUESTÃO III

SE PODE SER CONCEBIDO ALGUM CONHECIMENTO ABSTRATO
NOS SENTIDOS EXTERNOS POR OBRA DO PODER DIVINO

ARTIGO I

O QUE DEVE SER PONDERADO NA QUESTÃO PROPOSTA.

Nesta questão deve em primeiro lugar ser determinada a diferença entre o conhecimento intuitivo e o abstrato. O conhecimento intuitivo, que também costuma chamar-se de visão, como Escoto, no 1º livro das *Sentenças*, distinção 2, parte 2, questão 1 e *Quodlibet* 6, artigo primeiro; o Ferrariense, livro 2, *Contra os Gentios* capítulo 96º; Durando, no prólogo, questão 3; e outros autores explicam, é o conhecimento da coisa presente enquanto está presente. Isto é, o conhecimento pelo qual atingimos de tal modo a coisa, que através dele se discerne a presença do objeto em si pela propriedade do próprio conhecimento e não porque se comprove por outra via. É este o tipo de conhecimento pelo qual alguém vê a brancura na parede e pelo qual ouve o som, também aquele pelo qual os bem-aventurados intuem a natureza divina, a que São Paulo, na 1ª *Epístola aos Coríntios*, capítulo 13º, chama de face a face. Mais ainda, é a partir deste passo do apóstolo que Escoto acredita, no *Quodlibet* 6, artigo primeiro, e Gregório no primeiro livro das *Sentenças*, distinção 3, questão 3, artigo 1º, que foi escolhida a denominação de conhecimento intuitivo, porque ou nenhuma ou quase nenhuma menção comparece nos velhos filósofos. Mas Santo Anselmo, Hugo, o Mestre, São Tomás, Gregório, o Paludano, Caietano, Durando e outros, unanimemente previnem que é necessário que o conhecimento intuitivo seja imediato, de tal modo que a coisa não seja percebida noutra conhecida, tal como César é conhecido na sua estátua. Através do conhecimento intuitivo vê-se a coisa em si, o que não pode acontecer quando a coisa é vista em algo

*O que é o
conhecimento
intuitivo*

et ea, qua Astrologus domi suae considerat eclypsim, quam non intuetur, esto sciat ea hora interponi terram inter lunam, et solem. Et item ea, qua Philosophus ex creaturis cognoscit Deum esse. Licet enim hae cognitiones tendant in rem sub esse existentiae; non tamen sic tendunt, ut per eas cernatur praesentia obiecti. Non diximus cognitionem intuitiuam esse eam, quae pendet a praesentia obiecti, nec qua obiectum mouet potentiam; quia notitia, qua Deus et se, et creaturas intuetur, est intuitiua; et tamen nec ab ipso Deo, neque a creaturis dicitur penderere, ut neque causari.

1. *Concl.* His positis sit prima conclusio. Sensus externus potest diuina uirtute tendere in rem absentem; modo in illam feratur, tanquam in praesentem; alioqui non. Haec conclusio quoad priorem partem probatur; quia potest Deus ponere in meo oculo speciem Socratis absentis, qua ille informatus Socratem uideat. Socrates enim ad sui uisionem dupliciter concurrat, nimirum in genere causae efficientis, quatenus sui [P.150] imaginem in potentia imprimit. Hanc uero causalitatem non est inficiandum posse diuinitus suppleri, quemadmodum, et alias id genus causalitates efficientium causarum. Praeterea, concurrat Socrates ad praedictam uisionem in genere causae formalis extrinsecae, eam terminando, specificandoque. At quod haec dependentia non obstet, quominus talis uisio dari queat, ex eo ostenditur, quia Socrates absens, ac non existens potest eam terminare, eique speciem tribuere, eo modo quo eclypsis, quae uno abhinc anno erit, terminat, et speciem confert cognitioni, quam de illa nunc Astrologus habet. Nimirum haec terminandi, et specificandi ratio nec in eo, quod specificatur, nec in specificante terminante ue existentiam requirit.

Secunda uero pars conclusionis ea ratione suadetur; quia potest Deus speciem, quam Socrates in meum oculum impressit, amoto Socrate conseruare, quae cum Socratem eodem pacto, quo antea referat, adhuc eum tanquam praesentem aspectui obiciet: potestque id confirmari iis, quae in mysterio diuinae Eucharistiae interdum apparent. Nonnunquam enim Deus puerum, carnem, manum et quaedam alia oculis repraesentat, producendo in eis talium rerum, etsi praesentes non sint, species, ut docet Sanctus Thomas 3. part. quaest. 73. artic. 8. Durandus in 4. distinct. 10. quaest. 4. et aliis.

que se vê primeiro. O conhecimento abstrato, que também é chamado de simples inteligência, é o conhecimento da coisa que não está presente, por exemplo, o conhecimento pelo qual penso em Sócrates ausente, e aquele pelo qual o astrólogo em sua casa estuda o eclipse que não observa, ainda que saiba em que hora se interpõe a terra entre a lua e o sol. Também, aquele pelo qual o filósofo a partir das criaturas sabe que Deus existe. Ainda que estes conhecimentos tendam para a coisa no ser da existência, não tendem de tal modo que através delas se discirna a presença do objeto. Não dizemos que o conhecimento intuitivo é o que depende da presença do objeto, nem aquele pelo qual o objeto move a potência. Porque o conhecimento pelo qual Deus Se conhece a Si e às criaturas é intuitivo e, no entanto, não se diz que depende nem do próprio Deus, nem das criaturas, e que não é causado.

O que é o conhecimento abstrativo

Posto isto, a primeira conclusão é a seguinte. O sentido externo pode, pelo poder divino, propender para uma coisa ausente. É transportado para ela tal como para uma coisa presente, e não de outra maneira. Prova-se esta conclusão quanto à primeira parte, porque Deus pode colocar no meio do olho a espécie de Sócrates ausente, por meio da qual o olho enformado vê Sócrates. Sócrates converge então duplamente para a sua visão. No gênero da causa eficiente, visto [P. 150] que imprime na potência a imagem de si. Com efeito, não deve negar-se que esta causalidade pode ser colmatada pelo poder divino e, do mesmo modo, o gênero e as causalidades das causas eficientes. Além disso, Sócrates concorre para a referida visão no gênero da causa formal extrínseca, determinando-a e especificando-a. Por outro lado, demonstra-se que esta dependência não obsta que se possa produzir uma tal visão, porque Sócrates ausente e não existente pode determiná-la e atribuir-lhe uma espécie, do mesmo modo pelo qual um eclipse, que será o único no ano, determina e confere a espécie ao conhecimento que sobre ele o astrólogo atualmente possui. Sem dúvida que a razão de determinar e de especificar não requer uma existência, nem naquilo que é especificado, nem naquilo que especifica e determina.

*1ª conclusão.
Pelo poder divino o sentido externo pode apreender quer a coisa ausente quer a presente*

A segunda parte da conclusão é recomendada com o fundamento seguinte. Porque, afastado Sócrates, Deus pode conservar a espécie que Sócrates imprimiu no meu olho, dado que mostra Sócrates à vista, do mesmo modo que antes com ele ainda presente. Isto mesmo pode ser confirmado com as coisas que no mistério da divina Eucaristia, entretanto se manifestam. Na verdade, de vez em quando, Deus representa a criança, a carne, a mão e certas outras coisas nos olhos, produzindo neles as espécies dessas coisas, mesmo que elas não estejam presentes, como ensina São Tomás, 3ª parte da *Suma Teológica*, questão 73, artigo 8º; Durando,

In hasce uero res ita fertur aspectus, ac si praesentes essent; unde et intellectus nisi aliunde edoctus iudicium cohibeat, eas praesentes iudicat.

Denique tertia pars conclusionis inde comprobatur, quia sensus externi talis naturae sunt, ut tendant in obiecta, prout se habent hic et nunc, id est, prout materialibus, situs distantiae, et quantitatis conditionibus affecta existunt; atque adeo, ut in praesentia a parte rei, uel saltem repraesentata tanquam praesentia. Quare non poterunt sensus externi ullo modo uersari circa rem absentem, qua talis est. Hanc porro conditionem intrinsece addunt obiecta sensuum externorum supra obiectum intellectus, et phantasiae. Nam intellectus fertur in rem tam absentem, quam praesentem; tam singularem, quam uniuersalem. Phantasia etiam in rem praesentem, et absentem, sed singularem tantum. At externi sensus, ut qui in infimo cognoscentium facultatum gradu steterunt, tendunt in solam rem singularem, et praesentem, uel exhibitam in specie ut praesentem. Non fecimus in hac cognoscibilium dispensatione mentionem sensus communis, propterea quod hic sit quasi interstitium internorum, et externorum sensuum, ad utrosque pertinens; quatenus externorum sensiones dignoscit, et easdem ad internos transmittit: unde et utrorumque naturam aliquo modo participat.

Nam dum sensus externi circa obiecta sua uersantur, ipse in eadem percipienda incumbit, et tunc quidem non nisi singularia praesentia intuetur: in somniis uero, ut est multorum opinio, quam in libris *Paruorum Naturalium* exposuimus, singularia etiam absentia recognoscit: atque ita tam praesentia, quam absentia pro uigiliae et quietis diuersitate apprehendit.

Ex superiori conclusione licebit deducere secundam, quae propositae quaestioni directo respondeat. Pro qua aduertendum prius dubium [P.151] esse an ad notitiam intuitiuam requiratur, ut potentia per eam tendat in obiectum, quod re ipsa existat praesens; an uero sufficiat ferri in rem, quae tametsi alioqui sit absens, nihilominus repraesentatur ut praesens, atque ita notitia tendat in rem praesentem, ut praesentem imaginarie. In qua dubitatione, etsi parum referat utram partem quis approbet, nobis tamen posterior magis arridet: propterea quod notitia abstractiua ab omni praesentiae modo, abstracta, ac libera debere esse uideatur.

Sic ergo secunda conclusio. In sensibus externis non potest dari, etiam diuina uirtute, notitia abstractiua. Probatur; quia istiusmodi notitia fertur in rem secundum se, seclusa praesentia, et existentia: externi autem sensus tendunt in sua obiecta, saltem repraesentata

In obiectum
absens,
ut absens
externus sensus
nulla ui ferti
potest

Sensus
communis tam
praesentia,
quam absentia
naturaliter
cognoscit.

2. Conclus.
Neque uirtute
diuina sensus
externi
notitiam
abstractiuam
elicient.

no 4º livro das *Sentenças*, distinção 10, questão 4 e outras. Assim, a vista é conduzida para elas, como se estivessem presentes; donde também o intelecto, a não ser que seja ilustrado por outro lado, retenha o juízo e as julgue presentes.

Por último, comprova-se a terceira parte da conclusão, porque os sentidos externos são de natureza tal que tendem para os objetos conforme existem aqui e agora; isto é, conforme existem afetados pelas condições de quantidade, de distância e de lugar e pelas coisas materiais, como na presença da coisa ou, pelo menos, representada como presente. Por isso, não poderão os sentidos externos de modo algum ocupar-se da coisa ausente, enquanto tal. Mais, os objetos dos sentidos externos acrescentam intrinsecamente esta condição ao objeto do intelecto e da fantasia. De facto, o intelecto é levado tanto para a coisa ausente como para a coisa presente, tanto singular, quanto universal. Também a fantasia para a coisa presente e para a ausente, mas apenas singular. Mas os sentidos externos, que pertencem ao ínfimo grau das faculdades cognoscitivas, tendem apenas para uma coisa singular e presente ou mostrada na espécie como presente. Nesta repartição dos cognoscíveis não fizemos menção do senso comum, porque este está como que no interstício dos sentidos internos e externos, pertencendo a uns e a outros, visto que conhece as sensações dos externos, transmitindo-as aos internos. Daí que comungue, de algum modo, da natureza de uns e de outros. Na verdade, enquanto os sentidos externos se ocupam dos seus objetos, o sentido comum dirige-se à compreensão dos mesmos objetos; assim, apenas apreende os singulares presentes, mas nos sonhos, como é a opinião de muitos daqueles que mostrámos nos livros dos *Pequenos Naturais*, ele reconhece os singulares mesmo na sua ausência.; deste modo apreende tanto na sua presença, como na ausência, em função da diferença da vigília e do repouso.

Da conclusão supra será lícito deduzir a segunda, que responde diretamente à questão proposta. Advertindo que em relação a ela, em primeiro lugar, subsiste a dúvida [P.151] sobre se para o conhecimento intuitivo se requer que a potência tenda para o objeto que está presente na própria coisa, ou se basta ser conduzida para a coisa que embora ausente é representada como presente; assim, o conhecimento tende para a coisa presente enquanto imaginariamente presente. Nesta dúvida, embora quem concorde pouco refira a outra parte, apraz-nos mais a segunda, pelo facto de que o conhecimento abstrato parece ser livre e separado de todo o tipo de presença. Eis, portanto, a segunda conclusão. Nos sentidos externos também não acontece o conhecimento abstrato, mesmo pelo poder divino. Prova-se. Porque o conhecimento deste tipo é levado para a coisa em si, uma vez afastada a presença e a existência. Porém os sentidos externos são conduzidos para os seus objetos, representados

Não é possível de forma alguma ao sentido externo dirigir-se para um objeto ausente enquanto ausente

O sentido comum conhece naturalmente tanto na presença como na ausência

2ª conclusão. Os sentidos externos não podem pelo poder divino alcançar um conhecimento abstrativo

tanquam praesentia, ut ex dictis constat. Itaque praedicta notitia, qua sensus externus, fertur in obiectum, quod a parte rei non est praesens, dicenda erit intuitiua.

ARTICVLVS II.

ARGVMENTA ADVERSVS EA, QVAE SVPERIORI ARTICVLO
CONCLVSA SVNT, EORVMQVE DILVTIO.

Verum contra primam partem primae conclusionis, qua asseruimus posse diuina uirtute sensum externum rem absentem percipere, haec
1. se offerunt argumenta. Vel obiectum externi sensus comprehendit
Argumentum. tam sensibile praesens, quam absens: uel solummodo praesens. Si detur primum, sequitur sensum externum suoapte ingenio posse tendere in rem absentem; cum quaelibet potentia ui propria possit obiectum suum attingere. Si autem posterius, fatendum erit nec diuina uirtute posse sensum uersari circa rem absentem, quandoquidem repugnat potentiam extra proprium obiectum uagari. Quare non uidetur prima conclusionis pars ueritati consentanea.

2. Secundo. Eadem rursus impugnatur, quia si res absens potest sentiri, poterit mel non existens gustari, parique modo res sine cibo nutriri: poterit ignis non existens tangi, et animal ab eo uri: poterit cymbalum non existens audiri, et eius sono auditus laedi;
3. aliaque multa, quae uidentur implicationem inuoluere. Tertio, quia sequeretur dari duas propositiones contradicentes simul ueras; esset enim uerum cerni Socratem currentem siquidem obicitur potentiae et currens; et eundem cerni non currentem, quia re uera non currit.

4.

Deinde contra secundam partem conclusionis, quae statuit externum sensum posse ferri in obiectum absens, quod tamen diuinitus offeratur ut praesens, illud opponi solet, quia cum in eo euentu intellectus iudicet rem, quae praesens non est, praesentem esse, concedendum erit Deum, qui eam speciem imprimit, aut antea impressam conseruat, [P.152] esse causam eiusmodi erroris, et deceptionis, quod nemo dixerit.

5. Denique contra tertiam partem, quae affirmat non posse externum sensum tendere in obiectum, nisi sub ratione praesentis. Nam minor proportio est inter essentiam diuinam, et intellectum creatum; quam inter sensibile non existens, et sensum externum; siquidem inter Deum, et creaturas est distantia infinita, inter ipsas

muitas vezes como presentes, como é claro a partir do que foi referido. E assim, o supracitado conhecimento, pelo qual o sentido externo é levado para o objeto que não está presente pela parte da coisa deverá ser denominado intuitivo.

ARTIGO II

ARGUMENTOS CONTRA AQUELES QUE FORAM REFERIDOS NO ARTIGO ANTERIOR E RESPETIVA RESOLUÇÃO

Contra a primeira parte da conclusão onde afirmámos que o sentido ^{1º Argumento} pode perceber pelo poder divino, oferecem-se os argumentos. Ou o objeto do sentido externo compreende tanto o sensível presente quanto o ausente, ou apenas o presente. Se acontecer o primeiro caso, segue-se que o sentido externo pelo seu engenho, pode propender para a coisa ausente, visto que qualquer potência pode por sua própria potência alcançar o seu objeto. Se o segundo, ter-se-á de mostrar que pela potência divina o sentido não pode recair sobre a coisa ausente, visto que repugna que a potência deambule fora do próprio objeto. Por isso, não parece consentânea com a verdade a primeira parte da conclusão.

Segundo argumento. A mesma conclusão é novamente impugnada ^{2º} porque se a coisa ausente puder ser sentida, então poderá ser degustado o mel não existente, algo ser nutrido sem se alimentar, poderá ser tocado o fogo inexistente e o animal ser queimado por ele, poderá ser ouvido o címbalo que não existe e o ouvido ser lesado pelo seu som, e muitas outras coisas que evidenciam envolver embaraço. Terceiro. Porque se seguiria ^{3º} que são produzidas duas proposições contraditórias simultaneamente verdadeiras. Com efeito, seria verdadeiro pensar-se Sócrates correndo, visto que se apresenta à potência também correndo, e pensar-se o mesmo não correndo, porque na realidade não corre.

Depois, contra a segunda parte da conclusão que estabelece que o ^{4º} sentido externo pode ser levado para um objeto ausente, mas que é oferecido como presente pela potência divina, é costume contestar que nesse evento, uma vez que o intelecto ajuíza que a coisa que não está presente, está presente, deverá admitir-se que Deus, que imprime a espécie, ou melhor que a conserva impressa, [P.152] é causa deste mesmo erro e engano, o que ninguém afirmaria.

Finalmente, contra a terceira parte que assevera que o sentido externo ^{5º} não pode tender para o objeto, a não ser sob a razão presente. De facto, existe menor proporção entre a essência divina e o intelecto criado, do que entre o sensível não existente e o sentido externo, visto que há uma distância infinita entre Deus e as criaturas, e apenas finita entre

uero creaturas finita dumtaxat: atqui intellectus creatus eleuatur ad notitiam intuitiuam diuinae essentiae: ergo et sensus externus promoueri a Deo poterit ad percipiendam rem non existentem.

6. Praeterea, Sensus externi possunt diuina uirtute tendere extra suum obiectum: poterunt igitur ferri in rem non existentem. Antecedens probatur, quia non minus est eleuari aquam ad producionem gratiae in baptismo, quam excitari potentiam ad operationem extra obiectum non suum: ergo cum illud diuinitus fiat, effici hoc etiam poterit: atque adeo non repugnat sensus externos uersari circa obiectum non existens; licet id non contineatur intra cancellos obiecti ad eos pertinentis.

Solutio 1. Non erit tamen difficile his argumentis satisfacere. Ad primum contra primam partem conclusionis primae, dicendum est cum de alicuius potentiae obiecto agitur, posse nos loqui, uel de obiecto adaequato simpliciter: uel de obiecto non adaequato. Est autem obiectum simpliciter adaequatum id, in quod potentia fertur seu ui propria, seu diuinitus adiuta. Obiectum non adaequatum est id in quod potentia ui propria tendit. Si ergo de obiecto externorum sensuum simpliciter adaequato sermo sit, respondendum erit id esse sensibile praesens, uel non praesens, repraesentatum tamen ut praesens. Si de obiecto non adaequato, id esse sensibile re ipsa praesens. Ex quo non sequitur externum sensum, aut posse ui propria ferri in obiectum non praesens, aut diuinitus adiutum non posse in id tendere: quandoquidem dum circa illud insistit, non uagatur extra proprium obiectum absolute sumptum, ut

Quod obiectum adaequatum quod inadaequatum sensuum externorum

Solut. 2. liquet ex dictis. Ad secundum contra eandem partem conclusionis respondendum est nullam esse contradictionem si mel non existens gustetur interuentu suae imaginis inhaerentis in gustu. Non posse tamen neque ex dictis sequi nutriri rem absque cibo, quia nutritio importat conuersionem cibi in substantiam rei uiuentis. Quae conuersio sublato cibo non datur. Item nulla est implicatio, quod ignis non existens sentiatur per species qualitatum tangibilium ignis; quibus tamen speciebus non dicitur animal uri; quia ustio non fit nisi per calorem realiter inhaerentem in re, quae uritur. Nec item implicatio est, quod cymbalum non existens per existens soni species audiatur, quibus tamen non sequitur offendi auditum, quia haec offensio non a speciebus, aut sono est, sed a

Non repugnat cibum non existentem gustari aut non existentem ignem sentire.

Solut. 3. uehementi agitatione aeris sonum, species ue deferentis. Ad tertium argumentum negandum est sequi dari duas contradicentes simul ueras. Non enim hae duae propositiones Cerno Socratem currentem, et cerno Socratem non currentem, sunt contradictoriae; sed hae, Cerno Socratem currentem, non cerno Socratem currentem, ut alibi

as próprias criaturas; ora, o intelecto criado eleva-se ao conhecimento intuitivo da divina essência; logo, também o sentido externo poderá ser promovido por Deus em ordem à compreensão da coisa não existente.

Mais, os sentidos externos podem pela potência divina propender para fora do seu objeto. Poderão, portanto, ser conduzidos para algo não existente. Prova-se o antecedente, porque elevar a água à produção da Graça no Batismo não é menor do que despertar uma potência para uma operação fora dum objeto que não é o seu. Logo, como aquilo é realizado pela potência divina, então também isto poderá suceder, e não abomina que os sentidos externos versem sobre um objeto não existente, ainda que tal não esteja contido nos limites do objeto que lhes pertence.

Todavia não será difícil satisfazer com os seguintes argumentos. Ao primeiro, contra a primeira parte da primeira conclusão, deve ser dito que quando se trata do objeto de uma potência podemos falar ou do objeto pura e simplesmente próprio ou do objeto não adequado. Um objeto pura e simplesmente adequado é aquele para qual a potência é conduzida, ou por faculdade adequada ou com a ajuda divina. Um objeto não adequado é aquele para o qual a potência tende por faculdade própria. Se, portanto, se falar acerca do objeto dos sentidos externos simplesmente adequado, dever-se-á responder que ele é o sensível presente ou não presente, representado, todavia como presente. Se for acerca do objeto não apropriado, ele é o sensível presente na realidade. Daqui não se retira que o sentido externo não possa por faculdade própria ser conduzido para um objeto não presente ou aposto pela potência divina, uma vez que enquanto persiste em torno dele não vagueia fora do próprio objeto tomado de modo absoluto, como é claro a partir do que foi dito.

Ao segundo argumento contra a mesma parte da conclusão, deve ser respondido que não existe nenhuma contradição no facto de o mel não existente ser degustado por intervenção da sua imagem fixada no gosto. No entanto, não pode a partir do que foi dito seguir-se que a coisa se nutre sem alimento porque a nutrição importa a conversão do alimento na substância da coisa viva. Afastado o alimento, aquela conversão não ocorre. Também não subsiste nenhum obstáculo em que o fogo não existente seja sentido através das espécies das qualidades tangíveis do fogo. Mas não se diz que o animal se queima através das espécies, porque a queimadura não acontece a não ser pelo calor realmente inerente à coisa que é queimada. Também não subsiste obstáculo no facto de um címbalo não existente ser ouvido através de espécies de som existentes; não se conclui que o ouvido seja atingido por elas, porque esta ofensa não pertence às espécies, mas ao som, e é próprio da espécie que transporta o som devido à forte agitação do ar. Ao terceiro argumento, deve negar-se a conclusão de que há duas proposições contraditórias simultaneamente

6º

*Solução do 1º**O que é o objeto adequado e o inadequado aos sentidos externos**Solução do 2º. Não repugna que se deguste a comida não existente e se sinta o fogo não existente**Solução do 3º*

[P.153] docuimus: hae autem non sunt simul uerae, quia in proposito euentu haec, Cerno Socratem currentem, id est, repraesentatum mihi ut currentem uera est; et illa, Non cerno Socratem currentem, id est, repraesentatum mihi ut currentem, falsa. Immo nec illae priores de praedicatione infinito, ambae uerae sunt, si uocabulum, currens, eodem modo exponatur; ut attendenti planum erit.

Solut. 4. Ad id, quod contra secundam partem eiusdem conclusionis obiectum fuit, respondendum est ex eo quod intellectus in tali euentu aliquando iudicet rem esse praesentem, quae tamen praesens non est, non sequi Deum decipere. Non enim decipere dicitur, nisi qui uoluntate fallendi aliquid efficit, uel pronuntiat; licet alii inde errandi occasionem imprudenter capiant. Qua de re Consule D. Chrysostomum libro primo *De Sacerdotio*, et D. Augustinum in libro *Contra Mendacium*, et in *Enchiridio* capite 6.

Solut. 5. Ad primum contra tertiam partem dicimus inter essentiam diuinam, et intellectum creatum in genere entis maiorem esse distantiam, et improportionem, quam inter sensum externum, et sensibile non existens (intellige et repraesentatum ut non praesens, ac non existens) non tamen secundum rationem et proportionem cognoscibilitatis. Etenim essentia diuina continetur intra latitudinem obiecti adaequati intellectus creati; sensibile uero non existens praedicto modo sumptum non includitur intra metas obiecti adaequati pertinentis ad externum sensum. Lege D. Thomam prima part. quaest. 12. art. 1. et 3. ibique eius interpretes.

Essentia diuina continetur sub obiecto adaequato intellectus creati. Solut. ult.

Cur potentia in operatione uitali extra obiectum suum nec diuinitus feratur

Ad secundum respondemus, quemadmodum aqua assumitur a Deo tanquam instrumentum ad productionem gratiae, ita externum sensum posse diuinitus promoueri ad aliquam operationem supra suam facultatem, qua non tendat in naturale suum obiectum, ut, u. g., potentiam uidendi ad attrahendum ad se aerem. Quod tamen non repugnat, iis, quae diximus, uidelicet non posse externum sensum uagari extra suum obiectum, id enim intelligendum est de sensu secundum operationes uitales ipsi proprias, quae cum ad naturale suum obiectum respectu transcendentem referantur, ab eoque essentialiter dependeant, fieri nequit, ut secundum eas potentia extra tale obiectum ullo pacto excurrat.

Sed uideri forte alicui possit repugnare his D. Augustinum ultimo libro *De Ciuitate Dei* cap. 29. ubi de beatorum statu loquens, ita scripsit; Vis praepollentior oculorum erit illorum, non ut acutius uideant, quam quidem perhibentur uidere Serpentes, uel aquilae:

verdadeiras. Ora, as proposições “vejo Sócrates a correr” e “vejo Sócrates a não correr” não são contraditórias, mas são-no estas: “vejo Sócrates a correr” e “não vejo Sócrates a correr”, como noutro ponto [P. 153] ensinámos. Mas estas não são simultaneamente verdadeiras porque na proposição que diz “vejo Sócrates a correr”, isto é, aparecendo-me a correr, é verdadeira; e a que diz “não vejo Sócrates a correr”, aparecendo-me a correr, é falsa. Também as primeiras são ambas verdadeiras, acerca do predicado, se o termo “a correr” for usado no mesmo modo, como será claro para os mais atentos.

Ao que foi objetado contra a segunda parte da mesma conclusão deve responder-se que o intelecto em tal situação, de vez em quando, julga que a coisa está presente apesar de ela não estar presente. Não se conclui daqui, contudo, que Deus engane. Não se chama enganar a não ser que se produza ou pronuncie algo com vontade de enganar, ainda que alguns, imprudentemente retirem daí a causa do erro. Acerca desta questão consulte-se São Crisóstomo, livro primeiro, *De Sacerdotio*, e Santo Agostinho, no livro *Contra os Mentirosos* e no *Enquirídio*, capítulo 6º.

Ao primeiro, contra a terceira parte, dizemos que é maior a distância e a desproporção entre a essência divina e o intelecto criado no género do ente, do que entre o sentido externo e o sensível não existente (entenda-se também, entre o representado como não presente e não existente); mas não segundo a razão e proporção de cognoscibilidade. Com efeito, a essência divina mantém-se dentro da latitude do objeto adequado do intelecto criado; mas se tomarmos o sensível não existente do modo referido, ele não se encontra incluído dentro dos limites do objeto adequado concernente ao sentido externo. Leia-se São Tomás, primeira parte da *Suma Teológica*, questão 12, artigos 1º e 3º, também aí, os seus intérpretes. Ao segundo, respondemos que tal como a água é assumida por Deus como instrumento para a produção da Graça, também o sentido externo pode ser utilizado pela potência divina para uma operação acima da sua faculdade pela qual não tenda para o seu objeto natural, como, por exemplo, a potência de ver ao atrair a si o ar. Também não repugna o que dissemos, isto é, que o sentido externo não pode errar fora do seu objeto. Isto deve ser entendido acerca do sentido de acordo com as operações vitais que lhe são próprias; estas, dado se referirem ao seu objeto natural como relação transcendente, dependem essencialmente dele, não sendo possível de acordo com elas que a potência de alguma forma ultrapasse tal objeto.

Mas poderá parecer contraditório com o que Santo Agostinho escreveu, no último livro *A Cidade de Deus*, capítulo 29º, ao dissertar sobre o estado beatífico. Faculdade mais poderosa será a dos olhos, não porque vejam de forma mais acutilante, tal como se diz que as serpentes e as

Solução do 4º

Solução do 5º

A essência divina cabe no objeto adequado do intelecto criado

Solução do último

Por que razão a potência na operação vital não ultrapassa o seu objeto, nem pelo poder divino

quantalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia uigeant, nihil aliud possunt uidere, quam corpora; sed ut uideant, et incorporalia. Quibus uerbis indicat D. Augustinus aspectum secundum functionem uitalem, ac sibi propriam, qualis est actio uidendi, posse tendere in rem spiritalem, quam constat extra metas obiecti externorum sensuum esse. Ocurrendum tamen cum D. Thoma 1. part. quaest. 12. artic. 3. ad 2. D. Augustinum haec non tam asserendo, quam disserendo pronuntiasse, eiusque mentem esse, ut constat ex iis, quae paulo post subiicit, beatos etiam ex iis, quae aspectu cernent, et ex refulgentia diuinae claritatis [P.154] in corporibus apparente, Dei praesentiam singulari intellectus perspicuitate cognituros: non autem ipsam diuinam naturam in se, aut rem ullam spiritalem oculis corporeis uidendam.

Ab oculo corporeo rem spiritalem uideri repugnat

Obiter etiam aduerte quemadmodum fieri non potest, ut aliquid spiritale cadat sub sensus externos; ita fieri non posse ut sub internos cadat, etiam diuina uirtute, cum utrobique eadem repugnantia occurrat; propterea quod spiritale transcendit metas obiecti sensibilis. Quod similiter pronuntiandum est de appetitu sensitio, cuius obiectum est sensibile bonum. Si quis uero obiiciat tristitiam de Deo offenso terminari aliquo modo ad Deum; et hanc frequenter dari in appetitu sensitio: proindeque appetitum inferiorem, simulque phantasiam, cuius ille apprehensionem sequitur, tendere in rem spiritalem, nempe in Deum. Respondendum erit, nec inferiorem appetitum, nec phantasiam tendere in Deum distincte, et per se, sed confuse, et sub aliqua ratione sensibili. Quo pacto ait D. Thomas 1. part. quaest. 12. art. 3. ad 3. cum Isaias capite 6. narrat uidisse se Dominum sedentem super solium; intelligendum id esse de uisione imaginaria repraesentante Deum secundum aliquem modum corporeae similitudinis, quo nobis diuina in sacris literis per res sensibiles frequenter declarari, atque exhibere solent.

Implicat etiam spiritale ab interno sensu cognosci

QVAESTIO IIII.

SINT NE QVINQVE SENSIBILIA COMMVNIA.

ARTICVLVS I.

VIDERI PAVCIORA, VIDERI PLVRA.

Sensibilia communia quinque recensuit Aristoteles cap. 6. huius libri text. 64. uidelicet, motum, quietem, numerum, figuram, magnitudinem. Sunt tamen in contrariam partem argumenta. In

Argumenta quae ostendunt esse pauciora

águas veem; por penetrante que seja a visão destes animais, nada mais podem ver do que corpos, mas eles veem também as coisas incorpóreas. Com estas palavras Santo Agostinho designa a vista segundo a função vital que lhe é própria, que é a ação de ver, que pode tender para a coisa espiritual, a qual como é evidente se encontra fora dos limites do objeto dos sentidos externos. Mas deve atalhar-se com São Tomás, na 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 12, artigo 3 ao 2, que Santo Agostinho pronuncia estas coisas não tanto para afirmar, quanto para argumentar, e que o seu pensamento era o de que, como é evidente com base naquilo que pouco depois apresenta, os bem-aventurados, a partir do que veem com a vista, e também da refulgência da divina claridade [P.154] que comparece nos corpos, estão a ponto de conhecer a presença de Deus com a singular perspicácia do intelecto; mas não veem em si a própria natureza divina ou algo de espiritual com os olhos corporais.

Repugna que uma realidade espiritual seja vista pelo olho corpóreo

De passagem note-se que, como não é possível que algo de espiritual recaia sob os sentidos externos, assim também não é possível que recaia sob os internos, mesmo pela potência divina, visto que se dá num e noutra a mesma contradição, pois o espiritual transcende os limites do objeto sensível. O mesmo deve igualmente ser afirmado acerca do apetite sensitivo, cujo objeto é o sensível bom. Poder-se-á objetar que a gravidade da ofensa a Deus é determinada de algum modo para Deus, e que ela, frequentemente, tem lugar no apetite sensitivo, por isso, simultaneamente, o apetite inferior e a fantasia, cuja apreensão ele persegue, tende para a realidade espiritual, Deus. Dever-se-á responder que nem o apetite inferior, nem a fantasia tendem para Deus distintamente e *per se*, mas confusamente e sob alguma razão sensível. Da forma que São Tomás afirma, na 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 12, artigo 3º, quando Isaías, capítulo 6º narra que vê o Senhor sentado sobre o Sol; tal deve ser entendido como uma visão imaginária que representa Deus segundo o modo de semelhança corpórea, através do qual, na Sagrada Escritura, as coisas divinas frequentemente nos são divulgadas e costumam revelar-se.

Impede também que o espiritual seja conhecido pelo sentido interno

QUESTÃO IV

SE EXISTEM CINCO SENSÍVEIS COMUNS

ARTIGO I

PARECE QUE HÁ MENOS, PARECE QUE HÁ MAIS

Aristóteles enumerou cinco sensíveis comuns no capítulo 6 deste livro, texto 64; isto é, o movimento, o repouso, o número, a figura e o tamanho. Subsistem, todavia, argumentos da parte contrária. Em primeiro lugar,

Argumentos que mostram que são menos

primis quod uideantur pauciora esse. Nam motus cum non consistat, sed raptim fluat, comprehendi nequit sine memoria, et ui collectrice, quae partes praeteritas, et futuras colligat, et inter se conferat; hoc autem altioris potentiae est non externorum sensuum. Deinde, Brutae animantes haud quaquam numerant, cum id soli homini competat, ut docet Aristoteles in *Problematis* sect. 30. q. 5. sicque non uidetur numerus brutarum animantium sensibus apprehendi, atque adeo neque nostris, qui eiusdem speciei, ac facultatis cum illis sunt. [P.155] Tertio. Idem ostendi potest in quiete, quae cum priuatio sit sub nullum sensum per se cadit. Quare nec motus, nec numerus, nec quies recte uidentur constitui ab Aristotele inter sensibilia communia.

*Quae probant
esse plura*

Ex alia uero parte ostendet quispiam plura numerari debuisse; siquidem perspectiui, ut uidere est apud Vitellionem ad initium libri tertii, multo plura recensent, uerbi gratia, distantiam, situm, discretionem, asperitatem, curuitatem, rectitudinem, et alia. Praeterea, Tempus, ut docet Aristoteles 4. *Physicorum* cap. 11. text. 98. percipitur sensibus, non per accidens, cum eodem pacto uideatur sensum afficere, quo motus, cuius mensura est: ergo per se; atque adeo debet etiam inter sensibilia communia reponi. Nec satisfaciet qui dixerit contineri sub motu, propterea quod idem re sit cum eo; nam alioqui etiam figura, quae re ipsa a magnitudine non differt, ad magnitudinem reuocari deberet; quod non ita est. Adde quod substantia, cum ad imprimendas horum sensibilibus imagines in sensibus uti princeps causa concurrat, siquidem actiones omnes sunt suppositorum; non poterit non ceteris sensibilibus communibus iure addi.

ARTICVLVS II.

QVINQVE TANTVM ESSE SENSIBILIA COMMVNIA;
NEC OPPOSITVM CONCLVDI SVPERIORIBVS ARGVMENTIS.

Non est tamen ob haec, alia ue his similia argumenta recedendum a sententia Aristotelis. Quod fecit e recentioribus medicis Christophorus lib. 1. *De Arte Medendi* cap. 5. ubi motum, et quietem e communium sensibilibus numero remouit, et ante ipsum Galenus lib. 3. *De Dignoscendis Pulsibus*; ubi statuit motum ratione, non sensu dignosci; sed enim quia sensui ratio coniuncta est, et mentis transcursus est uelocissimus saepe non ratione, sed sensu

porque parece que são menos numerosos. Na verdade, o movimento, dado que não cessa e decorre de modo rápido não pode ser compreendido sem a memória e a força coletora que colige e junta entre si as partes passadas e futuras. No entanto, isto é próprio de uma potência mais alta, não dos sentidos externos. Outro argumento. Os animais de modo algum computam, porque isto é apenas próprio do homem, como ensina Aristóteles nos *Problemas*, secção 30, questão 5. Assim, o número não parece ser apreendido pelos sentidos dos animais; logo, também não será pelos nossos, que são como eles, da mesma espécie e faculdade [P.155] Terceiro. O mesmo pode ser demonstrado quanto ao repouso que, como é uma privação, não cai *per se*, sob nenhum sentido. Por esta razão, nem o movimento, nem o número, nem o repouso parecem ser corretamente incluídos por Aristóteles entre os sensíveis comuns.

Por outro lado, há quem demonstre que Aristóteles devia ter enumerado mais sensíveis comuns. Com efeito, os estudiosos da Perspetiva, como refere Vitélio no início do livro terceiro, contam muitos mais; por exemplo, a distância, o lugar, a diferença, a aspereza, a curvatura, a reta e outros. Além disso, o tempo, como ensina Aristóteles, no 4º livro da *Física*, capítulo 11, texto 98, é percebido pelos sentidos, não por acidente, visto que parece afetar o sentido da mesma forma que o movimento do qual é a medida. Portanto, é percebido *per se*, e por isso também deve ser colocado entre os sensíveis comuns. Não satisfará quem disser que o tempo está contido no movimento porque se identifica realmente com ele; se fosse assim, também a figura, que não difere, na realidade do tamanho, deveria ser incorporada no tamanho, o que não sucede. Acrescente-se que a substância, uma vez que concorre para imprimir as imagens destes sensíveis nos sentidos, concorre como causa principal, pois todas as ações são dos subordinados, não poderá justamente ser acrescentada aos restantes sensíveis comuns.

Os que provam serem mais

ARTIGO II

EXISTEM APENAS CINCO SENSÍVEIS COMUNS DOS ARGUMENTOS ANTERIORES NÃO SE CONCLUI O OPOSTO

Mas não é por estes, e por outros argumentos iguais a estes, que deverá ser afastada a opinião de Aristóteles. O que fez Cristóforo, de entre os médicos mais recentes, no livro 1, *De Arte Medendi*, capítulo 5, ao afastar o movimento e o repouso do número dos sensíveis comuns, e antes dele Galeno, livro 3, *De Dignoscendis Pulsibus*, quando determinou que se conhece o movimento pela razão, não pelo sentido; ora, como a razão está ligada ao sentido, e o percurso da mente é rapidíssimo, por

uideri deprehendi. Vt autem pro Aristotele superioribus argumentis respondeamus, aduertendum est ad rationem sensibilis communis non requiri, ut omnibus sensibus percipiatur, sed ut pluribus, aut enim nullum est sensibile, aut cum maxime motus, quod omnibus externis sensibus sit obnoxium, ut experienti planum fiet; quapropter non immerito Auerroes hoc loco com. 64. Themistium reprehendit, quod uniuersim communia sensibilia omnibus sensibus percipi affirmarit.

Secundo. Aduertendum Aristotelem non omnia sensibilia communia speciatim enumerasse, sed quinque generalia capita, ad quae caetera reuocari debeant, ut mox patebit. Ad primum igitur argumentum eorum, quae ostendere nitebantur motum sub externos sensus non cadere, respondendum est, motum perfecte non nisi eo modo, qui in argumento exprimitur, quique ad altiorem facultatem pertinet, cognosci; imperfecte uero, et quasi materialiter, ac citra ullam partium inter se collationem externo sensu apprehendi.

*Soluuntur.
Motus ab
externo sensu
perfecte non
percipitur*

[P.156] Ad secundum. Numerum dupliciter cognosci, uel recensendo unum post aliud: seu replicando numerum maiorem supra minorem, aut nouam unitatem minori numero addendo, sicque per incrementa numeralem seriem amplificando; qui modus cognoscendi solis hominibus conuenit: uel dumtaxat percipiendo plura discreta, quae numerum faciunt, ut duos, aut tres sonos, tres, quatuorue lapides inter se distinctos, quo pacto numerus externis tam hominum, quam brutorum animantium sensibus dignoscitur.

Ad tertium. Quietem non sentiri per se positue, quasi agendo sensum moueat; sed negatiue; quia quantum fas est priuationi modificat speciem rei, quae percipitur, ita ut res quadam consistentia, non sub fluxu apprehendatur.

Ea uero, quae probare uidebantur plura esse sensibilia communia, hunc in modum diluenda sunt. Ad primum dicendum, Perspectiuos minutius eiusmodi sensibilia dispertiri; quia singulas eorum differentias contemplantur, ut ex radorum reflexione, refractione, et incidentia, aut curuitate, aliisque id genus affectionibus diuersorum aspectuum causam exacte reddant, quod ad Physicum non pertinet, qui sensilia communia prout certis, et praefinitis rationibus sensum mouent, solummodo expendit. Itaque omnia communia sensibilia, quae perspectiui addunt ad Aristotelica reduci possunt, ut distantia, et situs ad magnitudinem; discretio ad numerum; asperitas, curuitas, et rectitudo ad figuram, ceteraque similiter. Ad secundum, Tempus aut nullo modo externis sensibus percipi, aut sub notitia

*Sensibilia
communialia
aditta a
perspectiuis ad
5. Aristotelica
reuocantur*

vezes parece ser apreendido não pela razão mas pelo sentido. Mas para respondermos aos argumentos anteriores favoravelmente a Aristóteles deve advertir-se que para a noção de sensível comum não se exige que se perceba com todos os sentidos, mas com muitos. Com efeito, ou não há nenhum sensível, ou há sobretudo o movimento, o qual está dependente de todos os sentidos externos para se tornar claro a quem o experiencia. Por isso é que Averróis, com alguma razão, neste ponto, comentário 64, repreende Temístio por ele ter afirmado que os sensíveis comuns são universalmente percebidos por todos os sentidos.

Segundo. Deve advertir-se que Aristóteles não especifica todos os sentidos comuns em particular, mas cinco gerais principais aos quais devem ser reconduzidos os restantes como de imediato se esclarecerá. Ao primeiro dos argumentos que ajudava a explicar que o movimento não recai sob os sentidos externos, deve responder-se que se reconhece perfeitamente o movimento apenas do modo expresso no argumento e que cada um pertence a uma faculdade mais elevada conhecer, embora imperfeita e quase materialmente, sem que nenhuma das partes entre si aprenda a ligação com o sentido externo.

Resolvem-se

O movimento não é percebido perfeitamente pelo sentido externo

[P.156] Ao segundo. Conhece-se o número de dois modos, ou contando um a seguir ao outro, seja replicando o número maior sobre o menor, seja acrescentando uma nova unidade ao número menor, aumentando assim uma série numérica com os seus acrescentos, e este modo de conhecer apenas diz respeito aos homens. Ou então, compreendendo a pluralidade discreta que produz o número, como dois ou três sons, três ou quatro pedras diferentes entre si, de tal modo que o número é conhecido pelos sentidos externos, tanto dos homens como dos animais.

Ao terceiro. O repouso não é sentido positivamente *per se*, como aquilo que quando age move o sentido, mas negativamente, porque tanto quanto a privação o consente, modifica a espécie da coisa que é percebida; tal como se apreende uma coisa por uma certa consistência e não pela fluidez.

Os argumentos que pareciam provar que havia muitos sensíveis comuns devem ser resolvidos do modo seguinte. Ao primeiro, dizendo que os estudiosos da Perspetiva dividem os sensíveis deste tipo porque as suas diferenças são calculadas uma a uma, para que a partir da reflexão dos raios, da refração, da incidência, da curvatura e de outras afeções deste género, apontem a causa exata dos diversos visíveis. Isto não concerne ao Físico, que apenas observa que os sensíveis comuns movem o sentido por razões previamente certas e determinadas. Assim, todos os sensíveis comuns que os estudiosos da Perspetiva acrescentam podem ser reduzidos à posição de Aristóteles: distância, lugar, tamanho, a discricção do número, aspereza, curvatura, linha reta, figura, e os restantes do mesmo modo. Ao segundo, dizendo que o tempo ou não é de modo algum percebido

Os sensíveis comuns acrescentados pelos estudiosos da Perspetiva são reduzidos aos 5 aristotélicos

adeo tenui, et obscura, ut simpliciter dici debeat eorum captum effugere; nisi quoad eam realitatem, quam cum motu communem habet, consideretur; quo pacto interpretandus est Aristoteles loco citato ex 4. *Physicorum*. Ad tertium. Licet actio transmittendi species ad instrumenta sensuum, substantiis, uti primariis causis effectricibus attribuenda sit, non proinde tamen substantias inter sensibilia communia numerandas esse, cum nec per se primo sensus afficiant; quia id solis qualitatibus alteratricibus (id est, sensibilibus propriis) conuenit; nec per se secundaria ratione; quia id proprium est eorum, quae motum sensibilibus propriorum determinat, ac modificat; quod nulli substantiae in se spectatae conuenit, sed ut magnitudine, motu, quiete, aut aliquo alio communium sensibilibus affecta est; quod proinde non nisi sensibilibus ipsis communibus per se defertur, ut proxima quaestione liquidius fiet.

*Substantia non
est sensibile
commune*

QVAESTIO V.

VTRVM SENSIBILE COMMUNE PROPRIAM
SPECIEM SENSITIVO INVRAT, AN NON.

[P.157]

ARTICVLVS I.

EORVM OPINIO, QUI AD AFFIRMATIVAM PARTEM DEFLEXERE.

Variae sunt interpretum sententiae circa modum, quo sensibilia communia sensus afficiunt. Reliquis tamen omissis duas, quae celebriores habentur, in medium afferemus. Altera est Scoti in 4. distinct. 12. quaest. 3. Aegidii ad caput 6. huius libri; Ianduni quaest. 18. et Gentilis, quem refert, refellitque Simon Portius cap. 5. *De Colore*. Hi opinantur sensibilia communia propriam sui similitudinem diuersam a propriorum sensibilibus specie in sensibus producere. Quod hisce argumentis uidetur concludi. Vel sensibile commune aliquid in sensum imprimit, uel nihil. Si nihil, est igitur sensibile per accidens: si aliquid non nisi speciem; ergo et caet.

2. Secundo. Magnitudo et color sunt formae diuersae: ergo exigunt distinctas imagines, per quas sentiantur. Item percipiuntur diuersis
3. sensationibus, ergo et diuersis typis, qui sunt sentiendi principia; at hi non nisi ab ipsis obiectis producuntur. Item, si quis corpori caelesti manum admoueat, sentiet magnitudinem resistentem; non per aliquam tactilem qualitatem, quae nulla caelo inest, ut docet Aristoteles primo libro *De Caelo* cap. 3. text. 20. Igitur ipsa

*Affirmant
Scot.
Aegidius
Iandunus
Gentilis*

Argum. 1.

pelos sentidos externos, ou acontece com um conhecimento de tal modo ténue e obscuro que simplesmente se deve dizer que escapa ao seu alcance, exceto se o considerarmos de acordo com a realidade que tem em comum com o movimento, do mesmo modo que Aristóteles deve ser interpretado no ponto citado do 4º, *Física*. Ao terceiro. Ainda que a ação de transmissão das espécies aos instrumentos dos sentidos deva ser conferida às substâncias enquanto causas efetivas primárias, não se devem enumerar as substâncias entre os sensíveis comuns, dado que, em primeiro lugar, nem afetam os sentidos *per se*, já que tal concerne apenas às qualidades alteradoras (isto é, aos sensíveis próprios), nem os afetam *per se* por razão secundária, porque isso é próprio dos que modificam e determinam o movimento dos sensíveis próprios. Isto não concerne a nenhuma substância considerada em si, mas enquanto afetada ao tamanho, ao movimento, ao repouso ou a algum outro dos sensíveis comuns; razão pela qual apenas é levada *per se* precisamente para os sensíveis comuns, como na próxima questão se tornará líquido.

A substância não é um sensível comum

QUESTÃO V

SE O SENSÍVEL COMUM IMPRIME UMA ESPÉCIE
PRÓPRIA NO SENSITÉRIO

[P.157]

ARTIGO I

OPINIÃO DOS QUE SE INCLINAM PARA A PARTE AFIRMATIVA

São várias as opiniões dos intérpretes acerca do modo pelo qual os sensíveis comuns afetam os sentidos. Mas deixadas de lado as duas tidas como mais famosas, avancemos para o centro da questão. Uma, a de Escoto, no 4º livro das *Sentenças*, distinção 12, questão 3; de Egídio, capítulo 6º deste livro; de Janduno, questão 18 e de Gentil, que Simão Pórcio refere e refuta no capítulo 5º sobre *A Dor*. Estes últimos são de opinião que os sensíveis comuns produzem nos sentidos uma semelhança própria de si, diferente da espécie dos sensíveis próprios. O que parece concluir-se com argumentos seguintes. Ou o sensível comum imprime algo no sentido, ou nada. Se não imprime nada, é um sensível por acidente. Se imprime alguma coisa, imprime apenas a espécie, portanto, etc. Segundo argumento. O tamanho e a cor são formas distintas, portanto requerem imagens distintas pelas quais sejam sentidas. Também, são percebidos por sensações diferentes, logo, também por diversos tipos que são os princípios de sentir; mas estes só são produzidos pelos próprios objetos. Também, se alguém aproximar a mão do corpo celeste sentirá grande resistência, não por alguma qualidade tátil, pois nenhuma está

Afirmam. Escoto. Egídio. Janduno. Gentil

1º Argumento

2º

3º

4. magnitudo corporis caelestis absque sensibilis proprii consortio peculiarem imprimit. Quarto. Saepe turris eminus conspecta, ita uidetur; ut non discernatur, alba ne, an alio colore imbuta sit. Igitur aspectus percipit nudam rei quantitatem sine alia qualitate uisili, atque adeo per propriam speciem a quantitate immissam.

ARTICVLVS II.

NEGATIVAM PARTEM VERAM ESSE,
NEC ADVERSARIORVM ARGVMENTA QVICQVAM EFFICERE.

*Negant, et
melius censent
D. Thomas,
Philoponus,
Thienensis,
Ferrariensis*

Contrariam opinionem amplexus est Diuus Thomas prima part. quaest. 78. artic. 3. et hoc loco lect. 13. item Philoponus, Thienensis, Ferrariensis⁸¹, et alii affirmantes sensibilia communis peculiare species non iniicere sensui; uerum determinare, et modificare species propriorum sensibilium. Nam, uerbi gratia, coloratum pro-
[P.158] priam sui immittit imaginem, sed enim aliter eam efformat, si praeditum sit magnitudine quadrata; aliter si triangulari; aliter si oblonga; aliter si rotunda libet uero quae in hanc sententiam D. Thomas loco cit. disseruit, huc transferre. Magnitudo, inquit, et figura, et huiusmodi, quae dicuntur communia sensibilia, sunt media inter sensibilia per accidens, et sensibilia propria, quae sunt obiecta sensuum. Nam sensibilia propria primo, et per se immutant sensum, cum sint qualitates alterantes: sensibilia uero communia omnia reducuntur ad quantitatem. Et de magnitudine quidem, et numero patet, quia sunt species quantitatis. Figura autem est qualitas circa quantitatem, cum consistat ratio figurae in termitatione magnitudinis. Motus autem, et quies sentiuntur secundum quod subiectum unomodo, uel pluribus modis se habet secundum magnitudinem subiecti, uel localis distantiae, quantum ad motum augmenti, et motum localem, uel etiam secundum sensibiles qualitates, ut in motu alterationis. Et sic sentire motum, et quietem, est quodammodo sentire unum, et multa. Quantitas autem est proximum subiectum qualitatis alternatiuae, ut superficies coloris. Et ideo sensibilia communia non mouent sensum primo, et per se, sed ratione sensibilis qualitatis, ut superficies ratione coloris. Nec tamen sunt sensibilia per accidens; siquidem huiusmodi sensibilia

*Explicatur
opinio a D. Th.*

⁸¹ Thienen. ad text. 65. Ferra. q.11 huius lib.

presente no céu, como ensina Aristóteles no primeiro livro sobre *O Céu*, capítulo 3º, texto 20. Portanto, o próprio tamanho do corpo celeste sem o consórcio do sensível imprime-a. Quarto argumento. Muitas vezes uma torre observada de longe é vista de tal modo, que não se distingue se é branca ou se está pintada de outra cor. Portanto, a vista percebe a quantidade nua da coisa sem outra qualidade visível, logo, através da própria espécie introduzida pela quantidade. ^{4º}

ARTIGO II

A PARTE NEGATIVA É VERDADEIRA E NADA PROVA OS ARGUMENTOS DOS ADVERSÁRIOS

São Tomás abraçou a opinião contrária na primeira parte da *Suma Teológica*, questão 78, artigo 3º e neste ponto, na lição 13. Também Filópono, o Tienense, o Ferrariense e outros⁸¹ que afirmam que os sensíveis comuns não incutem espécies particulares no sentido, mas apenas determinam e modificam as espécies dos próprios sensíveis. Por exemplo, o colorido emite a sua própria [P.158] imagem, mas forma-a de um modo se for de tamanho quadrado; de outro, se for triangular; de outro, se oblonga; de outro, se redondo. Compraz o que São Tomás discutiu acerca desta posição no ponto citado que aí transcreve. O tamanho, afirma ele, e a forma, que são chamados sensíveis comuns, são intermediários entre os sensíveis por acidente e os sensíveis próprios, que são os objetos dos sentidos. Na verdade, os sensíveis próprios modificam o sentido primeiro e *per se*, pois são qualidades alteradoras. Todos os sensíveis comuns são reconduzidos à quantidade. Também é evidente sobre o tamanho e o número que são espécies de quantidade. Mas a figura é a qualidade junta à quantidade, visto que a natureza da figura consiste na determinação do tamanho. Mas o movimento e o repouso são sentidos conforme o substrato, de um modo ou de muitos modos; conforme o tamanho do substrato ou da distância local quanto ao modo de crescimento e ao movimento local ou também conforme as qualidades sensíveis, como no movimento de alteração. E assim, sentir o movimento e o repouso é de certo modo sentir uma e muita coisa. Mas a quantidade é o substrato próximo da qualidade correspondente, como a superfície da cor. E assim, os sensíveis comuns não movem primeiro o sentido, *per se*, mas em razão da qualidade sensível, como a superfície em razão da cor. Mas eles não são sensíveis por acidente, visto que os sensíveis deste tipo provocam

Negam, e pensam de forma mais correta. S. Tomás. Filópono. Tienense. Ferrariense.

Opinião explicada por S. Tomás

⁸¹ Tienense, no comentário ao texto 65; Ferrariense, na q. 11 deste livro.

aliquam diuersitatem faciunt in immutatione sensus. Alio enim modo immutatur sensus a magna superficie, et a parua, quia etiam ipsa albedo dicitur magna, uel parua. Haec D. Thomas.

His adde ad maiorem explicationem, quae idem sanctus Doctor tradit quaest. 17. artic. 2. eiusdem operis, uidelicet, similitudinem alicuius rei trifariam in sensu esse. Vno modo per se primo, sicuti similitudo coloris est in aspectu, et cuiuslibet sensibilis per se in proprio sensu. Alio modo per se non primo, sicuti in uisu est similitudo figurae, uel magnitudinis, et aliorum communium sensibilibus. Tertio, nec primo, nec per se, sed per accidens, sicuti in uisu est similitudo hominis. Porro autem licet una eademque similitudo ad sensibile proprium et commune attineat; dicimus tamen eam non spectare primo ad sensibile commune, sed ad sensibile proprium; quia proprium sensibile principaliter illam exprimit; commune uero solum per comitantiam, et tanquam id, a quo species non tam entitatem, quam modum, siue affectionem entitatis accipit. Nam cum id, quod agit, non sit color, sed coloratum, ut ipsum coloratum in se est affectum, secundum communia sensibilia, quae cum propriis naturam cognitionem habent, ita in sensum agit, ac talem speciem in organo obsignat, quale ipsum in se est. Quod autem sensibilia propria, et communia eadem specie percipiuntur ex eo conuinci potest, quia nec sensibilia communia uim per se agendi habent, cum uel sit quantitas, nempe magnitudo, motus, numerus, uel modus quantitatis, nimirum figura, quae ex se nullam efficiendi uim obtinet; uel priuatio, nimirum quies, quae multo minus ad agendum ualet. Secundo. Idem ex eo corroboratur, quia superuacanea omnino est eiusmodi specierum multitudo, cum una sufficiat ad repraesentandam alteratricem [P.159] qualitatem, et id, quod eius modum euariat, hoc est, sensibile commune.

*Eadem specie
uideri sensibile
commune
et proprium
probat.*

1. numerus, uel modus quantitatis, nimirum figura, quae ex se nullam efficiendi uim obtinet; uel priuatio, nimirum quies, quae multo minus ad agendum ualet.
2. Secundo. Idem ex eo corroboratur, quia superuacanea omnino est eiusmodi specierum multitudo, cum una sufficiat ad repraesentandam alteratricem [P.159] qualitatem, et id, quod eius modum euariat, hoc est, sensibile commune.

*Diluuntur
argumenta
partis
contrariae.* Aduersariorum uero rationes sic explicandae erunt. Prima, dicendo sensibile commune non imprimere aliquid, id est, propriam, ac peculiarem sibi speciem, sed dumtaxat attemperare speciem

Solutio 1. sensibilis proprii, quod tamen sensibilia per accidens non praestant.

Solutio 2. Secundae respondetur, etsi magnitudo, et color diuersae formae sint, non proinde diuersam imprimere imaginem, cum una sufficiat; nec diuersis sessionibus apprehendi, sed una; in qua primo sensibile proprium, secundaria ratione sensibile commune elucet; quicquid in contrariam partem scripserit Auicenna 6. *Naturalium* capit. de tactu, ubi licet proprii, et communis sensibilis unam esse speciem

Solutio 3. fateatur, tamen non unam, sed plures eorum sessiones constituit. Ad tertiam, respondendum est manum caelo admotam non percepturam magnitudinem caeli, inuenturam tamen obstaculum, quod eam

alguma variedade na modificação do sentido. O sentido é alterado pela superfície grande e pela pequena de maneira diferente, porque também a própria brancura se diz grande ou pequena. Isto afirma São Tomás.

Acrescenta, para mais ampla explicação, o que o Santo Doutor transmite na questão 17, artigo 2º da mesma obra, a saber, que a semelhança de alguma coisa se encontra no sentido de três modos. De um modo, *per se*, primeiro, tal como a semelhança da cor está na vista e a de qualquer sensível no próprio sentido. De outro modo, não primeiramente *per se*, tal como na visão reside a semelhança da figura, ou do tamanho ou de outros sensíveis comuns. Terceiro, nem primeiramente, nem *per se*, mas por acidente, tal como na visão está a semelhança do homem. Mas é possível que uma e a mesma semelhança respeitem ao sensível próprio e ao comum; ora, dizemos que ela não respeita primeiramente ao sensível comum, mas ao sensível próprio, porque o sensível próprio exprime-a principalmente; o comum, apenas a acompanha, como aquilo pelo qual a espécie recebe não tanto a entidade, como o modo ou afeção da entidade. Como o que age não é a cor mas o colorido, tal como o próprio colorido em si é afetado de acordo com os sensíveis comuns que são conhecidos concomitantemente com os sensíveis próprios, assim também o colorido age no sentido e imprime a espécie no órgão, que reside em si mesmo. Pode provar-se que os sentidos próprios e comuns são percebidos pela mesma espécie porque os sensíveis comuns não têm *per se* a faculdade de agir, porque há a quantidade, isto é, o tamanho, o movimento, o número; ou o modo de quantidade, isto é, a figura, a qual não tem por si nenhuma faculdade de produzir; ou é a privação, isto é, o repouso, que muito menos pode agir. Segundo. O mesmo se corrobora, porque um grande número de espécies deste tipo é totalmente inútil, já que basta uma para representar [P.159] a qualidade alteradora e aquilo que diferencia o seu modo, isto é, o sensível comum.

Os argumentos dos adversários deverão ser explicados assim. Ao primeiro, respondendo que o sensível comum não imprime algo, isto é, a espécie própria e particular para si, mas somente adapta a espécie do sensível próprio que os sensíveis por acidente não mostram. Responde-se ao segundo que, embora o tamanho e a cor sejam formas diferentes, nem por isso imprimem uma imagem diferente, já que basta uma só; nem é apreendida por diferentes sensações, mas por uma, aquela em que em primeiramente o sensível próprio se mostra como sensível comum, por uma razão secundária. Avicena tinha escrito algo em relação à parte contrária, no 6º livro dos *Naturais*, capítulo sobre o tato onde, ainda que patenteie que há uma só espécie de sensível próprio e de comum, não estabelece, todavia, uma, mas várias sensações dos mesmos. Ao terceiro

Prova-se que o sensível próprio e comum é visto pela mesma espécie.

1º.

2º

Resolvem-se os argumentos da parte contrária.

Solução do 1º

Solução do 2º

Solução do 3º

ulterius progredi non sinat, quia ipsa caeli quantitas etiam citra ullius qualitatis opem penetrare se neutiquam fert. Quod si obiicias manum caelesti corpori allisam dolore afficiendam, qui dolor ex alteratione, et dissolutione tactus oritur. Occurrendum erit dolorem, ut suo loco dicemus, non ex sola alteratione, sed ex diuisione etiam, et compressione carnis proficisci, qualem sentiet manus per uim caelo impacta. Ad quartum dicendum, turrim e loco remoto uideri sub colore aliquo, licet aspectus, ob intercapedinem, quis nam color sit, non dignoscat.

QVAESTIO VI.

VTRVM NE IN SENSU CIRCA PROPRIVM SENSIBILE
ERROR ACCIDAT, AN NON.

ARTICVLVS I.

PROPONVNTVR IN CONTRARIAS PARTES ARGVMENTA.

Quod neutiquam externus sensus (de hoc enim praesens quaestio est) in deceptionem incurrat dum proprium sensibile apprehendit, uidetur ostendi posse. Pimum. Quia si sensus errant, utique, abrogata eorum fide, nulla erit certitudo in scientiis, nulla constantia; cum scientiae principiis innitantur, haec uero experimento, et aestimatione sensuum ut est in schola peripatetica peruulgatum, recteque cecinit Lucretius 4. sui *Poematis*.

*Non errare
probatur.*

1.

[P.160]

Denique ut in fabrica, si parua est regula prima,
Normaque si fallax rectis regionibus exit.
Omnia mendose fieri, atque obstipa necessum est;
Praua, cubantia, prona, supina, atque absona recta,
Prodita iudiciis fallacibus omnia primis.

2. Secundo. Idem ostenditur ex eo, quia sensus apprehendit rem ut ipsi in specie repraesentatur; species uero talis est quale obiectum ipsum in se, cum naturalis eius imago sit: quo fit ut sensio respondeat speciei; species rei cognitae, sicque nullus deceptioni locus relinquatur.
3. Tertio. Accedit argumentum Tertulliani in suo libro *De Anima* cap. de quinque sensibus, ubi eum, qui sensibus authoritatem denegat, hisce uerbis coarguit. Recita Ioannis testimonium: Quod audiuimus,

compreender o tamanho do céu, mas vai encontrar um obstáculo que não permite que ela avance mais, porque de modo algum se penetra a própria quantidade do céu sem o auxílio de alguma qualidade. A quem objetar que a mão embatendo contra o corpo celeste tem de ser afetada pela dor e que a dor nasce da alteração e destruição do tato, dever-se-á responder que a dor, como em lugar próprio diremos, provém não só da alteração, mas também da divisão e compressão da carne que a mão impelida para o céu sente pelo impacto da força celeste. Ao quarto, *Solução do 4º* dizendo que a torre é vista de lugar afastado sob certa cor, embora a vista não reconheça qual é a cor, por causa da distância.

QUESTÃO VI

SE O SENTIDO ERRA ACERCA DO SENSÍVEL
PRÓPRIO OU NÃO

ARTIGO I

SÃO PROPOSTOS OS ARGUMENTOS DAS PARTES CONTRÁRIAS

Parece poder demonstrar-se que de modo algum o sentido externo (a presente questão versa sobre ele) lavra em erro. Primeiro. Porque se os sentidos errassem, inevitavelmente, afastada a sua fé, nenhuma certeza existiria nas ciências, nenhuma constância; porque as ciências repousam nos princípios, na experiência e na avaliação dos sentidos, como foi divulgado pela escola peripatética, e Lucrécio diretamente ensina em 4, do seu *Poema*. *Prova-se que não erra. 1º*

[P.160]

Finalmente, como numa edificação, se a primeira regra é falsa,
Se o esquadro falaz não respeita a perpendicular,
É inevitável que tudo saia imperfeito e torto;
Disforme, pendendo para a frente ou para trás,
Traídos pelos primeiros cálculos erróneos.

Segundo. Demonstra-se o mesmo, porque o sentido apreende a coisa *2º* que para ele se representa na espécie. A espécie é tal qual o próprio objeto em si, visto que é a sua imagem natural, pelo que sucede que o sentido corresponde à espécie. A espécie da coisa conhecida assim é, não deixando margem para o erro.

Terceiro. Acrescente-se o argumento de Tertuliano no seu livro sobre *3º* *A Alma*, capítulo sobre os cinco sentidos, quando refuta quem nega autoridade aos cinco sentidos, com as seguintes palavras. Mencione-se o

quod uidimus oculis nostris; quod perspeximus, et manus nostrae contrectauerunt de Verbo uitae: falsa utique testatio si oculorum, et aurium, et manuum sensus natura mentitur, et caetera. Quin etiam Aristoteles 8. *Physicorum* cap. 3. text. 22. cogitatione hebetem eum censet qui sensibus fidem abrogat.

*Errare sensum
experientis
ostenditur*

Ex alia uero parte, quod sensus interdum hallucinetur, patet, quia intellectus dicitur sensum corrigere, non nisi errantem: tum quia ita esse commonstrat experientia. Idque ob multas causas accidere passim deprehenditur: uidelicet ratione organi, medii, interualli, obiecti, et situs, compositionisue ipsius obiecti⁸². Ratione organi, si organum syncerum, ac probe affectum non sit, unde ictericis ea, quae alba sunt pallore circumfusa uidentur, et iis, qui oculorum suffusione laborant, omnia cruenta apparent. Ratione medii, qui matutinum solem conspiciunt, rubeum apprehendunt ob interiectos uapores. Ratione interualli, qui eminus quadratam turrim uident, rotundam aestimant; quia agulorum prominentiae ob iniustum interstitium absconduntur. Ratione obiecti, in speculis, si diuerse collocentur, diuersae apparent rerum spectabilium magnitudines, nunc paruae, nunc magnae, alias rotundae, alias oblongae, modo uersis in caelum pedibus, modo recto corpore.

ARTICVLVS II.

CONTROVERSIAE EXPLICATIO.

*Duae extremae
sententiae*

In hac disceptatione duae in primis fuerunt extremae sententiae. Altera Epicuraeorum, qui tantum sensibus tribuerunt, ut eos nunquam falli dicerent, in ipsisque omne ueritatis iudicium collocarent. Qua de re D. Augustinus 8. *De Ciuitate Dei* cap. 7. Tullius in *Academicis* [P.161] *Quaestionibus*. Altera quorundam Academicorum, qui omnem fidem a sensibus ablegarunt, aduersus quos etiam tres libros edidit D. Augustinus. Sed omnium ueterum philosophorum circa praesentem controuersiam rixas accurrate descripsit Mirandula lib. 2. *De Examine Vanitatis*.

*Tertia sententia
quae uera est*

Tertia opinio inter duas superiores media Peripatetica, atque omnino uera, asserit sensus nec perpetuo falli, nec nunquam decipi: pro cuius intelligentia aduertendum est. Cum error proprie non nisi iudicio spectetur, quo aliquid esse, aut non esse aestimamus;

⁸² Consule Galenum lib. *de morb. diff.* c.6. et *de sympt. caus.* c.2.

testemunho de João. O que ouvimos, o que vimos com os nossos olhos, o que observamos e as nossas mãos tocaram, proveio do Verbo da vida, testemunha inteiramente falsa se a natureza dos olhos, dos ouvidos e das mãos faltasse à verdade; logo, etc. Também Aristóteles, no 8º livro da *Física*, capítulo 3º, texto 22, considera néscio de pensamento quem aparta a confiança nos sentidos.

Por outro lado, que o sentido de vez em quando erra, é evidente, porque se diz que o intelecto corrige o sentido apenas porque ele erra; além disso, a experiência mostra ser assim. E depreende-se que isto acontece por muitas causas indistintamente, a saber, em razão do órgão, do meio, da distância do objeto, do lugar, da composição e do próprio objeto. Em razão do órgão, se a afeção não chegar ao órgão pura e integralmente⁸². Daí que para os ictéricos as coisas brancas, pareçam tingidas de amarelo e para os que padecem de derrames oculares pareçam todas ensanguentadas. Em razão do meio, os que veem o sol matutino, veem-no vermelho em virtude dos raios emitidos. Em razão da distância, os que veem ao longe a torre quadrada, afirmam-na redonda, porque as proeminências dos ângulos são ocultadas pela distância excessiva. Em razão do objeto, se forem colocados espelhos de modo diversificado, veem-se diferentes tamanhos nas coisas visíveis, quer pequenas, quer grandes; umas vezes redondas, outras oblongas; ora de pernas para o ar, ora em pé.

A experiência mostra que o sentido erra

ARTIGO II

EXPLICAÇÃO DA CONTROVÉRSIA

Nesta discussão subsistiram primeiramente duas posições extremas. Uma, dos epicuristas, que atribuíam apenas aos sentidos, que, diziam, nunca falhavam; colocando neles todo o juízo verdadeiro. Quanto a este assunto Santo Agostinho, livro 8 de *A Cidade de Deus*, capítulo 7º; Túlio, nas *Questões Académicas*. [P.161] A outra, de certos Académicos, que afastaram totalmente a confiança nos sentidos, contra os quais também Santo Agostinho escreveu três livros. Mirandula descreveu acuradamente as rixas de todos os filósofos antigos sobre a presente disputa no livro 2, *De Examine Vanitatis*.

Duas posições extremas.

A terceira opinião, intermédia entre as duas anteriores, peripatética e totalmente verdadeira, para cuja compreensão se tem de chamar a atenção, afirma que os sentidos nem erram permanentemente, nem nunca

Terceira posição, que é a verdadeira

⁸² Consulte-se Galeno, no livro *De morborum differentia*, c. 6, e no *De symptomatum causis*, c. 2.

in sensibus uero externis huiusmodi iudicium nec expresse, nec uirtute contineatur, eatenus tantum dici posse sensus circa propria sensibilia errare, quatenus eiusmodi notitias eliciunt, quibus superiores potentiae, ad quas iudicium spectat, in errorem falsamque aestimationem inducantur. Secundo. Nec illud praetereundum est sensibile proprium cuiusque sensus bifariam sumi posse. Vel sub ratione communi, ut album quatenus coloratum, sonum acutum, tantum ut sonus est, saporem dulcem, ut sapor est. Vel secundum suam peculiarem naturam, ut candorem secundum naturam specificam candoris, similiterque caetera peculiaria sensibilia.

1. Assertio His ita explicatis, sit prima assertio. Sensus nunquam errat circa proprium sensibile priori modo spectatum. Haec ex eo nota est, quia fieri nequit, ut potentia extra sui obiecti metas excurrat, sicque uisus non nisi uisili, auditus non nisi sonum percipere potest. Ideoque in istiusmodi sensationibus nulla prorsus hallucinatio continget.

Non errat sensus circa sensibile sub ratione communi consideratum.

2. Assertio Secunda assertio. Circa sensibile proprium secundo modo sumptum interdum sensus decipitur. Hanc assertionem plane ostendit argumentum, quod ad calcem superioris articuli proposuimus. Vbi tamen aduerte, si impedimenta omnia tam ex parte organi, quam aliunde prouenientia remoueantur, non deceptum iri sensum etiam circa proprium sensibile sumptum secundum peculiare suas rationes, ut Themistius, Simplicius, et Iandunus annotarunt.

Errat circa sensibile ut particularis naturae est.

Argumenta uero, quae probare nitebantur externos sensus nullo pacto in errorem incidere, facile explicantur. Ad primum respondetur nullam dari potuisse humanam scientiam, si sensus nihil probe nuntiarent, sed perpetuo mentis aciem eluderent. Nunc uero multo secus res habet: nam plerumque non errant. Ac tametsi nonnunquam labantur, non proinde euertitur experientia, quae ex plurium sensationum sibi consentientium collectione enascitur, et ad primorum principiorum assensum magnopere iuuat.

Quod ad secundum argumentum attinet, eo permoti M. Albertus tract. 3. capit. 5. et Appollinaris quaestione 13. asseruerunt nullo pacto sensum hallucinari circa proprium sensibile, quod error expendi debeat secundum speciem in sensu efformatam. Respondendum tamen conuenienter iis, quae diximus; Esto sensus talem exprimat sensationem, qualem habet speciem, et species sit naturalis imago eius, quod repraesentat, tamen errare sensum, cum sensibile quodpiam ita apprehendit, ac si haberet in se aliquam

se enganam. Porque o erro propriamente só acontece no juízo com que consideramos que algo existe ou não, mas nos sentidos externos não ocorre nenhum juízo deste tipo, nem expressamente, nem virtualmente; a tal ponto que apenas se pode dizer que os sentidos erram sobre os próprios sensíveis na medida em que enviam conhecimentos para as potências superiores, às quais o juízo respeita, levando-as ao erro e a uma falsa consideração. Segundo. Não se deve omitir que o sensível próprio pode ser tomado de duas formas no que respeita a cada sentido. Ou sob a razão comum, como o branco enquanto é colorido; o som agudo, apenas enquanto é som; o sabor doce, enquanto é sabor. Ou segundo a sua natureza particular, como a brancura, consoante a sua natureza específica de branco; e o mesmo para os restantes sensíveis particulares.

Explicadas assim estas matérias, a primeira asserção é a seguinte. O sentido nunca erra acerca do próprio sensível considerado do primeiro modo. Esta é conhecida porque não pode suceder que a potência se estenda para além do seu próprio objeto; assim, a visão somente pode perceber o visível; a audição, apenas o som. E por este motivo não ocorre nenhuma alucinação diretamente em sensações deste tipo.

*1ª Asserção.
O sentido não
erra acerca
do sensível,
tomado sob a
razão comum*

Segunda asserção. O sentido equivoca-se acerca do sensível próprio considerado do segundo modo. O argumento demonstra plenamente a asserção que propusemos no final do artigo anterior. Onde, atente-se, se forem afastados todos os impedimentos, tanto da parte do órgão, como de outra proveniência, também os sentidos não irão ser iludidos sobre o sensível próprio tomado segundo as suas naturezas particulares como apontaram Temístio, Simplício e Janduno.

*2ª Asserção.
Erra acerca
do sensível
de natureza
particular*

Facilmente se explicam os argumentos que procuravam provar que os sentidos externos de forma alguma se enganam. Ao primeiro, responde-se que não pode haver nenhuma ciência humana se os sentidos nada derem a conhecer, mas iludirem permanentemente a acuidade da mente. A questão, de facto, é muito diferente. Ordinariamente não erram. Ainda que por vezes se enganem, não é destruída a experiência que nasce da conjunção de muitas sensações concordantes entre si e contribui em grande medida para o assentimento dos primeiros princípios.

No que respeita ao segundo argumento, agitados por ele, Alberto Magno, tratado 3, capítulo 5º e Apolinário, questão 13, asseguram que de forma alguma o sentido se alucina com o próprio sensível; que o erro deve ser avaliado consoante a espécie formada no sentido. Deve retorquir-se de forma adequada ao que dissemos. Ainda que o sentido exprima uma sensação tal qual a espécie; e a espécie seja imagem natural [P.162] daquilo que representa; no entanto o sentido erra, visto que o sensível apreende como se tivesse alguma coisa em si, uma qualidade

Erratur saepe a sensu in applicanda qualitate subiecto quod illam non habet

qualitatem, quam re uera non habet, saltem ut apprehenditur; sicuti accidit, uerbi gratia, cum gustatus percipit cibum ut amarum, cum simpliciter amarus non sit, quatenus propter sensibile maius, id est, propter amarorem biliosi humoris, quo tenetur, et qui etiam aliqua ex parte cibum infecit, apprehendit cibum quasi amarum tantummodo, non dignoscendo in eo dulcedinem, quam habet. Vnde intellectus occasionem habet iudicandi praedictum cibum absolute amarum esse. Itaque species amari saporis uere, ac syncere amarum saporem refert. Nec in eiusmodi nuda apprehensione fraus interuenit, sed in errabunda amari saporis quasi applicatione ad alienum subiectum, uti diximus. Quod si obiicias cum cibis re uera aliquem amarorem habeat sibi a bilioso humore iniectum, et gustatus sub eo amarore ipsum percipiat; nullam ibi fraudem, aut errandi occasionem esse. Occurrendum etsi cibis aliquem amarum saporem habeat; quia tamen ponimus eum simpliciter dulcem esse; (alioqui exemplum non esset ad rem) eatenus dici deceptionem interuenire, quatenus gustatus ob causam antea dictam, non apprehendit in eo saporem dulcem, sed amarum dumtaxat, atque ita quodammodo applicat illi amarum saporem simpliciter, dum eum non percipit, nisi ut amarum.

Ad tertium dicendum est, argumento illo Tertulliani reuinci eos, qui contendebant sensus in perpetuo errore uersari, nec quicquam ut se habet intellectui offerre. Non tamen concludi nunquam ipsos decipi.

CAPITIS SEPTIMI EXPLANATIO

Aspectus externis sensibus excellentior

Particulatim acturus de singulis externis sensibus exorditur ab aspectu, quod hic ceteris dignitate praeleuat, tum ratione organi, quod nobilissimum est, maximeque conspicuum, tum merito obiecti, quod cum colores, et lucem comprehendat, non solum ad caduca, et ex elementis coagmentata, sed etiam ad immortalia, et caelestia corpora se se diffundit, tum denique ob excellentem cognoscendi modum, qui a materia liberior, expeditior, certiorque est. Bipartito autem distribuitur huiusce capituli doctrina. In priori parte agitur de obiecto uisus, in posteriori de medio rationeque uidentis.

Obiectum uisus quod

Principio igitur docet proprium et adaequatum obiectum uisus esse spectabile, seu uisibile, quod non solum colorem comprehendit, sed etiam splendorem, tam earum rerum, quae noctu, et in tenebris dumtaxat conspiciuntur ut quaedam ligna putrefacta, aliquorum piscium squammae, et cicindulae, ceteraque eiusmodi, quam aliarum, quae etiam in lumine uidentur, ut ignis.

que na realidade não tem, pelo menos como é apreendida. Acontece assim, por exemplo, quando o paladar percebe o alimento como amargo, ainda que simplesmente não seja amargo por causa do sensível maior, isto é, por causa do amargo do humor bilioso em que está contido, e que também impregna parte do alimento. Apreende o alimento apenas como amargo, não reconhecendo nele a doçura que detém. Donde, o intelecto tem ocasião de julgar que o referido alimento é absolutamente amargo. E assim, a espécie do sabor amargo transporta verdadeira e declaradamente o sabor amargo. O engano não intervém, deste modo, na nua apreensão, mas no erro do sabor amargo como ligação ao substrato estranho, como referimos. Quanto a isto, objeta-se que o alimento possui na realidade algum sabor amargo injetado pelo humor bilioso e que o paladar o percebe sob este amargor, não havendo aí nenhum engano ou ocasião de errar. Ocorre que ainda que o alimento detenha algum sabor amargo, porque o consideramos doce (de outro modo não haveria um exemplo para esta matéria), diz-se que houve, de facto, lugar a erro, uma vez que o paladar, pela causa antes referida, nele não apreende o sabor doce, mas apenas o amargo. E assim, atribui-lhe simplesmente o sabor amargo, porquanto não o percebe senão como amargo.

Erra muitas vezes pelo sentido ao aplicar ao objeto uma qualidade que ele não tem

Ao terceiro responde-se refutando, com o argumento de Tertuliano refutando aqueles que consideram que os sentidos tombam em erro permanente e que nada têm a oferecer ao intelecto. Todavia não se conclui que eles nunca se enganam.

EXPLICAÇÃO DO CAPÍTULO SÉTIMO

Aristóteles começa a tratar pormenorizadamente cada um dos sentidos externos. E principia pela visão, que neste ponto refulge em dignidade sobre os outros, quer em razão do órgão, que é o mais nobre e, sobretudo, visível; quer pela importância do objeto que, como abrange a luz e as cores, se dirige não só para as coisas caducas e compostas, mas também para as imortais e para os corpos celestes; quer, finalmente, pelo modo superior de conhecer, que é mais exato, livre e isento de matéria. A doutrina deste capítulo encontra-se dividida em duas partes. Na primeira parte é tratado o objeto da visão; na segunda o meio e a natureza da visão. No início ensina que o objeto próprio e adequado da visão é o observável ou o visível, que não só compreende a cor, mas também o brilho; quer das coisas que apenas são visíveis de noite e nas trevas, como certa lenha putrefacta, as escamas de alguns peixes, vaga-lumes e outras coisas deste tipo, quer daquelas que também são visíveis à luz, como o fogo.

A visão é o mais excelente dos sentidos externos

Qual é o objeto da visão

[P.163]

a. *Visibile igitur* – Disputaturus singulatim de iis, quae sub obiecto uisus continentur, agit primo de colore, quem docet comprehendere sub uisibili in commune. Hoc autem inquit esse per se uisibile, quia ei per se conuenit posse sub aspectum cadere: conuenit, inquam, non primo modo eorum, quibus per se aliquid in esse dicitur, ut in primo *Posterioris Analyticae* declaratum fuit, siquidem uisibile non pertinet ad essentiam eius, quod est adaequatum obiectum uisus: sed secundo modo quia ab illius natura dimanat. Ita hunc locum intelligit D. Thomas, Caietanus, et Auerroes, etsi eum aliter interpretentur Simplicius, Themistius et Philoponus.

*Coloris
definitio*

b. *Color autem omnis* – Definit colorem aiens esse id, quod mouet actu perspicuum, id est, quod pellucidum actu illustratum sui similitudine imbuat. Tum infert colorem absque lumine uideri non posse, cum sine praedicta motione uisio non fiat, et perspicuum sine lumine actu illustrari nequeat. Colligit secundo in hac de obiecto uisus disputatione de lumine agendum esse; et quia perspicuum est luminis subiectum, quid perspicuum sit declarat. Perspicuum, inquit, est uisibile non per se, sed per alienum colorem, id est, non proprio, sed ascititio lumine, quod a praesentia lucentis corporis, a quo productum est, pendet. Huiusmodi uero sunt aer, aqua, glacies, aliaque eiusmodi.

*Quid sit
Perspicuum*

Quid lumen

c. *Lumen autem* – Tradit definitionem luminis. Lumen est actus perspicui, ut perspicuum est, id est, actus, quo formaliter perspicuum constituitur actu perspicuum, siue illustratum. Monet autem perspicuum corpus, quod interdum lumine affusum est, interdum non, esse ueluti colorem perspicui, quod actu collustratum est ab igni, alioque externo corpore, ut a sole. Est autem lumen quasi color, quia ut colorata colore, ita perspicua lumine spectabilia sunt.

*Lumen non est
corpus*

d. *Nam neque ignis* – Refellit eorum sententiam, qui lumen corpus esse putabant, primum ex definitione luminis. Nam lumen est actus perspicui corporis, insidetque in eo secundum omnem dimensionem, quare si corpus esset, iam duo corpora se se permearent, eodemque loco simul containerentur. Secundo, quia tenebrae sunt priuatio actus perspicui, seu formae perspicuo inhaerentis, in eoque resultantis ex praesentia corporis lucidi, ac proinde lumen accidentaria quaedam forma est. Tertio, quia si lumen esset corpus moueretur loco, sicque non momento, sed tempore fieret illuminatio, quod **[P.164]** experientiae repugnat, cum uideamus subito, ac citra ullam moram

[P.163]

a. *Visibile igitur* – Vai debater sobre as coisas que dizem respeito ao objeto da visão, uma a uma. Trata primeiro da cor, ensinando que se encontra compreendida sob o visível em geral. Afirma que o visível é-o essencialmente porque lhe é próprio recair sob a visão. É-lhe próprio, não do primeiro modo das coisas pelas quais algo se diz ser essência, tal como no primeiro dos *Analíticos Posteriores* foi exposto – pois o visível não pertence à sua essência, que é o objeto adequado da visão – mas é próprio do segundo modo, porque brota da sua natureza. São Tomás, Caietano e Averróis entendem assim este ponto, embora Simplício Temístio e Filópono o interpretem de outro modo.

b. *Color autem omnis* – Define a cor afirmando que é aquilo que move a vista em ato, isto é, que impregna o transparente iluminado em ato com a sua semelhança. Infere que a cor não pode ser vista sem a luz, visto que, sem o referido movimento, não há luz, e o transparente sem luz não pode ser iluminado em ato. Conclui em segundo lugar, que nesta disputa sobre o objeto da visão se deve examinar a luz; também, como o transparente é substrato da luz, enuncia o que é o transparente. O transparente é o visível, não por si, mas pela cor alheia, isto é, não da sua própria, mas por via da luz que depende da presença do corpo luminoso a partir do qual é produzida. É o caso do ar, da água, do gelo e de outras coisas deste tipo.

Definição de cor

O que é o transparente

c. *Lumen autem* – Transmite a definição de luz. A luz é o ato do transparente, enquanto transparente; isto é, o ato pelo qual formalmente o transparente se torna transparente em ato ou iluminado. Adverte que o corpo transparente por vezes é inundado de luz; outras vezes não é; tal como a cor do transparente que é iluminada em ato pelo fogo ou por outro corpo externo, como o Sol. Mas a luz é quase cor, porque tal como é colorida pela cor, também as coisas são vistas com a luz transparente.

O que é a luz

d. *Nam neque ignis* – Refuta primeiro a opinião dos que consideram que a luz é um corpo, partindo da definição de luz. A luz é ato do corpo transparente e incide nele conforme a totalidade da dimensão; por isso, se fosse um corpo, então dois corpos penetrar-se-iam e conter-se-iam, ao mesmo tempo, no mesmo lugar. Segundo, porque as trevas são privação do ato transparente ou da forma inerente ao transparente, resultantes da presença do corpo luminoso; e assim, a luz accidental é uma certa forma. Terceiro, porque se a luz fosse um corpo, mover-se-ia no lugar, e assim a iluminação não ocorreria instantaneamente, mas no tempo, o que **[P.164]** repugna à experiência, porque vemos que a luz se propaga imediatamente

A luz não é um corpo

lumen ab una parte ad aliam diffundi. Nec satisfacit Empedocles aiens lucem uideri momento spatium transcurrere, eo quod quam breuissimo cieatur tempore. Non, inquam, satisfacit, quia tametsi (inquit Aristoteles) latio, qua exiguum spatium decurritur, uideri possit in instanti confici, licet tempus consumat: tamen ea, quae totum interuallum ab Oriente ad Occidentem pertransit, ut cum primum sol se supra Orizontem exerens lucem spargit, non posset moram occultare, ac non palam uideri in tempore fieri.

e. At uero non uniuersa – Persequitur caetera, quae sub uisus obiecto continentur: docetque multa esse corpora lucentia, quae, qua talia sunt, non exigunt medium ab alio corpore illustratum, ut cadant sub aspectum (id enim colorum proprium est, qui non nisi aduentitio lumine cernuntur) sed noctu, et in tenebris uidentur, esto qua colorata sunt, non nisi in lumine conspiciantur, cuiusmodi sunt fungus, piscium squammae, aliaque his similia Huiusce uero rei causa est, quia quaedam sunt corpora tenui luce praedita, quae medium illustant quantum satis sit, ut ipsa uideantur, non ut colores proprias imagines fundant, quibus se in uisum dent. Deinde, quod corpus medium fiat actu perspicuum a luce, indicio quodam ostendit, color enim aspectui impositus non uidetur; sane non ob aliam causam nisi quia oportet colorem prius spatium actu illuminatum, deinde illius interuentu sentiendi officinam mouere.

*Cur corpora
aliquot
colorata, et
lucida, solum
quatenus
lucida in
tenebris
uideantur*

f. Non enim hoc loco – Democritum incusat, qui dixerit acerrime nos uisuros, si medium inane esset, quasi medium aspectui impedimentum afferat. Vnde asseruit si totum hoc interuallum, quod a terra ad caelum est, foret uacuum, futurum ut formicam in caelo existentem uideremus. Huiusce dogmatis falsitatem ex eo ostendit Aristoteles, quia uisio non sit nisi organum sensus ab obiecto prius immutetur, immutari autem ab eo immediate non potest, sed per interstitium, quo imagines transmeent. Ex dictis patet, quid secundum Peripateticam disciplinam de coloris medio existimandum sit, uidelicet, esse diaphanum interiectum inter rem spectabilem, et sensiterium, in quo facultas uidendi inest.

[P.165]

g. Eadem autem est – Dixerat uisum medio egere, per quod res obiecta in sensiterium agat. Nunc eodem modo in ceteris sensibus rem habere edocet, ita ut eorum quoque obiecta supra ipsos constituta sensationem edere nequeant. Quod etiam in tactu, et

e sem demora de um lugar para outro. A afirmação de Empédocles segundo a qual a luz parece percorrer o espaço instantaneamente, considerado como um tempo brevíssimo, não satisfaz. Não satisfaz porque embora (refere Aristóteles) possa parecer que a ação em que um espaço exíguo é percorrido se realiza instantaneamente; mesmo que demore tempo, todavia a ação de atravessar toda a distância de Oriente a Ocidente, tal como o primeiro Sol espargindo a luz sobre o horizonte, não pode ocultar a demora de modo que não se constate claramente o passar do tempo.

e. *At uero non universa* – Avança para as restantes coisas abrangidas sob o objeto da visão e ensina que muitas delas são corpos luminosos que não precisam do meio de outro corpo luminoso enquanto tal (como acontece com as cores, que apenas são vistas pela luz adventícia); não exigem meio iluminado a partir de outro corpo, mas são vistos de noite e nas trevas pelas quais foram tingidos, mal sendo avistados à luz. São deste género o fungo, as escamas dos peixes e outras coisas deste tipo. Isto acontece porque alguns são corpos dotados de uma luz ténue, iluminando o meio apenas o necessário para serem vistos, mas não para que as cores distribuam as próprias imagens sobrevivendo à vista. Depois, através de certo indício, mostra que é pela luz que o corpo intermédio devém transparente em ato; de facto, não é por outra causa que a cor é avistada, uma vez colocada em frente do órgão da visão, a não ser porque é necessário que a cor primeiro mova o espaço iluminado em ato; e depois, por sua intervenção, o aparelho do sentir.

Porque é que alguns corpos coloridos e luminosos, somente são vistos nas trevas enquanto luminosos

f. *Non enim hoc loco* – Censura Demócrito por ter afirmado que nós poderíamos ver com precisão se o meio fosse o vazio; como se o meio fosse um impedimento para a visão. Por isso Demócrito referiu que se todo o espaço que existe entre a Terra e o Céu estiver vazio, podemos observar uma formiga situada no Céu. Aristóteles mostra a falsidade deste parecer porque a visão não existe, a não ser que primeiro o órgão do sentido seja alterado pelo objeto; e não pode se alterado por ele imediatamente, mas pelo interstício em que as imagens são transmitidas. Com base no que foi referido é manifesto o que se deve pensar sobre o meio da cor, segundo a doutrina peripatética, a saber, que o diáfano se interpõe entre a coisa observável e o sensitório, onde reside a faculdade de ver.

[P.165]

g. *Eadem autem est* – Tinha enunciado que a visão carece do meio através do qual a coisa dirige os objetos para o sensitório. Mostra agora que acontece o mesmo com os restantes sentidos, pois também os seus objetos, que se encontram fora deles, não podem produzir a sensação.

*Quae sunt
media
sensuum
caeterorum* gustatu euenire asserit, esto in iis minus conspicua res sit. Deinde quasi ex occursu aliorum sensuum media explicat aiens medium soni, esse aerem: odoris, innominatum quidam: coloris, aerem, et aquam, prout corpora pespicua, et diaphana sunt, eademque sub alia ratione spectata medium esse odoris. Nam quod per aerem, et aquam odor traiciatur, ex eo probat, quoniam aquatilia animantia in aqua odorem hauriunt: quae uero in terris degunt non nisi attractione aeris olfaciunt. Qua de re suis locis plenius, ac planius.

QVAESTIO I.

NVM RECTE ARISTOTELES PERSPICVVM,
ET COLOREM DEFINIERIT, NEC NE?

ARTICVLVS I.

RECTE PERSPICIVM DEFINIISSE.

Vt a perspicuo exordiamur⁸³. Perspicuum definiit Aristoteles proximo superiori capite hunc in modum. Perspicuum, seu Diaphanus est id, quod non per se, sed alieno lumine uisibile est. At quod haec definitio uitiosa sit uidetur facile probari, primum, quia ignis et aer in sua regione perspicua sunt, de quibus hoc loco agitur; et tamen non uidentur, etiam cum alienam lucem imbibunt, ut patet. Item Luna est uisilis non proprio lumine, sed alieno, quod a sole mutuatur, neque tamen est perspicua ut hic perspicuum sumitur, quia non est medium, quo uisio fiat. Igitur alicui perspicuo non conuenit, alicui non perspicuo conuenit Aristotelica definitio.

*Perspicuum
duplex;
interminatum,
uel terminatum* Pro huiusce dubii explicatione aduertendum est, perspicuum bifariam sumi apud Aristotelem. Vno modo pro quolibet corpore transparenti, qualia sunt aer, aqua, et ignis, quod uocari solet perspicuum indefinitum, siue interminatum, quod nimirum aspectus in illius extremitate non subsistat, sed ulterius uidendo commeet, ac totum peruadat. Alio modo accipi pro corpore, quod lumine participat, nec tamen translucidum est, ob admixtam uidelicet densitatem; ideoque ab Aristotele in libro *De Sensu et Sensili* cap. 3. perspicuum terminatum dicitur, cuiusmodi sunt astra, resque omnes coloribus imbutae. Perspicuum priori modo est medium uisus, posteriori haudquaquam. Rursus aduertendum

*Indefinitum
perspicuum
aut suo, aut
alieno lumine
lucet.*

⁸³ Text. 68.

Também afirma que tal acontece no paladar e no tato, embora nestes a coisa costume ser menos evidente. Depois explica, de caminho, os meios dos outros sentidos, afirmando que o meio do som é o ar; o do odor, algo sem nome; o da cor, o ar e a água, consoante os corpos são transparentes ou diáfanos e o mesmo considerado sob outro ponto de vista, quanto ao meio do odor. Na verdade, prova que o odor exala através do ar ou da água porque os animais aquáticos na água percebem o odor. Os que vivem na terra apenas cheiram por atração do ar. Sobre estes assuntos, em seus lugares, se tratará mais ampla e claramente.

Quais são os meios dos restantes sentidos

QUESTÃO I

ARISTÓTELES DEFINIU CORRETAMENTE
O TRANSPARENTE E A COR, OU NÃO?

ARTIGO I

DEFINIU CORRETAMENTE O TRANSPARENTE

Comecemos pelo transparente⁸³. No capítulo anterior, Aristóteles define a o transparente deste modo. Transparente ou diáfano é aquilo que não é visível por si, mas por uma luz alheia. Parece provar-se facilmente que esta definição é enganadora. Primeiro. Porque o fogo e o ar, de que se trata neste ponto, são transparentes nos seus limites, mas não são vistos quando são impregnados por uma luz alheia, como é evidente. Outro. A Lua não é visível com luz própria, mas com a alheia, que lhe é emprestada pelo Sol e, todavia, não é transparente porque não é meio pelo qual a visão ocorre. Logo, a definição aristotélica não concerne a algo transparente, concerne a algo não transparente.

A favor desta explicação deve salientar-se que Aristóteles considera o transparente de dois modos. De um modo, em relação a qualquer corpo translúcido, como o ar, a água e o fogo, que se costuma chamar transparente indefinido ou indeterminado, porque a visão não se fica pelo seu extremo, mas prossegue, vendo o que está do outro lado, penetrando o todo. De outro modo, em relação ao corpo que participa da luz, mas não é transparente, [P.166] em virtude da composição, isto é, da densidade. Por esta razão, Aristóteles, no livro *O Sentido e o Sensível*, capítulo 3º, considera o transparente delimitado, como as estrelas e todas as coisas imbuídas de cor. Do primeiro modo, o transparente é o meio da visão, mas do segundo modo já não o é. Deve atentar-se também que o transparente

Há dois tipos de transparente: indeterminado e determinado

O transparente indefinido reluz pela sua própria luz ou pela de outrem

⁸³ Texto 68.

*Quod ab
Aristotele
definitum sit*

est perspicuum secundum priorem notionem duplex esse; Vnum, quod proprio lumine collucet, ut ignis in sua sphaera; Alterum, quod alieno, ut aer, et aqua, quae non nisi lumine ab aliquo externo corpore defluente splendent. Quo fit ut priora illa semper actu illustrata sint, interdum potestate dumtaxat. Igitur Aristoteles in illa perspicui definitione complexus non est perspicua terminata, quod haec traiciendis ad oculum speciebus minime obseruiant⁸⁴. Nec item omnia conspicua interminata, quae ab se lucem habent, comprehendit; quia licet haec media sint per quae uisio perficitur, semper tamen actu perspicua, et lucida sunt. Itaque ea tantum perspicua interminata definiit, quae ab externo corpore lucem accipiunt, et interdum illustrata sunt, interdum non, ut aer, aqua, crystallus, uitrum, aliaque id genus. Quod uero haec sola complecti uoluerit, inde patet, quia paulo inferius subiicit, lumen esse quasi colorem perspicui corporis, cum est perspicuum actu ab igni, alio ue eiusmodi corpore, quale est sol.

His animaduersis, priori argumento occurrendum est, ignem esse perspicuum, non tamen quale Aristotelica definitione explicatur, quia semper actu perspicuum est, et natiua affectum luce, quanquam ex se uisibilis sit, ut mox dicetur. Quod ad aerem spectat, cum uisibilitas fluat a quopiam innominato, quod colori, et lumini commune est, sicuti colorata omnia per se uisibilia sunt, ita et omnia, quae lumine participant. Et uero ut colorata uideri actu nequeunt nisi medium illustratum fuerit: ita nec lumine praedita sub aspectum uenire, nisi certo quodam modo compacta addensataque sint. Quapropter ignis, et aer cum lumine actu imbuta fuere, sunt quidem per se uisilia, tametsi a nobis non conspiciantur ob defectum requisitae densitatis, sicuti colorata in tenebris constituta, suoapte ingenio uisilia habentur; cum etiam tum colores seruent, quorum naturam uisibilitas comitatur. Liquet ergo quid ad primum argumentum, quod ad aerem attinet, respondendum sit. Ad secundum uero dicito, Lunam tum natiua, tum mutuatitia luce fulgere, et esse quidem perspicuum corpus; terminatum tamen, quod proinde Aristotelica definitio non comprehendit.

*Cur aer, et
supremus ignis
non uideantur*

Ex dictis colliges cum perspicuum dicitur, quod alieno lumine cernitur, id ita esse intelligendum, ut uideatur secundum se totum; alioqui conueniet definitio coloribus, quo non proprio, sed aduentitio lumine conspicui sunt. Postremo, non ignorabis uarias

⁸⁴ Text. 69.

segundo a primeira noção é de dois tipos. Um, o que resplandece com a própria luz, como o fogo na sua esfera. Outro, por meio da luz alheia, como o ar e a água, que apenas brilham com a luz emanada de outro corpo externo. Pelo que, acontece que os primeiros estão sempre iluminados em ato, visto que fulgem com luz inata, e que estes últimos, ora estão iluminados em ato, ora apenas em potência. Portanto, Aristóteles naquela definição de transparente não abarcou as coisas transparentes determinadas, porque elas não dependem das espécies trazidas até aos olhos. Também não compreendeu todas as coisas visíveis não delimitadas que possuem luz em si mesmas, porque embora estas sejam o meio pelo qual se perfaz a visão, são sempre transparentes em ato e luminosas. Portanto, apenas define as coisas transparentes indeterminadas que recebem luz de um corpo externo e que, ora estão iluminadas, ora não, como o ar, a água, o cristal, o vidro e outras coisas deste tipo⁸⁴. Apenas quis abranger estas, como é evidente, porque logo a seguir sustentou que a luz é como que a cor do corpo transparente, visto que é transparente em ato a partir do fogo ou de outro corpo deste tipo, como é o Sol.

*O que foi
definido por
Aristóteles*

Tendo isto em conta, responder-se-á ao primeiro argumento, que o fogo é transparente, mas que não se explica por tal definição aristotélica porque é que é sempre transparente em ato e possui luz própria, ainda que seja visível por si, como de imediato se afirmará. No que respeita ao ar, dado que a visibilidade flui de algo inominado, que é comum à cor e à luz; tal como todas as coisas coloridas são visíveis por si, também o são todas as que possuem luz. E tal como as coisas coloridas não podem ser vistas em ato se não existir um meio iluminado, também as coisas dotadas de luz não chegam à vista, a não ser que sejam compactas e densas. Por isso, o fogo e o ar, quando impregnados de luz em ato, são certamente visíveis por si, embora não sejam avistados por nós, em virtude da ausência da requerida densidade, tal como são visíveis por sua natureza as coisas coloridas, postas nas trevas, pois não conservam as cores como a visibilidade acompanha a sua natureza. Portanto, é evidente o que se deve responder ao primeiro argumento, no que respeita ao ar. Ao segundo, dir-se-á que de facto a Lua fulge, quer com luz própria, quer emprestada e que é um corpo transparente, embora determinado, o que a definição aristotélica não abarca.

*Por que razão
o ar e o fogo
supremo não se
veem*

Das afirmações conclui-se que quando se denomina transparente o que é percebido pela luz alheia, isso deve ser entendido de tal modo que seja visto todo por si; de outro modo a definição dirá respeito às cores que são vistas não com luz própria, mas com a luz que sobrevém. Finalmente,

⁸⁴ Texto 69.

esse perspicui generatim sumpti differentias, quod alia magis, alia minus eius natura participant. Quippe omnium maxime perspicuum caelum est; secundo loco ignis elementum: hinc aer; demum aqua, eodemque ordine ex horum permixtione constantia. Eius ordinis ratio est quoniam ab terrena crassitie, et opacitate longius abest natura caelestis; tum ignis; inde aer, et caetera.

[P.167]

ARTICVLVS II.

PROBE ETIAM COLOREM DEFINIISE.

Nunc ad coloris definitionem expendendam ueniamus⁸⁵. Coloris uim, et naturam duplici definitione explicuit Aristoteles. Vna hoc loco. Altera libro *De Sensu et Sensili* cap. 4. Prior est huiusmodi. Color est, quod mouet actu perspicuum. Posterior ita habet. Color est terminus perspicui in corpore definito, seu terminato. Sed aduersus utranque sic obiicere licebit. Solis, et reliquorum syderum lux mouet actu perspicuum, cum per ipsum imaginem suam ad aspectum iaciat, neque tamen lux color est. Item, Color ater est priuatio candoris, ut docet Aristoteles citato cap. libri *De Sensu et Sensili*, et 10. *Metaphysicorum* cap. 4. text. 7. sed priuatio sicuti est expers entitatis, ita et actiuitatis, atque adeo et motionis: igitur color ater non mouet perspicuum, cum tamen inter colores censeatur: quare nec toti, nec soli rei definitae, prima coloris definitio quadrat. Item, Color cum oriatur ex permixtione primarum qualitatum, quae corpus totum permeant, non in extima tantum superficie, sed interius quoque insidet; perperam ergo color terminus perspicui definitur. Quod si respondeas eam definitionem explicare uim coloris non in se, sed ut uisibilis est, quo pacto in sola superficie spectatur, cum in ea dumtaxat uisum terminet. Contra id rursus obiicitur, quod aliqui sunt lapides, in quorum profunditate colores uidentur; et intra succinum etiam quasi parui culices apparent. Quo fit ut non in sola corporum extremitate colores uideantur.

Ad primum horum dic, coloris definitionem sic esse intelligendam, ut color moueat actu perspicuum, non tamen uim habeat ad

⁸⁵ Text. 67.

não se ignorará que existem múltiplas variantes de transparente, tomadas em sentido geral; que umas mais, outras menos participam da sua natureza. Sem dúvida que, de entre todas, a mais transparente é o céu; em segundo lugar o elemento fogo, depois o ar, a seguir a água e, seguindo a mesma ordem, as que são formadas pela mistura constante destes elementos. A razão desta ordem reside no facto da natureza celeste não possuir a opacidade e a espessura terrenas. Daí que, primeiro o fogo, depois o ar, etc.

[P.167]

ARTIGO II

TAMBÉM DEFINIU MUITO BEM A COR

Avancemos agora para a definição analisada de cor⁸⁵. Aristóteles explicou em duas definições a natureza e a faculdade da cor. Uma, neste ponto. A outra, no livro *O Sentido e o Sensível*, capítulo 4º. A primeira é assim. A cor é o que move o transparente em ato. A segunda é a seguinte. A cor é o termo do transparente num corpo definido ou determinado. Mas é lícito objetar contra ambas. A luz do Sol e dos restantes astros move o transparente em ato, visto que envia a sua própria luz para a vista e, no entanto, a luz não é cor. Outra objeção. A cor negra é a privação de brancura, como Aristóteles ensina no citado capítulo do livro *O Sentido e o Sensível*, e no livro 10 da *Metafísica*, capítulo 4º, texto 7; mas a privação, tal como é desprovida de entidade, também o é de atividade e, por isso, também de movimento. Portanto, a cor negra não move o transparente, ainda que seja considerada entre as cores. Por isso, não é curial a primeira definição de cor, nem em relação ao todo, nem em relação somente à coisa definida. Outra. Visto que a cor brota da mistura das primeiras qualidades que atravessam todo o corpo, incide não só na superfície mais afastada, mas também no interior mais profundo; portanto, é indevidamente que se define a cor como limite do transparente. Poder-se-á responder que aquela definição explica a faculdade da cor, não em si, mas enquanto é visível numa única superfície, visto que só ela delimita a visão. De novo se objetará contra esta afirmação, que existem algumas pedras em cuja profundidade são avistadas cores; também dentro do âmbar aparecem como que pequenos mosquitos. Pelo que sucede que não é só na extremidade dos corpos que as cores são vistas.

Impugnam-se e defendem-se as duas definições de cor

Responda-se ao primeiro destes argumentos, que a definição de cor deve ser compreendida assim. Que a cor move o transparente em ato, mas não

⁸⁵ Texto 67.

faciendum perspicuum actu, quam uim Soli, ac reliquis astris inesse constat. Ad secundum, colorem atrum dici ab Aristotele priuationem abusu uocabuli, quia uidelicet nigredo si cum candore conferatur, quasi priuatio illius est, propterea quod deterioris notae sit. Et quidem hoc de quibuslibet duabus speciebus sub eodem genere contentis, quarum una semper aliam naturae dignitate uincit, edocet etiam Aristoteles, ut alibi monuimus. Tertio argumento recte occurrebatur. Ad id uero, quod contra solutionem obiectum fuit, respondendum est eiusmodi colores non uideri nisi in extrema, atque externa superficie translucentium lapidum, licet species uisibilis cum a superficie, quae in imo est, mittitur, totam eorum substantiam permeet. Quod uero attinet ad succinum, aliaque corpora similia, dicimus non cerni in profundo eorum colores. esto cernantur interclusae bestiolae quoad externam superficiem ipsarum.

*Colores etiam
in lucidis
corporibus non
nisi in externa
superficie
uidentur*

[P.168]

QVAESTIO II.

NVM EADEM COLORIS, ET LVCIS NATVRA SIT, AN NON?

ARTICVLVS I.

QVI EANDEM ESSE PVTENT, ET QVIBVS ARGVMENTIS.

Apud ueteres Philosophos uariae de colorum natura extitere sententiae, quas commemorat Plutarchus primo *De Placitis* cap. 15. Alexander lib. 1. *Naturalium Quaestionum* cap. 13.⁸⁶ Ceteris uero omissis, Pythagoras ut qui ad quantitatem, et Mathematicas rationes omnia referebat, censuit colorem esse ipsam corporis superficiem, eo adductus argumento, quod cum color sectilem naturam habeat, nec tamen corpus, aut linea sit, necessario erit superficies; non quaeuis tamen, sed extima, quae se palam in conspectum dat. Plato uero in *Timaeo* docuit colores esse lumen, quae sententia placuit etiam Auempaci et Alpharabio, ut uidere est apud Auerroem com. 65.⁸⁷ Itemque Auicennae lib. 6. part. 3. cap. 1. asserentibus absente lumine nullum esse in corpore colorem, sed eius appulsu colores effici, eosque nihil esse aliud, quam lumen ipsum in corpore receptum, quod placitum sequutus fuisse uidetur

*Color
superficies
Pythagorae*

*Colorem, et
lumen idem
esse putant
Plato*

*Auempace
Auicen.*

⁸⁶ Pro defensione Platonis Lege Vallesium lib.2. contr. Cap. 25.

⁸⁷ Pro eadem sententia quod color fit lux stat. Caetit. ad tex. 37 Iauellus q. 34. Sonc. 10. *Metaph.* q.2.

possui a faculdade de tornar o transparente em ato como a faculdade do Sol tem e é notória a sua presença nos restantes astros. Ao segundo, que a cor preta é chamada por Aristóteles de privação, usando uma expressão um pouco abusiva, porque se se comparar o negro com o branco, ele é como que a privação deste, dado não ser tão bem identificado. Como noutra ponto chamámos à atenção, Aristóteles também tal ensina acerca de duas espécies quaisquer contidas sob um mesmo género, uma das quais vence sempre a outra em dignidade de natureza. Ao terceiro argumento, opor-se-á corretamente o seguinte. Ao que foi avançado contra a solução, responder-se-á que essas cores não são vistas a não ser na extremidade e na superfície externa das pedras transparentes, embora a espécie visível que está no fundo, quando é enviada pela superfície, penetre toda a sua substância. Mas no que respeita ao âmbar e a outros corpos semelhantes, dizemos que as suas cores não se distinguem na profundidade, ainda que os insetos nele encarcerados sejam avistados na sua superfície externa.

As cores também nos corpos transparentes apenas são vistas na superfície externa

[P.168]

QUESTÃO II

SE A NATUREZA DA COR E DA LUZ É A MESMA

ARTIGO I

QUEM CONSIDERA QUE É A MESMA E COM QUE ARGUMENTOS

Os filósofos antigos têm várias opiniões acerca da natureza das cores. Plutarco lembra-as, no primeiro de *As Opiniões*, capítulo 15º; Alexandre, no livro 1º das *Questões Naturais*, capítulo 13. Omitidas as restantes⁸⁶, Pitágoras, atribuía tudo a razões matemáticas e de quantidade, ao considerar que a cor era a própria superfície do corpo, conduzido pelo argumento de que, uma vez que a cor tem uma natureza sétil, mas não é corpo ou linha, será necessariamente superfície; não uma qualquer, mas a superfície que se mostra notoriamente à vista. Platão, no *Timeu*, ensinou que as cores são luz. Avempace e Alfarabi acolheram também aquela opinião, como está patente em Averróis, comentário 65. Também Avicena, livro 6, parte 3, capítulo 1º, ao afirmar que, na ausência da luz, não existe no corpo cor alguma, mas que as cores são produzidas pelo seu contacto e que não diferem da própria luz recebida no corpo⁸⁷. Esta opinião foi seguida pelo Poeta, quando declara na *Eneida* 6, “a noite

Para Pitágoras cor é a superfície

Consideram que a cor e a luz são a mesma coisa: Platão. Avempace. Averróis

⁸⁶ Em defesa de Platão, leia-se Valésio, livro II, *Controvérsias*, c. 25.

⁸⁷ A favor da mesma opinião, que a cor é luz, consideram Caetano, comentário ao texto 37, Javelo, na q. 34, e Soncinas, livro X, *Metafísica*, q. 2.

Poeta cum *Aeneida* 6. dixit. Rebus nox abstulit atra colorem. Idem ferme tuetur Magnus Albertus in libro *De Sensu et Sensibili* tractatu 2. cap. primo, ubi in eam partem magis inclinatur, ut putet colorem esse lumen in perspicuo terminato, ita tamen ut abscedente lumine maneat qualitas quaedam ex primis qualitatibus oriunda, quae coloris uelut materia sit, eius uero forma lux.

Argumenta pro
hac sententia.

1. Quod igitur color nihil aliud sit quam lumen probari potest; primum quia uidemus nubes ex diuersa solis irradiatione nunc albo, nunc rubeo colore perfundi, alias magis obscurari, alias minus. Item, mare ob eandem causam nunc purpurascere, nunc canescere, eminus album, proprius nigrum exhiberi. Videmus etiam columbarum ceruices, et pauonum caudas diuerso lucis aspectu mirifice colores uariare. Quae omnia argumento sunt, nihil esse aliud colores, quam lumen ipsum.
2. Secundo. Idem probatur, quia non ob aliam causam oculi cum praealba corpora intuentur, lassantur, et fatiscunt; cum autem uiridia, et herbescentia uident, recreantur, ac uegetiores fiunt; nisi quia candor multum habet de luce, quae uiuendi organum dissipat; color autem uiridis [P.169] mediocritatem quandam illius obtinet, quae modice, et occulta quadam conuenientia se se conspectui offert, proindeque minime laedit. Igitur colores de natura lucis sunt, alii magis, alii minus eam exprimentes.
3. Tertio. Idem confirmatur extrito philosophorum proloquio, aientium colorem esse commune, et adaequatum obiectum uisus; quod minime uerum foret, si color, et lux inter se distinguerentur. Nam cum lux sub aspectum cadat, non omne uisibile esset color. Pro eadem sententia facit id, quod Aristoteles libro *De Sensu et Sensibili* cap. 1. ait. Videlicet omnia corpora colore participare; Item definitio coloris proximo capite text. 67. tradita. Color est, quod mouet actu perspicuum. Quae definitio tam lumini, quam colori conuenit; cum utrumque moueat, id est, propria similitudine afficiat, obsignetque perspicuum.
4. Postremo, pro Alberti Magni sententia est ea ratio, quia color absente lumine oblitescit, ac secundum se consideratus non est uisibilis, sed a lumine uisibilitatem mutuatur, nec per se absque luminis consortio speciem mittit. Quo fit ut lumen ad colorem comparatum illius perfectio, actus, ac forma iure optimo dici possit, ac debeat.

traz às coisas outra cor”. Alberto Magno como que a sustenta, no livro *O Sentido e o Sensível*, tratado 2, capítulo primeiro, ao pender mais para o lado que considera que a cor é a luz num transparente delimitado, mas que quando brota a luz, uma certa qualidade originária das primeiras qualidades permanece, que é como que a matéria da cor, sendo a luz a sua forma.

Pode ser provado que a cor não é senão luz; primeiro, porque vemos as nuvens tingirem-se consoante a radiação diferente do Sol, quer de branco, quer de vermelho, umas mais, outras menos obscurecidas. Também o mar, pela mesma causa, ora enrubesce, ora embranquece, avistando-se branco ao longe, negro ao perto. Vemos também que as cabeças das pombas e as caudas dos pavões consoante as variações da luz também variam abundantemente nas cores. Tudo isto está presente no argumento que enuncia que as cores não são outra coisa senão a própria luz.

Segundo. Prova-se o mesmo, porque não é por outra razão, que os olhos se cansam e fatigam quando veem corpos brancos ; se deleitam quando os veem verdes e verdejantes, ficando mais vigorosos, a não ser porque a brancura tem muita luz, que o órgão visual dissipa; [P.169] já a cor verde possui uma certa medida de luz que se mostra à vista com tempero e certa harmonia e, por isso, nada lesa. Portanto, as cores são da natureza da luz. Umas exprimem-na mais, outras menos.

Terceiro. Confirma-se o mesmo, omitida a proposição dos filósofos que afirmam que a cor é o objeto comum e adequado da visão, o que certamente não seria verdade se a cor e a luz se distinguissem entre si. Com efeito, como a luz recai sob a vista, nem todo o visível seria cor. A favor da mesma opinião labora o que Aristóteles refere no livro *O Sentido e o Sensível*, capítulo 1º, ou seja, que todos os corpos têm cor. Também, a definição de cor referida no último capítulo, texto 67: a cor é o que move o transparente em ato. Esta definição respeita tanto à luz como à cor, já que ambas movem, isto é, impressionam a vista com a própria semelhança e assinalam o transparente.

Por fim, a favor da opinião de Alberto Magno subsiste o argumento de que a cor desaparece na ausência de luz; que considerada em si não é visível, mas que recebe a visibilidade da luz; também, sem o consórcio da luz, não alcança o consórcio da espécie. Donde a luz, comparada à cor pela sua perfeição, pode e deve dizer-se com todo o direito forma e ato.

*Argumentos
a favor desta
posição.
1º*

2º

3º

4º

ARTICVLVS II.

APPARENTES COLORES A LVMINE NON DISTINGVI;
VEROS DISTINGVI.

Pro huius controuersiae explicatione annotandum est duo esse colorum genera, alios quibus uisus illuditur (apparentes uocant), alios ueros⁸⁸. Apparentes sunt qui ex solo lumine secundum diuersum illius aspectum corporibus affunduntur, ut in iride accidit, et iis, quae primo superioris articuli argumento retulimus. Veri colores sunt, qui non ex luce, sed ex uaria elementorum, et primarum qualitatum mixtura obueniunt, cuiusmodi est in cygno candor, in coruo nigredo. His animaduersis, prima conclusio sit. Veri colores apparentes nihil aliud sunt, quam lumen. Haec conclusio ex eo liquet, quia istiusmodi colores secundum diuersum aspectum, distantiam, et situm ad corpus luminosum uarie se se uisui repraesentant, ut in progressu magis patebit: quod sane indicat eos nihil aliud esse, quam ipsam lucem in corpore receptam. Sit secunda conclusio. Veri colores diuersam naturam habent a luce. Haec probatur, quia si ueri colores a luce non distinguerentur, non essent ita fixi, et permanentes, sed uersatiles secundum diuersum respectum ad lucem; ut de apparentibus diximus. Secundo, quia lux qualitas est caelestis contrarium proinde non habens, cum caelestia corpora a contrariis qualitibus natura exemerit docente Aristotele primo *De Caelo* capit. tertio textu 20. At candori nigredo contraria est. Item, quia si color esset lumen, nigror cum omnino expers lucis sit, nihil esset aliud, quam lucis priuatio, quod a communi Philosophorum sensu abhorret. Tertio, Quia sequeretur colorem candidum, herbaceum, puniceum, pallidum, et denique omnium colorum discrimina sub una specie infima contineri; quod a uero non minus abest. Quarto, quia ad lucem non est proprie alteratio, quae tamen est ad colores, ut sentit Aristoteles lib. 7. *Physicorum* cap. 3. Postremo, argumentatur Auerroes hunc in modum. Color est motius diaphani, quod actu est diaphanum; actus autem diaphani lumen est. Igitur diaphanum, quatenus lumen habet, est per se mobile a colore. Sed omne susceptium per se alicuius naturae, caret natura, et specie, quam recipit: ergo color, qui per se est motius diaphani, quatenus est lumine collustratum, non est eiusdem speciei cum lumine. Hanc rationem pulchram, et efficacem uocat Contarenus lib. 5. *De Elementis*. Nobis tamen parum

1. Concl.

Colores
apparentes
lumen sunt

2. Concl.

Veri colores
a luce
distinguntur.
Ratio 1. etc.

2.

⁸⁸ Lege Senecam lib. 1. *Natur. quaest.* c.5.

ARTIGO II

AS CORES APARENTES NÃO SE DISTINGUEM DA LUZ.
AS VERDADEIRAS DISTINGUEM-SE

A favor da explicação desta controvérsia dever-se-á destacar que existem dois tipos de cores⁸⁸. Uma, pelas quais a vista é iludida (chamadas aparentes); outras verdadeiras. São aparentes as que se espalham pelos corpos somente com a luz, conforme a vista, como acontece no arco-íris e no que referimos no primeiro argumento do artigo anterior. As cores verdadeiras são as que proveem não da luz, mas da mistura das qualidades primárias e da variedade dos elementos, como a brancura no cisne, a negrura no corvo. Tendo em conta estas questões, a primeira conclusão é: as cores aparentes não são mais do que luz. Esta conclusão é clara porque as cores deste tipo apresentam-se à vista com um aspeto diferente, consoante a distância e o lugar do corpo luminoso, como de caminho será explícito; tal indica que isto não é outra coisa senão a própria luz recebida no corpo. A segunda conclusão é. As cores verdadeiras têm uma natureza diferente da luz. Prova-se porque se as cores verdadeiras não se distinguíssem da luz não seriam fixas e permanentes, mas variáveis consoante a diferente relação com a luz, como declarámos acerca das aparentes. Segundo. Porque a luz é uma qualidade celeste que não tem contrário, visto que a natureza subtraiu as qualidades contrárias aos corpos celestes, como ensina Aristóteles no primeiro livro sobre *O Céu*, capítulo terceiro, texto 20. Mas a brancura é o contrário da negrura. Também, porque se a cor [P.170] fosse luz, o negro, como é quase totalmente privado de luz, não seria senão privação de luz, o que contraria pensamento comum dos filósofos. Terceiro. Porque se seguiria que a cor branca, verde, púrpura, amarela e, por fim, todas as diferenças das cores conter-se-iam numa única ínfima espécie, o que está longe da verdade. Quarto. Porque para a luz não existe propriamente alteração que subsiste nas cores, como considera Aristóteles no livro 7 *Física*, capítulo 3°. Por fim, Averróis argumenta do seguinte modo. A cor é o movimento do diáfano porque o diáfano está em ato, mas o ato do diáfano é a luz. Portanto, o diáfano, como tem luz, é por si o móbil da cor. Mas tudo o que é suscetível, em essência, de uma natureza, carece da natureza e da espécie que recebe. Portanto, a cor, que é em essência, o que move o diáfano, visto que é iluminada pela luz, não é da mesma espécie que a luz. Contareno, no livro 5, *Os Elementos*, chama belo e eficaz a este argumento. Parece-nos, contudo, pouco convincente, porque tal como o

*1ª Conclusão.
As cores
aparentes são
luz*

*2ª Conclusão.
As cores
verdadeiras
distinguem-se
da luz.*

*1º argumento
etc.
2º*

⁸⁸ Leia-se Séneca, livro I, *Questões Naturais*, cap 5.

efficax uidetur, quia sicuti diaphanum illustratum, adhuc moueri potest a luminoso intensiorem lucem habenti, ita moueri poterit a colore, si color sit lumen. Illud uero axioma, Omne susceptium, et caetera locum non habet in productione luminis, ut constat ex iis, quae de illius intelligentia in hoc opere disseruimus.

Solutio 1.

- Respondeamus nunc ad ea, quae superiori articulo opponebantur. Et quidem Pythagorae argumentum nullam uim habet. Non enim color ratione sui diuiduus est, sed merito superficiei cui inhaeret. Ad primum uero eorum, quae lucem a colore non distingui contendebant, dicendum concludere solummodo apparentes
2. colores a luce non distingui. Ad secundum, etsi e ueris coloribus quidam magis ad lucem accedant, ut candor, alii minus, ut color herbaceus, et liuidus, aliique nonnulli, qui ad nigrorem declinant, non proinde existimandum eandem ipsorum, ac lucis naturam esse; cum eiusmodi accessus non pertingat ad conuenientiam in specie. Cur autem quidam colores aspectui officiant, alii non, lege apud
 3. Aristotelem in *Problematis* sect. 31 quaest. 20. Ad tertium, colorem interdum sumi laxiori significato; ita ut tam lucem, quam colores omnes complectatur, quo modo adaequatum uisus obiectum est, ab eoque omnia colorari dicuntur: quia corpora omnia aut colore, aut luce, aut utroque participant. Quod uero ad coloris definitionem spectat, proprium est coloris presse sumpti mouere perspicuum, non quouis modo, sed ita ut ipsum actu perspicuum non reddat, quod
 4. luci conuenit. Ad quartum, etsi luce absente, colores abscondantur ac ueluti oculis eripiantur, eorum imaginibus e medio sublatis, (has enim utpote colorum uicarias intelligendum est abstulisse noctem apud Virgilium) non iccirco tamen lucis discessu interire; nec ideo ex se uisibiles non esse, id est, aptos ut uideantur, saltem aptitudine remota; esto non actu cadant sub aspectu, nisi lucis consortio: quae ob id quasi externa, ipsorum forma dici potest, quatenus eos actu spectabiles facit: non tamen interna, quasi ex ipsa colores, ut ex actu proprio et essentiali componatur: cum lux, et color duae species sint, in suo quaeque genere perfectae, et completae, quae proinde in naturam unam conuenire minime possunt ut ex Porphyrii *Isagoge* c. 6. passim celebratur.

Color ex se uisibilis est

diáfano iluminado pode ser movido por um luminar que possua luz mais intensa, também poderia ser movido pela cor, se a cor fosse luz. Aquele axioma: “Tudo o que é suscetível, etc.” não tem lugar na produção de luz, como é evidente com base no que dissemos nesta obra acerca do seu conhecimento.

Contestemos agora o que foi oposto no artigo anterior. Nomeadamente, *Solução do 1º* que o argumento de Pitágoras não tem peso. Na verdade, a cor não se distribui, segundo a sua natureza, mas em função superfície a que está inerente. Ao primeiro daqueles que refutavam que a luz não se distingue da cor, retorquindo que apenas se conclui que as cores aparentes não se distinguem da luz. Ao segundo, embora de entre as cores verdadeiras, *2º* umas se aproximem mais da luz, como o branco, outras menos, como a cor verde-erva, a cor de chumbo, e outras nada, como as que propendem para o negro; não é por isso que se deve considerar que a sua natureza e a da luz é a mesma, porque essa tendência não pertence à conveniência em espécie. Acerca da razão pela qual certas cores obstruem a vista, outras não, leia-se Aristóteles nos *Problemas*, secção 31, questão 20. Ao terceiro, *3º* tomando a cor num significado mais lato, por forma a abranger tanto a luz como todas as cores, do modo em que há um objeto adequado da visão e todas as coisas se dizem coloridas por ele, porque todos os corpos participam ou da luz, ou da cor, ou de ambas. No que respeita à definição de cor, é próprio da cor, tomada no sentido preciso, mover o transparente, não de qualquer maneira, mas de modo a tornar o transparente em ato, já que isso cabe à luz. Ao quarto, embora, na ausência da luz, as cores *4º* se ocultem e deixem os olhos privados do meio das suas imagens (estas têm de ser entendidas tanto quanto possível como substitutas das cores, uma vez caída a noite, segundo Virgílio), já que não é por essa razão que *A cor é visível por si mesma* desaparecem com o afastamento da luz; nem são visíveis, por si, isto é, aptas a serem vistas; a não ser por uma aptidão remota não recaem em ato sob a vista, senão com o consórcio da luz que, por isso, pode ser chamada como a sua forma externa, visto que as torna visíveis em ato; mas não a sua forma interna, do mesmo modo que as cores, a partir da luz, uma vez que é composta de um ato próprio e essencial; uma vez que a luz e a cor são duas espécies, cada uma perfeita e completa no seu género, que em nada podem adequar-se a uma natureza única, como é divulgado na *Isagoge* de Porfírio, capítulo 6, *passim*.

[P.171]

QVAESTIO III.

QVINAM SIT COLORVM ORTVS, ET ORIGO.

ARTICVLVS I.

DE COLORIBVS APPARENTIBVS, ET FICTITIIS.

Colorum multitudo tanta est, tam multiplex eorum reciproca mistio, ut recte quidam pronuntiarit non alibi naturam copiosius, aut maiori ambitione opes suas commendasse: quandoquidem animantes, stirpes, herbas, flores, metalla, gemmas, marmora; denique pene omnia, quae genuit, picturata colorum uarietate induit, distinxitque. Igitur philosophorum non pauci tam eximia naturae spectatione allecti, colorum causas, et discrimina explicare conati sunt: Plato in *Timaeo*, Aristoteles partim hoc loco, partim in libro, qui nunc extat *De Coloribus* inscriptus (si tamen eius est illud opus) et primo libro *Meteorologicae* cap. 5. et lib. 3. cap. 4. et lib. 5. *De Generatione Animalium* cap. 4. 5. et 6. Galenus libro 2. *De Temperamentis* cap. 5. Contarenus lib. 5. *De Elementis*, Simon Portius libro de ea re composito, Scaliger exercitatione 325. in *Cardanum*, aliique nonnulli. Porro cum ex coloribus, ut superiori quaestione diximus, alii ueri sint, alii apparentes: utrique inter se, partim conueniunt, partim differunt. Conueniunt primo, quia sunt uerae res; nec enim apparentes, ideo hoc uocantur nomine, quod ueram, et expressam entitatem non possideant; sed quia secundum naturam colorum ueri non sunt; ac tantummodo colores uocantur ex analogia ad ueros colores, qui ex certa primarum qualitatum mistione oriuntur. Conueniunt secundo, quia utrique ad obiectum uisus proprie pertinent, et aspectum mouent. Tertio, quia non mouent nisi sint in corpore congruenter denso, et non nihil terminato in quo uisus figi possit. Vnde ignis in propria regione ob suam tenuitatem non cernitur. Differunt autem inter se non solum ob commune illud naturae discrimen, quod apparentes sint formaliter lumen, cum ueri sint secundae qualitates: sed quia ueri colores habent esse fixum, semperque manent, dum non mutatur qualitatum temperies; ex qua ortum habent. Apparentes autem non diu haerent; et plerumque uarie mutantur ex diuersitate luminis, medii, situs, et aspectus, tum ad lucem, tum ad ueros colores, ut docet Aristoteles libro *De Coloribus* cap. 3. et lib. 1. *Meteorologicae* et lib. 3. cap. 4.

Plato

Arist.

Galen.

Contarenus

Simon Portius

Scaliger

Vt Thylesius

Cosentinus

In quo

conueniant

apparentes

uerique colores

In quo

dissideant

[P.171]

QUESTÃO III

QUAL A ORIGEM E A PROVENIÊNCIA DAS CORES

ARTIGO I

DAS CORES APARENTES E FICTÍCIAS

A quantidade de cores é tanta, a sua variedade é tão copiosa, que seria correto proclamar que em nenhum outro lugar a natureza depositou as suas obras de forma mais abundante e tão ousada, visto que animais, plantas, ervas, flores, metais, joias, mármore e enfim, quase tudo o que gerou, revestiu e distinguiu com uma variedade matizada de cores. Daí que muitos filósofos se esforçassem por explicar, atraídos pelo estudo da natureza, as causas das cores e de tantas diferenças notáveis. Platão no *Timeu*, Aristóteles em parte aqui, em parte no livro que agora se conhece, intitulado *As Cores* (se é que aquela obra é sua) e no primeiro livro dos *Meteorológicos*, capítulo 5º e livro 3, capítulo 4º; livro 5, *A Geração dos Animais*, capítulos 4º, 5º e 6º; Galeno, no livro 2, *De Temperamentis*, capítulo 5º; Contareno, livro 5, *De Elementis*; Simão Pórcio, no livro composto acerca deste assunto; Escalígero no exercício 325, *Acerca de Cardano*, e alguns outros. Uma vez que as cores, como afirmámos na questão anterior, umas são verdadeiras, outras são aparentes, umas e outras, são em parte parecidas, em parte diferentes entre si. São parecidas, primeiro, porque são coisas verdadeiras. Com efeito, nem as cores aparentes são designadas por este nome por não possuírem uma entidade expressa e verdadeira, mas porque segundo a natureza das cores não são verdadeiras e apenas se chamam cores por analogia com as cores verdadeiras que são geradas por uma dada mistura de qualidades primárias. São parecidas, em segundo lugar, porque umas e outras concernem propriamente ao objeto da visão e movem a visão. Em terceiro lugar, porque não movem se não estiverem num corpo congruentemente denso e formado, em que a vista se possa fixar. Daí que, dada a sua subtileza, não se distinga a direção do fogo. Mas as cores diferem entre si, não só por causa da diferença comum da natureza; a de que as aparentes são formalmente luz porque são verdadeiras as segundas qualidades, mas porque as cores verdadeiras têm sempre um ser fixo e subsistem, contanto que não altere a mistura das qualidades donde se originam. Mas as aparentes não se fixam durante muito tempo e geralmente alteram-se na vista pela variação da luminosidade, do meio, do lugar, quer quanto à luz, quer quanto às cores verdadeiras, como ensina Aristóteles no livro sobre *As Cores*, capítulo 3º, livro 1, *Meteorológicos*, livros 3 e 4.

Platão.
Aristóteles.
Galeno.
Contareno.
Simão Pórcio.
Escalígero

Como Tilésio
Cosentino

Em que são
parecidas
as cores
aparentes e as
verdadeiras

Em que diferem

*Apparentium
colorum inter
se distinctio et
uarietas*

[P.172] Distinguuntur quoque inter se colores apparentes ex parte subiectorum. Aut enim sunt in corpore terminato, aut interminato, et quidem in corpore terminato oriuntur saepe ex uario oppositu uerorum colorum ad lumen; seu uerus color sit unus, ut color uiridis, seu plures, et ii uel natura coniuncti, ut in pennis pauonum; uel per artem, ut in sericorum, et lanificiorum texturis. Redduntur enim tunc alii noui colores ex incidentia luminis, et radiorum, cum radii uel recti, uel reflexi, uel refracti, aut alio modo se habentes recipiuntur: sic fit saepe ut coloribus rerum adiacentium parietes perfundantur.

Similiter in corpore interminato proueniunt iidem colores ex irradiatione luminis, uarianturque ob diuersam; habitudinem ad luminosum, ut uidere est cum lunae, aut solis radii interiectum uaporem secant: et cum per quaedam corpora uitrea multis distincta angulis ingrediuntur: tunc enim dum in altum aspiciamus incredibilem uarietatem, et distinctionem istiusmodi colorum non sine magna aspectus illecebra, et animi oblectatione intuemur. Concurrent autem nonnunquam simul corpus unum diaphanum interminatum, et aliud opacum: ut cum radii uitrum uiride permeant, et in parietem incidentes, ad ipsum quasi herbescentem uiriditatem refundunt.

*Elementis color
non inest*

Quod ad ueros colores attinet, pura elementa nullum sibi uendicant quia constat eos nasci ex primarum qualitatum permixtione. Itaque nihil obstat, quod nostratem ignem flauus color perfundit: id enim efficit opaci terrei admistio, de qua nihil habet ignis elementaris in propria regione, ubi syncerus est, et a face terrena liber: Oriuntur igitur ueri colores ex temperatione primarum qualitatum, non tamen quauis, sed certa. Nam et quaedam sunt mista corpora, in quibus necesse est inueniri omnes quatuorprimas qualitates, quae colorata non sunt, ut in oculo humor crystallinus, de quo alibi.

Docet Aristoteles in libro *De Coloribus* candorem, et nigrorem sequi elementa simplicia, hoc est, unum elementum magis, quam aliud; et si omnium mixturam supponant. Sic mista, in quibus aer, et aqua excellunt, candida euadere: in quibus ignis, flaua: in quibus terra, nigra. Idem quoque in eodem libro ait colorem nigrum oriri ex commutatione quadam aquei humoris ad siccitatem: atque hinc fieri praedicat, ut cisternarum tectoria, quae sub aquis latent, nigredinem contrahant; et ut fumus lignorum humidorum ater sit, carbonisque atri, fumo scilicet illo crassiori, et aqueo intincti. Qui tamen si exurantur consumpto uapore nigro resoluti in cinerem, redeunt ad albedinem; quanuis cinis aliquid adhuc retineat illius

[P.172] As cores aparentes também se distinguem entre si no que concerne aos substratos. Efetivamente, ou se encontram num corpo determinado ou num indeterminado; num corpo determinado, precisamente, nascem muitas vezes da oposição variada das cores verdadeiras à luz. Ou a cor verdadeira é única, como a cor verde, ou várias, e estas ou estão juntas por natureza como nas penas dos pavões; ou pela arte, como nas texturas dos lanifícios e dos tecidos. De facto, tornam-se nesse momento noutras novas cores por efeito da incidência da luz e dos raios, visto que os raios se refletem; quer os retos, quer os reflexos, quer os refratados, ou os que retrocedem de outro modo. Acontece assim frequentemente que os lados fronteiros das coisas são banhados pelas cores.

Distinção e variedade das cores aparentes entre si

Do mesmo modo, num corpo indeterminado as mesmas cores provêm da irradiação da luz e são alteradas pela diferente compleição do luminoso, como se constata quando os raios da Lua ou do Sol cortam o vapor e quando penetram através de certos corpos de vidro, dividindo-se em muitos ângulos. Então, quando olhamos para o alto vemos uma incrível variedade e distinção deste tipo de cores, não sem grande sedução do olhar e deleite da alma. Mas, ao mesmo tempo, por vezes, um corpo indeterminado, transparente, junta-se a outro opaco, de tal modo que quando os raios atravessam um vidro verde que incida de lado, como que derramam um verde erbescente.

No que toca às cores verdadeiras, os elementos puros não lhes dizem respeito, porque é claro que elas brotam da mistura das primeiras qualidades. E assim, nada obsta que uma cor amarela inunde o próprio fogo. De facto, a mistura da terra opaca tal produz; mistura que o fogo elementar não possui na própria região onde se encontra puro e livre do resíduo terreno. As cores verdadeiras nascem da combinação das primeiras qualidades, não de uma combinação qualquer, mas determinada. Algumas são corpos mistos em que é necessário encontrar todas as quatro primeiras qualidades, que não são coloridas, como o humor cristalino no olho, de que trataremos noutra lugar.

A cor não se encontra nos elementos

Aristóteles ensina no livro sobre *As Cores* que o branco e o negro seguem os elementos simples, isto é, um elemento mais do que outro, no caso de suporem a mistura de todos. Assim a mistura em que predominam o ar e a água, acaba por ser branca. Naquela em que predomina o fogo, amarela. Naquela em que predomina a terra, negra. Afirma no mesmo livro que a cor negra tem origem numa certa alteração do humor aquoso em *secura*. Declara que os revestimentos das cisternas que permanecem debaixo de água, ficam negros. Também, que o fumo da lenha húmida é negro baço e os carvões, negros, ou seja, têm um fumo mais grosseiro e impregnado de água. Mas os que são queimados, tornam-se brancos, fundidos em cinzas pelo consumo do fumo negro, ainda que alguma

tincturae: ac propterea sit pallidus. Quae si omnino ui ignis consumpta fuerit, ut in calcem, tunc conspicitur, purus nitor, et candor. Alii totam hanc rem digerunt in hunc fere modum. Albus color uarie ortum habet ex elementis, ut ex copia humoris aquei non concocti, quod patet in radicibus, quae terra absconduntur. Item cum calidum externum corrumpit naturalem calorem; unde in senibus canicies. Item cum humido calidum accedit: unde lac concoctione fit album, et calidae aquae pilum album reddunt: sicuti, et frigidae nigrum. Si tamen calidum [P.173] cum terrena portione iungatur nigrum potius efficit. Vnde qui ad meridiem incolunt magna ex parte fusci aut nigri sunt.

Quidam etiam singulis elementis in misto coeuntibus, ita colores ascribunt, ut albus sit in sicco, et in terra, hoc est, terream portionem comitetur. Nam his color cernitur in cineribus, saxis, et arenis, igni, aut sole exustis. Viridis in humido crasso, cuius quasi mater sit aqua, ut pote quae dum crassior fit, uiridescit. Caeruleus in humido tenui, qui sit ab aere: nam aerea, caerulea existunt. Flauus in calido, qui oriatur ab igni: siquidem hunc, cum addensatur, sequitur flauedo. Haec tamen colorum ad singula elementa accomodatio non eo spectat, ut putet quis ab his elementis praedictos tantum colores exoriri, aut hos colores ab aliis etiam elementis nasci non posse: sed ut pateat nullum esse in re mixta elementum coloris gignendi expers. Vbi est etiam diligenter aduertendum nullam esse doctrinae repugnantiam, cum eidem elemento diuersi colores in mixto attribuuntur. Siquidem ex diuerso gradu aliarum qualitatum tum primarum, tum secundarum (Nam hae quoque suo modo ad euariandos colores faciunt) saepe accidit, ut eodem elemento dominante, diuersitas illa existat: praesertim, cum interdum uel minima graduum differentia discrepantes colores edat. Sed nec illud ignorandum est, ad ortum, uarietatemque colorum non parum conferre in misto maiorem, minoremue a diaphaneitate, et lumine remotionem. Est autem lumini propinquissimus, et corpore minus opaco gaudens candor: remotissimus uero a lumine, et opacum magis affectans, nigror. Medii etiam colores pro diuersa ipsorum proportione magis minusue ad lumen accedunt, et opacum minus, aut magis amant, quantoque sunt lucidiores, tanto magis uisibiles, et contra: quia lumen maxime uisibile est.

Medii autem colores oriuntur similiter, atque extremi exprimarum qualitatum temperie, pro ut eorum causae magis, uel minus

*Ex uariis
qualitatum
tam primarum
quam
secundarum
gradibus
dissimiles
colores existunt*

coisa da cinza ainda retenha o seu tinto e devenha, por isso, clara. Esta, se tiver sido totalmente consumida pela força do fogo, como acontece com a cal, é vista como puro brilho, branca. Outros absorvem tudo isto mais ou menos do modo seguinte. A cor branca nasce de vários elementos, como da quantidade de humor aquoso não amadurecido, o que é evidente nas raízes que estão escondidas na terra. Também, quando o calor exterior altera a cor natural, como as cãs nos velhos. Além disso, quando acrescenta calor ao húmido; daí que o leite com a fervura devenha branco, as águas quentes tornem o cabelo branco e o frio, negro. Se, no entanto, o quente for misturado [P.173] com a porção terrena, produz de preferência o negro. Daí que os habitantes do sul sejam em grande parte negros ou morenos.

Também, quando alguns elementos se juntam um a um, num composto, associam de tal modo as cores, que o branco permanece no seco e na terra, isto é, acompanha a porção térrea. Na verdade, esta cor é observada nas cinzas, rochas, areias, fogo ou coisas ressequidas pelo Sol. O verde ocorre no húmido lodoso que tem a água por origem, de tal modo que, quando se torna mais lodosa, enverdece. O azul dá-se numa humidade subtil que é feita de ar. Na verdade, existem coisas azuis celestes. O amarelo ocorre no calor que tem origem no fogo visto que, quando este se condensa devem amarelo. Mas esta conformidade das cores com cada um dos elementos não existe ao ponto de se considerar que apenas são extraídas cores dos elementos mencionados, ou que estas cores também não podem nascer de outros elementos, mas sim, que é evidente que não existe nenhum elemento desprovido de cor originária. Donde, também se tem de explicar diligentemente que não existe nenhuma inconsistência doutrinal ao atribuir diferentes cores, no composto, a um mesmo elemento. Com efeito, do grau diferente de outras qualidades, quer das primeiras, quer das segundas (estas também a seu modo produzem cores variadas) ocorre, por vezes, que permanecendo o mesmo elemento dominante, surge aquela variedade, sobretudo porque, entretanto, se produzem cores discrepantes com pouca diferença de gradação. Mas não se deve ignorar que para nascimento e variedade das cores, convergem na mistura um maior ou menor afastamento da transparência e da luz. Estar mais próximo da luz provoca a brancura acarretando menos opacidade no corpo; ao estar mais afastado da luz, aí, o negro afetará mais o corpo opaco. Do mesmo modo, as cores intermédias arrimam-se mais ou menos à luz consoante a sua diferente proporção e pendem mais ou menos para o opaco. Quanto mais luminosas são, tanto mais visíveis, e o contrário, porque a luz é, sobretudo, o visível.

Mas as cores intermédias têm também origem, como as cores das extremidades, na combinação das primeiras qualidades, consoante as

A diversidade das cores provém de diferentes graus de qualidades, quer das primeiras quer das segundas

appropinquant, ad causas, ex quibus primi nascuntur: sicut enim medii quodam modo participant extremos, ita, et illorum ortus ad horum originem, respectum, ac proportionem habent.

ARTICVLVS II.

DE VARIETATE, NOMINIBVS, ET MVLTATIONE COLORVM.

Duo sunt extremi colores, candor, et nigror. Ex quibus candor est quasi habitus, nigror ueluti priuatio, ut alibi ex Aristotelis doctrina explicuimus. Non quod nigror haud sit uerum, et posituum ens, cum per se moueat uisum, quod priuationi minime conuenit; sed quia cum duae species sub eodem genere continentur, ea, quae deterioris notae est, perfectioris priuationem quodammodo in se habet. [P.174] Esse autem colorem candidum nigro perfectiorem, patet ex eo; quia ut paulo ante diximus, candidus magis accedit ad lucem, a qua colores quasi degenerant. Vnde et tenebrae nigri speciem referunt, et ea, a quibus parum luminis ad uisum reflectitur, nigricare uidentur, ut umbrae omnes, et loca opaca. Sic et aqua fluctibus nigrescit; quia agitata superficie dissipatur lux; et nubes admodum densa nigrore opacatur, quia solis taedium non admittit. Contra uero candida se offerunt, quae in materia rara plurimum lucis obtinent.

*Candidi coloris
praestantia*

Hinc est, quod candor apud Aristotelem lib. 10. *Metaphysicorum* cap. 10. text. 23. definitur color disgregans uisum. Nigror uero color uisum congregans. Namque disgregare uisum, est dissipare spiritus uisorios, qui ad pupillam e cerebro confluunt. Id uero praestat potissimum lux interuentu caloris, cuius parens est. Idemque suo modo candor, qui ad lucem prope accedit. Contrario uero modo se habet nigror. Ob perfectiorem albi coloris naturam, eum esse Diis cariorem ueteres crediderunt Cicero 2. *De Legibus*. Color, inquit, albus praecipue Deo carus est, et Plato *De Legum Latione Dialogo* 12. asseruit colores albos, tum in aliis, tum in textili artificio Diis congruos esse. Laertius in *Pythagora*, Diis cum laudibus amictuque candido semper honores adhibendi. Imo D. Ioannes in *Apocalypsi* cap. 1. cum diuinum Verbum indutum humana natura describit, caput eius ait, capillosque tanquam lanam albam, et niuem, candidos esse; ut hoc colore summam puritatem, sapientiam aeternitatemque significaret interprete Hieronymus in *Daniel* cap. 7.

suas causas se aproximam mais ou menos das causas donde nascem as primeiras qualidades. Tal como as intermédias participam de certo modo das extremas, também o nascimento daquelas tem uma relação com a origem destas possuindo igualmente uma proporção.

ARTIGO II

DA VARIEDADE, DOS NOMES E DA MUDANÇA DAS CORES

As cores extremas são duas, o branco e o negro. Destas, o branco é como a posse, o negro como a privação, como explicámos noutro ponto da doutrina de Aristóteles. Não que o negro não seja um ente verdadeiro e positivo, dado que move *per se* a vista, o que tem pouco que ver com privação; mas porque, dado que sob o mesmo género estão contidas duas espécies, a que é mais mal conhecida possui uma privação de certo modo mais perfeita [P.174] E é evidente que a cor branca é mais perfeita do que a negra porque, como dissemos há pouco, o branco amplifica mais a luz a partir da qual as cores como que se debilitam. Daí que as trevas do negro retraíam a espécie, e aquelas coisas a partir das quais é refletida pouca luz para a vista parecem escurecer, como as sombras e os lugares opacos. É por isso que a água com a agitação fica escura; porque, uma vez agitada a superfície, a luz dissipa-se; também a nuvem com a escuridão densa se torna opaca porque não recebe o raio debilitado. Pelo contrário, as coisas brancas são visíveis porque retêm grande quantidade de luz na matéria rara.

*Superioridade
da cor branca*

Daqui resulta que o branco, segundo Aristóteles, no livro 10, *Metafísica*, capítulo 10º, texto 23, é definido como a cor que desagrega a vista e o negro como a cor que a congrega. E desagregar a vista é dissipar os espíritos visuais que afluem do cérebro até à pupila. A luz tem grande vantagem sobre isto, por intervenção do calor, que é afim. E também, a seu modo, o branco, que se aproxima da luz. Com o negro acontece o contrário. Devido à natureza mais perfeita da cor branca, os mais velhos acreditaram que ela era mais querida dos deuses, em Cícero, no 2 de *As Leis*; A cor, afirma ele, principalmente o branco, é amada por Deus; e Platão, no diálogo 12, *As Leis*, declarou que as cores brancas, quer na indústria têxtil, quer noutras, são próprias dos deuses. Também Laércio, sobre Pitágoras, acerca de quem profere que ofertava sempre de manto branco, honrarias aos deuses, com louvores. São João, no *Apocalipse*, capítulo 1º, quando descreve o Verbo Divino revestido da natureza humana, afirma que a sua cabeça e cabelo são brancos tal como a lã alva e a neve, para significar com aquela cor a suma pureza, a sabedoria e a eternidade, conforme Jerónimo interpreta em *Daniel*, capítulo 7º.

*Medii colores
praecipue
quinque*

Sunt autem mediorum colorum species prope innumerae, sed praecipui quinque, ita ut numeratis extremis, septem sint quasi capita ad quae caeteri reduci debent: nimirum albus, purpureus, ruber, flauus, uiridis, caeruleus, niger. Et horum magna uarietas. Nam purpurei triplex distinctio potissimum celebratur. Una, quae in rosis, et croco uisitur; altera, quae in uiolis, et amethysto lapide. Teria, quae propria est conchylii, ad mouendum aspectum uiuacissima. Rubro etiam comites rubidus, rubicundus, rutilus, sanguineus, giluus, spadix, igneus, flammeus, puniceus, uinosus, et alii. Sub flauo, uel post ipsum ad fuscenedinem, uergentes, numerantur mellinus, pallidus, luteus, galbaneus, buxeus, citrius, croceus, icterus, aureus, ruffus, fuluus, aeneus, mustelinus, ferrugineus, pullus, roanus, tanatus, regius, leonatus, cereus, cerinus, et alii. Ad uiridem pertinent aerugineus, herbaceus, prasinus, luridus. Ad caeruleum caesius (Ponunt enim Auctores inter hos duos aliquid discriminis) item plumbeus, glaucus uenetus, et alii.

*Coloribus
imponuntur
nomina a
rebus in quibus
uisuntur*

Habent colores nomina (nam et hoc nosse ad eorum naturam inuestigandam iuuat) tum aliunde, tum saepe a rebus, in quibus primo uisi fuere, aut in quibus excellunt. Sic ab herbis, a papauere, a rosa, a croco, a caelo; uocantur herbaceus, papaueratus, roseus, croceus, caeruleus. Ab elementis igneus, aerijs, aqueus, terreus. A metallis plumbeus, aeneus, argenteus, aureus. A lapidibus hyacinthinus. Ab animantibus aquilus, ab eorum partibus eburneus.

*Mutatio
colorum unde*

Mutantur autem colores aut secundum repraesentationem, siue **[P.175]** apparentiam; aut re ipsa. Secundum apparentiam, cum alii alijs superinducuntur, prioribus seruatjs; ueluti cum albedo chartae, atramenti substantia integitur. Potest enim seruari candor sub atro humore latens. Sic interdum panni tincturam capiunt, quae in multis adeo est tenax, ut dilui non possit. Summuntur autem colores a tingentibus multipliciter, ut aduertit Aristoteles in libro *De Coloribus*. Multa enim terra nascentibus tinguntur, ut radicibus, corticibus, lignis, folijs, floribus, fructibus: alia fumo, spuma, uino, lixiuio, animalium succis, ac nonnullis alijs. Interdum etiam non omnino, sed ex parte absconduntur subiecti colores: sicque pictorum artificio mirifice temperantur, et quasi commiscentur, alii alijs liquorum interuentu impositi.

Re autem uera immutantur colores cum prior interit, eiusque uicem alius denuo subit, ut in segete, cum flauescit, in capite, cum canescit; in herba, cum purpurascit. Nec solum quae istiusmodi

Existem inúmeras espécies de cores intermédias e cinco principais. Enumeradas as extremas, permanecem sete cores em relação às quais as restantes devem ser reconduzidas. Branco, púrpura, vermelho, amarelo, verde, azul e negro. E a sua variedade é grande. Estão muito disseminadas, por exemplo, três distintas cores de púrpura. Uma, que é visível nas rosas e no açafão; outra, na violeta e na ametista. A terceira é característica do murex, muito vivaz a mover a vista. Também o vermelho e as cores associadas aos granates, encarnados, escarlates, sanguíneos, laranjas, castanho claro, cor-de-fogo, carmim, cor-de-púrpura, cor de vinho etc. Sob o amarelo, ou as que dele tendem para o escuro, contam-se a cor de mel, a cor de resina, o amarelo claro, o amarelo limão, o açafão, o amarelo icterícia, o doirado, o ruivo, o fulvo, o bronze, a cor de rato, a ferrugem, o pardo, o loiro, o pálido, o amarelo dourado, a cor de leão, a cor de cera, a cor de cera amarela e outras. À verde pertencem o verdete, a cor de erva, a cor de alho-porro, o verde amarelado. À azul, o azul esverdeado (na verdade os autores estabelecem algumas diferenças entre estes dois) assim como o plúmbeo, o verde-mar, o azul veneziano e outros.

As cores intermédias são sobretudo cinco

As cores possuem nomes (na verdade tal ajuda a aprender, em ordem a investigar a sua natureza); quer de algo diferente, quer, muitas vezes, daquelas coisas em que foram vistas pela primeira vez, ou em que sobressaíam. Das ervas, da papoila, da rosa, do açafão, do céu, são os denominados: herbáceo, vermelho-papoila, cor-de-rosa, açafão, azul celeste. De entre os metais: o chumbo, o bronze, o prateado, o doirado. Das pedras, a cor de jacinto. Dos animais, a cor-de-águia; das suas partes, o marfim.

Atribuem-se nomes às cores a partir das coisas em que são vistas

Mas as cores alteram-se, quer segundo a representação, quer [P.175] na aparência, quer na própria coisa. Segundo a aparência, pois umas cobrem outras, avistadas em primeiro lugar, como quando o branco do papel de carta é coberto pela tinta preta. Na verdade, pode ver-se o branco escondido sob o líquido preto. Tal como quando recebem a tinta do pano, que em muitos é de tal modo forte, que não pode diluir-se. Tomam as cores pelo tinto, de muitas formas, como Aristóteles afirma no livro sobre *As Cores*. Muitas coisas são tingidas pelas nascentes da terra como as raízes, as cascas, os troncos, as folhas, as flores, os frutos. Outras, pelo fumo, pela espuma, pelo vinho, pela lixívia, pelos líquidos dos animais, e por outros. Por vezes, as cores do substrato também não estão totalmente ocultas e combinam-se admiravelmente através da arte dos pintores, como que misturadas, aposta uma à outra, por intervenção dos líquidos.

Donde a alteração das cores

As cores alteram-se quando uma primeira perece e outra ocupa o seu lugar. Como a seara quando amarelece, a cabeça quando embranquece, a erva quando enrubesce. Não só as que são assim, mas também as que

sunt, sed quae modis proxime explicatis intinguntur, interdum insitos colores perdunt, et ascitios re ipsa admittunt: cum uidelicet humores, qui ad infectum praestandum adhibentur, uim habent immutandi qualitates primas, quarum uarietatem mutatio colorum insequitur. Si quis porro quos animi affectus colores exterius indicent, uelit cognoscere, (nam pro uarietate passionum, quae in nobis excitantur uarii quoque colores in ore expanduntur) legat quae Claudius ad *Emblemata Alciati* annotauit⁸⁹.

QVAESTIO IIII.

VTRVM LVMEN RATIONE MEDII, AN OBIECTI TANTVM,
VEL ETIAM RATIONE VTRIVSQVE AD VISIONEM REQVIRATVR.

ARTICVLVS I.

DIVERSAE PHILOSOPHORVM SENTENTIAE.

Circa contemplationem luminis, de quo Aristoteles hoc loco egit⁹⁰, solet hic in controuersiam adduci, an lumen substantia sit, uel accidens; et utrum in medio intentionale tantum esse habeat, an reale. Verum hae quaestiones pertractatae a nobis sunt in libris *De Caelo*, cum de syderum luce ageremus⁹¹. Quod uero ad praesentem disceptationem attinet, non consentiunt inter se Philosophi. Nam qui putant colores a luce non **[P.176]** distingui, seu lucem internam eorum formam esse: ii, modo sibi ipsis constare uelint, tueantur oportet, deposci lumen ex parte obiecti uisilis immo et esse id, quod formaliter uidetur, nec aliquid praeter lumen a nobis in corporibus cerni⁹². Sed enim adhuc eis opinandi libertas relinquitur, num lumen etiam ratione medii necessarium sit: ita ut uideri res non possit, nissi medium actu illustretur.

Auicenna lib. 6. *Naturalium* p. 3. cap. 1. concludit lumen tantum
exigi propter obiectum. Quod ita esse ex eo ostendi potest, quia
oculus in obscuro loco uidet procul obiectum, si affusum sit lumine:
contra uero si obiectum in obscuro sit, non aspicitur; esto oculus
in loco illustrato consistat. Quod tum quotidianis exemplis patet,
tum eo, quod interdum uidentur stellae e profundissimis puteis, ut

*Videri solum
requirit ratione
obiecti*

⁸⁹ Emble. 217.

⁹⁰ A Text. 96.

⁹¹ Lib. 2 de caelo c.7. a q.2.

⁹² Hos retulimus sup. q.2 a.1.

se tingem, do modo há pouco explicado, ao perderem as cores naturais, admitindo alterações na própria coisa. Como os humores que surgem para ligar o que não está acabado têm a faculdade de alterar as primeiras qualidades cuja diversidade acompanha a mudança das cores. Se alguém quiser saber que cores manifestam exteriormente o estado de espírito (na verdade, para a variedade das paixões desencadeadas em nós também são variadas as cores que se exprimem na linguagem) leia-se o que Cláudio escreveu sobre *Os Emblemas* de Alciato⁸⁹.

QUESTÃO IV

SE A LUZ É NECESSÁRIA À VISÃO EM RAZÃO DO MEIO,
APENAS DO OBJETO, OU EM RAZÃO DE AMBOS

ARTIGO I

DIFERENTES OPINIÕES DOS FILÓSOFOS

Sobre o exame atento da luz, de que Aristóteles tratou neste ponto⁹⁰, costuma trazer-se à colação nesta controvérsia, se a luz é substância ou acidente, se apenas existe no meio mentalmente, ou realmente. Na verdade, tratámos estas questões nos livros sobre *O Céu*, quando abordámos a luz dos céus⁹¹. No que respeita à presente discussão, os Filósofos não estão de acordo entre si⁹². Os que pensam que as cores não se distinguem da luz [P.176] ou que a luz interior é a forma delas, apenas pretendem que a luz é formada pelas cores, que é necessário que, da parte do objeto visível, a luz exija não ser aquilo que formalmente se vê, nem que nada mais além da luz seja por nós observado nos corpos. Mas resta-lhes a liberdade de opinar sobre se a luz também é necessária pela natureza do meio, de tal modo que a coisa não possa ser vista a não ser que o meio esteja iluminado em ato.

Avicena, no livro 6 dos *Naturais*, parte 3, capítulo 1º, conclui que a luz só é exigida por causa do objeto. Pode demonstrar-se que assim é, porque o olho num lugar escuro vê ao longe o objeto se ele for disseminado pela luz. Contrariamente, se o objeto estiver no escuro não é avistado, ainda que o olho se encontre num lugar iluminado. Tal é evidente, quer a partir de exemplos retirados do quotidiano, quer porque, durante o dia,

Parece ser apenas requerida em razão do objeto

⁸⁹ *Emblema* 217.

⁹⁰ A partir do texto 96.

⁹¹ Livro II, *O Céu*, c. 7, a partir da q. 2.

⁹² Já os referimos atrás, q. 2, a. 1.

testatur Galenus lib. 10. *De Vsu Partium*. Et oculi felium, cicendulae, et quercus putridae interlucent in tenebris, ut Aristoteles hoc ipso cap. text. 72. annotauit. Huic argumento occurrunt Caietanus, et Ferrariensis hoc loco, in exemplis propositis, semper in medio, et prope oculum non nihil luminis esse, esto id non appareat, et prope obiectum uberiolem lucem requiri in medio ad recipiendam primo speciem, eamque traiciendam, quam in reliqua parte spatii. Non uidetur tamen satisfacere haec responsio; cum ridiculum sit affirmare dari in toto medio usque ad oculum eam lucem, quae neque uisu dignoscatur, nec efficaci ratione comprobetur.

Qui illud solum ratione medii necessarium censent. Auerr. D. Thom. Alii, e quorum numero est Auerroes, putant lumen exposci tantum ratione medii, quod asserit etiam D. Thomas hoc loco. Verum idem 1. p. quaest. 79. art. 3. explicata utraque opinione, uidetur magis inclinare in eam, quae statuit requiri lumen ex parte obiecti. Quod etiam docet in quaestionibus *De Veritate* quaest. 8. art. 14. Quin et primo libro *Contra Gentes* cap. 76. ait colorem esse obiectum materiale uisus lumen uero formale; unde, inquit, eadem uisione intuemur colorem, et lucem, qua color fit actu uisibilis. Probari autem potest haec sententia quatenus asserit non requiri lumen ratione obiecti; primum, quia color suoapte ingenio, ac per se uisibilis est; cum sit obiectum uisus, eiusque proprium sensibile; quare et Aristoteles hoc capite text. 66. docuit colorem in se ipso causam habere, cur sub aspectum cadat. Secundo, quia odor, sonus, ceteraque aliorum sensuum obiecta, ut sui similitudinem mittant, non egent alterius causae consortio; ergo neque color, praesertim cum non minore ad id efficacitate praeditus esse uideatur.

ARTICVLVS II.

CONCLVDITVR LVMEN TAM RATIONE MEDII,
QVAM OBIECTI AD VISIONEM REQVIRI

[P.177] Propositae controuersiae hac assertionem faciemus satis.

Tam ratione medii quam ratione obiecti lumen requiritur. Probatur quoad priorem partem Lumen requiritur ad uisionem tam ratione medii, quam ratione obiecti. Haec est D. Thomae loco citato Apollinaris hic, et aliorum. In primis autem quoad priorem partem, quam statuit etiam Auerroes, Thienensis, Iandunus, et alii, ex eo suadet, quia cum agentia non in quoduis discriminatim agant, sed oporteat inter id, quod agit, et patitur proportionem quandam, et reciprocam aptitudinem dari: Cumque ad id singula agentia peculiarem dispositionem in patiente

as estrelas parecem buracos muito fundos, como Galeno testemunha no livro 10, *De Visu Partium*. Também, os olhos dos felinos, os lavagantes e os carvalhos velhos brilham nas trevas, como Aristóteles registou neste mesmo capítulo, texto 72. Caietano e o Ferrariense respondem a este argumento neste ponto, relativamente aos exemplos propostos, que a luz é sempre exigível no meio, perto do olho, embora isso não se note; perto do objeto mais espesso é necessária luz no meio para receber primeiro a espécie e transmiti-la como no restante espaço. Mas esta resposta não parece satisfazer, visto que é ridículo afirmar que se produz luz em todo o meio até ao olho que não é conhecida pela vista, nem provada por argumente eficaz.

Outros, de entre os quais Averróis, consideram que a luz é exigida apenas pela natureza do meio; São Tomás também o afirma, neste ponto. Na 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 79, artigo 3º, explicadas uma e outra opinião, parece que ele se inclina mais para a que considera que a luz é requerida da parte do objeto. Ensina o mesmo nas questões sobre *A Verdade*, questão 8, artigo 14º. Também explica, no primeiro livro *Contra os Gentios*, capítulo 76º, que a cor é o objeto material da vista e que a luz é o objeto formal. Donde, refere, observamos a cor e a luz com a mesma visão pela qual a cor se torna visível em ato. E pode provar-se a opinião que afirma que não se exige a luz em razão do objeto. Primeiro, porque a cor é visível por si e por sua natureza, pois é o objeto da visão e seu sensível próprio. Por isso, Aristóteles, neste capítulo, texto 66, ensinou que a cor é por si própria a causa por que recai sob a visão. Segundo, porque o odor, o som e os restantes objetos de outros sentidos, embora enviem a semelhança de si, não têm necessidade do consórcio de outra causa; logo, a cor também não, porque não parece ser dotada de menor eficácia para tal.

Os que só a consideram necessária por causa do meio: Averróis. S. Tomás

ARTIGO II

CONCLUI-SE QUE A LUZ É NECESSÁRIA PARA A VISÃO,
TANTO EM RAZÃO DO MEIO, COMO DO OBJETO.

[P.177] Resolvamos a questão proposta com a seguinte asserção. A luz é requerida para a visão tanto em razão do meio, como do objeto. É esta a posição de São Tomás, no ponto citado; a de Apolinário, aqui, e também a de outros. Primeiro, quanto à primeira parte, também estabelecida por Averróis, Tienense, Janduno e outros: prova-se, porque os agentes não agem separadamente seja no que for, mas é necessário que se dê entre o que age e o que sofre uma certa proporção e aptidão recíprocas. Em qualquer caso, cada um dos agentes exige uma disposição particular no

A luz é requerida tanto em razão do meio como do objeto. Prova-se quanto à primeira parte

exigant, cuius defectu nullo modo actio procedet: dispositio, quam color in diaphano requirit, lux est, sine qua non posset in eo gignere speciem, quae ad oculum perferatur. Ideoque Aristoteles cap. 7. text. 73. definiit colorem esse motiuum perspicui actu illustrati. Ac quod praedicta dispositio in perspicuo necessaria sit, probatur. Sit coloratum A. quod cernatur in toto spatio D. in quo designetur punctum B. uicinum ipsi A. itemque punctum C. ab eo remotum: tum lumen, quod erat in toto D. incipiat deficere paulatim a puncto C. In istiusmodi defectu dabitur instans, in quo A. conspiciatur in puncto B. nec tamen in puncto C. Idque non ob aliam causam, nisi quia iam punctum C. non est illustratum (siquidem interim dum in eo lux fuit, uidebatur). Igitur necessario ex parte medi diaphani lumen ad uisionem requiritur. Quae est sententia Aristotelis in lib. *De Sensu et Sensili* cap. 2. et cap. 7. huius lib. text. 73. ubi docuit ideo obiectum uisile supra sensum positum non sentiri, quia oportet obiectum alterare prius medium actu illustratum.

Probatur quoad posteriorem Secunda uero pars conclusionis, quam tradit Aegidius hoc loco, Durandus in 2. dist. 28. quaest. 1. Vitellio lib. 3. *Perspectiuae* theoremate 1. ostenditur contra eos, qui putant neutiquam requiri lumen per se ratione obiecti, adeo ut si totum medium colore non illuminato collustrari posset, adhuc color in ipsum speciem iaceret: probatur, inquam, ex eo, quia lumen concurrat tanquam causa partialis una cum colore ad emittendam speciem. Quo fit ut per se etiam ex parte coloris requiratur. Concurrere uero lumen eo modo; nec tantum ut dispositionem siue medi, siue obiecti, ea ratio suadet, quia nullum naturale agens postulat formam excellentioris naturae, ut solam dispositionem requisitam, ad ignobiliorem formam: lux uero tam imagine coloris, quam colore ipso praestantior est. Quare non exigetur lux tantummodo ut dispositio, ad traiciendas colorum imagines in oculum; sed ut causa partiatim eas proferens simul cum colore obiecto. Item colores, quo magis illuminantur, eo melius uidentur: igitur ex participatione luminis fiunt actu uisibiles.

Soluuntur argumenta partium aduersariarum Diluamus nunc argumenta, quae pro superioribus sententiis adduximus, quatenus ei, quam defendimus, aduersantur. Ad primum pro Auicenna apte respondebatur, ad responsionis uero confutationem dicendum erit, etsi lux non semper a nobis palam dignoscatur in toto medio, quo uisio fit, conuinci tamen dandam esse, ratione, quam paulo supra attulimus. Certe si obiectum ut primo gignat speciem in medio, requirit in eo lumen, multo

paciente, cuja ação de algum modo procede por ausência; a disposição que a cor requer no diáfano é a luz, sem a qual nele não pode gerar a espécie que é trazida até ao olho. Por isso, Aristóteles, capítulo 7º, texto 73, estabelece que a cor é movimento no transparente iluminado em ato. Prova-se que a referida disposição é necessária no transparente. Considere-se o colorido A, que é visto em todo o espaço D, em que está marcado o ponto B, vizinho do próprio A, e também o ponto C, dele afastado: então a luz, que estava em todo o D, principia paulatinamente a apagar-se a partir do ponto C. Na falta deste, dar-se-á o momento em que A é visto no ponto B, mas não no ponto C. E isto não acontece, senão porque o ponto C já não está iluminado (certamente que ele era visto enquanto a luz permanecia nele). Logo, requer-se a luz para a visão necessariamente da parte do meio diáfano. Esta é a posição de Aristóteles, no livro *O Sentido e o Sensível*, capítulo 2º, e no capítulo 7º deste livro, texto 73, onde ensinou que por essa razão o objeto visível não é sentido quando colocado à frente do sentido, dado ser necessário que o objeto altere primeiro o meio iluminado em ato.

A segunda parte da conclusão, que Egídio transmite neste ponto; Durando, no 2º livro das *Sentenças*, distinção 28, questão 1; Vitélio, no livro 3, *Perspetiva*, teorema 1, é demonstrada, contra aqueles que consideram que a luz é requerida *per se* em razão do objeto, a tal ponto que se todo o meio não iluminado pela cor pudesse ser iluminado, então a cor dependeria da própria espécie. Prova-se porque a luz se alia à cor como causa parcial, para emitir a espécie, pelo que sucede que ela é requisitada também da parte da cor. Acontece que a luz converge, não só como disposição do meio ou do objeto consoante confirma o argumento segundo o qual nenhum agente natural postula uma forma de natureza mais elevada como única disposição requerida para uma forma mais desprezível. Mas a luz é mais excelente, tanto pela imagem da cor como pela própria cor. Por isso, a luz não é exigida apenas como disposição para transmitir as imagens das cores ao olho, mas como a causa que as produz parcialmente, simultaneamente com a cor do objeto. Também, quanto mais iluminadas forem as cores tanto mais as veremos melhor; elas tornam-se, portanto, visíveis em ato com a participação da luz.

Resolvamos agora os argumentos que aduzimos a favor das opiniões anteriores visto que são contra o que defendemos. Ao primeiro, responder-se-ia convenientemente a favor de Avicena. Para refutação da resposta, dever-se-á proferir que, embora a luz nem sempre seja nitidamente conhecida por nós na totalidade do meio em que se dá a visão, argumentar-se-á que ela deve sê-lo pela razão que há pouco referimos. Certamente, se o objeto que primeiro gera a espécie no meio requer nele a luz, muito mais a requer o meio para difundir a espécie. Ao primeiro

Prova-se quanto à segunda parte

A luz e a cor são causas parciais das imagens produzidas

Resolvem-se os argumentos das partes adversárias

magis medium id requiret ad speciem ulterius extendendam. Ad primum uero pro secunda opinione, quam admodum probabilem confitemur; dicendum est, colorem esse ex [P.178] se uisilem, id est, suapte natura posse uideri; etsi ut actu uideatur, aliquid aliud requirat; quo etiam modo interpretandus est Aristoteles, cum ait colorem in se habere causam, cur uideatur; qui licet non expresse docuerit requiri lumen ratione obiecti; non id tamen negauit. Ad secundum, peculiare hoc esse coloribus, ut non nisi concurrente luce speciem transmittant, sicuti proprium est eisdem, ut etiam secundae sententiae defensores concedunt, exigere illustrationem diaphani, tanquam praeparationem ad traiciendas species; nihil uero mirum quod nobilissimus externorum sensuum, eiusmodi apparatus ad functiones suas obeundas expostulet.

QVAESTIO V.

VTRVM VISIO FIAT EMISSIS AB OCULO RADIIS,
AN RECEPTIS AB OBIECTO IMAGINIBVS.

ARTICVLVS I.

PHILOSOPHORVM QVORVNDAM PRAESERTIM
PLATONIS OPINIO, ET EIVS CONFIRMATIO.

Qui putent
uisionem fieri
extra mittendo
radios
Plato
Aphrodisaeus
Seneca
Chalcidius
Euclides
Ptolomaeus
Alchindus
Lactantius
Galen.

Haec quaestio in contrarias partes a Philosophis disputata fuit. Nam Empedocles, Stoici, et Platonici arbitrari sunt aspectum fieri radiorum ex oculis emissionem. Itaque Plato in *Timaeo* docuit aspectum non affici imagine aliqua a re uisa effluente, sed emicare ex oculis lucem, quae una cum lumine externi aeris obiectum quasi manibus prehendat, ipsumque suo contactu uisibile efficiat: tum uero refundi eam lucem ad oculum affectam alteratione alterati uisibilis, et ubi in pupilla insederit, fieri uisionem. Platonis sententiam secutus est Aphrodisaeus 1. lib. *Problematum* q. 75. Seneca lib. 1. *Naturalium Quaestionum* Chalcidius in *Commentariis Super Timaeo*, Euclides in libello *De Perspectiua*, Ptolemaeus in *Catoptrico*⁹³. Alchindus in lib. *De aspectibus*. Lactantius in lib. *De Opifice Dei* cap. 8. ubi ideo negat species uisuales esse necessarias, quia putat mentem esse, quae immediate uidet per oculos tanquam per fenestras intro pellucens. Idem Platonis dogma tuetur, Galenus

⁹³ De Platonis opinione D. Nemesius *de natura hominis* c.7 Priscianus Lydus lib. *de Phantasia*. Macrobius 7. *Satur.* cap.14. Gellius lib.5 cap. 16 Plot. *Lib. de uisione*. Alcinous in *lib. de doctrina Plat.*

argumento a favor da segunda opinião, que consideramos de certo modo provável, dever-se-á referir que a cor é [P.178] visível a partir de si, isto é, que pode ser vista por sua natureza, embora, para ser vista em ato, requeira uma outra coisa. Aristóteles também deve ser interpretado deste modo, quando refere que a cor possui em si a causa por que é vista; que embora não tenha expressamente ensinado que se requer a luz em razão do objeto, todavia não o negou. Ao segundo argumento, que as cores ^{2º} possuem algo de particular pelo facto de apenas transmitirem a espécie juntamente com a luz, como lhes é próprio; também os defensores da segunda posição aceitam que a iluminação do diáfano é exigível em ordem à preparação para a passagem das espécies; não é de admirar que o mais nobre dos sentidos externos, requeira um aparelho deste tipo para executar as suas funções.

QUESTÃO V

SE A VISÃO SE DÁ PELOS RAIOS EMITIDOS PELO OLHO
OU PELAS IMAGENS RECEBIDAS A PARTIR DO OBJETO

ARTIGO I

A OPINIÃO DE CERTOS FILÓSOFOS, PRINCIPALMENTE
DE PLATÃO, E SUA CONFIRMAÇÃO

Esta questão foi discutida pelos filósofos de posições contrárias. Empédocles, os estoicos e os platónicos, consideraram que a visão se dá pela emissão dos raios emitidos pelos olhos. Platão, no *Timeu* ensinou que a visão não é impressionada por uma imagem afluyente da coisa até à vista, mas que a luz, brotando dos olhos, juntamente com a luz do ar exterior, como que toma nas mãos o objeto e o produz com o seu contacto. Derrama-se então a luz afetada ao olho, com alteração do visível modificado e, quando incide na pupila, acontece a visão. Afrodísio seguiu a posição de Platão⁹³, no livro 1 dos *Problemas*, questão 75; Séneca, no livro 1, *Questões Naturais*; Calcídio, no *Comentário ao Timeu*; Euclides, no libelo *A Perspetiva*; Ptolomeu, no *Catóptrico*; Alquindi, no livro *De Aspectibus*; Lactâncio, no livro *De Opifíce Dei*, capítulo 8º, ao negar que as espécies visuais sejam necessárias, porque pensa que é a mente que vê imediatamente, através dos olhos, como através das janelas que, no interior, são transparentes. Galeno examina a opinião de Platão, no livro

Os que pensam que a visão se dá expelindo raios

Platão.
Afrodísio.
Séneca.
Calcídio.
Euclides
Ptolomeu.
Alquindi.
Lactâncio.
Galeno

⁹³ Sobre a opinião de Platão, S. Nemésio, *De natura hominis*, c. 7; Prisciano Lídio, livro *De phantasia*; Macróbio, *Saturnalia*, 7, c. 14; Gélio, livro V, c. 16; Plotino, livro *De visione*; Alcino, livro *Sobre a doutrina de Platão*.

lib. 7. *De Placitis Hippocratis et Platonis*, et lib. 10. *De Vsu Partium* et 1. lib. *Prognosticorum*. sent. 19. addens quemadmodum nerui sensationem perferunt ad cerebrum, a quo sentiendi uim accipiunt; sic externum aerem appulsu radiorum, qui ab oculis exiliunt reddi accommodatum ad deferendam uisilis alterationem ad oculum.

Solent autem ad Platonis sententiam confirmandam permultae adduci rationes, quas collegit Theophilus hoc loco ad text. 69. et

*Argumenta
pro sententia
platonica.*

1. Macrobius 7. lib. [P.179] *Saturnaliae* cap. 14. Ac primum, quod aspectus ex se uisorios radios eiaculetur ostendi potest, quia non ob aliam causam uidetur natura oculis igneum lumen accendisse. Deinde, quia nulla ratio afferri potest, cur is, qui nebuloso aere circumfusus est, proximam nebulam non uideat, distantem uideat; nisi quia radii uisorii cum primum ex oculis emicant, fortiores sunt, sicque uicinam nebulam penetrant, longius uero progressi languescunt, nec iam perrumpere nebulam ualent: atque ita ex
2. ea quasi ex opaco corpore ad oculos regrediuntur. Deinde, res imposita pupillae non uidetur, idque propterea accidit, quia radius impeditur quominus extra se se effundat: igitur uisio fit emissis
3. radiis. Deinde, quod uisio non fiat receptis ab obiecto simulachris probatur, quia nemquaquam uerisimile est typos innumerabilium pene rerum, quas uno ictu uidemus, simul oculis illabi. Et tam exiguam pupillam tantam influentium idolorum copiam capere, quin illa se mutuo perturbent, et impediunt, praesertim cum nihil sit, quod ea componat, et distinguat, ne in turbatam congeriem
4. abeant. Item, Vel eiusmodi imagines, et quasi exuuiae a rebus demittuntur, cum est, qui uidere uelit: uel etiam cum nullus aspicit, ultro emicant. Si dent primum; cuius tunc imperio illae confestim accurrunt? Si secundum; perenni igitur fluxu a corporis dimanant, non sine magno earum dispendio, (quod Aristoteles Democriticis obiecit aientibus corporum actiones defluxu fieri) ac nullo ordine passim oberrant, quod est absurdum.

5. Praeterea, in speculis imago contemplatorem suum aduersa respicit, quae tamen si a nobis proficisceretur, cum recta exeat, posteram sui partem deberet ostendere: quo modo histrio dum personam, id est, confictam faciem induit, nonnisi posteriorem cauernam cernit: quare nullo pacto admittendum est fieri aspectum per imagines a rebus emissas, quae emitti ab his nequeunt.

7 *De Placitis Hippocratis & Platonis*; também, no livro 10, *De usu partium* e no livro 1 dos *Prognósticos*, sentença 19, adicionando o modo como os nervos transmitem a sensação ao cérebro do qual recebem a faculdade de sentir, tal como o ar externo próprio para o acesso dos raios que saem dos olhos, é refletido em ordem à transmissão da alteração do visível ao olho.

É costume, para asseverar a posição de Platão, avançar muitos argumentos, que Teófilo reuniu neste ponto, texto 69 e Macróbio, no livro 7 das *Saturnais*, [P.179] capítulo 14°. Primeiro, pode ser demonstrado que a vista emite a partir de si raios visuais, porque a natureza não parece ter acendido o humor ígneo na vista por outra razão. Depois, porque nenhum raciocínio se pode aventar para o facto de aquilo que foi cercado de ar nebuloso não veja a névoa próxima, mas veja a distante, a não ser porque os raios visuais, dado saírem dos olhos, serem mais fortes e, assim, atravessarem a névoa vizinha; já os que vão mais longe, enfraquecem, pois não conseguem vencer a névoa; e assim, retornam dela, como de um corpo opaco, em direção os olhos. Depois, uma coisa encostada à pupila não é vista e isto acontece porque o raio se encontra impedido de se espalhar fora de si; portanto, a visão dá-se pela emissão dos raios.

A seguir, prova-se que a visão não acontece a partir dos simulacros recebidos do objeto, porque de modo algum seria verosímil que os tipos das inumeráveis coisas que vemos, por um impulso, desfilassem simultaneamente nos olhos. Também, uma tão exígua pupila guardaria tanta quantidade de imagens afluentes, que colidiriam mutuamente entre si e estorvar-se-iam, sobretudo porque não há nada que a pupila forme e distinga que não deixe numa massa desordenada. Outro argumento. Ou deixamos cair estas imagens, como peles das coisas, como sucede quando quem quer ver, ou elas surgem naturalmente também quando ninguém vê. Se for o primeiro, a mando de que instância elas chegam imediatamente? Se é o segundo, manam dos corpos em fluxo permanente, não sem grande desgaste (facto que Aristóteles opõe aos discípulos de Demócrito, que afirmam que as ações dos corpos são realizadas por defluxo) e não falham indistintamente nenhuma ordem, o que é absurdo.

Além disso, a imagem nos espelhos remete quem a observa para a uma imagem oposta, o que, caso partisse de nós, uma vez que ela sai em linha reta, deveria mostrar a sua parte posterior, tal como um ator quando coloca a máscara; isto é, veste uma personagem na face, apenas vê a abertura posterior; por isso, de forma alguma se deverá admitir que a visão se realiza através das imagens emitidas pelas coisas, já que não podem ser emitidas por elas.

*Argumentos
a favor da
posição
platónica
1º*

2º

3º

4º

5º

ARTICVLVS II.

VERAE OPINIONIS EXPLICATIO.

Visionem fieri receptis speciebus Contrariam sententiam tuetur Peripatetica schola asserens uisionem non fieri emissis ab oculo radiis, sed receptis a re obiecta imaginibus; quod docuit Aristoteles cap. 7. huius lib. text. 67. et 74. et cap. 12 text. 121. et lib. tertio cap. 1. 2. et 3. et in lib. *De Sensu et Sensili* cap. 2. Nec officit quod tertio *Meteorologicae* cap. 3. 4. et 6. et in *Problematis* sect. 31. probl. 16. Platonis opinione ad dubitationes quasdam dissoluendas utatur. Id enim propterea fecit, quia tunc nondum propria sententia comprobata, communi uti uoluit, praesertim cum nihil ad praesens institutum faceret, utram partem sequeretur, ut inibi Alexander, et hoc loco Philoponus annotarunt.

Contra radiorum emissores [P.180] Quod ergo aspectus emissionem radiorum non fiat, ostenditur. Nam uel radius uisorius pertingit ad res, quae uidentur; uel non. Non secundum quia iam ille radius non alteraret obiectum, neque aliqua qualitate alteratus ad oculum rediret, ut aiunt. Primum etiam dici non potest, quia incredibile omnino est e tantula pupilla tantum luminis ab oculo exilire posse, ut ad res tam uarias, tamque inter se distantes, quas simul contuemur peruenire queat ita ut magnam caeli partem occupet, quam undique oculis obiectam conspicimus. Deinde, quia si lumen Solis quantumlibet recta incidat, nunquam reflectitur e terra usque ad mediam aeris regionem, multo minus eiusmodi radii a stellis, quas in firmamento cernimus, ad nostrum aspectum reflectentur. Item, uel qualitas illa, qua radii in re uidentur imbuuntur, est similitudo ipsius rei, uel aliqua alia qualitas, uel corpus aliquod tenue, et subtile. Si est similitudo: iam igitur concedunt uisionem fieri receptione imaginum; quanquam in eo hallucinentur, quod dicant ad imaginum productionem requiri lumen ab oculo exiliens, cum sufficiat id, quo ponimus obiectum illustrati. Si uero dicant esse aliam qualitatem, cum non appareat quaenam ea sit, aut qua necessitate inuehatur, certe fictitia existimanda erit. Quod si dent secundum cum non sit admittenda corporum quantumlibet subtilium penetratio, asserere nequaquam poterunt radium uisorium transmeare interiecta corpora usque ad rem uisam. Neque defendent uisionem esse momentaneam, cum nullum corpus momento moueatur.

Denique, quod admittendae sint rerum imagines, quibus non solum aspectus, sed reliquae etiam potentiae cognitrices ad obiecta percipienda obsignentur, constat ex ea quaestione, qua superius hac de re priuatim disseruimus; e qua ad praesens institutum

ARTIGO II
EXPLICAÇÃO DA POSIÇÃO VERDADEIRA

A escola peripatética defende a posição contrária, declarando que a visão não se dá pelos raios emitidos a partir do olho, mas pelas imagens recebidas da coisa-objeto, como Aristóteles ensinou, capítulo 7º deste livro, textos 67 e 74; capítulo 12º, texto 121; no livro terceiro, capítulos 1º, 2º e 3º; no livro *O Sentido e o Sensível*, capítulo 2º. Não o impede de usar no terceiro dos *Meteorológicos*, capítulos 3º, 4º e 6º; e também, nos *Problemas*, secção 31, problema 16, a opinião de Platão para resolver certas perplexidades. Fê-lo, porque não tinha ainda firmado a própria opinião; usou a comum sobretudo porque como ainda não havia concluído o que concerne ao presente objeto, adotou uma outra posição, como Alexandre noutro ponto, e Filópono neste, realçaram.

A visão dá-se pelas espécies recebidas

[P.180] Demonstra-se que a visão não se dá pela emissão de raios. Na verdade, ou os raios visuais concernem às coisas que são vistas, ou não. O segundo não, porque esse raio não alteraria o objeto, nem, uma vez alterado por alguma qualidade, retornaria ao olho, como afirmam. O primeiro também não pode ser provado, porque é totalmente incrível que de uma única e insignificante pupila saia tanta luz do olho, que possa alcançar coisas tão diferentes e distantes entre si, avistadas em simultâneo, bem como preencher a imensa extensão do céu que vemos diante dos olhos. Depois, porque se a luz do Sol incidir tanto quanto possível em linha reta, ela nunca se refletirá desde a terra até à região intermédia do ar; muito menos esses raios se refletirão em direção à nossa vista a partir das estrelas que vemos no firmamento. Outro. Ou aquela qualidade pela qual os raios estão impregnados na coisa que deve ser vista é a semelhança da própria coisa, ou é outra qualidade, ou é um corpo ténue e subtil. Se for a semelhança, acordam que a visão ocorre pela receção das imagens, ainda que divirjam nesse ponto, porque afirmam que para produzir a imagem é requerida a luz emergente do olho, basta o que considerámos quanto à iluminação do objeto. Mas se declararem que é uma qualidade, visto que não é evidente o que ela seja ou por que necessidade penetra, certamente que deverá ser considerada falsa. Se se considerar a segunda hipótese, uma vez que não se deve aceitar a penetração em último grau dos corpos subtis, de modo algum se poderá afirmar que o raio visual atravessa os corpos que se interpõem até à coisa vista. Nem defendem que a visão é momentânea, dado que nenhum corpo se move instantaneamente.

Contra a emissão dos raios

Finalmente, a partir da questão que discutimos supra acerca deste assunto em particular, é evidente que devem ser aceites as imagens das coisas que não só a vista, mas as restantes potências cognitivas possuem em ordem à perceção dos objetos; com base nela podem ser acolhidos

Potentia cognoscens intus manet; appetens quodammodo se foras dat. corroborandum plures rationes de sumi possunt. Quibus accedit quod communi philosophantium consensu hoc discrimen inter appetentes, et cognoscentes uires traditur, quod illae natiua propensione ferantur in sua obiecta, et ab iis alliciantur: hae uero obiecta ipsa ad se trahant; uidelicet per eorum similitudinem, qua imbuuntur.

Quo modo fundantur species uisiles. Vt autem planum fiat quonam modo species uisiles obiectum repraesentent, nonnulla obseruanda erunt. Primum sit, quemadmodum a qualibet parte corporis luminosi in quoduis punctum medii perspicui intra eius sphaeram contenti, producitur lumen, modo nullum corpus opacum interiectum sit, ita a quauis parte corporis colorati emitti ipsius similitudinem ad quoduis punctum medii actu illustrati intra ipsius sphaeram cohibiti; modo nullum corpus opacum interpositum sit. Quod ex eo constat, quia cum agentia naturalia necessitate naturae in actiones suas ferantur; sublatis impedimentis non possunt non agere secundum omnes suas partes in quoduis punctum spatii. Ideoque corpora tam lucida, quam colore affecta, quo maiora sunt, eo per longius spatium lumen, et sui similitudinem proferunt. Nam cum secundum omnes suas partes in quoduis punctum spatii agant, quanto hae plures, amplioresque extiterint; tanto lumen, et imago, quae in parte spatii obiecto uicina progignuntur, maiorem uim habebunt, ut se longius diffundant.

Cur, quo res grandiores eo e remotiori loco uideantur **[P.181]** Quo etiam fit, ut quo res grandiores sunt, eo e remotiori loco perspicui ualeant, et ut in quouis puncto, seu quauis parte medii actu illustrati totum corpus obiectum sensui repraesentetur, singulaeque eius partes, a quibus ad huiusmodi punctum, seu partem medii liceat rectam lineam ducere: quandoquidem in qualibet parte medii imprimitur similitudo a quauis parte obiecti colorati. Id, quod experientia confirmat; siquidem ex quacumque parte medii fas est obiectum cernere, omnesque eius partes, ad quas licet ab oculo uidentis lineam rectam protrahere, si nihil sit interiectum, quod impediatur continuam speciei productionem per totum spacium; at nequimus omnes partes intueri nisi per earum similitudinem: ergo partes omnes, ac singulae obiecti colorati producunt sui similitudinem in quauis parte medii; atque adeo in quauis huiusmodi parte repraesentantur omnes ac singulae partes obiecti. Deinde, idem probatur hunc in modum. Quaeuis pars obiecti colorati est agens naturale, ac minime liberum ad sui similitudinem producendam, et habet se in discriminatim ad agendum in quamuis partem medii actu illustrati intra eius sphaeram includi, ad quam licet rectam lineam ducere. Quaelibet igitur obiecti pars in quamuis partem medii sui imaginem imprimit, et ex

Quaelibet obiecti pars producit sui speciem uisilem in qualibet in medii parte

muitos argumentos a fim de corroborar o presente objeto. Àqueles acresce que a diferença entre as potências apetitivas e as potências cognoscitivas é transmitida por acordo geral dos filósofos; porque transportam uma propensão inata para os seus objetos e são por eles atraídas; com efeito trazem os próprios objetos até si; certamente por meio da semelhança por que estão impregnadas.

A potência cognitiva permanece no interior; a apetitiva de algum modo dá-se para fora

Mas torna-se evidente que para as espécies visíveis representarem o objeto de certo modo, algumas coisas terão de ser analisadas. Primeiro, assim como de qualquer parte do corpo luminoso contido dentro da sua esfera, é produzida luz em qualquer ponto do meio transparente, contanto que não se interponha qualquer corpo opaco, também a partir de qualquer parte de um corpo colorido é produzida a semelhança do mesmo para qualquer ponto do meio iluminado em ato contido dentro da sua esfera, contanto que não se interponha nenhum corpo opaco. Tal é evidente porque, uma vez que os agentes naturais são conduzidos, por necessidade da natureza, para as suas ações; uma vez arredados os impedimentos, não podem deixar de agir de acordo com todas as suas partes em qualquer ponto do espaço. E, por isso, os corpos de maior dimensão, tanto os dotados de transparência como de cor, em virtude disso, manifestam a luz e a sua semelhança num espaço mais vasto. De facto, como agem em qualquer ponto do espaço conforme todas as suas partes, quanto mais e mais vastas forem, tanto maior será a potência, quer a luz quer a imagem, produzidas na parte do espaço vizinha do objeto, para mais amplamente se disseminarem. [P.181] Também, por isso acontece que as coisas de maior dimensão podem ser vistas de um local mais afastado, de tal modo que, em qualquer ponto, ou em qualquer parte do meio iluminado em ato, se encontra representado todo o corpo objeto do sentido, bem como cada uma das suas partes, a partir das quais é possível traçar uma linha reta para um ponto ou parte média, uma vez que em qualquer parte do meio está impressa a semelhança de uma parte do objeto colorido. A experiência confirma o mesmo; que basta observar o objeto e todas as suas partes a partir de qualquer parte do meio, em direção às quais é possível prolongar uma linha reta a partir do olho do observador, se nada se interpuser impedindo a produção contínua da espécie por todo o espaço; ora, não podemos observar todas as partes a não ser por meio da sua semelhança; logo, todas e cada uma das partes dos objetos coloridos produzem uma semelhança de si em qualquer parte do meio e, por isso, em qualquer parte estão representadas todas e cada uma das partes do objeto. Depois, prova-se o mesmo, deste modo. Qualquer parte do objeto colorido é um agente natural e muito pouco livre em ordem à produção de uma semelhança de si; e existe para agir indiscriminadamente em qualquer parte do meio

De que modo se propagam as espécies visíveis

Por que razão as coisas de maior dimensão podem ser vistas de um local mais afastado

Qualquer parte do objeto produz a sua espécie visível em qualquer parte do meio

consequentii in quavis parte omnes, ac singulae obiecti partes repraesentabuntur. Postremo, idem confirmatur, quia si diuersae partes obiecti uisibilis, producerent sui similitudinem in distinctis partibus medii, non autem omnes in eadem, nequiret Sol, quem Astrologi tota terra uicibus fere 167. maiorem esse inquirunt, totus ex quavis parte medii a nobis conspici. Etenim ut omnes eius partes sui similitudinem producerent, egerent spatio tantae magnitudinis, quantae Sol ipse est, quod repugnat experientiae, quandoquidem e quavis parte medii totum Solem conspiciamus. Quare necesse est omnes partes obiecti uisibilis mittere sui similitudinem in quavis partem medii, in qua repraesententur.

Aduertendum praeterea est, diuersas partes eiusdem obiecti non iacere distinctas sui similitudines in eandem partem medii, in qua uidentur; sed unam, et eandem, quae tamen exactior sit, et perfectior, quam si a quavis parte singulatim accepta emitteretur. Porro autem istiusmodi species cum a singulis partibus obiecti, tanquam a partialibus agentibus suum esse accipiat, singulas eius partes repraesentat; quantuncunque illae quoad intensionem, situm, et figuram dissimiles sint. Namque haec similitudo quatenus mutuatur esse a parte B. repraesentat partem B. et ut habet idem esse a parte C. repraesentat partem C. atque ita ceteras, prout a singulis suum esse partiatim sumit. Quod quidem ita se habere hunc in modum ostenditur. Sit corpus aliquod secundum suas partes inaequabili intensione candidum. Si igitur diuersae huiusce corporis partes distinctas sui similitudines in eandem partem medii producerent, quemadmodum duae eius medietates duas producerent similitudines, sic quatuor quartae similitudines, atque ita caeterae partes proportionales eodem modo; quae cum infinitae sint, darentur in eadem parte medii species infinitae, quod fieri nequit. Patet igitur omnes, ac singulas partes obiecti uisibilis proiicere in quam cumque [P.181] partem medii illustrati intra sphaeram contenti unam eandemque sui similitudinem, et ob eam rem eadem omnino imagine ex quacumque parte medii singulas partes rei obiectae a nobis conspici, nisi quid obstet.

Ex dictis collige speciem obiecti uisibilis, etsi unum numero accidens sit, extensione subiecti per accidens extensum; tamen ita affectum esse, ut quaelibet pars illius extensionis referat omnes partes obiecti, ad quas licet rectam lineam ducere, quia uti diximus, quaelibet huiusce speciei pars ab omnibus obiecti partibus capit

*Non iaciuntur
tamen diuersae
imagines a
diuersis
partibus
eiusdem obiecti*

iluminado em ato incluído dentro da sua esfera, em direção à qual é possível traçar uma linha reta. Portanto, qualquer parte do objeto em qualquer parte do meio, imprime a sua imagem e, por consequência, em qualquer parte se encontram representadas uma a uma, todas as partes do objeto. Por fim, prova-se o mesmo, porque se diferentes partes do objeto visível produzirem a semelhança de si em diferentes partes do meio, mas não todas na mesma, o Sol, que os astrólogos dizem que é pouco mais ou menos 167 vezes maior do que toda a Terra, não poderia ser avistado todo por nós em qualquer parte do meio. Na verdade, para todas as suas partes produzirem a semelhança de si necessitariam de um espaço de tanta magnitude quanta a do próprio Sol, o que repugna à experiência, visto que observamos o Sol de qualquer parte do meio. Por isso, é necessário que todas as partes do objeto visível enviem a semelhança de si em qualquer parte do meio em que estão representadas.

Além disso, deve sublinhar-se que as diversas partes de um mesmo objeto não projetam as diferentes semelhanças de si na mesma parte do meio em que são vistas mas numa só em simultâneo, que é mais exata e mais perfeita do que se fosse enviada, uma a uma, de qualquer parte. Mais ainda, uma espécie desta natureza, posto que recebe o seu ser de cada parte do objeto, como de agentes parciais, representa as suas partes uma a uma, tanto quanto são dissemelhantes, na intenção, no lugar e na forma. Na verdade, esta semelhança, na medida em que adquire o ser da parte B, representa a parte B e como tem o mesmo ser da parte C, representa a parte C, e do mesmo modo em relação às restantes, consoante receba o seu ser em parte de cada uma. Que sucede assim, demonstra-se do modo seguinte. Tome-se um corpo branco de intensidade desigual consoante as suas partes. Se diferentes partes deste corpo produzissem distintas semelhanças de si na mesma parte do meio, do mesmo modo as suas duas metades produziriam duas semelhanças; também quatro produziriam quatro semelhanças, e o mesmo sucederia com as restantes partes proporcionais; como estas são infinitas, produzir-se-iam espécies infinitas na [P.182] mesma parte do meio, o que não acontece. É evidente, portanto, que todas e cada uma das partes do objeto visível emitem para qualquer parte do meio iluminado contido dentro da esfera, uma e a mesma semelhança de si; e por esta mesma razão, em relação à imagem, de qualquer parte do meio, cada uma das partes da coisa como objeto pode ser vista por nós, a não ser que algo se oponha.

A partir das afirmações conclui que a espécie do objeto visível, embora seja um único acidente em número, é, pela extensão do sujeito, extenso por acidente; todavia é de tal modo afetado que qualquer parte da sua extensão remete para todas as partes do objeto para as quais é possível traçar uma linha reta, porque, como referimos, qualquer parte desta

Não são produzidas diversas imagens pelas diferentes partes do mesmo objeto

esse, modo ad eas possit duci recta linea, non pertranseundo per corpus opacum. Nam alioqui si ad aliquam obiecti partem huiusmodi linea duci nequeat ab aliqua parte speciei in medio existentis, haec non capiet esse ab illa parte, proindeque eam in tali loco non repraesentabit.

ARTICVLVS III.

SOLVTIO ARGVMENTORVM, QVAE ARTICVLO PRIMO PROPOSITA FVERE.

Solut. 1. Reliquum est ut argumentis pro Platonica opinione initio adductis respondeamus. Ad primum dicimus oculos non esse igneos, quasi in se ignem actu contineant, cum ignei caloris excessus temperiem uiuentium dissoluat; nec uero ita lucentes esse, ut procul ex se lumen iaculentur. Quod uero motis oculis, splendor quidam in eis appareat, id ex eo prouenit, quia polita, et leuia corpora, cuiusmodi sunt oculi, et piscium quorundam capita, aliaque eiusmodi, in tenebris praesertim renident, ac fulgent. Non est tamen inficiandum pupillae non nihil esse innatum lucis, ut quasi tessera hospitem et affinem suum hoc est, lucem, qua species uehitur, se se extrinsecus insinuantem recipiat, eique ut minister familiaris praesto adsit. Qua de re lege Scaligerum exercitatione 198. n. 16. Concedendum praeterea animalia nonnulla ex oculis aliquid lucis extra emittere, ut felles, et alia quaedam ex iis, quae noctu uenantur.

Solut. 2. Ad secundum, nebulam remotam non ob eam causam, quae in argumento affertur, uideri, proximam uero non uideri, sed quia prope oculos minor lux sufficit, ad illustrandum uisibile proximum, quam remotum. Adde quod nebula per eandem lineam longe porrectam identidem aspectui occurrens, atque adeo crassescens, obscurior apparet, quam quae per breuiorem lineam cernitur. Ratio autem cur res pupillae imposita non uidetur, non est ea, quae affertur in argumento, sed quia oportet illustrari medium

Solut. 3. ad inferendam speciem. Ad tertium; nihil mirum quod tot rerum imagines oculis simul occursantium pariter oculo inurantur, cum iis imaginibus sit plenum totum diaphanum actu illustratum, ut pote quae neque sibi impedimento sint, nec potentiam degrauent, nec sua mole aut contrarietate se extrudant, cum non [P.183] sint corpora, nec contrarium habeant, nec se perturbent, licet in eodem situ coeant, quia ubicunque existant, per se naturae suae distinctionem, et significandi uim retinent. Sunt uero istiusmodi

espécie colhe o ser de todas as partes do objeto, de tal modo que pode ser conduzida para elas em linha reta, sem atravessar um corpo opaco. Por outro lado, se esta linha não puder ser traçada em direção a uma parte do objeto a partir de uma parte da espécie existente no meio, esta não colherá ser dessa parte e, por isso, não a representará em tal lugar.

ARTIGO III

SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS QUE FORAM PROPOSTOS NO PRIMEIRO ARTIGO

Resta respondermos aos argumentos aduzidos no início a favor da opinião de Platão. Ao primeiro, afirmamos que os olhos não são ígneos, *Solução do 1º* como se contivessem em si, fogo em ato, visto que o excesso de calor ígneo destrói a composição dos seres vivos; nem são, de facto, a tal ponto brilhantes que emitam luz para fora de si. Uma vez em movimento, decerto que o brilho aparece nos olhos, o que acontece porque são corpos leves e lustrosos. Partilham esta natureza, a cabeça e os olhos de alguns peixes e outras coisas deste género que reluzem e fulgem particularmente nas trevas. Também não se deve negar que a pupila apenas possui luz inata, como se fosse um hóspede seu e vizinho, a convite; isto é, ela recebe a luz e por meio da qual a espécie é transportada, penetrando a partir de fora, sendo-lhe apresentada como uma serva ao serviço da casa. Acerca deste assunto, leia-se Escalígero, exercício 198, número 16. Deve conceder-se também, que alguns animais emitem uma luz a partir dos olhos, como os felinos e outros caçadores noturnos.

Ao segundo, que se vê a névoa afastada, não pela razão que o *Solução do 2º* argumento aduz, que a próxima não é vista; mas porque perto dos olhos basta uma luz menor para iluminar tanto o visível próximo quanto o afastado. Acresce que a névoa, numa mesma linha prolongada, de vez em quando saltando à vista e, por isso ficando espessa, mostra-se mais ofuscada do que aquela que é vista numa linha mais pequena. Mas a razão por que não se vê a coisa em frente da pupila não é aquela que é usada no argumento, mas sim porque é necessário iluminar o meio para trazer a espécie. Ao terceiro argumento, dir-se-á que não é de admirar *Solução do 3º* que todas as imagens das coisas estejam impressas no olho, ocorrendo aos olhos simultaneamente porque todo o diáfano em ato está repleto destas imagens de tal modo não lhe servem de obstáculo; não oprimem a potência, nem são expelidos devido à sua massa ou choque, visto que não são [P.183] corpos, nem têm oposto; nem se perturbam, embora se reúnam no mesmo lugar, porque onde quer que se coloquem conservam pela essência da sua natureza a diversidade e o poder de significar.

simulachra perpetuo in diaphano illuminato, quia naturaliter a re uisili emittuntur, nec uero temere huc, illuc oberrant magis, quam lux, quae ipsa comitatur, et quasi fouet, siquidem eius concursu, ut

Solut. 4. superius diximus gignuntur, eaque euanescente occidunt. Ex quo patet quid ad quartum argumentum respondendum sit.

Solut. 5. Ad quintum dicendum in primis in speculo non uideri imaginem, ut progressu patebit, sed uideri rem obiectam per imaginem, a speculo re percussam ad oculum; uideri, inquam, aduersa facie, non auersa, quia eiusmodi species, non est ut persona histrionis ex una facie aliud, ex altera aliud exhibens, sed est quidpiam simplex, atque purum ex utraque facie (ut ita dicamus) obiectum repraesentans; quo etiam fit, ut obiecti corporis partes dextrae efficiantur in speculo laeuae, et e diuerso: uidelicet quia imago ad oculum re percussa ita rem nobis repraesentat, ut ab ea prodiit, atque adeo etsi res uisa nobis sit aduersa, manus quasi commutat; eiusque dextra nostrae respondet, cum secus fieri oporteret, ut uidemus cum Socrates, qui antea erat auersus, nobis aduersus fit. Tunc enim eius dextra laeuae nostrae respondet⁹⁴. Itaque tota huiusce discriminis ratio est, quod species non alia sit auersa, quam aduersa.

QVAESTIO VI.

AN OCVLORVM COMPOSITIO AD VISIONEM OBEVNDAM
ACCOMODATA SIT, NEC NE.

ARTICVLVS I.

DE OCVLORVM PRAESTANTIA, SITV, ET FIGVRA.

*1. ratio pro
oculorum
praestantia*

Aspectus omnium sensuum praestantissimus habetur⁹⁵. Primo, quia tenuioribus, et a materiae saece liberioribus, ac non nisi per diaphanum illustratum transmissis imaginibus ad functiones suas utitur, nullamque realem immutationem ab obiecto recipit, sed tantum notionalem; nec enim, u. g., exalbescit uiso candore. Secundo, quia eius actio celerrima est, ut pote quae momento fiat. Tertio, quia e longiori tractu res attingit. Quarto, quia (ut ceteras eius praerogatiuas omittamus) plures rerum differentias

⁹⁴ Lege Vitellionem lib. 5. *Perspectivae* propos. 55. Rich. in 4. d.21 q.1 in 6. princ.

⁹⁵ D. Thom. 1.p. q.78 a.3.

As imagens no diáfano sempre iluminado são deste tipo, porque são naturalmente expeditas pela coisa visível; não se deve temer que elas errem desordenadamente aqui e ali, mais do que a luz assistente que as preserva; pois iluminadas pelo seu afluxo, como acima proferimos, são geradas e perecem quando ela desaparece. Por isso é evidente o que se deve responder ao quarto argumento⁹⁴. *Solução do 4º*

Ao quinto, dizendo, em primeiro lugar, que a imagem não se vê no espelho, como será evidente de caminho, mas que a coisa que é objeto é vista através da imagem arremessada pela coisa, do espelho para o olho. É vista, digo, pela face da frente, não da de trás, porque a espécie deste tipo não é como a máscara do ator, que numa face mostra outra, mas é uma coisa simples, pura, representando o objeto de uma e de outra face (digamos assim). Pelo que acontece que as partes direitas do corpo do objeto são originadas como esquerdas, no espelho; e o contrário. Sem dúvida, porque a imagem reenviada da coisa para o olho, representa a coisa para nós, a sair e, por isso, embora a coisa vista não seja contrária, a mão como que muda, e a sua direita corresponde à nossa esquerda. Porque de outro modo seria necessário que víssemos Sócrates aparecer de frente, quando antes estava de costas. Então, certamente, a mão direita corresponde à nossa esquerda. E assim, toda a razão desta distinção reside no facto de a espécie não ser diferente de costas ou de frente. *Solução do 5º*

QUESTÃO VI

SE A COMPOSIÇÃO DOS OLHOS É OU NÃO ADEQUADA PARA A VISÃO

ARTIGO I

DA EXCELÊNCIA DOS OLHOS, DO SEU LUGAR E DA SUA FORMA

A visão é tida como o sentido mais excelente de entre todos⁹⁵. Primeiro, porque usa nas suas funções apenas as imagens emitidas através do diáfano iluminado, mais subtis e mais livres de resíduos da matéria, não recebendo do objeto qualquer mudança real, mas apenas nocional; por exemplo, não embranquece quando vê o branco. Segundo, porque a sua ação é rapidíssima, já que ocorre instantaneamente. Terceiro, porque alcança as coisas de maior extensão. Quarto, porque (omitindo as restantes *1º argumento a favor da supremacia dos olhos*)

⁹⁴ Leia-se Vitélio, no livro V, *Perspectiva*, proposição 55; e Ricardo, livro IV, *Sentenças*, d. 21, q. 1, in 6 princ.

⁹⁵ S. Tomás, 1ª parte, *Suma*, q. 78, a. 3.

comprehendit; quandoquidem uisu totius mundi fabricam, et or- [P.184]natum intuemur, lucis pulchritudine fruimur; colorum uarietatem distinguimus, corporum omnium magnitudinem, figuram, numerum, proportionem, situm, motum, et quietem assequimur. Ideoque nullus sensus ad cognitionem inuentione propria comparandam magis idoneus est. Vnde Plato in *Timaeo* uisui acceptam refert philosophiam; et eius imitator Philo Iudaeus in libro *De Specialibus Legibus*. Defluxit (inquit) philosophia e caelo in hominum animos, sed oculis sequestris deducta est in hospitium. Nam hi primi conspexerunt uias, quae a caelo ad nos tendunt, regias. Item in libro *De Mundi Opificio*. Quod, inquit, mens in animo est, id oculus in corpore. Videt enim uterque: altera intelligibiles res; alter sensibiles. Visus autem mentis ad noscenda incorporea; oculi ad contemplationem corporum, quae res ad alia multa prodest, et in primis ad id quod maximum est scilicet philosophiam

Situs oculorum

D. Ambr.

Quod uero ad oculorum situm attinet; libet quae D. Ambrosius lib. 6. *Hexameron* cap. 9. ea de re scripsit in hunc locum transferre. Adhaerent uelut quibusdam montium superciliis oculi, ut et protegente montis cacumine tutiores sint et tanquam in summo locati, de quadam scena superiore uniuersa prospectent. Neque enim oportebat eos humiles esse, sicut aures; uel os, ipsosque narium interiores sinus. Specula enim semper in alto est, ut aduenientium cateruarum hostilium explorari possit aduentus, ne improviso occupent otiantem uel urbis populum, uel imperatoris exercitum. Sic latronum quoque cauentur incursus, si exploratores in muris, aut turribus, aut montis excelsi supercilio sint locati, ut desuper spectent plana regionum, in quibus insidiae latronum latere non possint. In mari quoque positus si quis terrae appropinquare se coniiicit, in ipsa mali fastigia, et celsa antennarum cornua uoti explorator ascendit, et adhuc inuisibilem reliquis nauigantibus eminus terram salutat. At forte dicas, si specula editior necessaria fuit, cur non supra summum uerticem capitis oculi constituti sunt, sicut cancris, uel scarabaeis in summo sunt, quibus licet nullum caput appareat, colla, ac dorsa tamen caetero corpore celsiora sunt? Sed illis testa ualida, nec tam tenuis membrana sicut nobis, quae facile possit offendi, ruoque, et ceteris interscindi sentibus. Itaque nobis in summa propemodum corporis parte constitui oculos oportuit tanquam in arce, et ab omni, uel minima offensione defendi: quae duo sibi compugnantia uidebantur. Nam si in humili essent propter tutamen, munus impediretur: si in uertice paterent ad iniuriam. Haec D. Ambrosius. Lege etiam D. Basilium homilia undecima *Hexameron*. Sane uero mirifice natura prouidit ut oculi

*Palpebrarum
uisus*

prerrogativas) abarca muitas diferenças das coisas, uma vez que fruímos com a beleza da luz, observamos [P.184] os enfeites e a arquitetura do mundo, distinguimos a variedade das cores, compreendemos o repouso, o movimento, o lugar, a proporção, o número, a forma e o tamanho de todos os corpos. Por isso, não existe sentido mais idóneo para comparar o conhecimento com a própria descoberta. Daí, Platão no *Timeu* referir que a filosofia é encantadora para a visão; e o seu imitador Fílon Judeu, no livro *De Specialibus Legibus*, declarar que a filosofia dimana do céu até às almas dos homens, trazida pelos olhos, mediadores do acolhimento. Na verdade, eles são os primeiros a avistar os itinerários magníficos que chegam do céu até nós. Também, no livro *A Criação do Mundo*, afirma que a mente está na alma, o olho está no corpo. Ambos veem; uma, as coisas inteligíveis, o outro, as sensíveis. A visão da mente, para conhecer as coisas incorpóreas; os olhos, para contemplação dos corpos, facto que beneficia muitas coisas, sobretudo aquilo que é supremo, isto é, a filosofia.

No que concerne ao lugar dos olhos, apraz referir, nesta sede, o que Santo Ambrósio, no livro 6 do *Hexâmero*, capítulo 9º, escreveu acerca deste assunto. Os olhos estão associados a volumosas sobranceiras protetoras; zelando do topo do monte, dispostos no alto, avistam de longe todo um elevado panorama. Não seria próprio que os olhos fossem humildes como os ouvidos, a boca, ou as próprias cavidades interiores das narinas. Efetivamente, o lugar de observação permanece no topo para poder detetar os ataques de bandos hostis que se acercuem, para que estes não ocupem de surpresa o povo desprevenido da cidade, ou o exército do imperador. Também, dos ataques persiste a defesa dos mercenários se as vigias estiverem colocadas nas muralhas, nas torres, ou num cume de um monte, em ordem a observarem, de cima, as planícies das regiões onde as ofensivas dos soldados não se conseguem ocultar. Também, se alguém se tentar aproximar da terra, o observador colocado no mar sobe ao cimo do mastro, aos elevados píncaros das antenas e, uma vez aqui, saúda a terra de longe, invisível aos restantes navegadores. Se eventualmente se questionar: se foi necessário tão alto observatório, então por que é que os olhos não foram colocados no topo da cabeça como nos caranguejos ou nos escaravelhos que os têm no cimo, já que ainda que eles não tenham cabeça, pescoços ou dorsos, estão no entanto mais elevados em relação ao resto do corpo? Mas estes têm um revestimento espesso e não uma membrana tão delicada como a nossa que pode facilmente ser ofendida pelas silvas, distinguindo-se dos restantes sentidos. E assim, é necessário que os nossos olhos se encontrem situados na parte o mais alta possível do corpo, defendidos de toda e da mais pequena ofensa; estas duas razões parecem convergir. Na verdade, se estivessem abaixo, por causa da proteção, a função ficaria impedida; se estivessem no topo,

*O lugar dos
olhos.
S. Ambrósio*

tuti esse possent⁹⁶, utque ea, quae foris ingruunt, incommoda propulsarent, ideoque concauis foraminibus inclusit; et genis, ac palpebrarum tegmine circunvallauit (etsi has Struthio camelus alitum sola, ut homo utrinque habeat,) quae identidem celeritate magna non solum excipiendis rerum imaginibus aditum aperiant, sed etiam incidentibus, et noxiis claudant: tum supercilia quoque addidit pilis breuib;us adornata pariter, et alterne mobilia, quae sudorem a capite, et fronte defluentem repellant. Sed enim et haec, ut Plinius 11. *Naturalis Historiae* lib. c. 37. [P.185] aduertit, maxime fastum indicant. Superbia aliubi conceptaculum, hic sedem habet. In corde nascitur, huc subit, hic pendet. Nihil altius simul, abruptiusque inuenit in corpore, ubi solitaria esset. Haec ille.

Cur oculi globosae figurae De oculorum autem figura, sic habeto⁹⁷. Sunt oculi in globum conformati duabus potissimum de causis. Primum, quia forma globosa promptiori agilitate in hanc, et illam partem uoluitur, et aspectum circumfert: uoluit autem naturae auctor Deus aspectum circumferri ut (inquit Timaeus) circuitus qui caelo aguntur, in usum redigamus nostrae mentis, discursionesque ipsius illis cognatas, sed perturbatas ad illorum temperiem reuocemus, et conuersiones Dei, quae sine ullo errore aguntur, imitemur. Deinde, quia ut Mathematici demonstrant, nisi oculi essent rotundi non possent rerum quantitatem deprehendere, nec aliquid perciperent nisi aequale sibi. Etenim uisio sit per lineas rectas super oculum perpendiculariter incidens, quarum concursus fit in oculi centro. Quare si oculus esset superficiae planae non ingererent se perpendiculares lineae nisi a superficiae aequali; sicque non nisi aequale cerneretur.

ARTICVLVS II.

DE IIS, QVAE AD INTERNAM OCVLORVM FABRICAM SPECTANT.

Nunc ad internam oculorum compositionem ueniamus⁹⁸. Constant oculi, quod ad praesentem considerationem attinet, septem musculis

⁹⁶ Cic. 2. *de nat. deorum*.

⁹⁷ Lege Vittelionem lib. 3 *Perspectiuae* Theor. 3. Cantuariensem lib.1 *Persp.* cap.3 concl. 3.

⁹⁸ Hac de re Aristoteles 5. *de gener.al.* c.5 et *de bist. al.* c.10 et 11. Galen. lib. 10 *de usu partium*, Theophilus lib. 4 *de fabrica hominis*. Vesal. lib. 14 c.7 Simon Port. *de coloribus oculorum* c.3 Gueuara lib. 3 *Defensio in Gal.* cap.7 Fernel. lib. *de partibus corporis humani* cap.9 Thom. a Veiga in lib.4 *de locis affectis* c.1 *Conciliator* dist. 64 Forliu. q.19 *in techn.*

encontrar-se-iam expostos à agressão. Isto, segundo Santo Ambrósio. Leia-se também S. Basílio, homilia undécima, *Hexâmero*. Sem dúvida que a natureza maravilhosa provê que os olhos possam existir e que as coisas que sobrevêm de fora repilam as agressões⁹⁶; e, por isso, encerrou com aberturas côncavas e com liames, rodeados pelo resguardo das pálpebras (embora somente a avestruz as possua bilateralmente, como o homem) que permitem o acesso às imagens das coisas que recebem, muitas vezes com grande celeridade; também impedem os incidentes e os prejuízos; além disso há as sobrancelhas debruadas de pelos pequenos, movendo-se alternadamente, repelindo o suor que escorre da cabeça e da fronte. Ora estas, como assinala Plínio no 2 da *História Natural*, capítulo 37, [P.185] indiciam sobretudo altivez. A soberba tem aqui a sede, em nenhum outro recetáculo. Nasce no coração, cresce até lá e daí brota. Nada de mais alto e abruço se encontra, ao mesmo tempo, no corpo, onde reside solitária.

Acerca da forma dos olhos, adiante-se⁹⁷. Os olhos existem com a forma globular, principalmente por duas causas. Primeira, porque a forma globular é mais apta para a mobilidade, revolvendo-se para todo o lado propaga a visão. Deus, autor da natureza, quis que a vista se movesse circularmente (diz Timeu), para imitarmos, ao usar a nossa mente, as órbitas que se movem no céu, reconduzindo as idas e vindas que lhes são afins, apesar de desordenadas, à sua composição, e às revoluções de Deus, que ocorrem sem a mínima falha. Depois, porque, como os matemáticos demonstram, se os olhos não fossem redondos não poderiam apreender a quantidade das coisas, nem perceberiam nada, a não ser o que é igual a si. Na verdade, a visão dá-se por meio de linhas retas incidindo sobre o olho na perpendicular. Por isso, se o olho tivesse uma superfície plana nele não entrariam as linhas perpendiculares a não ser de igual superfície; e, em consequência, apenas se veria o igual.

ARTIGO II

DAS COISAS QUE CONCERNEM À FUNÇÃO INTERNA DOS OLHOS

Abordemos agora a composição interna dos olhos⁹⁸. Os olhos são formados, no que concerne à presente apreciação, por sete músculos

⁹⁶ Cícero, *De Natura Deorum*, 2.

⁹⁷ Leia-se Vitélio, livro III, *Perspectiva*, teor. 3; Cantuariense, livro I, *Perspectiva*, c. 3, concl. 3.

⁹⁸ Sobre este assunto, Aristóteles, *A Geração dos Animais*, 5, c. 1 e *A História dos Animais*, caps. 10 11; Galeno, livro X, *De Vsum Partium*; Teófilo, livro IV, *De Fabrica Hominis*; Vesálio, livro XIV, c. 7; Simão Pórcio, *De Coloribus Oculorum*, c. 3; Guevara, livro III, *Defensio in Galenum*, c.7; Fernélio, livro *De Partibus Corporis Humani*, c. 9; Tomás da

*O aspeto das
pálpebras*

*Por que razão
os olhos têm
uma forma
globular*

*São sete os
músculos dos
olhos*

motoribus; tunicis quinque, etsi alii haec secus numerent: tribus humoribus; duobus neruis. Musculi dati eis a natura sunt, ut globum ad aspectum facile conuertant: e quibus unus sursum, alter deorsum: duo ad dexteram, laeuamque trahunt; alii duo circumferunt; septimus sustinet, illigatque. Ex tunicis intima uocatur specularis, quia ut speculum nitet, et translucet, graece a continua araneae, telarum imagini ἀραχνοειδής. Huic proxima graece ἀμφιβλησσοειδής, latine reticularis nuncupatur, quia uenulis multis, et arteriis intexta retis effigiem exhibet. Tertia graece ῥαγοειδής, latine uuea, quia similis est uuae folliculo, a quo pendunculum detraxeris. Quarta graece κερατοειδής, latine cornea, quia cornu in laminas tenuissimas infectum refert, et splendida, ac diaphana est. Quinta graece ἐπιπεφυκός, latine adnata, siue adhaerescens, quia eius beneficio undique totus oculus consistit, et sibi cohaeret, quae etiam alba a colore nuncupatur.

Humores in oculo tres Ex humoribus intimus dicitur a graecis κρυσσαλλώδης, a latinis crystallinus, seu glacialis, quod crystallum, seu glaciem pelluciditate, aemuletur, etsi aliquantulum mollis sit. Huic proximus graece ὑαλοειδής, latine [P.186] uitreus, seu albugineus, quod consistentia, et colore uitro fuso, siue recocto, uel oui albo sit similis. Tertius graece ὑδατώδης, latine aqueus ab aquae similitudine.

Quae fit tunicarum humorum que compositio et connexio Horum uero compositio hunc ordinem inter se habere deprehenditur. Est oculus, uti diximus, in globi figuram conformatus. Eius centrum obtinet humor crystallinus, quem undique ambit tunica specularis. Huius humoris medietas una in humorem uitreum, qui proxime sequitur, imersa in eo extat, et quasi innatat. Deinde humorem uitreum posteriori parte ambit tunica reticularis, definens ubi glacialis humor eminere incipit supra uitreum. Hinc duae se offerunt membranae, nempe uuea, per cuius foramen humor crystallinus, et pupilla cernitur; et a colore huius tunicae, quae uarie intingitur, oculos nigros, caesios, glaucos, aut alio colore imbutos dicimus. Altera tunica est cornea, quae totum oculum ambit, et splendida est. Inter hasce duas tunicas humor aqueus continetur: tum postremum, atque extimum locum habet tunica adhaerens, quae oculum in propria sede cohibet, ducens originem a tunica caluariam inuestiente; unde et pericranium nuncupatur. Concurrunt etiam ad oculi structuram duo nerui, qui optici, seu uisorii appellantur: hi uero a cerebro proficiscuntur, alter e dextera parte, alter e sinistra: sed aliquantulum progressi inter se coeunt, rursumque antequam oculos subintrent, separantur: et quia duplici membrana uestiti sunt; interna tenui, et externa dura; ex illis ortum habent duae tunicae, uuea et cornea. Per eos simulachra rerum, quae sub aspectum

Nerui uisorii duo

Quis ortus tunicae uueae et corneae

motores e cinco membranas, embora alguns contenham três humores; dois nervos. Os músculos são-lhes concedidos pela natureza para moverem facilmente o globo ocular: um para cima, outro para baixo; dois movem para a direita e para esquerda; outros dois, em movimento circular; o sétimo sustenta e une. Das membranas, a interna chama-se especular porque como um espelho reluz e brilha, em grego, por causa da relação com a da aranha, à imagem das teias, ἀραχνοειδής. Próxima desta, em grego ἀμφιβληστροειδής, em latim chamada reticular, porque muitas veias e artérias exibem uma forma entrelaçada em rede. A terceira, em grego ὄαγοειδής, em latim úvea porque, retirado o pedúnculo, é igual ao folículo da uva. A quarta, em grego κερατοειδής, em latim córnea, porque cortada em lâminas finíssimas, é brilhante e diáfana. A quinta, em grego ἐπιπεφυκώς, em latim adjacente ou aderente porque protege inteiramente o olho a que está unida, sendo também assim chamada por causa da cor branca.

Cinco membranas

Dos humores, o interior diz-se em grego κρυσταλλώδης, do latim cristalino ou glacial, porque se assemelha ao cristal ou vidro na transparência, embora seja pouco flexível. Junto deste, em grego ὑαλοειδής, em latim [P.186] vítreo ou albumina, porque é semelhante à consistência e cor do vidro fosco ou do branco do ovo. O terceiro, em grego ὑδατώδης, em latim aquoso, devido à semelhança com a água.

Três humores no olho

Depreende-se que a composição destas partes obedece entre si à ordem seguinte. O olho, como dissemos, tem uma configuração de globo. O humor cristalino ocupa o seu centro, rodeado por uma membrana especular por todos os lados. O centro deste humor, juntamente com o humor vítreo que acompanha de muito perto, está nele imerso e como que flutua. A seguir, a membrana reticular reveste o humor vítreo na parte posterior que delimita quando o humor glacial começa a destacar-se sobre o vítreo. Seguidamente apresentam-se duas membranas. A úvea, por cujos orifícios, são observados o humor cristalino e a pupila e também devido à cor desta membrana que é variegadamente tingida, dizemos que os olhos são negros, azuis, verdes ou impregnados de outra cor. A outra membrana é a córnea, que envolve todo o olho e possui brilho. Entre estas duas membranas está contido o humor aquoso. Finalmente, a membrana conjuntiva, na extremidade que engloba o olho no seu lugar próprio, conduzindo da membrana à fonte craniana revestida; daí ser chamada pericrânio. Reúnem-se à estrutura do olho também dois nervos, denominados óticos ou visuais. Estes derivam do cérebro, um da parte

Qual é a composição e conexão das membranas e dos humores

Dois nervos visuais

cadunt, in communem sensum influunt, simulque per eosdem a cerebro emicant uisorii spiritus, sine quorum ope facultas cernendi munus suum obire nequeat. Hinc est quod affecto cerebro, etsi oculi nihil aliunde incommodi patiantur, hebescit uisus, ut patet in ebris, deliris, et phreneticis, e quorum cerebro desiliunt spiritus nebulis obducti, ac minus puri minusque apti ad operationem. Addimus etiam ex inordinato huiusmodi spirituum ad oculos motu interdum prouenire, ut ebris circumuerti omnia uideantur: Quod Aphrodisaeus libro secundo *Problematum* quaestione 67. hisce uerbis edisserit. Larga uini copia nimiam exhalationem spiritus fumei ad cerebrum mittit, qui spiritus cum digeri, atque consumi nequeat prius quam temporis spatium concoctionem exhibeat, per cerebrum uoluitur, et quaque uersus percurrit, atque ita perturbatus profluit per neruum uisorium, pupillamque ad res conspectui obuias; facitque ut tales uideantur, qualis ipse est. Affectum etenim interiorem foris esse imaginantur: quo circa efficitur, ut etiam caligent, et uertigine tantisper tententur.

*Cur ebris
obiecta
circunuagi
uideantur*

*Spiritus in
uidendo
multam
diuersitatem
efficit*

*Oculi
secundum
uariam
compositionem
aut acute aut
obtuse uident*

Sed et iis, qui nulla perturbatione, aut morbo laborant, propter inopiam, inhabilitatem ue spirituum deterior uisus contingit, et e contrario⁹⁹. Sic nimirum quibus spiritus modicus est, et facile dissolubilis diu obtutum figere nequeunt: quibus lucidus, et copiosus, aciem diu firmant, et res minutas, ac distantes ad unguem discernunt; quibus spiritus multus et crassus, obtuentur quidem res absque fatigatione, uerum eas non exacte distinguunt. Sic denique ut annotauit eodem libro Aphrodisaeus quaest. 52. ii qui aquam bibere consueruerunt acutius uident, quia uini copia flatus nimium excitans spiritum uisorium turbat. Facit etiam non parum ad commoditatem uel incommoditatem cernendi ipsa compositio oculorum. Nam qui oculos emissitios, ac prominentes habent, obtuse uident; qui cauos, et profundos, acute; quia illis praeterquam quod species ab obiectis emissae minus uniuntur, ipsi etiam spiritus magis effluunt: his uero spiritus conglobati, et coacti diutius conseruantur, ac uisionem intensius exequentur. Quod similiter euenit iis, qui ut aciem intendant oculos aliquantulum claudunt. Ac praeter haec, quae a nobis commemorata sunt, multa alia afferri possent, quae

⁹⁹ Lege Aristot. lib. 5 *de generatione animal.* c.1.

direita, outro da esquerda que prosseguindo se juntam os dois, para de novo se separarem e se introduzem nos olhos, porque estão revestidos de duas membranas, uma, interna e fina e outra, externa e dura. Delas nascem duas membranas, a úvea e a córnea. Através dos olhos, os simulacros das coisas que recaem sob a vista afluem ao sentido comum e, ao mesmo tempo, os espíritos visuais saem do cérebro. Sem o seu trabalho a faculdade de ver não pode sobrevir. A partir daqui, acontece que, uma vez o cérebro afetado, embora os olhos não sofram agressões de outro lado, a vista enfraquece como acontece aos ébrios durante os delírios frenéticos, de cujo cérebro saem espíritos obstruídos por névoas, menos puros e aptos para operar. Acresce também, que esta desordem dos espíritos, atinge os olhos em movimento e todas as coisas parecem girar, como acontece aos bêbados. Afrodísia disse-o, no livro segundo, *Problemas*, questão 67, com as seguintes palavras: grande quantidade de vinho envia para o cérebro muita exalação de espírito fúmeo, que o espírito, quando não pode digerir e consumir antes de fazer a digestão, durante um lapso de tempo remexe no cérebro, correndo para trás; e assim perturbado afluí através do nervo visual e da pupila até às coisas que se encontram à vista, e faz com que as vejamos, tal como ele próprio se encontra. Imaginam o interior afetado do lado de fora, ocorrendo também que durante esse período de tempo sentem uma vertigem.

Origem das membranas úvea e córnea

Razão pela qual os objetos, para os ébrios, parecem andar à roda

Mas para os que não padecem de nenhuma perturbação ou doença, em virtude de privação ou inabilitação dos espíritos, a vista fica mais fraca; e o inverso⁹⁹. Assim, não é de admirar que os que têm um espírito débil, facilmente decomponível, não consigam segurar-se durante muito tempo; os que o têm lúcido e abundante são capazes de se firmar, durante muito tempo podem fixar os olhos e veem com maior rigor coisas pequenas e distantes. Os que têm espírito abundante e grosseiro examinam as coisas sem fadiga, pois não as distinguem [P. 187] de forma exata. Assim, como Afrodísia sublinhou no mesmo livro, questão 52, aqueles que veem de forma mais acutilante, costumam beber água, porque com uma grande quantidade de vinho o hálito exalado perturba o espírito visual. A própria composição dos olhos também em muito contribui para a maior comodidade ou incomodidade da visão. Os que têm olhos salientes veem imperfeitamente; os que os têm cavados e profundos, veem com acutilância, porque nestes, além das espécies emitidas pelos objetos estarem menos unidas, os próprios espíritos também se espalham mais, conservando-se juntos e ligados durante muito mais tempo executando a visão com intensidade. Do mesmo modo acontece àqueles que, para

O espírito, ao ver, produz muita diversidade

Os olhos de acordo com a sua composição veem de forma ou acutilante ou imperfeita

⁹⁹ Leia-se Aristóteles, livro V, *A Geração dos Animais*, c. 1.

aspectum uitiant, aut iuuant, sed omnia prosequi non est huius loci. Ex dictis iam facile quiuis intelliget maxime idoneam esse ad uisus functionem oculorum fabricam, cum tam singulari artificio coagmentata sit, et tot musculis, tot tunicis, tot humoribus, et tam assiduo spirituum defluxu ad id munus praestandum abundet.

QVAESTIO VII.

VTRVM VISIO FIAT IN HVMORE CRYSTALLINO?

ARTICVLVS I.

QVIBVS ARGVMENTIS OSTENDI VIDEATVR
NON IBI FIERI.

Proximum est, ut ubinam uisio fiat expendamus. Ac primum, quod non fiat in crystalloide, qui unus est e tribus oculi humoribus, de quibus paulo ante disseruimus, uidetur hisce argumentis concludi.

- Argum. 1.* Humor crystallinus est coloratus; cum sit corpus uiuens, atque adeo constans quatuor primarum qualitatum permixtione, quam color necessario sequi uidetur. Igitur non potest esse idoneum uisus instrumentum. Probatur consecutio, quia alioqui perpetuae in oculis hallucinationes contingerent siquidem omnia nobis eo colore infecta apparent: sicuti icterici omnia caerulea, et qui per uitrum uiride intuentur, omnia uiridia aestimant. Quod siquis respondeat non uniuersim ex qualibet primarum qualitaum permixtione colorem oriri, sed in iis tantum corporibus, in quibus densum, et opacum affatim abundat, humorem uero crystallinum non ita se habere, sed rarum, ac translucidum esse: Contra id obiicitur. Nam si humor crystallinus transparentis sit, proindeque lucem a circumfuso aere admittat, saltem non omnem lucem intueri poterit quemadmodum nec colores internosceret, si eorum aliquo esset imbutus.
2. **[P.188]** Imo, quod uisio in nulla oculi parte fiat, hunc in modum probatur. Saepe accidit integro oculo, et potentia; receptaque imagine non uideri a nobis rem praesentem: hoc uero neutiquam eueniret, si uisio in oculo perficeretur, quia cum ea actio naturalis sit, posita causa non impedita confestim ex eo dimanaret; alia igitur interior facultas, in qua uisio fiat, danda est.

projetarem o olhar com acutilância, semicerram os olhos. Para além do que aqui sublinhámos podiam ser referidas muitas coisas que prejudicam a visão ou que a auxiliam, mas não cabe aqui enumerá-las todas. A partir do que se disse já, facilmente se compreende que o aparelho ocular se encontra apto para a organização da visão, visto que se encontra delineado por arte deveras singular e está provido de todos os músculos, todas as membranas, todos os humores, bem como do escoamento permanente dos espíritos em ordem ao provimento desta função.

QUESTÃO VII

SE A VISÃO OCORRE NO HUMOR CRISTALINO

ARTIGO I

COM QUE ARGUMENTOS PARECE MOSTRAR-SE
QUE NÃO OCORRE AÍ

Explicamos a seguir onde ocorre a visão. Primeiro, parece concluir-se com base nos argumentos, que não acontece no cristalino que é um dos três humores do olho, de que falámos há pouco. O humor cristalino é colorido porque é um corpo vivo e, portanto, formado da mistura das quatro qualidades primárias que a cor necessariamente parece seguir. Logo, não pode ser instrumento idóneo da visão. A consequência prova-se porque de outro modo as alucinações atingiriam permanentemente os olhos, pois todas as coisas pareceriam impregnadas desta cor: assim como os ictéricos veem todas as coisas amarelas e os que observam através do vidro verde veem tudo verde. Poder-se-á argumentar que a cor não tem origem em qualquer mistura das quatro primeiras qualidades, mas apenas nos corpos em que abunda o denso e o opaco; que o humor cristalino não existe deste modo mas que é ralo e translúcido; objeta-se contra. Na verdade, se o humor cristalino fosse transparente, receberia, por isso, a luz do ar que o rodeia, e então não poderia muitas vezes ver toda a luz, tal como não distinguiria as cores se estivesse impregnado de alguma delas. *1º argumento*

[P.188] Prova-se também que a visão não se dá em parte alguma do olho. Muitas vezes acontece, que estando o olho saudável, recebida a imagem na potência, a coisa apresentada não é por nós avistada. Isto, efetivamente, de modo algum acontece se a visão ocorrer no olho porque, como esta ação é natural, perante uma causa não impedida, de imediato dimanaria dela. Portanto, tem de existir outra faculdade interior em que se dê a visão. *2º*

3. Tertio. Visio fit, ut perspectiui docent, per radiosam pyramidem, id est, per speciem productam in oculo ad modum pyramidis, cuius basis est in superficie obiecti, seu rei uisae, cuspidem autem in centro instrumenti uisorii: sed hoc nequit fieri, si uidendi facultas in oculis insit: non igitur uisio in oculis fit. Probatum Minor, quia pyramis clauditur puncto, atque adeo una et eadem nequit in duobus oculis simul terminari: at sicuti res uisa una est, ita unam tantum ab ea pyramidem ad potentiam duci oportebit.
4. Quarto. Aspectus sit in congressu nerui optici: non igitur in oculis. Probatum assumptum: primum, quia non ob aliam causam uidetur natura huiusmodi neruos, qui a cerebro, uti superius diximus, diuisi oriuntur, postmodum coniunxisse, nisi ut in ea parte, qua coeunt species ab utroque oculo transmissae ad actionem uidendi in unum copularentur. Secundo, quia nisi in ea nerui coniugatione perficeretur uisio, deberent nobis geminata apparere ea, quae simplicia sunt, ut pote per geminatam uisionem, et duplicem imaginem conspecta.

ARTICVLVS II.

CONSTITVITVR PARS AFFIRMATIVA QVAESTIONIS

*Non fit uisio
in congressu
nerui optici*

In hac controuersia nonnulli, e quorum numero est Auicenna referente Coelio libro 4. capit. 20. Cyruelus libro primo *Perspectiuae* capit. 3. concl. 6. et Vitellio lib. 3. *Theoremate* 4. et 20. putant uisionem effici in congressu nerui optici quibus fauet ultimum proximi articuli argumentum. Haec tamen sententia ex eo refellitur, quia si ibi fieret uisio sequeretur eos homines, in quibus eiusmodi nerui inter se minime iunguntur (quorum nonnullos repertos fuisse constat) aut omnino uisu carere, aut ut contrariae opinionis assertores uolunt, omnia eis uideri duplicia; quod tamen falsum esse experientia comprobauit. Scribit enim Vesalius cap. 4. libri 4. *De Fabrica Corporis Humani* quemdam se Patauii dissecuisse, cuius nerui uisorii a cerebro ad oculos usque diuisi peruenirent, qui tamen geminata a simplicibus internosceret, affirmaretque nunquam simplicia sibi dupla uisa esse.

*Fit in oculo,
scilicet in
crystalloide*

Secundo. Quod uisio fiat in oculo suadet, quia non ob aliam causam affecto oculo confestim uisus laeditur, nisi quia illic facultas uidendi residet, ibi functionem obit. Nec satisfaciet qui dixerit affecto oculo [P.189] laedi uisum, quia impeditur delatio specierum ad neruum. Non enim imaginum traectio tam morosa, et difficilis est,

Terceiro. A visão acontece, como ensinam os estudiosos da *Perspetiva*, 3º através da pirâmide radiosa, isto é, através da espécie produzida no olho à maneira de uma pirâmide cuja base reside na superfície do objeto ou da coisa vista, mas a extremidade no centro do instrumento visual. Mas isto não pode ocorrer se a faculdade de ver residir nos olhos. Prova-se a premissa menor, porque a pirâmide termina num vértice e, por isso, não pode uma e a mesma pirâmide terminar simultaneamente, nos dois olhos e, tal como a coisa vista é única, será também necessário que apenas seja traçada uma pirâmide a partir dela para a potência.

Quarto argumento. A visão dá-se na união do nervo ótico, não nos 4º olhos. Prova-se a premissa menor; primeiro, porque não se entende por que razão a natureza uniu estes nervos, os quais como acima referimos nascem separados a partir do cérebro, para pouco depois se unirem; a não ser para que, naquela parte em que as espécies se associam, conduzidas por um e por outro olho, se associarem unindo-se para a ação de ver. Segundo, porque a menos que a visão se perfizesse nessa junção do nervo, deveriam surgir-nos como duplas as coisas que são simples, tal como o que se vê através da visão dobrada e da imagem dupla.

ARTIGO II

ADOPTA-SE A PARTE AFIRMATIVA DA QUESTÃO

Nesta controvérsia, alguns, de entre os quais Avicena, que Célio refere, livro 4, capítulo 20; Ciruelo, livro I, da *Perspetiva*, capítulo 3, conclusão 6 e Vitélio, livro 3, teoremas 4 e 20, consideram que a visão se produz na união do nervo ótico, com o que aprova o último argumento do artigo anterior. Mas esta posição refuta-se, porque se a visão se realizasse aí, seguir-se-ia que os homens em quem esses nervos não se juntam (consta que foram encontrados casos destes) ou careceriam em absoluto de visão, ou como pretendem os defensores da opinião contrária, veriam todas as coisas a dobrar, o que a experiência comprovou ser falso. Vesálio escreveu no capítulo 4, livro 4, *De Fabrica Corporis Humani*, que tinha dissecado um certo Patavino, cujo nervo ótico se encontrava bifurcado desde o cérebro até aos olhos, que embora duplicado, afirmava que nunca tivera visão dupla.

A visão não se dá na união do nervo ótico

Segundo. Considera-se que a visão se dá no olho porque, afetado o olho, a visão fica imediatamente afetada, não por outra causa senão porque onde reside a faculdade de ver aí se encontra a função. Não apraz quem disser que quando o olho é afetado [P.189] a visão fica lesada porque a comunicação das espécies ao nervo fica impedida. Com efeito, o trajeto das

Dá-se no olho, claramente no cristalino

ut medii offensio usque adeo ei nocere existimanda sit. Denique, quod uisio fiat in crystalloide ex eo confirmatur, quia hic humor est in medio omnium aliorum humorum collocatus, eoque laeso, amittitur uisio. Item haec pars oculi maxime splendida, et conspicua est, ac nullo colore infecta, quod ad uidendi actionem apprime

Galen. obseruit. Vnde Galenus 8. *De Vsus Partium* cap. 6. docet reliquas oculi partes huiusce humoris gratia, siue ut contineant; siue ut alant, fuisse conditas. Et 10. eiusdem operis cap. 1. statuit organum uisus in huiusmodi humore consistere. Idemque sentit Aristoteles lib. 1. *De Generatione Animalium* c. 5. ubi ait in ea parte effici uisionem, quae tota nitida est et splendida, ut ab omni colore et luce moueri possit. Et apertius lib. 1. *De Historia Animalium* cap. 9. Idem asserit Vitellio lib. 3. *Perspectiuae* theoremate 4. Vallesius lib. 2. *Controuersiarum* cap. 8. Vega in Galenum *De Locis Affectis* lib. 4. cap. 1.

*Respondetur
argumentis
aduersariae
opinionis* Argumenta uero, quae in contrariam partem adduximus facile explicantur. Ad primum apte respondebatur. Quod uero deinde obiectum fuit, diluitur aiendo, etsi color sensiterio affusus aliorum colorum uisionem impediturus esset, tamen lumen, quod humor crystallinus ab aere collustrato recipit, non impedire caeterorum
Solut. 1. luminum aspectum, quia lumen ita est obiectum uisus, ut sit etiam medium, cuius interuentu omnia cernuntur, quod proinde nullius uisionem debuit inhibere. Ad secundum dicitur. Cum anima rebus aliis nimis intenta est, ita ut nihil ad rem uisam aduertat, non dari uisionem; quia nec datur integra illius causa, deficiente uidelicet
Solut. 2. applicatione ipsius facultatis, a qua uidendi actio manat. Ad tertium. Concessa Maiori propositione, neganda est Minor, et ad eius probationem dicendum, pyramidem claudi puncto, sed enim ad duos oculos non unam duci pyramidem, sed ad unumquenque suam. Nec obstat quod obiectum sit unum, quia ab eadem re infinitae pyramides
Solut. 3. proficisci queunt. Ad quartum dicendum non ob eam causam, quae in argumento affertur, coniungi neruum opticum; Nam quod non sit necesse coire in eo species ne res geminae appareant, ex eo plane conuincitur, quia alioqui oporteret dari etiam ante cerebrum aliquem neruum, in quo species audibiles hinc inde in unum copularentur, ne soni simplices, duplici uideantur. Quid autem causae sit cur geminata in oculis uisione, et in auribus auditione, non appareat geminatum id, quod simplum est, in *Problematis* exponemus¹⁰⁰.

¹⁰⁰ In *problem. de uisu* probl. 29.

imagens é tão moroso e difícil, que se deve considerar que a ofensa do meio o prejudica. Finalmente, confirma-se que a visão se dá no cristalino, porque este humor se encontra situado no meio de todos os outros humores. Se ele se encontrar lesado a visão perece. Também, esta parte do olho é muito brilhante e visível, não se encontrando impregnada por nenhuma cor que cumpra especialmente a função de ver. Daí Galeno, 8, *De Visu Partium*, capítulo 6,^o ensinar que as restantes partes do olho foram criadas por causa deste humor, para o conterem ou para o sustentarem. Também, no livro 10, desta obra, capítulo 1^o estabeleceu que o órgão da visão consiste num humor desta natureza. O mesmo considera Aristóteles, no livro 1 sobre *A Geração dos Animais*, capítulo 5^o, ao afirmar que a visão se produz na parte que é totalmente nítida e brilhante, para que a totalidade da cor e da luz possa ser movida. Também, mais abertamente no livro 1, *A História dos Animais*, capítulo 9^o. Vitélio afirma o mesmo, no livro 3, *Perspetiva*, teorema 4; Valésio, no livro 2 *Controversiarum*, capítulo 8; Veiga, sobre Galeno, *De Locis Affectis*, livro 4, capítulo 1^o.

Galeno.
Aristoteles.
Vitélio.
Valésio.
Veiga

Os argumentos que aduzimos contra a parte contrária facilmente se resolvem. Ao primeiro responder-se-á satisfatoriamente. O que foi seguidamente objetado, resolve-se dizendo que, embora a cor difundida no sensitério viesse a impedir a visão das outras cores, todavia a luz que o humor cristalino recebe do ar iluminado não impede a visão das restantes luzes, porque a luz é o objeto da visão como também é o meio, por cuja intervenção todas as coisas são vistas, o que não deveria inibir em nada a visão. Ao segundo, dir-se-á o seguinte. Quando a alma está muito atenta a outras coisas, de tal modo que não presta atenção à coisa que vê, não sobrevém a visão porque não se produz a sua causa perfeita; isto acontece devido à deficiente ligação da própria faculdade da qual brota a ação de ver. Ao terceiro, concedida a premissa maior, deve ser negada a menor e, para prová-la, dizer que a pirâmide se encerra num ponto, mas a partir dos dois olhos não é traçada uma pirâmide, mas para cada um a sua. Não estorva que o objeto seja único, porque da mesma coisa podem sair infinitas pirâmides. Ao quarto, afirmando que não é pela causa referida no argumento, que se combina com o nervo ótico. Na verdade, é plenamente evidente que não é necessário que nele confluem as espécies para que se ostentem as coisas, porque de outro modo seria necessário no cérebro a presença de certo nervo em que as espécies audíveis depois se juntassem numa só para não parecerem dois sons simples. Mas a causa pela qual não aparece duplicado aquilo que é simples na visão ocular e na audição auricular, exporemos nos *Problemas*¹⁰⁰.

Responde-se aos argumentos da opinião contrária.
Solução do 1^o

Solução do 2^o

Solução do 3^o

Solução do 4^o

¹⁰⁰ Nos *Problemas Sobre a Visão*, problema 29.

QVAESTIO VIII.

VTRVM IN SPECVLO IMAGO VIDEATVR, AN NON.

[P.190]

ARTICVLVS I.

AFFIRMATIVAE PARTIS ARGVMENTA.

Constat quedam esse corpora, quae imagines reddunt, ut aquam, aes politum, et gemmas quasdam. Nihil tamen eas aequae perspicue reddit, ac specula e uitro, cui plumbum auersa parte illitum sit. Etenim uitrum ob laeuorem, et pellucientiam facile imagines excipit, sed impressas non remittet, nisi eas oppositu alicuius corporis densi, et obscuri sistat. Hinc solertis naturae ingenium oculos animantium ad speculorum imaginem efformasse uidetur: siquidem humori crystallino nigrorem quendam a tergo adiunxit; e quo ad eos, qui aliorum pupillam introspiciunt imago resiliat; unde scite dictum est, ut speculum oculus est artis, ita oculum esse naturae speculum. Antequam uero ad institutam quaestionem ueniamus, illud hoc loco monuerimus, uidelicet speculorum usum, qui magna ex parte in luxum abiit, ad animi utilitatem non posse parum conferre. Hinc Socrates, ut Apuleius refert, speculo ad morum disciplinam utebatur, idque etiam adolescentibus, ut facerent, praecipiebat; quo si liberali forma essent, ne illam uitii contaminarent, si deformi specie, eam morum elegantia compensarent. Quo spectat illud Senecae *Naturalium Quaestionum* lib. 1. cap. 17. Inuenta sunt specula non ut barbam, faciemque uelleremus, aut ut faciem uiri poliremus, sed ut homo ipse se nosceret. Multi ex hoc consequuti sunt primo sui notitiam, deinde et quoddam consilium; formosus, ut uitaret infamiam; Deformis, ut sciret rendimendum esse uirtutibus: quicquid corpori deesset. Iuuenis, ut flore aetatis admoneretur, illud tempus esse discendi, et fortia audendi; senex, ut indecora canis deponeret, et de morte aliquid cogitaret. Ad hoc rerum Natura facultatem nobis dedit, nosmetipsos uidendi. Fons cuique perlucidus, aut laeue saxum imaginem reddit. Nuper me in littore uidi. Cum placidum uentis staret mare. Qualem fuisse cultum putas ad hoc speculum se cernentium? Aetas illa simplicior, et fortuitis contenta, nondum in uitia beneficium detorquebat, nec inuentum naturae in libidinem, luxumque rapiebat.

*Oculi uehuti
pellucida
specula*

*Speculorum
usus etiam ad
animum com-
ponendum.
Senec.*

His positis, solet in controuersiam adduci num in speculo, (quod similiter de aliis corporibus, a quibus rerum simulachra ad aspectum desiliunt intelligendum erit) num, inquam, imago rei, an potius res

QUESTÃO VIII

SE A IMAGEM É VISTA NO ESPELHO OU NÃO.

[P.190]

ARTIGO I

ARGUMENTOS DA PARTE AFIRMATIVA

É evidente que existem certos corpos que devolvem as imagens, como a água, o bronze polido e certas joias. Mas os espelhos de vidro, que têm o chumbo escuro na parte contrária também as restituem claramente. Na verdade, o vidro recebe as imagens com facilidade por ser mais liso e transparente, mas não as restitui impressas, a não ser que as retenha no reverso de um corpo denso e escuro. Aqui, o hábil engenho da natureza parece formar os olhos dos animais à imagem dos espelhos, pois alia uma certa negrura da pele ao humor cristalino, a partir do qual sai uma imagem em direção aos que olham para dentro da pupila dos outros. Daí se dizer habitualmente que o espelho é o olho da arte como os olhos são espelho da natureza. Antes de chegar à questão proposta, avisamos que a matéria, neste ponto, isto é, o uso dos espelhos, que em grande parte decorre do brilho, não concede muito proveito à alma. Daí Sócrates, como refere Apuleio, usar o espelho para disciplinar os costumes. Também recomendava aos adolescentes que o fizessem, pois se tivessem uma aparência digna não a manchariam com vícios; se fossem de aspeto desfeado, compensá-la-iam com a elegância dos costumes. No que concerne ao que Séneca referiu nas *Questões Naturais*, livro 1, capítulo 17, os espelhos não foram inventados para que o homem desfizesse a barba da face, ou para alisar a face do homem, mas para que o homem se conhecesse a si mesmo. Muitos, por sua causa, alcançaram o primeiro conhecimento de si; também um certo aconselhamento bem-parecido, para evitar a afronta; desproporcionado, para saber que deve ser resgatado pelas virtudes o que no corpo falece. Jovem, para ser aconselhado na flor da idade; é o tempo de aprender, de ouvir as coisas valorosas; velho, para renunciar à bajulação inconveniente e meditar algo sobre a morte. Foi para isto que a natureza das coisas nos deu a faculdade de nos vermos a nós mesmos. Fonte límpida que devolve a cada uma parca imagem. Há pouco vi-me na praia. Quando os ventos marítimos amainaram. Que cuidado, pensas, tiveram os que se viram neste espelho? A idade mais simples e descomplicada, em que a primazia dos vícios já não arrebatava a juventude da natureza para o luxo e para a devassidão.

*Os olhos
como espelhos
transparentes*

*Uso dos
espelhos
também para
edificar o
espírito.
Sêneca*

Posto isto, é costume trazer à controvérsia se num espelho (o que do mesmo modo se poderá entender sobre outros corpos, cujos simulacros das coisas se dirigem para a vista) se é vista a imagem da coisa, ou antes,

- per eam repraesentata uideatur. Quam quidem controuersiam Seneca lib. 7. *Naturalium Quaestionum* cap. 5. cum proposuisset integram reliquit. Quod ergo imaginem cerni affirmandum sit tum communi hominum existimatione, tum sensu ipso conspicuum uidetur. Item, quia si obiectum cerneretur, et non imago; intueremur obiectum in suo proprio situ, et loco ac sub ea magnitudine, qua praedictum est: cum tamen secus rem habere [P.191] constet. Id enim, quod aspiciamus, non nisi in speculo constitutum se se nobis offert; et multo minus apparet, atque etiam in longiori distantia, quam est.
3. Tertio, quia in speculo plano secundum Orizontem collocato summa pars rei uisae apparet supra; ima uero infra; et in speculo fracto simplicia uidentur gemina, atque in speculis quibusdam certo modo compositis, non geminata tantum, sed numerosa multitudine¹⁰¹. Quae omnia non aliunde uidentur prouenire, quam ex diuerso modo, quo imago in speculis recipitur, et inde se spectandam offert.
 4. Postremo, quia cum ab aere, ut interdum accidit, reflexio ad uisum fit, id, quod cernitur non est res ipsa, sed eius simulachrum, ut non obscure tradit Aristoteles 3. lib. *Meteororum* cap. 4. ubi ait, cuidam (hunc Antipherontem Oretanum fuisse memorant) semper imaginem suam ab aere repercussam ante oculos obseruari solitam. Itaque non sentit Aristoteles Antipherontem se ipsum, sed sui imaginem in aere obtueri consueuisse. Quod etiam de speculo procul dubio pronuntiasset, cum utrobique eadem omnino ratio sit.

ARTICVLVS II.

NON VIDERI IN SPECULO IMAGINEM.

Videri obiectum et imaginem censent. D. Thom. Caeit. Capreol. Caelius. In proposita dubitatione uariae sunt auctorum sententiae. Nam Scotus in 2. d. 13. q. 1. Auerroes lib. *De Sensu et Sensibile* cap. 1. D. Thomas *De Veritate* q. 8. art. 5. et art. 15. asserit lapidem, et eius imaginem in speculo simul uideri, idemque repetit 1. p. q. 58. a. 3. quod exemplum uberius enarrans Capreolus in primo d. 35. q. 2. a. 1. in solutionibus argumentorum contra 2. conclusionem, ait uisili producere speciem sui usque ad speculum, quae uisile dumtaxat referat; tum ab speculo usque ad oculum effundi unam tantum speciem, quae utrunque repraesentet. In eadem sententia

¹⁰¹ In speculo fracto mutato situ partium cur multiplex appareat obiectum Cantuariensis lib. 2 *perspect.* c.3 conlc. 5.

da coisa por ele representada. Séneca omitiu esta controvérsia, livro 7, *Questões Naturais*, capítulo 5º, visto que a declarou resolvida. Parece claro que se deve afirmar que se vê a imagem, tanto pela consideração comum dos homens quanto pelo próprio sentido. Outro. Porque se é o objeto que é recebido, e não a imagem, vemos o objeto no seu próprio sítio e lugar sob um tamanho determinado, que é aquele que possui estando ao pé da coisa. [P.191] O objeto que vemos, apenas nos chega colocado frente ao espelho e aparece muito mais pequeno e a uma distância maior do que aquela a que está. Terceiro argumento. Porque num espelho plano, colocado conforme o horizonte, a parte superior da coisa vista aparece acima, em baixo, a do fundo. E num espelho partido avistam-se as coisas simples aos pares e, em certos espelhos dispostos de uma determinada maneira, não só duas, mas uma grande quantidade de coisas¹⁰¹. Todas estas coisas não parecem resultar senão do modo diferente como a imagem é recebida nos espelhos e que a partir daí se presenteia à visão. Último argumento. Porque é a partir do ar, que entretanto acontece que o reflexo se produzem direção à vista, porque o que se vê não é a própria coisa, mas o seu simulacro – o que Aristóteles transmite de modo claro, no livro 3, *Meteorológicos*, capítulo 4º, quando refere que para uma certa pessoa (pensam que este Antiferonte Oretano existiu) – era sempre a sua imagem habitual refletida pelo ar, diante dos olhos, que era vista. E assim, Aristóteles não considera que se trata do próprio Antiferonte, mas que a sua imagem costumava ser vista no ar. Terá certamente dito isto acerca do espelho, posto que faz inteiramente sentido, nos dois casos.

1º argumento,
provando que
se vê a imagem

3º

4º

ARTIGO II

A IMAGEM NÃO É VISTA NO ESPELHO

Na questão proposta são várias as opiniões dos autores. Escoto, no 2º livro das *Sentenças*, distinção 13, questão 1; Averróis, no livro *O Sentido e o Sensível*, capítulo 1º; São Tomás, *A Verdade*, questão 8, artigo 5º e artigo 15º; afirmam que a pedra e a sua imagem no espelho são vistas ao mesmo tempo; repete o mesmo, na 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 58, artigo 3º. Capréolo descreve de forma mais aprofundada este exemplo no primeiro livro das *Sentenças*, distinção 35, questão 2, artigo 1º, nas soluções dos argumentos contra a 2ª conclusão, afirma que o visível gera a espécie a partir de si até ao espelho, a qual reproduz apenas o visível

Pensam que se
vê o objeto e a
imagem.
S. Tomás.
Caietano.
Capréolo.
Célio

¹⁰¹ Num espelho partido, alterado o sítio das partes, por que razão o objeto aparece multiplicado. Cantuariense, livro II, *Perspetiva*, c. 3, concl. 5

sunt Caietanus 1. p. quaest. 56. art. 3. Caelius lib. 15. c. 1. Ioannes Gandauensis quaest. 9. *De Sensu et Sensili*, Thimon 3. *Meteororum* q. 4.

Contrarium opinantur Contraria tamen opinio uera est¹⁰²: quam omnes fere perspectiui amplectuntur, ut uidere est apud Ciruelum lib. 2. *Perspectiuae* cap. 2. concl. 13. et Vitellionem lib. 5. Richardus in 4. d. 11. quaest. 1. *Ciruelus* 2. concl. 13. et Vitellionem lib. 5. Richardus in 4. d. 11. quaest. 1. *Vitellio* in 6. principali. Apollinaris hoc in lib. quaest. 17. aliique non pauci. *Richardus* in 6. principali. Apollinaris hoc in lib. quaest. 17. aliique non pauci. *Conclusio.* Ea uero hac conclusione explicabitur. In speculo non uidetur sola *Non uidetur imago.* imago rei, nec res simul cum imagine, sed sola res a qua imago speculo imprimitur. Haec assertio cum tribus constet partibus, *Probat 1.* quoad priorem ita concluditur. Quicquid uidetur aut color est, aut lux; haec enim tantum sub obiecto uisus continentur; sed imago
 2. neutrum horum est: ergo ea non uidetur. Secundo, species uisualis est homogenea, ac quaelibet eius pars totum obiectum refert, uti superius disseruimus: atqui in speculo in alia [P.192] parte caput, in alia pedes, ceteraque membra se se aspectui ingerunt. Non
 3. potest ergo id, quod cernitur esse species uisualis. Tertio, quia imago diffunditur toto speculo, et tamen id, quod aspicitur, non
 4. in toto speculo cernitur. Quarto, quia imago est in sola superficie speculi confecti ex chalybe, et tamen res uisa apparet in profundo.
 5. Quinto, quia si imago uideretur in speculo, cum nihil nisi per similitudinem potentiae inustam percipiatur, uel imago cerneretur per similitudinem eiusdem speciei, uel diuersae. Non eiusdem; tum quia esse notionale, quale est imaginis, semper ab eo, quod significat, distinguitur natura; tum quia nulla maior ratio est cur simulachrum coloris, quam cur similitudo imaginis differat specie ab eo, cuius simulachrum est; tum postremo quia similitudines distinguuntur specie per obiecta, quae repraesentant: cum igitur color, et eius similitudo naturam specie diuersam obtineant; consequens est ut etiam imago coloris et imago similitudinis ipsius coloris naturam specie differentem soriantur. Quod autem imago in speculo per aliam similitudinem abse specie distinctam non cernatur, ex eo suadetur; quia tunc uisio quae circa speculum sit, non esset reflexa, siquidem a speculo ad oculum ducitur recta linea. Quod si aduersarius dicat obiectum aspici per lineam reflexam; imaginem uero per rectam, iam negat solam imaginem uideri, quod ante

¹⁰² Antonius Andreas super authorem *sex principiorum*. Tolet. q. ult. huius libri. Leuin. lib. 2 *de occultis naturae mirac.* c.33. Palatius in 2. *sentent.* d.3 disput. 5

e que, então, do espelho até ao olho é vertida apenas uma espécie que representa um e outro. São da mesma opinião Caietano, 1ª parte da *Suma Teológica*, questão 56, artigo 3º; Célio, livro 15, capítulo 1º; João Gandavense, questão 9, *O Sentido e o Sensível*; Thimon, 3 *Meteorológicos*, questão 4.

Todavia, a opinião contrária, que todos os estudiosos da Perspetiva mais ou menos¹⁰² acolheram, é a verdadeira, como se observa em Ciruelo, livro 2, *Perspectiva*, capítulo 2º, conclusão 13 e Vitélio, livro 5; Ricardo, no 4º das *Sentenças*, distinção 11, questão 1, no 6 principal; Apolinário, neste livro, questão 17, e muitos outros. Explicar-se-á com esta conclusão. No espelho não é vista apenas a imagem da coisa, nem a coisa ao mesmo tempo com a imagem, mas apenas a coisa cuja imagem está impressa no espelho. Esta afirmação comporta três partes. Quanto à primeira, conclui-se assim. Qualquer coisa vista ou é cor, ou é luz. Apenas estas estão encerradas no objeto da visão. Ora, a imagem não é nenhuma delas, logo não é vista. Segundo. A espécie visual é homogênea e qualquer parte sua reproduz todo o objeto, como referimos acima; mas, no espelho, apresentam-se à vista, numa parte [P.192] a cabeça, noutra os pés e os restantes membros; portanto, aquilo que é visto não pode ser a espécie visual. Terceiro. Porque a imagem é espalhada no espelho todo, mas aquilo que é visto não é visto no espelho todo. Quarto. Porque a imagem está situada numa única superfície do espelho feito de aço e, no entanto, a coisa vista aparece no fundo. Quinto. Porque se a imagem fosse vista no espelho, uma vez que não se perceberia nada a não ser pela semelhança impressa da potência; ou a imagem seria vista pela semelhança da mesma espécie ou pela sua diferença. Não da mesma; quer porque o ser nocional, como é o da imagem, se distingue sempre em natureza daquilo que significa; quer porque a semelhança da imagem difere em espécie daquilo de que é o simulacro; quer, finalmente, porque as semelhanças se distinguem em espécie, através dos objetos que representam. Visto, portanto, que a cor e a sua semelhança adquirem natureza diferente em espécie, a consequência é que também a imagem da cor e a imagem da semelhança da própria cor adquirem diferente natureza em espécie. Mas não é curial que a imagem seja vista no espelho através de uma semelhança diferente da espécie, porque então a visão que acontece no espelho não seria reflexa, pois é dirigida do espelho para o olho em linha reta. Se o adversário comentar que o objeto se vê por linha curva, a imagem pela linha reta, já negará que apenas a imagem seja avistada, o que antes

Opinam em contrário. Ciruelo. Vitélio. Ricardo

Conclusão

Não se vê a imagem. Prova-se a 1ª

2º

3º

4º

5º

¹⁰² António André, sobre o autor dos *Seis Princípios*; Toledano, na última questão deste livro; Levino, livro II, *De Occultis Naturae Miraculis*, c. 33; Palácio, livro II, *Sentenças*, d. 3, disp. 5.

asserebat. Secundo, lux directa, et reflexa sunt eiusdem speciei, ergo imago per rectam lineam effusa ab obiecto in speculum, et per reflexam ab speculo desiliens ad oculum, erunt eiusdem: atqui illa solum repraesentat obiectum; ergo et haec.

*Non uidetur
simul res et
imago*

Iam uero quod simul et imago et res per eam significata non spectetur, inde iam constat; quia eatenus tantum diceretur uideri a nobis simul res, et imago, quatenus idem est motus in imaginem, et in rem, quam imago repraesentat, ut scripsit Aristoteles lib. *De Memoria et Reminiscencia* cap. 2. quare cum ostensum sit aspectum nostrum neququam ad imaginem speculo insidentem terminari, planum relinquitur dici non posse, nos et imaginem, et rem, quam imago significat, in speculo uidere.

*Solum res
in speculo
cernitur*

Superest ergo, ut quod in speculo cernitur, sit res speculo opposita. V. g., cum Socrates in speculum intuetur, seipsum in eo uidet per speciem a speculo desilientem: quia nimirum primo in speculum sui imaginem recta impressit, deinde imago ab speculo repercussa ad oculos redit, qua obsignati oculi ipsiusmet Socratis uisionem eliciunt, tenduntque in Socratem non in proprio situ, sed in alieno, uidelicet in eo, a quo imago ad aspectum resultat. Nec id mirum uideri debet, cum id uisioni reflexae peculiare sit. Qua de re multa apud Vitellionem lib. 5. *Perspectiuae* et sequentibus.

*Solut.
argumenti 1.*

Nunc aduersae partis argumentis occurramus. Ad primum dicendum, etsi non solum uulgus, sed sapientum nonnulli censuerint uideri in speculo imaginem, idque ita esse sensui uideatur, re

Solut. 2.

uera tamen aliter rem habere, ut fuit a nobis commonstratum. Ad

Solut. 3.

secundum quid dicendum sit, ex proxime dictis patet. Ad tertium, uarietatem illam penes situm, qua se res conspecta in speculis offert, item geminationem, multitudinem ue [P.193] eiusdem, nasci ex situ ipso, uel compositione speculorum, et ex modo, quo regreditur imago, per quam res uidetur. Quae omnia si a nobis particulatim, et enucleate explicanda essent, oporteret ea de re integram atque alienam a presenti instituto tractationem attexere.

Solut. Vlt.

Ad ultimum, quod etiam in lib. *Meteorologicae* tract. 4. cap. 5. disseruimus, respondemus locutum fuisse eo loco Aristoteles ex communi uulgarium hominum sententia; quemadmodum et causam, cur Antipheronti sua imago praeire semper uideretur, reddidit non ex suo, sed ex Platonis dogmate; qui, ut superius diximus, aspectum per egressum radiorum uisualium ab oculis fieri credebat. Itaque docuit ibi Aristoteles iccirco Antipheronti

*An uiderit
se in aere
Antipheron.*

afirmara. Segundo, a luz direta e a reflexa são da mesma espécie, logo a imagem que se distende em linha reta do objeto até ao espelho e por linha curva do espelho até ao olho, serão da mesma espécie e apenas representam o objeto. Logo, também o anterior.

É evidente que a imagem e a coisa significada através dela não são avistadas ao mesmo tempo, porque se afirma que a coisa e a imagem apenas são avistadas ao mesmo tempo enquanto o movimento para a imagem e para a coisa for o mesmo; que a imagem representa, como Aristóteles escreveu no livro *A Memória e a Reminiscência*, capítulo 2º; porque, como se mostrou a nossa visão, de modo algum, é limitada pela imagem que incide no espelho; Aceita-se na sua plenitude que não se deve afirmar que nós vemos no espelho a imagem e a coisa que a imagem significa.

A imagem e a coisa não se veem ao mesmo tempo

Resta, portanto, para que se veja a coisa no espelho, que ela deve estar em frente ao espelho. Por exemplo, quando Sócrates se vê a si mesmo no espelho, vê-se nele através da espécie lançada a partir do espelho; porque imprime primeiro a sua imagem no espelho; donde, a imagem refletida do espelho retorna até aos olhos; através dela, impressos os olhos do próprio Sócrates, obtêm a visão e tendem para Sócrates, não no próprio sítio, mas num diferente, isto é, naquele donde a imagem ricocheteia para o espelho. Nem é de admirar o facto de se ver, pois isto é típico da visão reflexa. Sobre este assunto veja-se mais em Vitélio, livro 5, *Perspetiva* e seguintes.

A coisa só é vista no espelho

Respondamos agora aos argumentos da parte contrária. Ao primeiro, dizendo que, embora não só o vulgo, mas muitos sábios afirmaram ter visto a imagem no espelho, e que assim este parecia existir para o sentido na realidade, mas acontece de modo diferente, como demonstrámos. Ao segundo, é evidente o que se deve dizer, a partir das asserções seguintes. Ao terceiro, que a variedade no lugar, pela qual a coisa observada se apresenta nos espelhos, e também a duplicação, ou o seu grande número [P.193] tem origem no próprio lugar ou na disposição dos espelhos, no modo pelo qual a imagem retorna e através da qual a coisa é vista. Se tivéssemos de explicar todas as coisas pormenorizada e claramente, seria necessário tratar integralmente o assunto e também o que se opõe à presente ordenação.

Solução do 1º argumento

*Solução do 2º
Solução do 3º*

Ao último, que também discutimos no livro dos *Meteorológicos* tratado 4, capítulo 5º, respondemos que Aristóteles tratou este ponto baseando-se na opinião vulgar dos homens comuns. Também, a causa por que a sua imagem sempre pareceu preceder Antiferonte, reproduziu-a não a partir da sua opinião, mas da de Platão, o qual, como acima expusemos, acreditava que a visão se gerava com a saída dos raios visuais pelos olhos. Por isso, Aristóteles ensinou aí que, relativamente a Antiferonte,

Solução do último

sui simulachrum obseruari solitum, quia adeo imbecilli uisu erat, ut radii ab eo exilientes non possent ultra progredi, et aerem propellere: sicque a proximo aere, quasi a speculo confestim ad oculum redibant, et ubi ea repercussio fiebat, propriam formam intuebatur; ita Aristoteles. Si tamen germanam huiusce rei causam requiris, respondet Alexander nubeculam aliquam Antipheronti ante pupillam coactam fuisse, e qua ob densitatem reflexio imaginis ad humorem crystallinum fiebat, atque ita uidere se ille in aere putabat, cum re uera intra oculorum orbem uideret; quemadmodum ob eiusmodi materiae intra oculos concretionem, interdum culices in aere uolantes intueri nobis uidemur, uenulis, quae ad pupillam sunt materia illa oppletis, ideoque aliquantulum sublatis, ita ut alarum quandam similitudinem prae se ferant.

Huic tamen solutioni illud obstat, quod cum intra oculum non possit gigni imago totius corporis, uel faciei, cum oculus non opponatur illis ex aduerso, utique non poterat Antipheron se per imaginem in oculo ipso genitam conspicere. Quare dicendum potius, ab aere ad Antipherontis oculos ophtalmia laborantes, reflecti solitam quasi ab speculo imaginem, qua se aere uicino intuebatur: potuit enim ab oculis eo morbo affectis humor diffluere, quo aer crassesceret, eamque repercussionem faceret. Altera solutio sit: forsitan Antipheron neque intra oculum, neque in aere se ipsum uidebat, sed laeta imaginatione, id quod apprehendebat, exterius accidere putabat. Narrat enim de ipso Aristoteles in libro *De Memoria et Reminiscentia* capit. primo, eum idola omnia, quae phantasia concipiebat, tanquam facta, et gesta narrasse. Lege Galenum *De Locis Affectis* libro tertio capit. sexto, quo loco ostendit propter affectum humore melancholico cerebrum, sibi persuasisse nonnullus, exterius obseruari oculis plurima, quae interius solummodo conficta erant.

[P.194]

QVAESTIO IX.

VTRVM II, QVI AQVARVM INSPECTORES VVLGO HABENTVR,
RE VERA SVB TERRIS AQVAS VIDEANT.

ARTICVLVS I.

QVAESTIONIS IN VTRANQVE PARTEM DISCEPATIO.

Pro explicatione propositae dubitationis aduertendum est, ex iis, qui Aquileges nuncupantur, quosdam esse, de quibus Plinius

ele observava a sua imagem, como é habitual, porque tinha uma visão tão débil, que os raios que dela saíam não podiam avançar mais além, e empurrar o ar. Desta maneira, retornavam imediatamente do ar vizinho como a partir de um espelho, em direção ao olho e, onde sobrevinha esta repercussão, era visível a própria aparência, segundo Aristóteles. Mas se se indagar a verdadeira causa disto, Alexandre responde que se acercava uma certa névoa diante da pupila de Antiferonte, a partir da qual, em virtude da densidade, a reflexão da imagem ocorria para o humor cristalino; e assim, ele julgava ver-se no ar, visto que se via, na realidade, dentro do globo ocular. Do mesmo modo, derivado à condensação da matéria dentro dos olhos, por vezes, parece que vemos mosquitos voando no ar, transportando consigo uma certa semelhança de asas, uma vez pressionadas as pequenas veias que preenchem a pupila.

*Se Antiferonte
se teria visto
no ar*

Ora, obsta a esta solução que, uma vez que dentro do olho não pode nascer a imagem de todo o corpo ou da face, visto que o olho não se lhes apresenta pela parte contrária, Antiferonte não pudesse avistar-se a si mesmo através da imagem oriunda do próprio olho. Dever-se-á dizer, de preferência, que a partir do ar e em direção aos olhos de Antiferonte, que sofria de oftalmia, a imagem habitual se refletiria como a partir de um espelho, onde seria avistada no ar contíguo. Na verdade, o humor pode difundir-se a partir dos olhos afetados por aquela doença e, por isso, o ar tornar-se espesso e produzir-se aquela repercussão. Uma outra solução é a seguinte. Talvez Antiferonte nem dentro do olho, nem no ar se visse a si mesmo mas, uma vez lesada a imaginação, pensava acontecer no exterior aquilo que via. Aristóteles narra, acerca de Antiferonte, no livro sobre *A Memória e a Reminiscência*, capítulo primeiro, que ele contava que todas as imagens que a fantasia recebia, eram produzidas e obtidas. Leia-se Galeno, *De Locis Affectis*, livro terceiro, capítulo sexto, no ponto em que mostra que, em consequência do cérebro afetado de humor melancólico, se persuadia que muitas coisas que os olhos observavam fora, eram forjadas dentro.

[P.194]

QUESTÃO IX

SE AQUELES QUE COMUMMENTE SÃO CHAMADOS VEDORES
DAS ÁGUAS AS VEEM REALMENTE DEBAIXO DO SOLO.

ARTIGO I

DISCUSSÃO DE UMA E DE OUTRA PARTE DA QUESTÃO

Para explicação da dúvida proposta deve ser tido em conta que, de entre os chamados vedores, alguns, de que Plínio trata no livro 31,

*Indicia latentis
aquae*

lib. 31. *Naturalis Historia* capit. tertio agit, qui tantum externis quibusdam indiciis explorant, ubi aquae subsint; quibus ad id praeter uulgares notas, uidelicet iuncum, aut arundinem, multumque alicui loco incubantem ranam; illud peculiare signum est, si ante solis ortum longius intuentibus ex halatio aliqua nebulosa praetenuis appareat¹⁰³: quam tamen ex edito speculantur proni, terram mento attingente. Est etiam ut loco citato ait Plinius, alia aestimatio peritis tantum nota, quam feruentissimo aestu sequuntur, dieique horis ardentissimis, qualis ex quoque loco repercussus splendeat. Nam si terra sitiente humidior est ille, indubitata spes promittitur; sed tanta intentione oculorum opus est, ut indolescant, quod fugientes ad alia experimenta decurrunt, et caetera. Alii sunt, qui profitentur se aquas terra latentes intueri. De his nostra quaestio est. Nam quod fictitium omnino fit ex eo uidetur ostendi, quia cum uisio non fiat nisi transmissis ab obiecto speciebus per diaphanum actu illustratum, terra uero opaca sit, ac nequaquam lumini peruia: quonam modo aqua terrae sinu oblitescens uideri poterit? Secundo, quia uel id prouenit ex perspicacitate, et acumine; uel ex qualitate aliqua iis hominibus naturae dono insita. Primum dicendum non est, cum ii homines caetera non acutius uideant. Nec secundum, quia non apparet quaenam eiusmodi qualitas sit; ergo et caetera. Accedit quod nonnulli, qui hoc munus uenditabant falsi sunt nihil se minus, quam aquam sub terris uidere, seque id ad quaestum finxisse. Quare et ii, quorum dicto effossis puteis aquae repertae sunt, quibusdam uenere in suspicionem initi cum Doemonibus faederis.

*Quibus
rationibus
probetur non
uideri aquas
sub terra*

*Pro aquarum
inspectoribus*

At enim in contrariam partem non desunt etiam argumenta. Ac primum, quod tametsi mirum sit, non debeat tamen impossibile [P.195] iudicari, quosdam esse, qui eo naturae afficiantur; ut sub terris aquas uideant, reddi potest probabile multorum hominum exemplis, quibus peculiare quaedam affectiones praeter communem ordinem, et consuetudinem ab ipso ortu datae sunt¹⁰⁴. Nam Alexander Macedo excute, et membris suauissimum odorem afflabat; et qui eius mensis praeerat Demophon in Sole, balneoque rigeat, aestuabat in umbra. Tiberius Caesar expergefactus noctu paulisper non aliter, quam media luce, omnia contuebatur, paulatim tenebris se se obducentibus: et nostra etiam aetate cuius quidam Brigantinae

¹⁰³ De his signis Vitruuius lib. 8 *De Architectura* cap. 1

¹⁰⁴ Coelius lib. 29 cap. 37.

História Natural, capítulo terceiro, buscam o sítio onde há água no subsolo recorrendo apenas a certos indícios externos. Para tal, além dos sinais comuns do junco ou da cana, uma grande parte deles procura rãs no choco. Um sinal particular para os observadores acontece quando ao longe, antes do nascer do Sol, surge uma névoa muito ténue que eles assinalam a partir da exalação, quando inclinados com o queixo encostado à terra¹⁰³. Também existe, como afirma Plínio no ponto citado, outra avaliação somente conhecida dos peritos que perseguem debaixo do calor escaldante em horas muito quentes do dia uma espécie de brilho refletido de qualquer lado. Na verdade, se o lugar estiver mais húmido do que a terra ressequida, nascerá uma certa esperança. Mas é preciso tanta atenção por parte dos olhos, que estes chegam a doer, acabando por serem conduzidos para outro tipo de experiências, e etc. Há outros que afirmam enxergar as águas cobertas pela terra. A nossa questão versa sobre isto. Na verdade, parece demonstrar-se que tal é completamente falso porque, como a visão não acontece senão por meio das espécies transmitidas ao objeto através do diáfano iluminado em ato, a terra que é opaca, não se deixa atravessar pela luz. De que modo poderá ser vista a água terrestre escondida em lugar oculto? Segundo. Porque nestes homens, tal provirá, ou da perspicácia e da acutilância, ou de qualquer qualidade intrínseca, por dom da natureza. O primeiro deve negar-se, porque estes homens não veem de modo mais penetrante do que os restantes. O segundo também, porque não é claro que exista uma qualidade desta natureza. Logo, etc. Acontece que alguns que alardeiam esta função não são em si menos falsos do que a água que veem debaixo da terra, e fizeram disto profissão. Por isso, alguns, por cuja afirmação foram descobertas águas em poços escavados, tomaram na suspeição de pacto com os demónios.

Também não escasseiam argumentos da parte contrária. Primeiro. Que embora seja de espantar, todavia não deve considerar-se impossível [P.195] que existam alguns homens dotados de um dom natural, e que veem a água debaixo da terra. Pode conceder-se como provável com exemplos de muitos homens, aos quais foram facultados certos dons particulares para lá da disposição comum e condição do próprio nascimento¹⁰⁴. Alexandre da Macedónia exalava um odor suavíssimo da pele e dos membros; Demofonte, que superintendia às suas mesas ao Sol, enregelava no banho e fervia na sombra¹⁰⁵. Tibério César, acordado de noite, rapidamente e não noutra sítio senão à média luz, avistava paulatinamente todas as coisas

*Indícios de
água oculta*

*Prova-se por
estas razões
que debaixo da
terra as águas
não são vistas*

*A favor dos
vedores de
águas*

¹⁰³ Sobre estes sinais, Vitruvius, livro VIII, *Da Arquitetura*, c. 1.

¹⁰⁴ Célio, livro XXIX, c. 37.

¹⁰⁵ Plínio, livro XI, c. 37; Tranquilo, *Vida de Tibério*, c. 68; Célio, livro XXX, c. 9.

urbis in Lusitania noctu adeo acute uidebat, ut minutissima quaeque distingueret¹⁰⁵. Athenagoras Argiuus a Scorpionibus percussus nihil dolebat. Tintyritae incolae Aegypti inter Crocodilos impune uersantur. Quaedam Aethiopum gens ex aduerso Meroes ad usque fluuium Hydaspem citra periculum aspides comedunt. Longum esset caetera persequi. Solet quippe natura hisce quasi digressionibus extra chorum saltare, ut extraordinaria uarietate uniuersi pulchritudinem augeat.

Item, quod non repugnet cerni praedicto modo aquas, probatur ex eo, quia lynces dicuntur ea, quae transparietem sunt, aspicere: quod etiam historici de quodam Argonauta, qui Lynceus dictus est, memoriae prodiderunt¹⁰⁶. Nec officit quod non uideatur per terrae obscuritatem transmitti posse imagines ab aqua ad aspectum. Enim uero haud improbabile est, quod Stoici Pilosophi tuebantur, uidelicet terram non nihil luminis imbibere, atque adeo etiam ea, quae terrae sinu saltem ad aliquam distantiam inclusa sunt, iacere ex se proprias imagines, uerum ita tenues, ut ordinarie, et communi uidendi facultati non congruant, sed ei, qua praediti aquileges sunt. Nec item specierum traiectionem impedit terrae densitas: siquidem densior quam terra est crystallus, quae tamen luce perfusa species transmittit.

ARTICVLVS II.

QVAESTIONIS EXPLICATIO.

Sint aquileges nobiles Philosophi affirmatiuam partem amplectuntur; nimirum, *nec ne,* reperiri homines, qui re uera aquas terra latentes conspiciunt. *utrumque* Adducuntur autem ut ita opinentur, non tam philosophicis rationibus, *probabile* quam experientia. Fuerunt enim non pauci extantque adhuc nonnulli, qui multis in locis occultam aquae uim sua inspectione ostenderunt: non interuenisse autem ad id opem Doemo- [P.196] num suadet diligens, et accuratum examen, quo eorum hac in re probitas publici iudicii autoritate explorata fuit. Tum uero quod quibusdam etiam brutis animantibus hanc cernendi uim a natura datam fuisse perhibent, argumento quod certis quibusdam locis

¹⁰⁵ Plin. lib. 11 c. 37. Tranquillus in Tyberio c.68 Coelius lib. 30 cap.9.

¹⁰⁶ Coelius lib. 16 cap. 2.

obscurecidas pelas trevas. Também no nosso tempo, um certo cidadão de Bragança, cidade da Lusitânia, de noite via de forma tão acutilante, que distinguia a mínima coisa. Atenágoras Argivo não sentia dor quando era mordido por escorpiões. Os Tintyritas, habitantes do Egipto, viviam livremente entre os crocodilos. Uma certa tribo de Etipos, contra os inimigos Meroes, junto ao rio Hydaspes, diante do perigo, devorava serpentes venenosas. Seria longo continuar. De facto, a natureza costuma, com estas digressões, dançar fora do coro, para produzir a beleza inerente à excecional variedade do universo.

Outro. Demonstra-se que não repugna que as águas sejam vistas do modo referido porque se diz que os lincees veem as coisas que estão por detrás de uma barreira¹⁰⁶. Também os historiadores trouxeram isso à memória a propósito de um certo argonauta chamado Linceu. O facto de não se ver através da obscuridade da terra não impede que as imagens não possam ser transmitidas da água até à vista. Com efeito, não é improvável o que os filósofos estoicos defendiam, isto é, que a terra se encontra impregnada de alguma luz; logo, também as coisas situadas em lugar oculto da terra, pelo menos a alguma distância, emitem as suas próprias imagens ainda que ténues, que normal e comumente não coincidem com a faculdade de ver, mas sim com aquela de que os vedores são dotados. Não é verdadeiro o argumento que afirma que a densidade da terra impede a trajetória das espécies, pois o cristal é mais denso do que a terra e, no entanto, transmite as espécies por difusão da luz.

ARTIGO II

EXPLICAÇÃO DA QUESTÃO

Disputadas uma e a outra parte, alguns ilustres filósofos do nosso tempo abraçam a parte afirmativa. Sem dúvida que há homens que veem realmente as águas latentes na terra. Mas são levados, tal como se opina, não tanto por razões filosóficas, mas pela experiência. Também existiram muitos, e aqui salientam-se alguns daqueles que em muitos sítios, com o seu exame, mostraram a potência oculta da água. Um estudo acurado e diligente persuade que nisto não interveio obra dos demónios, **[P.196]** matéria em que a probidade do juízo público foi observada pela sua autoridade. São também trazidos à colação certos animais irracionais aos quais a natureza dotou da potência de ver com o argumento de que em certos sítios eles batem em retirada quando, ao esgravatarem a terra, veem a descoberto as águas que correm debaixo.

Se há ou não vedores, é provável que sim ou não

¹⁰⁶ Célio, livro XVI, c. 2.

aspectu magnopere terrebantur, ubi eruta terra, subterfluentes aquae repertae sunt.

*Satisfit
argumentis pro
utraque parte
adductis*

Qui negatiuam partem sequuntur, ea, quae diximus experimenta ad externa signa, ad mendacia, ad ueneficia, ad casum referunt. Si qui tamen affirmatiuam sequi uoluerint, ad primam aduersariorum rationem respondebunt cum Stoicis, terram quidem opacam, et obscuram esse, non quia nihil prorsus luminis interius saltem intra poros admittit, sed quia id adeo exiguum est, ut pro nihilo habeatur; praesertim cum ordinarie sub aspectum non cadat. Non uidere autem aquileges aquam sine aliquo lumine, argumento est, quod aquam exploraturi meridianam lucem querunt, et solis splendorem, quo nimirum a profundo species hauriant, et ad aspectum euocent. Quae species per aerem poris terrae contentum forte traiciantur.

*Non uidebitur
aqua sub terra
sine aliquo
lumine*

Ad secundam dicendum, ut plurimum id non prouenire ex nimia perspicacitate, saltem respectu omnium uisilium, uti probat argumentum, sed ex peculiari affectione occulta, quae uisus proportionem ad usum talium specierum, et tam exigui luminis habet: quanquam interdum cum ea proportione repertum fuisse dicitur mirum acumen ad res omnes quam longissime tuendas; ut in Lynceo Argonauta, cuius supra mentionem fecimus, qui non solum terra interposita uidebat, sed solitus etiam fuisse perhibetur exeuntem a Carthagine classem Punicam, numerumque nauium ex specula Lybicana manifestissime notare¹⁰⁷. Idemque, quod paucis mortalium contigit, nouissimam lunam, primamque in signo Arietis eodem die conspexit.

Ad ultimum, haud mirum esse, quod quidam uidere se aquas finxerint cum non uiderent, nihil est enim in istiusmodi rebus tam certum, et constans, quod simulatores non inueniat.

[P.197]

CAPITIS OCTAUI EXPLANATIO

a. *Nunc autem* – A uisu ad auditum transit, quod hic sensus secundum dignitatis locum inter caeteros sensus externos uendicet, ut progressu patebit. Continet autem haec disputatio partes quinque. Vnam de obiecto auditus, hoc est, de sono; alteram de eius functionibus; tertiam de organo; quartam de sonorum differentiis;

¹⁰⁷ Plinius lib.2 cap. 37.

Os que seguem a parte negativa retorquem que as coisas que expusemos resultam da experiência, de sinais exteriores, de envenenamentos, dos metais, da morte. Se, no entanto, eles pretenderem seguir a parte afirmativa, ao primeiro argumento dos adversários responderão com os estoicos, afirmando que a terra é decerto opaca e obscura, não porque não admita diretamente a luz interior, pelo menos dentro dos poros, mas porque isso é de tal maneira exíguo que não releva, sobretudo porque não recai ordinariamente sob a vista. Mas os vedores não veem a água sem alguma luz com o argumento de que os que a ponto de inspecionar procuram a luz do meio-dia e o resplendor do Sol, pelo qual certamente extraem as espécies desde o fundo até à vista. Estas espécies atravessam o ar fortemente arremessadas pelos poros da terra.

Os argumentos de ambas as partes são satisfatórios

À segunda, declarando que em grande parte isso não provém da excessiva acuidade, pelo menos no que diz respeito a todos os visíveis, como prova o argumento, mas de uma peculiar afeção oculta que a dimensão visual possui para uso de tais espécies e de luz tão exígua. Conquanto entretanto se diga que, com esta mesma dimensão, foi descoberto o admirável agulhão para ver todas as coisas longínquas, como o argonauta Linceu de que fizemos menção acima, que não só via com a terra interposta, mas dizia-se que também costumava, quando o exército cartaginês saía de Cartago, avistar claramente o número de navios, do alto de Lybicana¹⁰⁷. Este mesmo, o que sucede a pouco mortais, viu no mesmo dia a última Lua e a primeira no signo de Carneiro.

A água debaixo da terra não pode ser vista sem alguma luminosidade

Ao último, não é de admirar que alguns fingissem ver as águas, ainda que não as vissem. Com efeito, nada é tão certo e óbvio nestas coisas como encontrar um falsário.

[P.197]

EXPLICAÇÃO DO CAPÍTULO OITAVO

a. *Nunc autem* – Passa da visão para a audição, porque este sentido reclama o segundo lugar em dignidade de entre os restantes sentidos externos, como de imediato se fará claro. Esta disputa contém cinco partes. Uma, sobre o objeto da audição, isto é, o som; outra, sobre as suas funções; a terceira, sobre o órgão; a quarta, sobre a diferenciação

¹⁰⁷ Plínio, liv. 2, c. 37.

quintam de instrumentis, generatione uocis. Docet ergo in primis sonum duplicem esse: unum actu, alterum potestate. Sonus actu, est cum corpora sonum efficientia actu colliduntur: potestate, cum corpora, quae sonare queunt, non actu colliduntur, sed potentia tantum.

b. *Fit autem actu sonus* – Aggreditur ad explicandum quonam modo sonus actu fiat; cum uero sonus duplex sit: directus, et reflexus; prius de directo, qui reflexum necessario antecedit, disserit. Docet igitur ad directum sonum edendum tria corpora concurrere, nimirum corpus percutiens, percussum, et medium, quod intercipitur. Id uero ita probat. Sonus resultat ex ictu, seu percussione, haec autem non datur nisi unum corpus percutiat, alterum plagam excipiat. Igitur ad sonum producendum duo exiguntur corpora. Deinde, percussio non fit nisi unum corpus ad alterum loco moueatur: haec autem motio indiget medio, cum latio non sit in uacuo. Igitur tria corpora ad sonum conueniunt; duo extrema, et unum medium.

c. *Atque uti diximus* – Docet qualia esse debeant ea corpora, quae percussa sonum editura sunt, idque non nullis propositis conditionibus edisserit. Prima est, ut sint dura, sic enim sibi mutuo obsistent, et interclusum aerem ferient; cuius conditionis defectu corpora lanea non reddunt sonum; secunda est, ut sint laeuia, quia laeuium una est aequabilis superficies, qua totus aer simul diuerberatus sonabit; nec frustratim comminutus silentio egredietur; tertia, ut sint concaua. Nam haec ad sonum efficiendum aptiora sunt: quia aer intus inclusus post ictum ad latera concaua [P.198] repercutitur ut in tintinnabulis uidemus. Deinde, agit de medio soni, docetque id esse aerem et aquam; licet haec non sint praecipua causa sonum efficiens, sed corpora solida aerem comprimentia, ita ut percutientis motus dissipationem aeris praeueniat, ac uincat. Vnde fit ut percussio uelox, et concitata esse debeat, alioqui sensim aer diffluet absque sono. Quod Aristoteles exemplo declarat. Nam arenae cumulum descendentem, siquis celeriter, ac uehementer percutiat, ut ob uelocitatem eius diffusionem praeuertat, sonum efficit, contra uero accidit si arenam sensim, et leuiter feriat.

d. *Fit autem Echo* – Disserit de generatione Echus seu soni reflexi, quem ait fieri cum sonus ex sono resultat; id est, cum aer ictus in corpus, quod ei renititur incurrit, cumque ulterius progredi non possit, dispescitur, et dissultat, ut pillula. Docetque semper huiusce

*Trium
corporum
concursum sonus
sit*

*Corpora
aptiora
ad sonum
efficiendum
dura, laeuia
concauaque
sunt*

*Quod soni
medium*

dos sons; a quinta, sobre os instrumentos e a formação da voz. Começa por ensinar que são tidos em consideração dois sons: um em ato, outro em potência. O som em ato consiste na ação produtora do som quando os corpos chocam em ato; em potência, quando os corpos que podem produzir o som não chocam em ato, mas apenas em potência.

b. Fit autem actu sonus – Começa por explicar como se forma o som; mas existem dois tipos de sons: o direto e reflexo; primeiro discorre acerca do som direto, que antecede necessariamente o reflexo. Ensina que confluem três corpos em ordem à produção do som direto: o corpo que percute, o percutido e o meio interposto. Prova-o do modo seguinte. O som resulta da pancada ou percussão, mas esta só acontece se um corpo bater e outro receber a pancada. Portanto, para a produção do som são necessários dois corpos. Daí que a pancada não sobrevenha a não ser que um corpo mova outro no lugar: mas este movimento necessita de um meio dado que a ação não existe no vazio. São necessários três corpos para que haja som; dois extremos e um intermédio.

O som resulta do concurso de três corpos

c. Atque uti diximus – Ensina quais devem ser os corpos que uma vez percutidos são produtores de som, enunciando algumas condições. Primeira, como são duros resistem mutuamente ao bater no ar interposto; devido à falta desta condição os corpos de lã não produzem som; a segunda é porque são lisos, pois as coisas lisas têm uma superfície uniforme onde todo o ar percutido soa em simultâneo e nem a sua redução a pedaços resulta em silêncio; a terceira é porque são côncavos. Com efeito, estes corpos são os mais aptos para a produção do som porque o ar que se introduz depois de percutido, [P.198] repercute-se em direção às concavidades como constatamos nas campainhas. Trata do meio do som mostrando que é o ar e a água, ainda que estes não sejam a principal causa produtora do som, mas os corpos sólidos que comprimem o ar, do mesmo modo que o movimento de percutir antecede e manifesta a dispersão do ar. Donde sucede que a percussão rápida tem de ser impelida com força, porque o ar se espalha sem o som. Aristóteles afirma-o com um exemplo. Efetivamente, se alguém bater rapidamente e com força contra um monte de areia a pique, produz som, por causa da velocidade. Acontece o contrário se bater na areia ao de leve e devagar.

Os corpos mais aptos para produzir som são duros, lisos e côncavos

Qual é o meio do som

d. Fit autem Echo – Trata da formação do eco ou do som reflexo. Afirma que ocorre quando o som brota do som, isto é, quando o ar, uma vez percutido, prossegue em direção a um corpo que lhe opõe resistência e que uma vez impedido de continuar se afasta sendo repellido como uma

*Quemcunque
sonum
comitatur
Echo,
quanquam
non semper
percipiatur*

modi reciprocas uoces fieri, licet prae sua exilitate sensum effugiant; quod et in lumine accidit, nam etsi non ita nobis effulgeat, semper resilit, etiam in eas partes, ubi est umbras; alioqui tenebrae ubique essent, exceptis locis soli oppositis, ubi splendor et radius palam incubat. Sic igitur et soni reflexio semper sit, quia semper ex sono percussus aer inuenit corpus, unde reciprocetur; non tamen semper auditur, aut quia species recurrentes praetenuas sunt, et iam pene emortuae; aut quia adsunt adhuc species directae, aut non nullo ante fuerunt; quod in causa est, ne Echo uti diuersus sonus percipiatur. Commonet deinde probe asseruisse antiquos philosophos aerem esse medium, quo sonus percipitur, qui tunc apte immutatur, ut auditio fieri queat, cum totus aer inter corpus, quod sonat, et audiendi facultatem interiectus afficitur, ut in auditum species transmitti possint.

*Quo pacto
auditus
instrumentum
a sono
moueat*

e. Inest autem auditui – Explanat qua ratione audiendi instrumentum a sono immutetur. Habet quippe auditus organo suo congenitum aerem, qui ab externo aere moto notionaliter, a sono notionaliter etiam, id est, per species mouetur. Ideoque non omnia animantium membra audiendi ui pollent; quia non omnibus huiusmodi aer innatus est, sed tantummodo auribus, intra quas oblitescit. Porro discrimen est inter externum aerem, et eum, quem auribus natium po- **[P.199]**nimus, quod licet soni expers sit, ille tamen facile dissipatur, sonumque edit, hic uero immotus persistit, ut omnia sonorum genera comprehendat, et dignoscat, quemadmodum et humor crystallinus omni colore uacat, ut colores omnes percipiat: ob eamque causam etiam intra aquam audimus, quia ipsum aerem auditui congenitum aqua non subit. Quod si unquam uehementiori facto impetu, eo irrumpat, non sentitur sonus. Quod similiter accidit cum membrana aerem illum complectens uitio aliquo laborat.

*Aerem
innatum esse
organum
audiendi*

f. At enim signum – Quod congenitus aer atque immotus organum sit audiendi signo quodam ostendit. Si enim auris quodam ueluti bombo personat instar cornu, minime audimus, moto scilicet et agitato, atque adeo male affecto interno illo aere. Qua de causa (inquit Aristoteles) ueteres quidam putarunt etiam in uacuo audiendi actionem elici posse, quod sat esset intra nos congenitum aerem pulsari.

bola. Ensina que tal acontece sempre que as vozes retornam para o sentido embora mais brandas devido à sua debilidade, o que também ocorre com a luz; na verdade, embora a luz não brilhe deste modo na nossa direção, reflete-se sempre, mesmo nas partes onde existe sombra, pois onde quer que haja trevas, exceto nos lugares opostos ao Sol, a claridade e o raio alongam-se. Assim, o som reflexo surge porque o ar percutido por causa do som encontra sempre o corpo donde retrocede; mas nem sempre é ouvido, ou porque as espécies que circulam são muito fracas, já quase extintas; ou porque espécies enviadas ainda estão presentes ou estiveram antes, porque o que está em causa é se o eco é percebido como um som distinto. Anuncia que é por isso que os filósofos antigos afirmaram de modo inequívoco que o ar é o meio pelo qual se percebe o som alterado de modo apto a poder sobrevir a audição, visto que todo o ar interposto entre um corpo que ressoa impressiona a faculdade de ouvir para que as espécies possam ser transmitidas ao ouvido.

*O eco
acompanha
qualquer som,
ainda que não
seja sempre
percebido*

e. *Inest autem auditui* – Explica por que razão o aparelho auditivo é movido pelo som. Com efeito, o ouvido tem ar congénito no seu órgão, o qual ao ser movido nocionalmente pelo ar externo também é movido pelo som nocionalmente, isto é, é movido por meio das espécies. Por isso, os órgãos auditivos salientam-se pela sua potência em todos os animais; porque o ar inato não existe em todos do mesmo modo, mas somente no ouvido, onde se aloja. Além disso, existe uma diferença entre o ar externo e aquele que temos por natureza no ouvido, [P.199] porque embora quer um quer outro estejam privados de som, aquele facilmente se espalha e produz o som; este permanece parado para poder compreender e conhecer todos os géneros de sons, tal como o humor cristalino está livre de toda a cor para poder perceber todas as cores. Por isso, também ouvimos dentro de água, porque a água não se introduz no ar congénito do ouvido. Se alguma vez nele irromper com uma pancada violenta o som não será percebido. Tal acontece também quando a membrana que encerra o ar padece de algum defeito.

*De que forma
o aparelho
auditivo é
movido pelo
som*

f. *At enim signum* – Demonstra por um certo indício que o ar congénito e imóvel é um órgão de audição. Se o ouvido ressoar com um zumbido mais ou menos semelhante ao de uma corneta, quer dizer, com um movimento impetuoso, ouvimos pouco e tal sucede porque o ar interior foi sobremaneira afetado. Por esta razão (segundo Aristóteles), alguns mais antigos pensaram que também no vácuo se poderia ter a sensação de audição, porque bastaria que o ar congénito vibrasse dentro de nós.

*O ar inato é
um órgão de
audição*

g. *Sed utrum horum* – In quaestionem adducit, quidnam soni causa dici debeat, percutiens ne, an percussum. Respondet utrunque esse causam soni; alia tamen, atque alia ratione. Percussum quatenus resistendo, percutiens quatenus feriendo in causa est ut interceptus aer dissultet; siquidem sonus ex conflictu duorum corporum, et aeris desultu nascitur. Deinde, rursus explicat cuiusmodi esse debeant corpora, quae se feriunt ad sonum, utique laeui, et plana esse oportere, quia ab asperis ob eminentias, et superficierum inaequalitatem non resilit unus aer continuus, quod ad sonum necessum est, sed diffluit, ac dispergitur.

h. *Atque differentiae sonorum* – Soni species, seu differentias inuestigat, et qua ratione percipiuntur docet aiens, sicuti uisus non distinguit colores absque lumine, ita neque auditum sono internoscere, nisi cum actu eduntur. Explicat uero quid sit acutum, et graue in sonis, ducta similitudine ab iis, quae tactum feriunt. Vt enim in his acutum dicitur quod in mucronem desinens breui tempore magnam plagam infert: obtusum uero, quod multo tempore non ferit, sic acutum sonum appellamus eum, qui breui tempore auditum acriter mouet; grauem, qui parum. Vnde recte colligit Aristoteles non eundem esse uelocem, et tardum sonum, acutum, et grauem. Nam ut in iis, quae tanguntur, acutum sequitur incisio, et uelox diuisio corporis; obtusum uero pulsio, et tarda sectio, sic acutum sonum celeritas [P.200] comitatur, grauem tarditas. Quod ex fidium sonis accommodate explicat Philoponus. Earum enim postrema, quae Nete dicitur, quia nimis tensa est, cum pulsatur, aerem uelociter percutit, et acute sonat diuque eundem sonum retinet: contra uero accidit in prima fidium, quae grauem edit sonum, diciturque Hypate. Lege Aristotelem sect. 19. *Problematum* q. 11. et q. 37.

i. *Vox autem sonus* – Egit de sono in commune, nunc de quadam eius parte, hoc est, de uoce disserit; ut uero integram uocis definitionem colligat, eius particulas singulatim pertractat. Monet ergo in primis, uocem esse sonum animantis. Quod siquis obiiciat tibiam, aliaque instrumenta quibus concentus efficitur, etiam dici uocem edere; respondet, iis non proprie sed per analogiam uocis nomen accommodari: imo nec omnibus animantibus uocem competere, cum ea careant exanguia, et ex iis, quae sanguine praedita sunt, pisces. Quibus omnibus una communis causa est, quia non respirant. Vnde etiam natura instrumenta eis ad uocem, negauit, siquidem uox absque attracti aeris respiratione edi nequit.

g. *Sed utrum horum* – Aduz a questão: Deve referir-se que a causa do som é o que percute ou o que é percutido? Responde que a causa do som reside num e noutra, embora por razões distintas. O corpo percutido, ao resistir; o que percute, ao infligir; e a causa reside no facto do ar interposto estalar, visto que o som nasce do impacto dos dois corpos e do impulso do ar. Seguidamente explica novamente como devem ser os corpos que colidem em ordem a provocar o som; também, que é necessário que sejam lisos e planos porque dos ásperos, em virtude das rugosidades e da superfície irregular, não brota o ar necessário ao som, dado que flui e se espalha.

Tanto o corpo que percute como o que é percutido são causa do som

h. *Atque differentiae sonorum* – Investiga as espécies ou diferenças de som e ensina por que razão as percebemos, afirmando que, tal como a vista não distingue as cores sem a luz, assim também o ouvido não discerne os sons a não ser quando são produzidos em ato. Explica em que consiste o agudo e o grave nos sons com base na semelhança com aquilo que impressiona o tato. Destes, diz-se agudo aquele que é produzido afilado, durante pouco tempo causando grande tensão; o grave prolonga-se durante muito tempo. Assim, chamamos agudo àquele som que ouvido durante pouco tempo move mais fortemente o ouvido; grave, o que o move pouco. Aristóteles conclui corretamente com base nisto, que o som rápido e o longo, o agudo e o grave não são a mesma coisa. Tal como naquilo que é tangido, o golpe e a divisão rápida do corpo acompanham o agudo; o golpe e a divisão lenta, o surdo; assim também a rapidez acompanha o som agudo e a [P.200] lentidão o grave. Filópono explica-o a propósito dos sons das cordas da cítara. A última delas que se chama *Nete*, porque é muito esticada, quando vibra, percute velozmente o ar, soa de forma aguda e retém o som durante muito tempo. Acontece o contrário na primeira das cordas que produz um som grave denominada *Hypate*. Leia-se Aristóteles secção 19, *Problemas*, questão 11 e questão 37.

O que é o som agudo, o que é o grave

O som agudo é rápido, o grave é lento

i. *Vox autem sonus* – Tratou do som em geral. Passa agora a tratar de uma certa parte dele, isto é, da voz. Ao oferecer uma definição completa de voz, examina cada uma das suas partes. Adverte, primeiro, que a voz é o som do animal. Quem objetar que também se pode dizer que a flauta e outros instrumentos com que se faz um concerto produzem voz, responde que se lhes dá o nome de voz não em sentido próprio, mas por analogia. A voz não está presente em todos os animais, como nos que carecem de sangue e nos sanguíneos como os peixes. Subsiste uma causa comum a todos eles que é o facto de não respirarem. A natureza vedou-lhes os instrumentos da voz visto que a voz não pode ser produzida sem a respiração do ar inspirado. Não obsta, afirma Aristóteles, que se diga

Os animais que não respiram não produzem voz

Nec obstat, inquit Aristoteles, quod pisces Acheloi fluuii vocem emittere uidentur. Non enim ueram uocem, sed sonos quosdam branchiis aut ore, uel cauda, alio ue eiusmodi excitant. Hinc aliam definitionis particulam haberi uult, ut nimirum uox sit sonus animalis respirantis.

*Vox sonus est,
respirantis
animalis*

k. *Iam enim ipsa natura* – Aeris, sine cuius interuentu neququam uox esse potest, duplex munus esse inquit. Alterum quidem uitae necessarium; alterum ad commoditatem dumtaxat: quippe necessarium est aer ad animantium respirationem, ut eius accessu, et reciprocatione cordis calor mitigetur, ac simul etiam foueatur: alioqui breui tempore animal nimio aestu, ac feruore interierit. Obseruit quoque aer ad uitae commodum, et ornatum, quatenus absque illo uoces, et sermo esse non possunt; quemadmodum et linguae duplex est usus; alter necessitatis ad gustandum, alter utilitatis ad uocem. Tandem hanc colligit uocis definitionem. Vox est ictus aeris respiratione attracti qui ab anima in pulmonibus existente cum quadam imaginatione efficitur. Quae definitio in progressu enucleanda a nobis est.

QVAESTIO I.

QVID NAM SONVS, QVAE VE EIVS CAUSA EFFECTRIX SIT.

ARTICVLVS I.

STATVVNTVR NONNVLLAE PROPOSITIONES.

[P.201] Haec quaestio aliquot propositionibus enodanda est.

- 1. Propositio.* Prima sit. Sonus non est ipse motus corporum se se collidentium.
Sonus non est motus Haec propositio, quam communis philosophorum sensus approbat, traditurque ab Auicenna sexto *Naturalium* p. 2. c. 6. suadetur
Probatur 1. primum, quia motus est sensibile commune; sonus uero sensibile
 2. proprium ad solam audiendi uim pertinens. Item, quia potest
 3. sonus diffundi ad eas partes aeris, et aquae, ad quas motus non
 4. peruenit. Tertio, quia sonus motu sit, ut docuit Aristoteles hoc loco text. 78. nihil uero a se ipso efficitur. Quarto, quia motus non est qualitas, ut patet, sonus autem qualitas est ad tertiam qualitatis
Obiectio speciem pertinens. Quod si obiicias sonum esse ens fluxum, et in successione positum, cum eius partes simul cohaerere non possint, sed uni intereunti succedat altera. Id uero, quod ita se habet, uel esse tempus, uel motum. Quare cum tempus non sit, necessario motum esse, uiderique id ad mentem Aristotelis, qui hoc loco

que os peixes do rio Aqueloo têm voz. Na verdade, não é uma verdadeira voz porque eles emitem certos sons com as guelras, a boca, ou a cauda. Considera haver ainda uma outra parte da definição, a saber, que a voz é seguramente o som do animal que respira.

k. *Iam enim ipsa natura* – Refere que o ar, sem intervenção do qual a voz não pode existir, tem duas funções. Uma é necessária à vida, a outra é apenas útil. O ar é necessário à respiração dos animais para que o calor do coração aqueça com a sua chegada e movimento recíproco, e simultaneamente se conserve, visto que se junta ao animal por pouco tempo com muito ardor e força. Observou também que o ar é útil e conveniente à vida, visto que, sem ele, as vozes e a fala não podem existir, uma vez que a língua possui duas funções. Uma, necessária ao paladar; outra, à voz. Finalmente, apresenta uma definição de voz. A voz consiste no impacto do ar atraído pela respiração, produzido a partir da alma para os pulmões quando é gerado um determinado pensamento. Esclareceremos, de caminho, esta definição.

A voz é o som do animal que respira

QUESTÃO I

O QUE É O SOM E QUAL A SUA CAUSA EFETIVA

ARTIGO I

ESTABELECEM-SE ALGUMAS PROPOSIÇÕES

[P.201] Esta questão é esclarecida por meio de algumas proposições.

Primeira. O som não é o próprio movimento dos corpos que colidem entre si. Esta proposição, que a generalidade dos filósofos aprova e é transmitida por Avicena, livro sexto dos *Naturais*, parte 2, capítulo 6º,

1ª proposição. O som não é movimento

recomenda-se, primeiro, porque o movimento é um sensível comum; mas o som é um sensível próprio pertencente à única potência da audição.

Prova-se a 1ª

Outro. Porque o som pode ser difundido para aquelas partes do ar e da água onde o movimento não chega. Terceiro. Porque o som é produzido pelo movimento, como Aristóteles ensinou neste ponto, texto 78, nada se produz por si mesmo. Quarto. Porque o movimento não é uma

2º

3º

4º

qualidade, como é evidente, mas o som é uma qualidade que pertence à terceira espécie de qualidades. Objetar-se-á que o som é um ente que flui sucessivamente, visto que as suas partes não podem manter-se em simultâneo; quando um se extingue, sucede-lhe outro. Tal ou é tempo ou é movimento. Logo, como não é tempo, será necessariamente movimento.

Objeção

Soluitur textu 85. et libro *De Sensu et Sensili* capit. sexto dixerit sonum esse motionem. Occurrendum erit sonum esse quid successium, ut probat argumentum, non tamen per se, et intrinsece, sed per accidens, atque ita non esse tempus, aut motum; nec de genere quantitatis; alioqui esset etiam per se, ac ui sua extensus. Itaque successium non eadem ratione, sed secundum analogiam tantum de sono, et de quantitate dici. Enim uero successium in quantitate supponit extensionem partium: quae ad indiuisibilia copulentur: in sono autem minime. Item successium in quantitate est, cuius partes per se, ac ratione sui continenter fluunt. In sono autem eatenus tantum continuatione fluere dicuntur, quia ad successionem motus, quem sequuntur, siue a quo genitae fuerunt, se se accommodant. Aristoteles uero cum sonum motionem esse dixit, loquebatur in sensu non formam, sed causam praedicante, hoc est, non in sensu formali, sed causali, uti uocant, quasi diceret sonum ex motu resultare. Si igitur petas quidnam sit sonus, dicimus esse qualitatem sensibilem, quae auditu percipi potest.

Definitur sonus

2. *Propositio.* Secunda propositio. Generatio soni non est ipsa motio corporum se se impetentium, eam tamen consequitur. Priorem partem huiusce propositionis ea ratio probat, quia motus localis non nisi ab ubi, siue ad locum per se contendit: nec ullam nouam realitatem mobili ex se infert, ut docuit Aristoteles octauo *Physicae Auscultationis* lib. cap. 7. text. 59. Itaque generatio soni formaliter est alia actio terminata intrinsece ad sonum, ut ad terminum per ipsam genitum. Quae actio posset sonatio appellari, nisi uerbum hoc tam male auribus sonaret; quemadmodum ex ipso etiam locali motu alia dimanat saepe actio ad colorem terminata, ut 2. libro *De Caelo* c. 7. q. 6. disseruimus; ac fortasse eo modo plerique caelestes influxus mediante latione dispensantur. Posterior uero pars inde conspicua est, quia nullus sonus nisi post corporum inter se conflictum gigni solet. Adde, id saltem uelle Aristoteles quoties sonum motionem corporum se se collidentium esse ait; cum enim id in sensu formali intelligi nequeat, uti diximus, reliquum est, ut ad sensum huius posterioris partis nostrae conclusionis accipi debeat.

3. *Propositio* [P.202] Tertia propositio. Sonus non sequitur immediate collisionem corporum, sed fractionem aeris intermedii. Pro explicatione huiusce propositionis aduertendum est, ad sonum saltem perfectum non solum requiri collisionem corporum se se percutientium, sed etiam fractionem intermedii corporis: (quod si de perfecto item sono agamus semper est aer, ut progressu patebit) haec enim duo interuenire docuit Aristoteles text. 78. et text. 79.

Sonus immediatius ex aeris fractione quam ex corporum collisione existit

Aristóteles assim o observa, neste ponto, texto 85, também no livro *O Sentido e o Sensível*, capítulo sexto ao referir que o som é movimento. Dever-se-á opor que o som é algo sucessivo, como prova o argumento, não intrinsecamente *per se*, mas por acidente, conseqüentemente não é tempo nem movimento, nem é um gênero da quantidade; de outro modo seria extenso *per se*, por sua própria potência. Diz-se que ele é sucessivo não por essa razão, mas apenas por analogia entre o som e a quantidade. Sucessivo em quantidade supõe a extensão das partes; as que se encontram unidas nas coisas indivisíveis, mas não no som. Também, sucessivo em quantidade é aquilo cujas partes fluem incessantemente *per se* e pela sua natureza. Mas no som diz-se que elas fluem constantemente porque acompanham a sucessão do movimento por que foram geradas e conformadas. Quando Aristóteles declarou que o som era movimento, falava no sentido não de forma, mas de causa da predicação, isto é, não no sentido formal, mas causal, como é costume quando se diz que o som resulta do movimento. Se, portanto, se questionar o que é o som, diremos que é a qualidade sensível que pode ser percebida pelo ouvido.

Resolve-se

Define-se o som

Segunda proposição. A geração do som não é a agitação própria dos corpos que colidem entre si, mas a sua consequência. A primeira parte desta proposição prova-se com o argumento de que o movimento local se dirige *per se* para um lugar: não traz nenhuma realidade nova para o móvel, como Aristóteles ensinou nas *Lições da Física*, livro oitavo, capítulo 7º, texto 59. E assim, a geração do som é formalmente outra ação determinada intrinsecamente para o som como para um fim gerado por ela própria. Esta ação pode ser denominada sonora, a menos que esta palavra soe mal aos ouvidos; do mesmo modo que muitas vezes de uma ação do próprio movimento local brota uma cor determinada, como no livro 2 de *O Céu*, capítulo 7º, questão 6, tratámos; provavelmente muitos influxos celestes são regulados de acordo com este modo de produção. Com base no que acabámos de referir torna-se evidente a segunda parte da proposição porque nenhum som costuma formar-se após os corpos terem chocado entre si. Acrescente-se que Aristóteles afirma sempre que o som é o movimento dos corpos que colidem entre si. Uma vez que isto não pode ser entendido em sentido formal, como referimos, resta que deva ser tomado no sentido da segunda parte da nossa conclusão.

*2ª proposição.
A produção do som não é a própria agitação dos corpos*

[P.202] Terceira proposição. O som não acompanha imediatamente a colisão dos corpos, mas a fratura do ar intermédio. Devemos adotar a favor desta explicação a seguinte proposição: para um som perfeito não só se requer a colisão dos corpos que chocam entre si, mas também a fratura do corpo intermédio (pois se tratarmos do som perfeito, o ar estará sempre presente, como de caminho se esclarecerá). Aristóteles ensinou que comparecem os dois, texto 78 e texto 79. Mas subsiste polémica entre

*3ª proposição.
O som provém de forma mais imediata da quebra do ar do que da colisão dos corpos*

Ibi sonus maior, ubi minor aeris fractio Est ergo inter philosophos disceptatio, num sonus praedictam collisionem, an potius fractionem consequatur. Statuimus uero consequi proxime fractionem, quia aer inter duo corpora attritus primum frangitur, deinde fractus sonat. Concurrere autem non solum collisionem, sed etiam fractionem ad sonum, argumentum est, quod interdum ea corpora, quae uehementius colliduntur, minus sonant, ut duo ligna; et contra minus collisa prolixiorem sonum faciunt, ut tintinnabula: id, quod ex eo potissimum nascitur, quia corpora aenea sua duritie, et laeuitate aerem magis frangunt. Similiter etiam cum nouus pannus scinditur longius crepat, quam aliud corpus durius; quia tunc uicinus aer hinc inde in plures partes distractus rumpitur.

4. *Propositio. Corporum soliditas et multitudo non est simpliciter necessaria ad soni generationem* Quarta propositio. Sonus non semper sit duobus corporibus solidis se se impetentibus. Probatur, quia salo fluctuanti, et inundantibus uentis, et aere in fistulis, aliisque musicis instrumentis colliso; et flabello, uel flagello circumacto, fit sonus: et lineus pannus scindendo crepitat, et ignis affusa aqua strepit, et ante terrae motum subterranei boatus audiuntur, ut ait Aristoteles lib. 2. *Meteorologicae* c. 8. ad quos sonos edendos patet non concurrere duo corpora solida. Itaque si res ad exactam ueritatis normam reuocetur, inueniemus quemadmodum corporum cauitas non tam ad sonum simpliciter, quam ad soni protensionem, seu prolixitatem facit, et laeuor ad soni uehementia, ita corporum multitudinem, et soliditatem non ad sonum absolute, sed ad perfectum sonum

Simplicius efficiendum exposci. Vnde recte Simplicius annotauit Aristotelem hic non tam sonantia docere corpora, quam bene sonantia. Tametsi dici etiam possit quoties ab uno tantum corpore fit sonus, ut ab aere inundante, unum praestare officium plurium, et cum a non solidis corporibus editur, ea solidorum uice esse. Qua de re lege *Themistius Philoponus M. Albert.* etiam Magnum Albertum in *Summa de Homine* tract. de auditu q. 5. ubi modos efficiendorum sonorum tractat. Vnde constat Aristoteles celebriores tantum, ac magis communes tradidisse. Porro autem corpora ut bene sonent, debent esse dura, quia mollia non se se apte feriunt, cum alterum alteri non resistat, ita

Cur corpora laeua sonant magis ut aerem uehementius excutiant, antequam dissipetur. Item laeua: quia corpora inaequalia in cauis, et depressioribus partibus aerem frustratim comminuunt, atque adeo sonum comminutum edunt. Hinc Aristoteles in *Problematis* sect. 11. q. 25. cum quaesisset cur paleis in orchestra sparsis, chori uox minor audiretur? respondet causam esse, quia uox pauimento minus laeui occurrens, ut minus est una propter loci asperitatem, ita minor est, quippe quae minus continua

os filósofos sobre se o som acompanha a referida colisão ou a fratura. Consideramos que acompanha a fratura porque o ar esmagado entre os dois corpos, primeiro fratura-se e, uma vez fraturado, ressoa. O argumento defende que para o som contribuem não só a colisão, mas também a fratura, porque há corpos que colidem com força e soam menos, como dois barrotes; pelo contrário, provocam um som mais difuso ao bater do que as campainhas: isto acontece sobretudo porque os corpos de bronze fraturam mais o ar com o seu polimento e dureza. Do mesmo modo que sucede quando se rasga um pano novo, rompe-se mais prolongadamente do que outro corpo mais duro, porque nesse caso o ar próximo despedaçado é fracionado em mais pedaços.

Quando o som é maior a fratura do ar é menor

Quarta proposição. O som nem sempre é gerado por dois corpos sólidos que chocam entre si. Prova-se, porque o som é produzido por uma vaga agitada por ventos fortes, pelo ar sincopado nas flautas e nos outros instrumentos musicais, por um leque ou por um chicote impetuoso. Também o pano de linho estaleja quando é rasgado, a água lançada ao fogo ressoa, e também se ouvem ruídos subterrâneos em virtude do movimento da terra, como afirma Aristóteles, livro 2, *Meteorológicos*, capítulo 8º, relativamente aos quais, como é evidente, não há colisão de dois corpos sólidos. E assim, se reconduzirmos o assunto à norma verdadeira e correta, descobriremos de que maneira a concavidade dos corpos é boa não tanto para o som pura e simplesmente, quanto para a sua extensão ou o seu comprimento; também a brunidura o é para a veemência do som, tal como a quantidade e a solidez dos corpos é favorável não ao som em absoluto, mas para a produção de um som perfeito. Daí Simplício ter escrito corretamente que Aristóteles, aqui, não se refere tanto aos corpos sonoros, mas aos que soam bem. Apesar de se poder afirmar que todas as vezes que o som é produzido apenas por um corpo, tal como pelo ar circundante, um só cumpre a tarefa de muitos, e que quando não é produzido pelos corpos sólidos estes se acham no lugar dos sólidos. Acerca deste ponto leia-se, se se entender, Temístio, Filópono, Simplício. Consulte-se também Alberto Magno, *Suma do Homem*, tratado sobre o ouvido, questão 5, quando trata dos diferentes modos de produção de sons. É evidente que Aristóteles só transmite as coisas mais gerais e conhecidas. Além disso, os corpos para soarem bem têm de ser duros, porque os moles não são satisfatoriamente tangíveis, já que um não opõe resistência ao outro sacudindo violentamente o ar antes de se dissipar. Também devem ser lisos: porque os corpos não uniformes fragmentam o ar em pedaços nas cavidades e nas partes inferiores e, por isso, produzem um som segmentado. Daí Aristóteles nos *Problemas*, secção 11, questão 25, ao inquirir por que razão quando existe palha espalhada na orquestra

4ª proposição. A solidez e a quantidade dos corpos não são absolutamente necessárias à geração do som

Simplício

*Temístio
Filópono
Alberto Magno*

Por que é que os corpos lisos ressoam mais

sit. Ob id etiam cum parietes aulaeis uestiti sunt minus firma uox editur. At uero polita corpora aerem aceruatim collectum repellunt, quod sonum efficit uehementiorem. [P.203] Item aerea, id est, aeris natura multum participantia. Vnde aenea, et argentea magis sonora sunt, quam plumbea. Sicut enim aeris potissimum fractione sonus gignitur, ita ubi plus aeris interuenit, sonus melius prorogatur. Quam obrem uasa inania magis perstrepunt, et tintinnabula tenui loro suspensa acriorem sonum reddunt, quam apprehensa manu, uti Philoponus annotauit.

ARTICVLVS II.

PROPOSITIONES ALIAE TRADVNTVR.

5. *Propositio*
Fiat ne sonus
ex percussa
solum aqua
problema est

Quinta propositio. In utranque partem probabile est non solum aeris, sed etiam atque percussione sonum effici. Partem affirmantem asserunt hoc loco Simplicius, et Themistius, Auicenna 6. *Naturalium* p. 2. cap. 6. eo argumento, quod flumina lapides uersantia sonos emittant. Quod etiam Scaliger exerc. 297. in *Cardanum* confirmat ex eo, quia conflictu nubium, quae sunt naturae aquae, sonus sit. Accedit quod sonus non per aerem tantum, sed per aquam etiam deuehitur teste Aristotele text. 76. Quod si ita est, cur non etiam in aqua sonus generetur? Philoponus com. 79. M. Albertus tract. 3. c. 18. Aegidius com. 77. D. Thomas, ac fere latini interpretes negatiuam amplectuntur. Assert autem pro se Philoponus eam rationem, quod sonus non fiat corporibus utcunque concurrentibus, sed cum impetu, neque medio corpore utcunque eliso, sed confestim. Quare cum aqua corpus graue sit, et ob crassitudinem antequam duo corpora solida concurrant, paulatim non uniuersim elidatur, consequens est, ut eius percussu haudquaquam sonus excitetur. Sed neque hoc argumentum, neque priora omnino concludunt. Ad illa enim respondent aduersarii, aerem tenuitate sua aquam permeare, eiusque non aquae attritu flumina, et nubes sonare. Item, minus requiri ad deferendum sonum, quam ad generandum, et ob id, licet aqua facultatem soni delatricem habeat, non proinde tamen effectricem obtinere. Ad alterius uero partis rationem dicendum erit, tam uehementem posse esse uim, quae aquam impellat, ut antequam ea fluat, apte, congruenterque ad sonum diuerberetur.

Quo modo
affirmantis
sententiae arg.
occurri possit

Quo item
negantis

se ouve pior a voz do coro, responder que o motivo reside no facto de a voz que se produz num pavimento menos liso, por ser menos uniforme dada a aspereza do lugar, também é mais fraca porque é menos contínua. Por isso, quando as paredes são revestidas de tapeçarias produz-se uma voz menos vigorosa. Também, os corpos polidos repelem o ar contraído que gera um som mais forte. [P.203] Acontece o mesmo com os aéreos, isto é, com os que comungam em larga escala da natureza do ar. Daí os corpos de bronze e de prata serem mais ruidosos do que os de chumbo. Tal como o som é gerado sobretudo pela fração do ar, onde existir mais ar também o som se propaga melhor. Eis a razão pela qual os recipientes vazios ressoam mais; as campainhas também tornam o som mais agudo uma vez suspensas numa corda delgada, do que quando agarradas pela mão, como registou Filópono.

ARTIGO II

TRANSMITEM-SE OUTRAS PROPOSIÇÕES

Quinta proposição. Para ambas as partes é provável não só que o som seja produzido pelo batimento do ar como também pelo impacto da água. Defendem a parte afirmativa, neste ponto, Simplicio, Temístio, Avicena, 6º dos *Naturais*, parte 2, capítulo 6º, com o argumento de que os rios soltam sons se agitarem as pedras. Também Escalígero exercício 297, no *Comentário sobre Cardano*, confirma que o som surge quando as nuvens chocam porque são da natureza da água. Acontece que o som é transportado não só através do ar, mas também através da água, segundo Aristóteles, texto 76. Se assim acontece, então porque que é que o som não se forma na água? Filópono, comentário 79; Alberto Magno, tratado 3, capítulo 18º; Egídio, comentário 77; São Tomás e muitos intérpretes latinos perfilham a parte negativa. Filópono argumenta que o som não resulta sempre da convergência dos corpos, mas da pancada sempre que é diretamente comprimido. Por isso, como a água é um corpo pesado, devido à espessura, quando dois corpos sólidos se chocam, ela é batida aos poucos e não de uma só vez, consequentemente o som produz-se com cada pancada. Mas nem este argumento, nem o primeiro são totalmente conclusivos. Os opositores contrapõem que o ar, com a sua leveza penetra na água e que as nuvens e os rios não ressoam com o atrito da sua água. Também se exige menos para transportar o som do que para produzi-lo e, por isso, embora a água tenha a faculdade de transmitir o som não possui a faculdade de o produzir. Já ao argumento da outra parte dever-se-á responder que a força que impele a água corrente pode ser tão forte que em vez de ela correr bem e de forma serena divergir para som.

5ª proposição. O problema é: se o som é produzido ou não apenas pela percussão da água

De que modo pode responder-se ao argumento da posição afirmativa

E também ao da negativa

Quare nihil mirum quod nec illi, qui se intra aquam percutiunt, nec pisces natantes sonum edant, cum aquam eo pacto non cieant. Sane uero probe hoc loco scripsit Theophilus eos, qui negant posse ex collisu aquae sonum fieri, illo potius debere niti argumento, quod ea sit natura aquae, et aeris; ut utrique insit facultas deuehendi sonum; et tamen ad eum attritu suo generandum, non aqua, sed aer facultatem habeat. Pro certo tamen habendum est, etiam apud eos, qui priorem sententiam defendunt, aeris naturam multo plus, quam aquae ad sonum conferre: idque in causa fuisse dicent, cur Aristoteles, cum de corporibus ad soni generationem se collidentibus ageret; non aquae, sed aeris mentionem fecerit.

Theoph.

Zimara

Quo argum.

pars neg. potius

firmetus

6. *Propositio.*

[P.204] Sexta propositio. Haud necesse est motum, quo sonus

Probatur 1.

editur, ad aures usque pertingere. Huius propositionis ueritas ex eo constat, quia alioqui, cum sonus tintinnabuli ad leucae distantiam percipitur, oporteret totum aerem intermedium agitari,

2. quod ridiculum est. Secundo, quia non possent duo e regione

inclamantes a se mutuo audiri, siquidem motus contrarii, atque ex

3. aduerso occurrentes, se se impedirent. Tertio, quia pisces in stagnis

immota aqua sonos audiunt, et nos in locis undique oclusis, quo

Contraria

sententia

motus aeris non meat, sonos percipimus procul editos. Sunt tamen

qui contra sentinat, asserantque totum aerem usque ad auditum

moueri, ita ut una pars uicina tintinnabulo, plaga accepta, aliam

sibi cohaerentem feriat; illa similiter aliam, quousque ad aerem

insitum cauitatibus aurium perueniatur: atque ita sonum non

Eius Auctores

Alexander

Auerroes

absque successu motus ad sensorium euadere. Quod Alexander

huius sententiae auctor teste Philopono, et Simplicio, eumque

secutus Auerroes com. 78. explicat similitudine ducta ab aqua

percutsa lapide in eam proiecto. Vt enim edisserit Themistius. Aer,

qui primo insonat, non abiungitur sic, ut ad auditum ipse accedat,

sed proximum sibi, et continentem aerem commouet, atque hic

subinde alium excitat eo modo, quem in fluctibus cernimus, in

quibus alter alterum trudit, et pulsus obiter sequentem impellit.

Similitudo soni

cum aquae

circulis

Similiter Vitruuius¹⁰⁸. Mouetur, inquit, uox circularum flexibus

indefinitis, uti si stante aqua, lapide immisso, nascantur innumerabiles

undarum circuli a centro crescentes, et quam latissime possint

uagantes, ni loci interpolarit angustia: eo tamen interstitio quod

in aqua circuli aequa planicie in latum mouentur: uox etiam in

latitudinem progreditur, et altitudinem gradatim scandit. Non desunt

¹⁰⁸ Lib. 5 *De Architect.* c.3.

Por isso, não é de espantar que no que toca ao que se repercute dentro de água os peixes ao nadar não produzam som, visto que não movem a água do modo referido. Neste ponto, Teófilo Zimara escreveu com muita razão que aqueles que negam que o som resulta da colisão da água, devem apoiar-se preferencialmente no argumento que refere que tal é da natureza do ar e da água; a faculdade de produzir o som pertence a ambos; no entanto o atrito possui essa faculdade não no ar, mas na água. Também se deve ter como certo mesmo entre os que defendem a primeira posição, que a natureza da água é muito mais condutora do som do que a natureza do ar. Dizem ter sido esta a razão pela qual Aristóteles ao tratar dos corpos que colidem entre si, ter mencionado o ar, e não a água, como gerador do som.

*Teófilo Zimara.
Argumento
pelo qual a
parte negativa
se torna mais
firme*

[P.204] Sexta proposição. Não é necessário que o movimento que provoca o som atinja os ouvidos. A verdade desta proposição é evidente, porque quando o som da campainha é percebido à distância de uma légua, seria necessário que todo o ar intermédio fosse agitado, o que é ridículo. Segundo. Porque duas pessoas, gritando no mesmo sítio, não podem ouvir-se mutuamente visto que movimentos contrários que acoressem do lado oposto se impediriam um ao outro. Terceiro. Porque os peixes nos pântanos ouvem os sons através da água parada; nós nos lugares fechados onde não existe movimento do ar também percebemos os sons produzidos ao longe. Mas há quem considere o contrário afirmando que todo o ar é movido até ao ouvido do mesmo modo que uma parte contígua a uma campainha, uma vez recebida a pancada, atinge a que está junto a si e esta outra até que o ar interior alcance as cavidades dos ouvidos. Assim, o movimento empurra com sucesso o som para o sensorio. Alexandre, autor desta posição, segundo Filópono e Simplício, que Averróis seguiu, comentário 78, explica-o à semelhança do que acontece à água quando atingida por uma pedra que lhe tenha sido arremessada. Temístio afirmou que o ar que ressoa primeiro não se aparta de maneira a chegar ao ouvido, mas move o ar que lhe está próximo e o contém. Em seguida excita outro, do mesmo modo que observamos nas vagas, em que uma impele a outra e, uma vez projetada, de caminho impele a seguinte. Vitrúvio também concorda¹⁰⁸; a voz move-se em infinitos fluxos circulares, tal como quando a água está em repouso e é arremessada uma pedra se formam inúmeros círculos de ondas que se alargam a partir do centro, e conquanto pudessem crescer não poderiam alterar a limitação do espaço: por isso, na água, os círculos movem-se para o largo numa superfície igual, tal como a voz se projeta em latitude e em altitude,

*6ª proposição
Prova-se a 1ª*

2ª

3ª

*Posições
contrárias*

*Seus autores.
Alexandre
Averróis*

*Semelhança
do som com
os círculos da
água*

¹⁰⁸ Livro V, *Da Arquitetura*, c. 3.

- uero argumenta, quibus haec sententia probari uideatur. Nimirum
Eorum arg. ad sonum deferendum moueri totum aerem usque ad auditum. In
 primis, quia non ob aliam causam uidetur sonus, eiusque species
Arist. successione temporis ad aures prolabi (unde teste Aristotele in
 libro *De Sensu* cap. 7. propinquiores prius sonum audiunt, cum
 species colorum momento ad oculum perueniant:) nisi quia moto
 2. aere deferuntur. Item, quia flante in aliam partem uento ideo minus
 audiuntur soni, quia impeditur, aut retardatur motus aeris ad nos.
 3. Accedit etiam testimonium Aristotelis, qui proximo superiori capite
 text. 82. hoc ipsum uidetur palam docuisse, cum asseruit unum
Solutio 1. eundemque continuum aerem usque ad auditum moueri. Nihilominus
 ad primum horum respondemus, ideo sonum, et species audibiles
 non instanti, sed tempore deferri, licet uisiles momento ad oculos
 traiciantur: quia tam sonus quam eius species magis materiales
 2. sunt, quam imagines colorum. Ad secundum, dicendum est, uentum
 in aduersam partem flantem tum sonum, eiusque species alio
 deuehere delato aere, tum etiam obsistere motui, quo ad aliquam
 distantiam aer uicinus corporibus sonantibus agitari solet, atque
 3. ita sonorum perceptioni non parum incommodare. Denique locus
 Aristotelis non de motu locali, sed de eo, quo aer sonum, eius ue
 species recipiendo alteratur, intelligendus est.

[P.205]

QVAESTIO II.

QVODNAM SONI SVBIECTVM SIT, QVOD MEDIVM.

ARTICVLVS I.

SONVM NON RECIPI IN CORPORIBVS SOLIDIS, QVORVM
 CONFLICTV EDITVR; EIVS MEDIVM ESSE AEREM, ET AQVAM.

- Opinio* Quorundam opinio est sonum recipi tantum in corpore sonante,
quod sonus primum, quia cum odor, color, sapor, et qualitates, quae sub sensum
in sonante cadunt, inhaereant in obiecto, non autem in medio, consentaneum
tantum insit uidetur, ut idem quoque sono conueniat; atque adeo ut solum in
 corpore, quod audimus, recipiatur. Item, quia ipsa corpora, quae
 sonum edunt, a sono denominantur, et nos ea audire dicimur, certe
Vera assertio. non nisi quia sonum ipsa in se habent. Asserendum tamen est; cum
 duo corpora solida, intercepto aere, uel etiam, ut quibusdam placet,
 in aqua sonum edunt; eiusmodi sonum non in solidis corporibus;
 sed in intermedio excipi: sicut enim ex fractione, et compressione

subindo gradualmente. Não faltam argumentos que podem comprovar esta opinião. Todo o ar é movido em direção ao ouvido para transportar o som. Primeiro, porque não parece ser por outro motivo que o som e as suas espécies alcançam os ouvidos sucessivamente no tempo a não ser porque são conduzidas pelo movimento do ar (daí, segundo Aristóteles, no livro *O Sentido*, capítulo 7º, os que estão mais próximos ouvem primeiro o som, apesar das espécies das cores chegarem à vista instantaneamente). Também, porque quando o vento sopra num outro sentido se ouvem pior os sons, porque o movimento do ar é retido ou travado na nossa direção. Atente-se também o testemunho de Aristóteles, que há pouco, no capítulo anterior, texto 82, ensinou isto de modo claro ao afirmar que é um só e o mesmo ar que é movido continuamente até ao ouvido. Não obstante, respondemos ao primeiro destes argumentos que o som e as espécies auditivas não se transmitem instantaneamente, mas no tempo, ainda que as espécies visíveis sejam transmitidas aos olhos num ápice, porque tanto o som como as suas espécies são mais materiais do que as imagens das cores. Ao segundo, deve declarar-se que quando o vento sopra em direção contrária, o som e as suas espécies ora são levados pelo ar para um lado, ora resistem ao movimento pelo qual o ar próximo costuma ser agitado pelos corpos a alguma distância, e daí perturbarem muito a percepção dos sons. Por último, deve compreender-se o ponto de Aristóteles, não acerca do movimento local, mas acerca daquele pelo qual o ar é alterado quando recebe o som e as suas espécies.

1º seus argumentos

Aristóteles

2º

3º

Solução do 1º

2º

3º

[P.205]

QUESTÃO II

QUAL É O SUBSTRATO DO SOM E QUAL É O SEU MEIO

ARTIGO I

O SOM NÃO É RECEBIDO NOS CORPOS SÓLIDOS QUE SE CHOCAM MUTUAMENTE; O SEU MEIO É O AR E A ÁGUA

A opinião de alguns é que o som é recebido apenas num corpo sonante, em primeiro lugar porque dado o odor, a cor, o sabor e as qualidades que recaem sob os sentidos serem inerentes ao objeto, mas não ao meio, parece curial que o mesmo suceda com o som e, por isso, seja apenas recebido no corpo que ouvimos. Também, porque os próprios corpos que produzem som são designados consoante o som e nós dizemos que os ouvimos, decerto porque eles próprios possuem som. Deve referir-se, no entanto, o seguinte: quando dois corpos sólidos têm ar interposto ou, como alguns defendem, produzem som na água, esse som é recebido não nos corpos sólidos, mas no meio: tal como o som resulta do fracionamento e

Opinião de que o som apenas se produz no corpo sonante

Verdadeira asserção

*Illius
comprobatio*

medii corporis sonus resultat, ita in eo, non in corporibus solidis recipi uidetur, alioqui etiam in uacuo posset sonus fieri, et caelestia corpora concentum facerent, ut pote quibus ad hoc praeter medium aerem qui motum excipiat, nihil deficit. Contrariae uero pars argumenta facile soluet, qui ad primum dixerit, peculiare, ac proprium sono esse non haerere in obiecto: cuius discriminis causa est, quia caeterae qualitates sensibiles habent esse fixum, et stabile, sonus uero non est nisi dum fit; ideoque ubi gignitur, hoc est, in intermedio corpore, ibi ut in subiecto recipitur. Quid uero hac in re de reliquis sensibus, quod ad medium attinet pronuntiandum sit, progressu patebit. Ad secundum respondendum est corpora, quae sonum edunt, appellari sonantia, non ut sono affecta, sed ut sonum efficientia, quemadmodum et sonora dicuntur, quae idonea sunt ad prolixiorem sonum excitandum.

*Soni medium
aer et aqua*

Quod uero ad soni uehiculum attinet, hoc est, ad medium, quo sonus, siue eius species ad auditum deuehuntur, dicendum id esse tum aerem, tum aquam, ut docet Aristoteles hoc loco text. 79. et de aere quidem plana res est: de aqua uero etiam constat, tum urinantium testimonio, tum quia [P.206] pisces sub aquis audiunt, cum uocibus terreantur, unde et silentium piscatoribus. Quin etiam scribit Plinius lib. 10 *Naturalis Historiae* cap. 70. pisces plausu congregari solitos ad cibum in quibusdam uiuariis: et in piscinis Caesaris, tum genera piscium, tum etiam quosdam singulos ad nomen uenisse, speciatim uero audire produntur mugil, lupus, salpa, et chromis, ac praesertim delphini non audire tantum, sed etiam mulceri symphoniae cantu dicuntur. Fatendum tamen est cum Aristotele in *Problematis* sect. 11. q. 6. multo liquidius, faciliusque, sonos per aerem traduci, quam per aquam, obtunduntur enim, et obscurantur crassitudine aquae sicuti et species uisiles; ob eamque rem tempore pluuiiae madefacto aere, minus perspicue dignoscuntur soni, quam sudo, et sereno caelo.

ARTICVLVS II.

QVO PACTO SONVS, EIVSVE SPECIES AD AUDITVM TRAIICIANTVR.

Sed est adhuc non parum dissidii inter philosophos, utrum sonus secundum suum esse reale, an secundum notionale dumtaxat, hoc

compressão do corpo colocado no meio, também parece ser nele recebido e não nos corpos sólidos; de outro modo, o som também se produziria no vácuo e os corpos celestes também entoariam melodias sem que nada faltasse para além do meio aéreo que recebe o movimento. Facilmente resolverá os argumentos da parte contrária quem afirmar em relação ao primeiro que o som tem a propriedade e a particularidade de não estar fixo no objeto: a causa desta diferença reside no facto de as restantes qualidades sensíveis terem um ser fixo e estável, mas o som não existir senão quando é produzido e onde é gerado, isto é, no corpo intermédio em que é recebido como suporte. Quanto ao que deve ser dito acerca dos restantes sentidos no que ao meio se refere, se esclarecerá de caminho. Ao segundo argumento deverá ser respondido que os corpos que produzem o som são chamados sonantes não por serem afetados pelo som, mas porque podem produzir som, tal como se chamam sonoros aos que estão aptos a produzir som de forma mais prolixa.

*Sua
comprovação*

No que respeita ao veículo do som, isto é, ao meio pelo qual o som ou a sua espécie alcançam o ouvido afirmar-se-á que ele é quer o ar, quer a água, como Aristóteles ensina, neste ponto, texto 79, que acerca do ar a matéria é de facto clara, mas que também é evidente acerca da água, quer pelo testemunho dos que mergulham, quer porque os peixes ouvem sob as águas, visto assustarem-se com as vozes. Daí o silêncio dos pescadores. Também Plínio, livro 10, *História Natural*, capítulo 70º, [P. 206] refere que em certos viveiros os peixes acostumados ao ruído se juntam para comer: nas piscinas de César, um certo tipo de peixes, e também outros que aparecem um de cada vez quando chamados pelo seu nome, demonstram ouvir; especialmente o mugem, o lobo-marinho, o badejo, a castanheta e sobretudo os golfinhos, que não só ouvem, mas também consta que se deleitam com o som da música. Demonstra-se com base em Aristóteles, *Problemas*, secção 11, questão 6, muito clara e facilmente, que os sons tanto são transmitidos através do ar como através da água, ficando enfraquecidos e mais débeis consoante a profundidade da água, tal como acontece com as espécies visíveis; por esta razão em tempo de chuva, com o ar humedecido, os sons são percebidos com menor nitidez do que com o céu sereno e limpo.

*O meio do som
é o ar e a água*

ARTIGO II

O MODO COMO O SOM E AS SUAS ESPÉCIES SÃO TRANSMITIDAS AO OUVIDO

Subsiste grande controvérsia entre os filósofos sobre se o som se perfaz segundo o seu ser real ou apenas nocional, através das suas espécies, para

*Tres de re
proposita
sententiae.*
Prima

est, per suas species ad auditum usque perferatur, sicuti colorum imagines ad uisum. Occurrit uero hac de re triplex sententia. Vna, quae statuatur a primo sono facto in aere diffundi, ac multiplicari sonum tantum, modo secundum esse reale usque ad auditum.

2. Secunda quae defendat a primo sono spargi continuo solas species ipsum repraesentantes. Tertia, quae asserat a primo sono fundi, tum alium sonum ad certum spatium, tum species usque ad auditum.

Pronuntiatum

1. Haec difficultas hisce pronuntiatis explicanda est. Primum sit. Ab ea parte, in qua primo sonus recipitur, siue sonus secundum esse reale multiplicetur, siue non; continuo species mittuntur. Probatur, quia sonus non nisi per suas species, uti reliqua sensibilia, in sensum cadit. Quare si qua foret pars medii, cui inesset sonus, et non species, sequeretur intra illud spatium, in quo tantummodo sonus uersaretur, non posse sonum audire. Praeterea, dicendum esset non posse integrum sonum a nobis percipi. Nam cum impossibile sit totum sonum auribus illabi, ea tantum ratione auribus integer percipietur, si species, quae integrum repraesentat, auribus imprimatur. Rursus uero, nisi ab ea met parte aeris, qua sonus editur, continuo species soni eflueret, non possemus dignoscere, undenam sonus ueniret, non enim species soni locum indicat, nisi quia ex eo soluit.

2. Secundum pronuntiatum sit. Quanquam sonus ad aliquam partem medii secundum esse reale multiplicetur; non est tamen uerisimile eo pacto diffundi ad omnem distantiam ad quam eius species deueniunt. Hoc pronuntiatum quoad priorem partem ex eo suadet, quia cum sonus secundum esse reale in aere tanquam in proprio subiecto, et in aqua non solum tanquam in uehiculo, id enim constat, sed etiam ut in subiecto proprio, ut quidam uolunt, similiter recipiatur, nihil sane repugnat aliquantulum se se in eo extendere eo modo, quo calor aliam caloris [P.207] portionem se ulterius communicando gignit: quanquam non sit inficiandum, nullam rationem plane conuincere istiusmodi secundas qualitates diffundere se ipsas realiter, cum ad earum perceptionem sufficiat emitti ab eis species ad sensuum officinas. Quod ita fieri in coloribus manifestum est, nec enim unus color alium gignit, sed dumtaxat sui imaginem ad aspectum iacit: Verum nostram opinionem de extensione soni secundum esse reale in medio sequitur D. Thomas in 2. dist. 2. quaest. 2. art. 2. ad 5. Quoad posteriorem uero partem idem pronuntiatum inde ostenditur, quia sonus breuissimo temporis spatio procul auditur; non uidetur autem probabile inesse sono tantam uim diffundendi, etsi id lux ob excellentem praerogatiuam

o ouvido como as imagens das cores para a vista. Acerca disto subsistem três opiniões. Uma, que estabelece que o som se difunde a partir de um primeiro som produzido no ar e que se multiplica segundo o seu ser real até ao ouvido. A segunda, que defende que apenas as espécies que o representam são expedidas pelo primeiro som. A terceira, defendendo que a partir do primeiro som se expede, quer outro som num determinado espaço, quer as espécies, até ao ouvido.

Explicaremos esta dificuldade com as seguintes asserções. Primeira. A partir do ponto em que o som é primeiramente recebido, quer o som, segundo o seu ser real se multiplique, quer não se multiplique, as espécies são continuamente enviadas. Prova-se, porque o som apenas alcança o sentido através das suas espécies, tal como os restantes sensíveis. Por isso, se existisse uma parte do meio em que o som se mantivesse, e não a espécie, seguir-se-ia que dentro do espaço em que subsiste o som ele não poderia ser ouvido. Além disso, dever-se-ia referir que nós não podemos ouvir integralmente o som. Na verdade, como é impossível o som penetrar totalmente nos ouvidos, ele só será percebido intacto se a espécie que representa o som integral for impressa nos ouvidos. Por outro lado, se dessa mesma parte do ar em que é produzido o som, não emanasse continuamente a espécie do som, não poderíamos identificar donde vem o som. Com efeito, a espécie do som assinala o lugar porque dele se solta.

Segunda asserção. Embora o som se multiplique para uma parte do meio segundo o seu ser real, não é, todavia, verosímil o modo como ele se propaga ao longo de toda a distância alcançada pelas suas espécies. Esta asserção recomenda-se quanto à primeira parte porque uma vez que o som é recebido de modo semelhante segundo o ser real como num substrato próprio, e na água, não só enquanto veículo, mas também como substrato próprio, como pretendem alguns, decerto não repugna que ele de vez em quando se propague do modo como o calor gera outra [P.207] porção de calor alastrando à sua volta. Seja como for, é claro que nenhum argumento convence plenamente que as segundas qualidades se difundam a si próprias em sentido real, visto que para a sua percepção basta que as espécies sejam emitidas para os órgãos dos sentidos. Também é claro que o mesmo sucede com as cores. Na verdade, uma cor gera a outra, mas apenas a sua imagem permanece na vista. A nossa opinião acerca da extensão do som no meio, segundo o ser real segue a de São Tomás, no 2º livro das *Sentenças*, distinção 2, questão 2, artigos 2º ao 5º. Quanto à segunda parte da mesma asserção, ela demonstra-se, porque o som, num brevíssimo lapso de tempo, é ouvido a alguma distância, mas não parece provável que seja inerente ao som tanta potência para se propagar – embora a luz a tenha, pela excelente prerrogativa, de entre

*Três posições
sobre a questão
proposta.
Primeira*

2ª

3ª

1ª asserção

2ª

inter sensiles qualitates obtineat, ut se non solum in instanti, sed etiam secundum esse reale quam longissime explicet.

Illud uero constat quocunque modo sonus diffundatur non in rectam lineam tantummodo porrigi, sed orbiculatim spargi continuata serie, more circulatorum, qui iactu lapidis in aqua a centro uersus omnem loci differentiam abeuntes excitantur, cuius rei argumentum est, quod a tergo, et ex obliquo, ac denique ex omni parte sonus audiri soleat. Quod uero ad reflexum sonum siue Echo spectat. Is tunc fit, cum sonus incurrit in aliquod corpus laeue, et concauum, a quo tanquam pila repulsus ad aures resilit, ita ut exaudire possit oblocutio. Nam si corpus, in quod incidit, inaequale sit, ita ut unitas reciprocantis soni minime seruetur, audiri uocis responsum, seu uox aemula nequibit. Si item corpus sit humidum, aut molle et quod ictui cedat, eumque resoluat, non duplicabit sonum, nec imaginem edet. Si autem petas num Echo fiat repercusso aere, qui sonum suo quasi remigio uehat, reuehatque, dicimus conuenienter iis, quae superius statuimus, sicuti non necesse est aerem cieri toto spatio, quo sonus funditur, nec sonum secundum esse reale spargi toto eo tractu, quem species peruagantur, ita non requiri ad Echus generationem, ut totus era agitetur usque ad locum, unde uoces reciprocae fiunt¹⁰⁹: nec item necessum esse, ut sonus secundum esse reale eo perueniat, semper tamen dari reflexionem specierum per

quas sonus percipitur, ut ex superius dictis patet. Contingit autem eandem uocem non semel tantum per reciprocationem ad auditum peruenire, sed saepius, ita ut decies interdum audiatur; sicuti Patauii quodam in loco fieri narrant, et olim Olympiae in porticu, quam ob id heptaphonon appellabant, eandem uocem septies reddi solitam author est Plinius lib. 36. *Naturalis Historiae* cap. 15¹¹⁰. Nam cum uox semel repercussa in loca alia uicina incidit, et in cauos anfractus, a quibus similiter dissultat per eiusmodi reflexus repetitos; eadem uox identidem ad aures perlabitur. Non audiuntur uero in Echo nisi ultima fere uerba quia licet fiat reflexio totius uocis, tamen priores eius partes ab ultimis a tergo urgentibus turbantur. Quare non nisi eae partes, quarum regressus non impeditur, quales sunt nouissimae, a nobis percipi consueuerunt.

*Sonus non in
rectum solum,
sed et in orbem
spargit*

*Vnde
numerosa
uocum
repercussio*

*Cur Echo
ultima reddat
uerba*

¹⁰⁹ Lege Alb. in *sum. de hom.* in tract. de auditu q.7

¹¹⁰ Quae fuerit origo fabulae Echus de qua Ouidius lib.3 *Metamorph.* lege si placet apud Alexand. lib.1 *probl.* quaest. 24

as qualidades sensíveis – não só no instante, mas também segundo o ser real, como explica pormenorizadamente.

É manifesto que o som se espalha por todo o lado, não se propaga apenas em linha reta, mas difunde-se numa série contínua, circular, à maneira dos círculos que se desencadeiam com o impacto de uma pedra na água, partindo do centro para todos os diversos lugares. O argumento defende que se costuma ouvir o som a partir da retaguarda, em oblíquo e finalmente por todo o lado. No que diz respeito ao som reflexo ou eco: este é então produzido quando o som bate num corpo liso e côncavo a partir do qual foi devolvido em direção aos ouvidos, repellido como uma bola, de tal maneira que se pode ouvir a longínqua perturbação do silêncio. Se o corpo em que o som bate for desigual, de tal modo que a unidade do som devolvido não se conserve, não será possível ser ouvida a resposta da voz ou a voz contrária. Também, se o corpo for húmido ou mole, de modo a ceder ao embate e a soltá-lo, ele não duplicará o som, nem produzirá uma imagem. Caso se questione se o eco resulta da percussão do ar que, como um remo, traz e leva o som, responderemos de forma adequada com o que considerámos acima¹⁰⁹. Tal como não é necessário que o ar se mova em todo o espaço em que se propaga o som, nem que o som segundo o seu ser real se difunda totalmente arrastado, para a propagação das espécies, assim também para gerar o eco não é exigível que todo o ar se agite até ao sítio a partir do qual as vozes recíprocas se formam; também não é necessário que o som segundo o ser real o atinja e se dê sempre a reflexão das espécies através das quais se percebe o som, como é evidente com base no acima referido. Sucede, porém, que a mesma voz não chega ao ouvido apenas pela reciprocidade, de uma vez só, mas frequentemente é ouvida um cem número de vozes; do modo como os Patavinos contam ter acontecido em certo lugar, e outrora no pórtico de Olímpia a que chamavam, por isso, dos sete sons, já que a mesma voz costumava retornar sete vezes, segundo Plínio, livro 36, *História Natural*, capítulo 15. Com efeito, quando uma voz é repercutida uma só vez atinge os locais próximos e essa mesma voz alcança os ouvidos repetidamente nas curvaturas côncavas a partir das quais o reflexo se dissemina em repetições deste tipo. Apenas são ouvidas em eco¹¹⁰, mais ou menos, as últimas palavras, porque embora ocorra o retorno da voz toda, no entanto, as suas primeiras partes são atrapalhadas pelas últimas, impelidas da retaguarda. Por isso, apenas

O som não se propaga apenas em linha reta, mas também em círculo

Daqui a numerosa repercussão das vozes

Por que razão o eco repete as últimas palavras

¹⁰⁹ Leia-se Alberto, *Suma de Homine*, tratado sobre a audição, q. 7.

¹¹⁰ Qual terá sido a origem da fabula do Eco, sobre a qual fala Ovídio, livro III das *Metamorfoses*, leia-se, se aprouver, em Alexandre, livro I, *Problemas*, q. 24.

Obiiciet tamen aliquis. Solida corporea, modo translucida sint, [P.208] deuehant species coloris, ergo et species soni, cum in utrisque par ratio uideatur. Deinde talpae audiunt sub terra compensante auditu perpetuam caecitatem, qua damnati a natura sunt. Tertio, non uidetur negandum per interpositum ignem audiri sonos. Quarto, beati post corporum resurrectionem in caelestis patriae domicilio, ubi neque aer est, neque aqua, inter se externo sermone colloquentur, ut est communis Patrum sententia. Igitur non solum aer, et aqua; sed alia etiam corpora uim sonorum delatricem habent.

Ad primum horum dicendum; sicuti uisus auditui praestat, et species uisiles nobilioris notae existunt, quam audibiles, ita latius patere medium uisus, quam auditus; et per plura corpora species illius, quam huius, meare. Ad secundum, non transmitti species soni ad talpas per terrae elementum, sed per aerem poris terrae inclusum. Ad tertium, uideri quoque per ignem transuehi sonos, imo et eius percussu gigni. Aristotelem uero non nisi de notioribus, et celebrioribus mediis, subiectisue sonorum disseruisse. Ad quartum, dicimus cum D. Thoma in secundo distinct. 2. quaest. 2. artic. 2. ad 5. in pulmone, et gutture beatorum fore connaturalem quendam aerem a Deo illis concessum in resurrectione, non ob necessitatem respirandi, aut expirandi, nec enim illis respirationis, aut expirationis usus necessarius erit; sed ad uoces efformandas: illo enim aere ad uocalem arteriam librato, et lingua, dentibus, ac reliquis uocalibus instrumentis percusso, uocem efformabunt, quae modo magis immateriali, quam apud nos id est, tantum secundum esse intentionale diffundetur per corpus caelesti. De quo medio nihil mirum si Aristoteles non egit, cum nec illud cognouerit.

*Talpae sub
terra audiunt*

*Per ignem
traici sonum*

*Beati in caelo
quo pacto
edant uocem*

aquelas partes cujo retorno não se encontra impedido, que são as últimas, costumam ser percebidas por nós.

Objeção. Os corpos sólidos, contanto que sejam translúcidos, [P.208] transportam a espécie da cor, logo também transportam a espécie do som, visto que parece proceder razão semelhante a uma e a outra. Daí, as toupeiras ouvirem debaixo da terra, compensando com o ouvido a cegueira permanente com que foram lesadas pela natureza. Em terceiro lugar, não parece que se deva negar que os sons se ouvem através do fogo interposto. Em quarto, os bem-aventurados depois da ressurreição, no domicílio da pátria celeste, onde nem ar, nem água existem, comunicam entre si com a palavra exterior, como é opinião comum dos Padres. Portanto, não só o ar e a água, mas também outros corpos possuem potência condutora dos sons.

As toupeiras ouvem debaixo da terra

O som passa através do fogo

À primeira destas objeções, deverá ser respondido que tal como a visão é superior à audição e as espécies visuais mostram possuir conhecimento mais nobre do que as auditivas, assim também o meio da visão é notoriamente mais claro do que o da audição e as espécies daquele passam por mais corpos do que as deste. À segunda, que as espécies do som não são transmitidas às toupeiras através do elemento terra, mas através do ar que está dentro dos poros da terra. À terceira, parece também que os sons atravessam o fogo e que têm origem nele quando é remexido. Na verdade, Aristóteles referiu apenas os meios mais conhecidos e mais divulgados como substratos dos sons. À quarta, dizemos com São Tomás, no segundo livro das *Sentenças*, distinção 2, questão 2, artigos 3º ao 5º, que no pulmão e na garganta dos bem-aventurados, há de residir um certo ar conatural que lhes foi concedido por Deus na ressurreição, não por necessidade de respirar ou de expirar, posto que neles não será necessário o uso da expiração ou da respiração, mas para formar as vozes; encontrando-se este ar livre junto da artéria vocal e uma vez percutido com a língua, com os dentes e com os restantes aparelhos vocais, se formará a voz de um modo mais imaterial do que acontece entre nós, ou seja, é apenas produzida pelo corpo celeste segundo o ser intencional. Não admira que Aristóteles não tivesse tratado deste meio, uma vez que não o conheceu.

De que modo os bem-aventurados no Céu produzem a voz

QVAESTIO III.

QVO PACTO VOX FORMETVR; ET QVAE EIVS NATVRA SIT.

ARTICVLVS I.

DE FORMANDAE VOCIS INSTRVMENTIS, ET ARTIFICIO.

Nyssenus Effingendae uocis instrumenta uarii Authores diligenter
Theodoret. explicuere. D. Gregorius Nyssenus in libro *De Homini Opificio*
Lactant. cap. 9. Theodoretus sermone tertio *De Prouidentia*, Lactantius in
Aristot. libro *De Opificio Dei* cap. 11. Aristoteles libro primo *De Historia*
Galen. *Animalium* capit. 16. et lib. 4. cap. 9. [P.209] Galenus 7. *De Vsū*
Vesalius *Partium* cap. 5. et 2. *De Decretis Hippocratis et Platonis* cap. 6. et
Fernelius in libro *De Instrumentorum Dissectione* Vesalius lib. 7. *De Fabrica*
Humani Corporis, a cap. 4. ad 8. Fernelius in libro *De Partium*
Corporis Humani Descriptione cap. 8. Occurrunt ergo imprimis
Instrumenta quinque potissimum instrumenta ad id munus praestandum,
uocis quinque uidelicet, Pulmones; thoracis, et intercostales musculi; aspera
numerantur arteria, larynx; Gargario. Pulmones obseruiunt ad excipiendum
aerem; ideoque inest eis raritas quaedam, et assimilis spongiis
mollitudo, Qua se contrahunt, et dilatant. Musculi facultate motrici,
qua pollent, siue thorax eorum interuentu, compressum aerem
diuerberant, et extrudunt; alioqui neque uox, neque sonus ullus
edi poterit. Arteria aspera est uia, quae a faucibus ortum ducens
uariis compacta cartilaginibus per collum in pulmones decurrit,
et ut trahere, ac reddere spiritum possit, assidue patet: Diciturque
aspera ob inaequalitatem; sicuti et eae, quae a corde procedunt,
et pulsum denuntiant, laeues nuncupantur. Larynx est caput, siue
superior finis asperae arteriae, quod transglutientibus sursum
fertur, constatque tribus cartilaginibus. Laryngis uero summum
ostium, ne quid cibi, potusue per id illabatur, contegit membrana
cartilaginosa, oblonga, et fistularum linguae assimilis, unde ei
nomen epiglwtis. Haec uero, cum spiritum identidem recipamus,
sursum erigitur. Gargario, seu gurgulio, qui etiam columella
dicitur, est caruncula rotunda in extremo palato dependens, sub
qua est epiglwtis; uocatur quoque uuula, praesertim cum humoris
influxione, ad similitudinem uuae intumescit, et inflammatur.
Porro hisce omnibus formandae uocis instrumentis, inter quae
praecipuum est larynx, ut docet Aristoteles 9. libro *De Historia*
Animalium cap. 2. hunc in modum uox editur. Musculis thoracis,
et intercostalibus uehementer compressus aer, e pulmonibus per
arteriam uocalem confertim deducitur, qui angusta uia tractus in
aerem in arteriam ad laryngem usque, epiglwtidis oppositu retentum

QUESTÃO III

DE QUE MODO SE FORMA A VOZ; QUAL É A SUA NATUREZA

ARTIGO I

DOS INSTRUMENTOS E SISTEMA DA FORMAÇÃO DA VOZ

Vários autores explicaram diligentemente os instrumentos da formação da voz. São Gregório de Nissa no livro *A Criação do Homem*, capítulo 19º; Teodoreto, no sermão terceiro, *A Providência*; Lactâncio, no livro *A Criação de Deus*, capítulo 2º; Aristóteles, no livro primeiro de *A História dos Animais*, capítulo 16º e livro 4, capítulo 9º; [P.209] Galeno, livro 7, *De Vsu Partium*, capítulos 5º e livro 2 do *De Decretis Hippocratis et Platonis*, capítulo 6º e no livro *De Vocalium Instrumentorum Dissectione*; Vesálio, no livro 7, *De Fabrica Humani Corporis*, do capítulo 4º ao 8º; Fernélio, no livro *De Partium Corporis Humani Descriptione*, capítulo 8º. Primeiro, sucede que os cinco principais instrumentos para executar esta função são os pulmões, o tórax e os músculos intercostais; a traqueia, a laringe e a garganta. Os pulmões servem para captar o ar, por isso neles reside uma certa porosidade e maleabilidade semelhante às das esponjas, através da qual se contraem e dilatam. Os músculos destacam-se pela faculdade motora, por intervenção do tórax separam e repelem o ar comprimido; se assim não fora nenhum som ou voz poderiam ser produzidos. A traqueia é um canal que tem origem na fauce, composta por várias cartilagens descendo do pescoço até aos pulmões e que está permanentemente aberta para poder trazer e levar constantemente o ar. Diz-se que a traqueia é cartilaginosa por ser irregular, tal como se denominam lisas as que procedem do coração e mostram o pulso. A laringe é o topo ou o termo superior da traqueia encimada pela glote que é composta por três cartilagens. Para que nenhum alimento dela escorregue, a última abertura da laringe encerra uma membrana cartilaginosa e oblonga muito parecida com os canais da língua, daí o seu nome de epiglote (επιγλωττις). Esta eleva-se muitas vezes com o refluxo do ar. A garganta ou goela, que também suporta um pequeno pedaço de carne redonda que pende do extremo do palato sob a qual reside a epiglote, também é chamada de úvula, sobretudo porque o influxo do humor, à semelhança da uva, incha e inflama-se. A voz é composta por todos estes aparelhos, dos quais o principal é a laringe, como ensina Aristóteles, livro 9, *A História dos Animais*, capítulo 2º, a partir da qual é produzida a voz. O ar comprimido com força pelos músculos torácicos e pelos intercostais é trazido massivamente dos pulmões através da artéria vocal, o qual, uma vez retido, é conduzido por uma via estreita para o ar, pela artéria até à laringe, no oposto do epiglote. Indo até à garganta e à parte superior da

Gregório de
Nissa.
Teodoreto.
Lactâncio.
Aristóteles.
Galeno.
Vesálio.
Fernélio

Enumeram-
se os cinco
instrumentos
da voz

impingit: hic ad guttur summamque arteriae partem allisus sonat, ac uocem effingit, quam si lingula opposita non esset, formare non posset, quia totus sine percussione prosiliret. Confert uero plurimum ad modulandam uocem lingula, et gurgulio, quia uox ad eas partes frangitur, et temperatur, ac pro uarietate percussionum diuersi moduli, et uocum flexiones fiunt; praesertim uero gurgulio quasi plectrum ad suauitatem, et moderationem uocis conducit. Praeter instrumenta hactenus commemorata, alia quoque uoci obseruiunt, licet priora ad uocem simpliciter, reliqua potissimum ad rationem dearticulatae uocis data sint; uidelicet, lingua, palatum, dentes, et labra. Ex his lingua nouem struitur musculis undique constitutis, quos media linea ad dextram, laeuamque dirimit: et quia summe uolubilis est, ne se nimium in loquacitatem soluat, subdito uinculo, tanquam habenis coercetur. Distinguit autem lingua sermonem, seu (quod idem est) uocem dearticulatim format, ut in orationem abeat; dum aerem a concauitate arteriae pulsum, et in amplitudinem oris incidentem, uariae frangit, ac pro uerborum uarietate dispescit, distribuitque: ad quod idonee praestandum certa temperatura exigitur. Quare si lingua humectior, ac [P.210] mollior sit, ut in pueris, et interdum in prouectioribus balbutiem inducit, eo quod tunc musculi firmiter nequeant stabiliri. Vnde et ebrii aliquando balbutiunt, et turbide loquuntur: tum quia multa humiditate perfunditur cerebrum, tum quia illius multitudine lingua praegratur. Sed et qui balbi natura sunt, hi aut cerebrum nimis humectum habent, aut linguam, aut utrumque. Palatum uero ad primores dentes extenditur, estque multis scabrum asperitatibus, ad detinendam, in his uocem, et tum ob alias commoditates, tum ob eam potissimum uocem iuuat, quod cauum sit, proindeque ad eius latera uocis ictus diu congeminantur. Dentes etiam ad uocem magnopere conducunt. Nam, ut Plinius lib. 7. *Naturalis Historia* cap. 16. ait primores dentes uocis, sermonisque, regimen tenent concentu quodam excipientes ictum linguae, seriemque structurae, atque magnitudine mutilantes, molientesue, aut hebetantes uerba, et cum defluxere explanationem omnem adimentes. Denique labra magnum usum praebent formandae uoci, cum uerborum, syllabarum, literarumque distinctio eorum compressione, et diductione magna ex parte contineatur. Itaque sic nos labris uocum, et sermonis discrimina, ut tibicines digitorum opera spiritum in fistulis, et cantus harmoniam moderantur.

Confert ad uocem modulandam inprimis lingula et gurgulio

Vnde existat balbuties, et quibus accidit

Primores dentes uocis regimen tenent

artéria, ele soa e produz a voz que não poderia formar se a língua não estivesse à frente, porque se precipitaria todo, sem percussão. A língua e a garganta contribuem em grande medida para modular a voz porque esta fratura-se e é modulada por estas partes, e perante a variedade dos diversos modos de percussão são produzidas as inflexões vocais, sobretudo a garganta que como um plectro conduz à suavidade e moderação da voz. Além dos aparelhos enumerados até aqui, também outros concernem à voz, embora os primeiros à voz pura e simples, sendo os restantes formados em razão da voz articulada, a saber, a língua, o palato, os dentes, os lábios. Quanto a estes, a língua é composta de nove músculos criados ao redor separados pela linha média à direita e à esquerda, e como é sumamente volúvel, para não se soltar em excesso na fala, está ligada por baixo, como que presa por correias. Mas a língua desagrega a fala ou (o que é o mesmo) forma a voz articulada, que lega ao discurso. Então o ar, que avança da cavidade da artéria e que cai na abertura da boca, fratura-se de modo variado, divide-se e separa-se na pluralidade de palavras, para o que se exige que tenha de ser adequadamente provida de uma certa temperatura. Por isso, se a língua está mais húmida [P.210] e mais mole, como nas crianças e por vezes nos mais velhos conduz ao titubeio, porque os músculos não permanecem firmemente constituídos. Daí que os ébrios frequentemente balbuciem e falem de modo confuso, quer porque o cérebro se encontra imerso de humidade, quer porque a língua fica muito pesada devido ao seu excesso. Já os gagos por natureza, ou têm o cérebro excessivamente húmido, ou a língua, ou ambos. O palato desenvolve-se até aos dentes da frente, é áspero e repleto de rugosidades, quer para que a voz se detenha nelas, quer devido a outros proveitos, quer porque normalmente é coadjuvante da voz, já que o palato é côncavo e, por isso, as vibrações da voz repetem-se durante muito tempo em direção às suas partes laterais. Também os dentes auxiliam muito a voz. Como Plínio, livro 7, *Historia Natural*, capítulo 16º, afirma, os dentes da frente têm o comando da fala e da voz em concerto suportando o corte da língua e o conjunto da estrutura, mas, pelo tamanho, os dentes incisivos e os molares fragilizam as palavras e quando se perdem impedem totalmente a pronúncia. Finalmente, os lábios manifestam-se muito úteis para a formação da voz, visto que a distinção dos vocábulos, das sílabas e das palavras estão parcialmente contidas na sua grande extensão e compressão. E assim, encontramos nos lábios as diferenças da fala e das vozes, tal como os flautistas modelam o sopro nas flautas e a harmonia do canto com o trabalho dos dedos.

A língua e a garganta contribuem principalmente para modular a voz

De onde provém o balbucio e em quem acontece

Os dentes da frente detêm o comando da fala

ARTICVLVS II.
EXPLICATVR VOCIS DEFINITIO
AB ARISTOTELE TRADITA

Vocis definitio

Ex dictis non erit difficile intelligere uocis definitionem ab Aristotele traditam proximo superiori capite text. 90. nimirum. Vox est ictus aeris respiratione attracti, qui ab anima in pulmonibus existente, cum quadam imaginatione efficitur. Vbi primum aduertes discrimen inter sonum, uocem et sermonem. Nam sonus etiam inanimatis corporibus conuenit¹¹¹: Vox solis animantibus, cum non fiat nisi instrumentis, quae animalium propria sunt: sermo solis hominibus, quia hi tantum ratione pollent, et sensa mentis, cum aliis communicant, quod sermone sit.

Quae animantia uocis expertia

Secundo, illud obseruabis, quod iam supra attigimus monetque Aristoteles hoc capite uidelicet ita solis animantibus uocem conuenire, ut non omnibus competat. Nam exanguia, in quibus sunt infecta, non edunt uocem, et uniuersim quaecumque non respirant, tantummodo sonum quendam similem uoci emittunt. Itaque ex his alia, cum tractu, stridorem cantui similem edunt, ut cicadae. Recepto enim sub pectore spiritu mobili, occursante membrana intus, attritu eius sonant. Alia murmur excitant, ut muscae, et apes, cum uolatu se se attollunt, et contrahunt. Pisces quoque uocales non sunt. Vnde Pythagoras, ut est apud Plutarchum in *Quaestionibus Conuiuialibus*, propterea esum piscium interdixit, quod ii Pythagoricae [P.211] disciplinae quodam modo contubernales sint ob silentium, ita ut in prouerbium abierit; magis mutus, quam piscis. Si uero etiam pisces, qui uocales uidentur non ueram uocem, sed strepitum uoci similem tantummodo branchiis, aliisue eiusmodi instrumentis edunt. Quo pacto marinae hyrundines cum sublimes uolitant pinnis aerem extrudunt, ac resonant: et is, qui caper uocatur in Acheloo amne quasi grunnitum excitat. Animalia tamen amphibia, id est, ancipitis naturae, ut equi marini, pulmonem, et arteriam habent, uocemque edunt. Itemque Delphini, qui non ambiguae naturae sunt, sed simpliciter inter aquallia numerantur; pro uoce gemitum humano similem edunt.

Delphines gemitum edunt

Quae sint animantibus respirationis causae

Tertio. Nec illud ignorandum est aeris reciprocationem in animantibus multis de causis fieri. Primum ad nutritionem, et redintegrationem spirituum, ut alibi ostendimus¹¹². Secundo, ad

¹¹¹ Lege Themistium hoc loco cap.30 suae *paraphr.*

¹¹² *Lib. de Respirat.* cap. 3.

ARTIGO II
EXPLICA-SE A DEFINIÇÃO DE VOZ TRANSMITIDA
POR ARISTÓTELES

A partir do que foi referido não será difícil compreender a definição de voz transmitida por Aristóteles no capítulo anterior, texto 90. A voz resulta do impacto do ar atraído pela respiração, ao sair da alma para os pulmões, quando é provocado por uma certa imagem. Atente-se, em primeiro lugar, na diferença entre som, voz e fala¹¹¹. O som também concerne aos corpos inanimados; a voz, só aos animados, visto que é produzida apenas com instrumentos próprios dos animais. A fala apenas respeita aos homens, porque são os únicos que possuem razão e sentidos da mente quando se comunicam com outros, o que acontece através da fala. *Definição de voz*

Em segundo lugar, observar-se-á o que acima concluímos e que Aristóteles adverte neste capítulo, isto é, a voz concerne apenas aos animais, mas não a todos eles. Na verdade, os animais destituídos de sangue e os imperfeitos não produzem voz e, geralmente, nenhum deles respira, apenas emitem um certo som semelhante à voz, como as cigarras. Ao receber o espírito móvel sob o peito, indo ao encontro da membrana interior, eles ressoam com o seu atrito. Outros provocam um zumbido como as moscas e as abelhas quando levantam voo e param. Os peixes também não têm voz. Daí Pitágoras, tal como Plutarco refere em *Quaestionibus conuiuialibus*, ter proibido que se comessem peixes porque eles são de certo modo companheiros da teoria pitagórica [P. 211] devido ao silêncio, de acordo com o provérbio, «mais mudo do que um peixe». Também, os peixes que parecem ter voz, não geram uma voz autêntica, mas apenas um ruído semelhante à voz com as guelras e outros órgãos deste tipo. Por esta razão as andorinhas-do-mar quando esvoaçam majestosamente revolvem o ar com as plumas e ressoam: também o denominado bode no rio Aqueloo emite um quase grunhido. Os animais anfíbios, isto é, os que possuem dupla natureza, como o cavalo-marinho, têm pulmões, artérias e produzem voz. Os golfinhos, que não são de natureza ambígua, mas simplesmente se contam entre os aquáticos, provocam um gemido semelhante à voz humana. *Quais os animais desprovidos de voz*
Os golfinhos produzem um gemido

Terceiro. Não se deve ignorar que a troca de ar nos animais tem lugar devido a muitas causas. Primeiro, para a nutrição e a reintegração dos espíritos, como mostrámos noutra ponto¹¹². Segundo, para refrigeração *Quais são as causas da respiração nos animais*

¹¹¹ Leia-se Temístio, neste ponto, c. 30 da sua *Paráfrase*.

¹¹² Livro *A Respiração*, c. 3.

refrigerationem caloris, alioqui nimio aestu dissolueretur animal; (uel, ut quidam uolunt) ad uentilationem: hanc a refrigeratione eo distigentes, quod uentilatio sit suscitatio, et accensio potius caloris ex motu, siquidem motu calor accenditur, ut constat experientia, tradidimusque cum Aristotele libro secundo *De Caelo* capit. septimo quaest. sexta. Tertio, ad efformandam uocem: quod munus in uocis definitione exprimitur.

His ita constitutis, ut ad propositam definitionem ueniamus, dicitur uox, ictus aeris, in sensu causali; non formali; id est, non quod uox sit ipse ictus aeris, sed quia ex ictu aeris resultat: quo etiam pacto non semel dixit Aristoteles, ut superius, commonuimus, sonum esse sollidorum corporum collisionem, id est, collisione procreari. Quare idem ualet, uox est ictus aeris, atque, est sonus editus ictu aeris; additur; attracti ab anima, et caetera, id est, aeris, qui primum attrahitur, tum redditur uirtute motrice in pulmonibus constituta; cum imaginatione, id est, applicata eiusmodi uirtute ad operandum ex motione phantasiae, et appetitus sensitiui. Hinc subiicit Aristoteles uocem datam esse a natura ad significandum; quia uoce tum sensa phantasiae (et in hominibus etiam mentis) tum interni affectus declarantur. Itaque ea etiam, quae rationis expertia sunt, affectus animae uoce exponunt, ut canes latratu, aues cantu, boues mugitu, oues balatu, aliaque similiter sed de hac re latius ad librum *De Interpretatione*. Porro hac definitione quatuor causarum genera comprehendit Aristoteles. Aer enim materia uocis est, anima efficiens, forma sonus, finis significatio. Quod siquis opponat non omnem uocem significatricem esse, cum Dialectici uoces in significantes, et non significantes dispertiant. Occurrendum erit, si de affectuum significato agamus, omnem uocem significare, idque natura sua, si autem de significatione ex hominum instituto, et arbitrato, omnes quidem humanas uoces potestate significare, quia potest eis significatio indi, non tamen omnes actu significantes esse, quia multis nulla est imposita significatio. Dialecticorum autem diuisio secundum hanc posteriorem significandi rationem intelligenda est.

Rationis expertia affectus uoce exprimunt. Vocis causa multiplex

Vox omnis affectum significat naturaliter

do calor, porque de outro modo o animal seria destruído por um calor excessivo; ou (como pretendem alguns) para a ventilação; quem a distingue da refrigeração declara por isso que a ventilação consiste no suscitar e na ascensão sobretudo do calor do movimento, visto que o calor é desencadeado pelo movimento, como a experiência mostra e ensinamos com Aristóteles no livro segundo de *O Céu*, capítulo sétimo, questão sexta. Terceiro, para formar a voz, função que se exprime na definição de voz.

Posto isto, alcançamos a definição proposta. Diz-se que a voz é o impacto do ar em sentido causal, não formal, isto é, não que a voz seja o próprio impacto do ar, mas porque resulta do impacto do ar. Por esta mesma razão, também Aristóteles declarou, não de um modo definitivo, como acima advertimos, que o som é a colisão dos corpos sólidos, isto é, que é produzido pela colisão. Por isso é igualmente válido, a voz é impacto do ar e é o som produzido pelo impacto do ar. Acrescenta-se atraído pela alma e etc., isto é, do ar que é atraído primeiro e que depois retorna pela força motriz constituída nos pulmões; com a imaginação, isto é, aplicada por uma potência para operar pelo movimento da fantasia e do apetite sensitivo. Aristóteles expõe aqui que a voz é dada pela natureza para significar, porque pela voz, são declarados, quer os sentidos da fantasia (e nos homens também os da mente), quer as disposições internas. E assim, também os animais desprovidos de razão mostram através da voz as disposições da alma, como os cães com o latido, as aves com o canto, os bois com o mugido, as ovelhas com o balido e outros deste tipo. Mas acerca deste assunto, veja-se aprofundadamente o livro sobre *A Interpretação*. Além disso, nesta definição, Aristóteles compreende os quatro gêneros de causas. O ar é a causa material da voz, a alma, a eficiente, a formal, o som, o significado é a final. Poder-se-á opor que nem toda a voz é significante, como fazem os Dialéticos que dividem as vozes entre significantes e não significantes. Retorquir-se-á que se tratarmos do significado das disposições toda a voz, por sua natureza, significa. Mas se tratarmos da significação, de acordo com a autoridade e a vontade dos homens, todas as vozes humanas significam em potência, porque pode ser-lhes atribuído um significado, mas nem todas podem ser significantes em ato, dado que em muitas não foi aposto significado. A divisão dos Dialéticos tem de ser compreendida de acordo com este segundo entendimento de significar.

Os animais desprovidos de razão exprimem as disposições pela voz

A causa da voz é múltipla

Todas as vozes significam naturalmente uma disposição

[P.212]

QVAESTIO IIII.
DE POTENTIA AVDIENDI.

ARTICVLVS I.

QVAE SIT EIVS PRAESTANTIA, QVAE OFFICINA.

*Auditus post
uisum ceteris
sensibus
exactior*

Egimus de obiecto auditus, nunc de ipsa audiendi facultate, eiusque organo breuiter disseremus¹¹³. Habet haec potentia inter alios sensus externos secundum dignitatis locum. Praebetque magnum usum in primis ad uitam ciuilem. Nihil enim prodesset oratio, et sermo, quo sensa mentis, et studia nostra communicamus ni sermonem ipsum audiremus. Imo nec sermo ullus sine auditu esset; siquidem qui ab ortu surdi existunt, ut sermonem audierunt nunquam, sic nec efformare orationem queunt, atque adeo muti etiam sunt: quanquam et huius rei aliam esse medici causam reddunt, quam lege apud Aphrodisaeum primo libro *Problematum* quaest. 133. Secundo, plurimum conducit auditus ad artes, ac scientias de magistro comparandas. Ideoque cap. 2. libro *De Sensu et Sensili*, auditus disciplinae sensus uocatur, et animantes, quae auditu carent, omnis disciplinae expertes sunt. Tertio, quia excepta auribus uehementer affectus mouent, praesertim si musicis numeris constent. Cuius rei inter alia exempla est illud Pythagorae, qui iuuenem Phrygio modulo, quod harmoniae genus est, ad continentiam flexit. Et illud Timothei musici, qui Alexandrum Imperatorem conuiuio indulgentem eo concentu, quem Orthia uocabant, bellicum personante, ad arripienda arma, et poscendum equum mouit aientem eiusmodi esse musicam regiam oportere. Cur autem sonus tantopere animum commoueat, hisce uerbis edisserit Scaliger exercitione 302. in *Cardanum* numero 2. Propterea quod spiritus, qui in corde agitant, tremulum ac subsultantem recipiunt in pectus aerem, atque cum affini suo unum fiunt et caetera, quae ibidem fusius persequitur. Quarto, auditricis potentiae dignitas eo maxime commendatur, quod ad caelestis fidei disciplinam capessendam obseruit; siquidem fides ex auditu est, ut capit. 10. *Epistola Ad Romanos* Diuus Paulus edocet.

¹¹³ De hac re Aristoteles 1 *de hist. ani.* c.11 et 5. *de gene. ani.* c.2 Auic. 3 *Can.* 4. fen. Auer. *Collect Sect.* 1 c.16 et lib.3 c.37 Vesalius lib.1 c.8 12. 36 et lib. 6 c.16 et 18.

[P.212]

QUESTÃO IV
DA FACULDADE AUDITIVA

ARTIGO I

QUAL É A SUA EFICÁCIA; QUAL É O SEU APARELHO

Tratámos do objeto da audição, dissertaremos agora brevemente sobre a própria faculdade de auditiva e o seu órgão¹¹³. Esta potência ocupa em dignidade o segundo lugar entre os outros sentidos externos. E tem grande utilidade, em primeiro lugar, na vida social. Nenhuma fala e discurso, em que transmitíssemos os sentidos da mente e nossos cuidados, procederia, se não ouvíssemos a própria fala. Nenhuma fala existe sem ouvido, visto que os surdos de nascença, como nunca ouviram a fala, não conseguem formar um discurso e, por isso, também são mudos, embora os médicos respondam que é outra a causa deste problema, como se lê em Afrodísia, primeiro livro *Problemas*, questão 133. Segundo. A audição encaminha um grande número de homens para a produção artística e para as ciências que regulam o ensino. E, por isso, no capítulo 2º, do livro *O Sentido e o Sensível*, a audição é denominada sentido da disciplina e também, que os animais que não ouvem estão privados da disciplina. Terceiro. Porque as coisas recebidas pelos ouvidos movem fortemente as disposições, sobretudo se forem compostas de peças musicais. De entre outros exemplos sobre esta matéria subsiste o referido acerca de Pitágoras, que conduziu um jovem para a continência usando o modo frígio, que é o género da harmonia. Também, o exemplo do músico Timóteo que dissuadiu o imperador Alexandre de se apropriar das armas e de reclamar o cavalo; acalmado com a audição da sinfonia intitulada *Orthia* rompeu as hostilidades afirmando desta forma a necessidade de a música ser considerada régia. Mas o modo como o som move tanto a alma, referiu Escalígero no *Comentário sobre Cardano*, exercício 302, número 2, com as palavras seguintes. Porque os espíritos que vibram no coração recebem o ar trémulo e saltitante no peito e unificam-se com o que lhe é afim, etc. que aí mesmo assiste ainda mais solto. Quarto. A dignidade da potência auditiva recomenda-se ao máximo porque serve para observar a disciplina da fé celeste, já que, como no capítulo 10, *Epístola aos Romanos*, São Paulo ensina, a fé provém pela audição.

A seguir à visão, a audição é o mais apurado de entre os restantes sentidos

Por que razão os surdos por natureza também são mudos

¹¹³ Sobre esta matéria, Aristóteles, I, *História dos Animais*, c. 11, e no V, *A Geração dos Animais*, c. 2; Avicena, no III do *Canon*, fen 4; Averróis, *Collectaneorum*, sec. 1, c. 16 e no livro III, c. 37; Vesálio, livro I, c. 8, 12, 36, bem como livro VI, c. 16 e 18.

Quod uero ad ipsam audiendi officinam attinet¹¹⁴, occurrunt in primis [P.213] aures, quae auditui consimilem usum praebent ei, quem oculis superciliorum pili, ut enim hos natura ideo supra oculos statuit, ut si quid a capite in ipsos deflueret exciperent; sic aures auditui praeposuit, ut incidentia prohiberent. Sunt autem eae cartilagosae, atque adeo mediocriter molles, quia si nimium molles essent, ut carnes, paruo negotio tunderentur, nec ipsae aliquem sonum refunderent; si durae, facile frangi possent. Abundant uero flexibus obliquis instar labyrinthi, tum ne sonus recto impetu, affatimque intro subiens sensum laedat. Atque ob eandem causam earum meatus, etsi intus admodum amplus, caususque sit, est tamen tortuosus, atque anfractui cochleae similis; unde hoc ipso cap. text. 83. scripsit Aristoteles ob praedictam obliquitatem usque ad insitum aerem non subire aquam cum caput mergimus, tum uero ut aeris eo illabentis frigiditas flexuum uarietate sensim mitescat. Insuper mira naturae prouidentia eandem cauitatem uiscoso humore ex illarum partium recrementis coalito inficit, ut siqua bestiola, uel aliud quid noxium irruperit, quasi in uisco inhaerescat, et capiatur. Porro, intra praedictum foramen membrana quaedam est, (tympanum auditus uocant,) quae cauitatis orbicularem quandam partem transuersim complectitur, eandemque stabiliunt tria ossicula, quorum unum incudis pedunculis duobus innixi, alterum malleoli, tertium stapedae figuram refert. Intra ipsam congenitus quidam aer seruatur, ut ex dissectionibus conspicuum fit, quibus inibi inanis quaedam sedes inuenitur. Cohibetur autem praedictus aer eiusmodi uallo, quia alioqui difflueret, aut saltem uehementibus fragoribus dissiparetur. Postremo, ut oculi in neruos opticos, seu uisorios desinuunt: sic tympanum auditus neruo cuidam affixum est e cerebro descendenti, per quem, tum spiritus animales ad tympanum inuehuntur, tum sonorum species ad sensum communem transeunt.

ARTICVLVS II.

QVA IN PARTE FACVLTA AVDIENDI CONSTITVTA SIT.

Vbinam audiendi facultas insidiat Exposita utcunque auditoriae officinae fabrica, reliquum est, ut uideamus in qua eius parte facultas ipsa audiendi insidiat. Quanquam enim, ut ceteris sensibus, ita et auditui partes multae

¹¹⁴ Galen. lib. 8 *de usu partium* cap.6.

No que respeita ao aparelho auditivo¹¹⁴ sobrevêm em primeiro lugar as orelhas [P.213] que prestam ao ouvido uma utilidade semelhante àquela que as sobrelhas prestam aos olhos, já que a natureza as colocou por cima dos olhos para reterem qualquer coisa que caia da cabeça em direção a eles. Assim também a orelha foi aposta ao ouvido para impedir o que advenha. Há também as cartilagens, medianamente moles, porque se fossem menos moles como a carne, atordoar-se-iam por pouca coisa e não difundiriam qualquer som; se fossem duras, poderiam ser facilmente quebradas. Abundam em labirintos parecidos a curvas oblíquas para que o som com o impacto direto não cause grande dano no interior daquilo que sustenta o sentido. Por isso, o seu canal, embora no interior seja amplo e profundo, é, no entanto, tortuoso, semelhante a um caracol enroscado; donde, neste capítulo, texto 83, Aristóteles escrever que por causa da referida obliquidade não entra água para o ar interno quando mergulhamos a cabeça e, pelo mesmo motivo, a frieza do ar que desliza amolece ligeiramente com a diversidade dos circuitos. Além disso, a admirável providência da natureza impregna a mesma cavidade com o humor ceroso formado a partir de resíduos das partes, de maneira que se um inseto ou algo de prejudicial se introduzisse ficaria preso e agarrado como no visco. Também, dentro da referida abertura existe uma membrana (a que chamam o tímpano do ouvido) que abrange transversalmente uma dada parte orbicular da cavidade fortalecida por três ossículos. Um deles apoia-se em dois pedúnculos de bigorna, outro é o martelo, um terceiro assume a figura de um estribo. Dentro dele encontra-se certo ar, visível nas dissecações, que ocupa um lugar vazio. O referido ar é retido desse modo com uma estaca, porque de outra maneira dissipar-se-ia em veementes estrondos. Por fim, tal como os olhos nos nervos óticos ou visuais se afastam, assim o tímpano do ouvido está ligado a um determinado nervo descendente do cérebro, através do qual quer os espíritos animais afluem ao tímpano, quer as espécies dos sons são transmitidas ao sentido comum.

Por que razão a natureza das orelhas é feita de sinuosidades

ARTIGO II

EM QUE PARTE SE SITUA A FACULDADE DE OUVIR

Descrito o aparelho auditivo, resta-nos examinar em que ponto do mesmo se situa a faculdade de ouvir. Tal como nos restantes sentidos também muitas partes assistem a audição, mas é necessário que exista

Onde incide a faculdade de ouvir

¹¹⁴ Galeno, livro VIII, *De Vsu Partium*, c. 6.

famulentur, unam tamen praecipuam oportet esse, quae instrumenti primarii uicem subeat, ut in uisu humorem crystallinum¹¹⁵. Themistius igitur putat praecipuum organum auditus esse spiritum, ad quem per innatum aerem, quasi per domesticum nuntium, soni transuehantur, sed decipitur. Nam cum spiritus eadem cum sanguine naturam habeat; (siquidem nihil est aliud spiritus quam sanguis ad magnam redactus tenuitatem): atque adeo cum animae expers sit ut primo libro *De Ortu et Interitu* ex professo ostendimus; fit inde ut nequaquam uitalis potentiae [P.214] instrumentum, aut subiectum esse possit; alioqui eliceret anima uitalem functionem, ubi ipsa non residet. Alii in quorum numero est Vesalius lib. primo *De Humani Corporis Fabrica* cap. 8. censent organum auditus esse ossicula intra tympanum inclusa. Sed neque haec sententia nobis probatur: quia ossa ob terream concretionem, qua constat, non sunt apta ad sensiones obeundas, adeo ut neque tactu, nisi forte admodum hebeti, et obscuro polleant.

*Auditoriae
facultatis
instrumentum*

His ergo opinionibus reiectis amplectimur sententiam Aristotelis secundo libro *De Partibus Animalium* cap. 10. existimantis aerem congenitum, siue inaedificatum auribus, quem membrana inclusum esse diximus, ne foras expiret, ne ue externis iniuriis pateat, esse uerum, ac proprium audiendi instrumentum. Quod item non obscure significauit Aristoteles proximo superiori capite text. 83. Ubi docuit oportere huiusmodi aerem immobilem, ac tranquillum esse, ut externos sonos percipiat, omnesque eorum differentias exacte cognoscat. Aristotelem secutus est praeter alios Galenus lib. 8. *De Vsus Partium* capit. 6. quo loco ita scripsit. Alteratur non a quouis sensibili omne sensorium, sed splendidum quidem, ac lucidum a coloribus; aereum a sonis: uaporosum ab odoribus, et ut in summa dicam, simile simili notum est, ac familiare. Quibus uerbis ad hanc sententiam comprobendam huiusmodi rationem Galenus innuit. Quod sensiterium tale esse debet, ut aer proprio obiecto affici possit, eius in se imagines recipiendo: eiusmodi uero est aer insitus auribus. Sicut enim id, quod potissimum recipit, ac transuehit sonos est elementum aeris, ita ad eosdem secundum esse notionale suscipiendos maxime idoneus praedictus aer nobis insitus, proindeque par est in eo audiendi organum constituere.

At obiiciet aliquis. Vel aer ille aurium meatibus inclusus est eiusdem naturae cum elemento aeris, uel alterius¹¹⁶. Si eiusdem, non

¹¹⁵ Lege Theophilum ad text. 82 lib.2.

¹¹⁶ Eandem sequitur Fern. lib.5 *Physiologiae* cap.6.

uma que seja o instrumento principal como o humor cristalino é para a visão¹¹⁵. Temístio considera que o principal órgão da audição é o espírito, ao qual, através do ar inato como um mensageiro doméstico, os sons são transmitidos; mas está equivocado. Porque o espírito tem em comum com o sangue a mesma natureza; (dado que o espírito não é outra coisa senão o sangue reduzido a grande sutileza): por ser desprovido de alma, como no primeiro livro *A Geração e a Corrupção* claramente expusemos, sucede que de modo algum poderia ser o instrumento da potência vital [P.214] ou substrato, visto que desse modo a alma realizaria a função vital onde ela mesma não reside. Outros consideram, de entre os quais Vesálio no livro primeiro, *De Humanis Corporis Fabrica*, capítulo 8º, que o órgão do ouvido são os ossículos situados dentro do tímpano. Mas não aprovamos esta opinião porque os ossos, pela espessura térrea que possuem não estão aptos para possuir sensações e, por isso, não estão patentes no tato a não ser de um modo relativamente tosco e confuso.

Logo, rejeitadas estas opiniões partilhamos a opinião de Aristóteles, no segundo livro de *As Partes dos Animais*, capítulo 10º, que considera que o ar produzido ou acumulado nos ouvidos, que considerámos encerrado na membrana para não escoar para fora nem estar acessível às agressões externas, é o verdadeiro e próprio instrumento da audição. Aristóteles também o considerou de forma clara no capítulo anterior, texto 83, ao ensinar que é necessário que o ar permaneça imóvel e parado em ordem a perceber os sons externos e apreender todas as diferenças. Galeno, e outros, acompanhou Aristóteles, no livro 8, *De Visu Partium*, capítulo 6º, no ponto em que escreveu o seguinte: Todo o sensorio é alterado por qualquer sensível, o brilhante e luminoso, pelas cores; o aéreo, pelos sons: o vaporoso, pelos odores; digo, em suma, que é conhecido como semelhante pelo semelhante e comum. Com estas palavras, para provar esta opinião, Galeno indicou assim um argumento. O sensorio deve ser de tal modo que possa ser afetado pelo próprio objeto ao receber em si as suas imagens: é desta maneira que o ar reside, de facto, dentro dos ouvidos. Tal como aquilo que preferencialmente recebe e atravessa os sons é próprio do elemento ar, assim também para os recolher segundo o seu ser nocional o mais idóneo é o referido ar ínsito em nós, igual ao que constitui o órgão da audição.

Objeção. O ar encerrado nos canais auditivos ou é da mesma natureza do elemento do ar, ou é diferente¹¹⁶. Se é da mesma, então não é animado,

*Instrumento
da faculdade
auditiva*

¹¹⁵ Leia-se Teófilo, ao texto 82, livro II.

¹¹⁶ Fernélio, no livro 5 da Fisiologia, c. 6.

ergo est animatus; atque adeo nec auditoria potentia informari potest. *Instrumentum audiendi aer dicitur analogice* Si diuersae, non igitur ad recipiendas sonorum species idoneus est. Huic argumento occurrendum uidetur aerem illum analogice tantum uocari aerem: est enim animatus, ut ait Simplicius, probatque argumentum, nec aeris nomen obtinuit, nisi ob similitudinem, quam cum aere elementari habet, ut enim hic tenuis est, ac transmeabilis; *Aliquid praeter aerem elementarem potest species audibiles recipere* ita et ille. Neque repugnat aliquam portiunculam corporis animati, admodum subtilem, et tenuem esse, et quasi aeriam; cum ita postulat ratio facultatis inibi sedem habentis: licet totum corpus, ut integrum animae perfectibile non possit in tanta raritate aptum esse ad animae informationem. Neque uero ad audibiles species recipiendas necesse est sensiterium auditus esse eiusdem naturae cum aere elementari; sufficit enim cognatio illa, et conuenientia in subtilitate, ac raritate.

[P.215]

CAPITIS NONI EXPLANATIO

Hebes in homine est uis odorandi a. *De odore uero* – Aspectus et auditus contemplationem subsequitur doctrinae ordine tractatio odoratus propter affinitatem et cognationem, quam hic sensus cum illis habet, ut progressu patebit. Quatuor autem ad illum spectantia explicat in hoc capite Aristoteles, odoris naturam, odorum species, medium, et instrumentum. In primis uero admonet considerationem hanc difficilem esse, proptereaquod odorandi sensus ob defectum et ineptitudinem organi admodum in nobis obscurus sit; ita ut neque odores exacte percipere, neque eorum naturam et uarietatem, satis dignoscere et penetrare ualeamus. Odorari autem nos tenuiter argumento esse ait, quod eos tantum odores percipimus, qui acritater sensum feriunt, et dolore, aut uoluptate afficiunt. Id uero similitudine quadam illustrat. Nam ut ea animalia, quorum oculi dura densaque membrana obiecti sunt, acumen illud aspectus, quod in ceteris est, non obtinent: adeo ut licet colores sentiant, eorum tamen discrimina, sine pauore et uoluptate, sine molesto, et iucundo, hoc est sine uehementi motu rei uisae (id significant uerba illa contextus, nisi timendo aut non timendo) non discernant: ita et homines in odoribus percipiendis se se habent. Aduerte hic duros oculos, quales sunt piscium, et eorum animalium, quae insecta et crustata dicuntur, de quibus Aristoteles lib. 2. *De Partibus Animalium* capit. 13. duas ob causas minus acure cernere. Primum quia eorum membrana, cum terrea, crassaque sit, ob duritiem, et concretionem, spectabilium rerum

logo a potência auditiva não poderá ser enformada. Se é diferente, então não é idóneo para receber as espécies dos sons. A resposta a este argumento afigura-se-nos ser a que considera que o ar se denomina ar apenas por analogia: é animado, como diz Simplício, e o argumento prova que apenas recebeu o nome de ar devido à semelhança com o ar elementar, que é ténue e permeável como ele. Não repugna que uma pequena porção do corpo animado seja de tal modo ténue e subtil, quase aérea, visto que assim postula a natureza da faculdade que aí tem sede, ainda que o corpo todo, como unidade perfectível da alma, não possa estar apto com tanta subtileza para enformar a alma. Também, para receber as espécies auditivas não é necessário que o sensitório da audição comungue da mesma natureza do ar elementar; basta a afinidade e a conformidade segundo a subtileza e a raridade.

[P. 215]

Chama-se ar por analogia ao instrumento da audição

Algo para além do ar elementar poderá receber as espécies auditivas

EXPLICAÇÃO DO CAPÍTULO NONO

a. *De odore uero* – A análise do olfato segue-se, segundo a ordem da doutrina, ao estudo da audição e da visão, dada a afinidade e a relação que aquele sentido tem com estes últimos, como em breve será claro. Neste capítulo, Aristóteles explica quatro pontos respeitantes ao olfato: a natureza do olfato, as espécies de olfato, o meio e o instrumento. Primeiro, adverte que este estudo é difícil porque o sentido do olfato dada a imperfeição e a inaptidão do órgão é pouco apurado em nós. Assim, não conseguimos perceber rigorosamente os odores, nem aprofundar e conhecer bem a sua natureza e variedade. Afirma-o com base no argumento de que cheiramos de modo imperfeito, que apenas percebemos aqueles odores que penetram mais vivamente o sentido e produzem dor ou desejo. Demonstra-o estabelecendo certa comparação. Assim como os animais cujos olhos possuem uma membrana dura e densa não alcançam a mesma subtileza presente nos restantes e, por isso, embora percebam as cores não discernem as suas diferenças sem temor ou desejo, sem prazer ou dor, isto é, sem um forte movimento da coisa vista (quer se queira ou não é o que significam estas palavras no contexto), assim também sucede com os homens na perceção dos odores. Atente-se que aqui, os olhos rijos como os dos peixes e dos animais denominados insetos e crustáceos, de que Aristóteles trata no livro 2, *As Partes dos Animais*, capítulo 13º, veem com menos acutilância por duas razões. Primeiro, porque como a sua membrana é espessa e grosseira, apreende as imagens das coisas que há para observar de modo menos claro. Também, porque como estão

A potência do olfato encontra-se atrofiada no homem

imagines minus prompte recipit. Deinde quia plerumque sunt exerti, et promitentes, in quibus nequeunt bene coire species ad centrum, sicuti coeunt in sensoriis demersis, ac profundis. Lege Aristoteles lib. 1. *De Historia Animalium* cap. 10.

b. *Similem autem* – Quia inter gustum, et odoratum mutua similitudo, et proportio intercedit, unde, et saporum nomina ad odores transferuntur: quia item homines gustum olfactu exactiorem habent, docet ex saporum speciebus odorum species cognosci posse. Quod uero gustus odoratui in nobis excellat, inde suadet, quia gustus tactus quidam est, uidelicet tactus linguae circa saporos. Esse autem hominis acerrimum tactum eo probat indicio, quia homo animantes omnes prudentia superat: at una eademque; prudentiae, et boni tactus communis ratio est, nempe carnis mollitudo. Vnde eos, qui carne molles sunt, mere et ingenio praestantes iudicamus: contra uero hebetes, qui carnem habent duriores, et crassipelles existunt. Hic aduerte ex bonitate tactus argui praestantia ingenii, quia ex ea temperamenti bonitas colligitur, ut Themistius ait. Namque ut tactus fundatur in primis quali- [P.216]tatibus, et circa eas uersatur; ita tunc est optimus, cum illae exactam, perfectamque Symmetriam, et temperiem fortiuntur; optima uero temperies, et phantasiae organum aptius, et ipsam phantasiam expeditiorem reddit: deinde a phantasia, mentis in intelligendo facilitas, et promptitudo, in qua uis ingenii consistit, ut alibi exposuimus¹¹⁷, magnopere dependet. Quo sit temperamenti bonitas tanquam causa materialis, et dispositiua ad excellentiam ingenii concurrat. Hinc ea, quae ex optimo temperamento proueniunt subtilioris ingenii sunt indicia, ut color uiuidus, subtilitas pilorum, tenuitas unguium, mollitudo carnis. Et haec quidem mollitudo, cuius hic Aristoteles priuatim meminit, eo etiam ingenium iuuat, quia dispergit, soluitque inutilia recrementa, quibus pulsus, spiritus, quos sanguine incalescenti, cor exhalat subtiliores manent, et tam maiori alacritate ad potentiarum obsequium accurrunt: unde et phantasmata puriora, ac defaecatiora contingunt. His non obstat quod foeminis mollior caro, in est, quam uiris; et tamen hi ordinarie, ut iudicio, ita et ingenio illis praestant. Nec quod phlegmatici, qui hebetiores sunt cholericis, teneriorem cutem habent. Non enim mollitudo ex aqueo et pituoso humore orta, qualis est in foeminis et phlegmaticis; sed aëria, comes est boni ingenii. Nec item officit quod Aristoteles in

*Per analogiam
ad saporos
species odoris
distingui*

*Mollitudo
aquae index
boni ingenii
non est*

¹¹⁷ Lib. 2 *de gener.* cap.8. q.4.

geralmente a descoberto e são proeminentes, neles as espécies não podem reunir-se ao centro do modo como se reúnem nos sensórios encobertos e profundos. Leia-se Aristóteles, livro 1, *A História dos Animais*, capítulo 10º.

b. *Similem autem* – Dado haver uma semelhança mútua e certa simetria entre o paladar e o olfato, também se atribuem aos odores os nomes dos sabores; uma vez que os homens têm o paladar mais apurado do que o olfato, Aristóteles ensina que as espécies dos odores podem ser conhecidas a partir das espécies dos sabores. Daí considerar que em nós o paladar é superior ao olfato, porque o paladar é um certo tato, isto é, o tato da língua concernente aos sabores. Prova com o indicador de que o tato do homem é muito penetrante porque o homem supera em prudência todos os animais, subsistindo uma e a mesma razão comum ao bom tato e à prudência, que é decerto a delicadeza da carne. Daí, considerarmos aqueles que têm a carne delicada superiores também em pureza e em inteligência. Em sentido contrário, há os imbecis, que têm a carne mais dura e peles grossas. Atente-se aqui que a partir da excelência do tato se manifesta a superioridade da inteligência, porque desta composição se extrai uma boa qualidade, como afirma Temístio. Na verdade, como o tato se funda nas primeiras qualidades [P.216] e lhes concerne, assim também é ótimo quando elas atingem a perfeita e exata simetria e composição. Uma composição ótima e um órgão da fantasia mais apto torna a própria fantasia mais desembaraçada. Da fantasia depende a facilidade e a argúcia da mente ao inteligir, na qual assenta a potência do entendimento como expusemos noutra lugar¹¹⁷. Para a boa qualidade da composição concorre a excelência da inteligência enquanto causa material e dispositiva. As coisas que provêm de uma composição ótima são a prova de uma natureza mais subtil, como a cor forte, a suavidade dos cabelos, a delicadeza das unhas, a doçura da carne. Decerto esta delicadeza, que Aristóteles aqui principalmente recorda, também auxilia a inteligência, porque dispersa e remove resíduos inúteis. Uma vez estes afastados, os espíritos, que o coração exala abrasando o sangue brotam mais subtis e acorrem com muito maior ardor para regular as potências. Por isso, também obtêm fantasmas mais puros e mais nítidos. A isto não se opõe que o corpo seja mais delicado na mulher do que no homem, mas que este ordinariamente lhe seja superior, tanto no discernimento como na inteligência; nem que os fleumáticos, que são mais fracos do que os coléricos, tenham uma pele mais fina. Com efeito, a delicadeza não

As espécies do odor distinguem-se por analogia com sabores

A delicadeza aquosa não é indício da boa natureza

¹¹⁷ Livro 2, *A Geração*, capítulo 8, questão 4.

Problematis sect. 30. quaest. 1. scripsit omnes ingeniosos fuisse melancholicos; cum tamen atrabilis, ut sicca frigidaque est; ita corpus non molle, sed durum, terreumque efficere uideatur: id enim qua ratione accipiendum sit, ex professo ostendimus lib. 2. *De Ortu et Interitu*. Nec denique sibi repugnat Aristoteles lib. I. *De Generatione Animalium* cap. 20. ubi ait gustum et tactum nihil ad prudentiam facere: ibi enim loquitur de tactu secundum se: hic autem ut ex illius praestantia arguitur excellens temperamentum, et tandem bonitas ingenii, ac iudicii. Sed haec ad praesens satis sint, de quibus multa disseruimus libro citato. Lege Athenaeum in *Caena Sapientum* lib. 8. cap. 8. D. Thomam 1. part. quaest. 76. art. 5. Ficinum libro 2. *De Studiosorum Sanitate Tuenda* cap. 3. et in sextum Platonis *De Legibus*. Coelium lib. 10 cap. 20. Leuinum lib. 1. *De Occultis Naturae Miraculis* cap. 16. Medinam lib. 2. *De Recta in Deum Fide* cap. 7

c. *Vt autem saporum* – Similitudinem, seu analogiam inter sapes, et odores explicat. Ea uero est quod ut saporum alii dulces, alii amari, alii acres, alii pingues sunt, ita et odorum totidem numerantur differentiae eandemque appellationem magna ex parte uendicant; uidelicet quia similiter sensum afficiunt. Vt enim sapor acer, uerbi causa, gustum mordet, sic odor acer, olfactum. Nonnulla tamen saporum uocabula, cum ad odores traducuntur, latinis auribus minus trita sunt, ut progressu dicemus.

d. *At qui sicut auditus* – Ostendit conuenire olfactum cum ceteris sensibus, quod non Proprium sensibile dumtaxat; sed eius quoque priuationem cognoscat. Vt enim uisus lucem, et [P.217] tenebras; *Tactus priuationem proprii sensibilis agnoscit* auditus sonos, et silentium; sic odoratus odorabile, atque inodorabile percipit. Deinde admonet inodorabile trifariam dici; nempe quod omnino odoris expers est, quod obscurum habet odorem, quod male olet. Idem uero de iis, quae sub gustum cadunt, affirmari posse inquit. Porro quonam pacto sensus priuationes cognoscant alibi exposuimus.

e. *Fit autem olfactus* – Agit de medio, quo odores deferuntur, statuitque id esse tum aerem, tum aquam. Quia uero de aqua posset quis fortasse ambigere, dubitationem remouet eo argumento, quod etiam ea, quae in aquis uiuunt, ciborum odore e locis distantibus

resulta de um humor aquoso e pituitário, como o que existe nas fêmeas e nos fleumáticos, mas aéreo, companheiro da boa inteligência. Também não obsta que Aristóteles nos *Problemas*, secção 30, questão 1, tivesse escrito que todos os seres inteligentes fossem melancólicos, porque a bÍlis negra é de tal modo seca e fria que também parece não produzir um corpo mole, mas duro e térreo. Por que razão se deve acolher isto, mostrámos claramente no livro 2, *A Geração e a Corrupção*. Finalmente, não contraria o que Aristóteles afirma, no livro 1, *A Geração dos Animais*, capítulo 20º, que o paladar e o tato não criam a prudência; trata aí do tato em si; mas aqui mostra a sua composição excelente a partir da sua eficácia e da boa qualidade da inteligência e do juízo. O que debatemos no livro citado é suficiente para o presente. Leia-se Ateneu em *Caena Sapientum*, livro 8, capítulo 8º; São Tomás, 1ª parte, *Suma Teológica*, questão 76, artigo 5º; Ficino, no livro 2 *De Studiosorum Sanitate Tuenda*, capítulo 3º e no sexto de Platão, *As Leis*; Célio, livro 10, capítulo 20º; Levino, livro 1, *De Occultis Naturae Miraculis*, capítulo 16º; Medina, livro 2, *De Recta in Deum Fide*, capítulo 7º.

c. *Ut autem saporum* – Explica a semelhança ou a analogia entre os sabores e os odores. Ela existe porque tal como uns são oleosos, outros ácidos, outros amargos, outros doces, também assim se enumeram as diferenças de outros tantos odores que em grande parte reclamam o mesmo nome; certamente porque afetam igualmente o sentido. Com efeito, o sabor ácido, por exemplo, corrói o paladar, tal como o odor ácido o olfato. Mas algumas palavras concernentes aos sabores, uma vez transferidas para os odores, são menos comuns aos ouvidos latinos, como comentaremos de caminho.

d. *At qui sicut auditus* – Mostra que o olfato acompanha os restantes sentidos, porque não só conhece o sensível próprio como a sua privação. Tal como a visão percebe a luz e as [P.217] trevas; o ouvido, o som e o silêncio, assim também o olfato percebe o odorífero e o inodoro. Adverte em seguida que há três maneiras de falarmos do inodoro, a saber, o que é totalmente desprovido de odor, o que tem um odor desconhecido, o que tem mau odor. Diz que o mesmo se pode afirmar acerca daquilo que recai sob o sentido do paladar. Expusemos noutro lugar o modo como os sentidos conhecem as privações.

O tato conhece a privação do sensível próprio

e. *Fit autem olfactus* – Trata do meio pelo qual se transmitem os odores e declara serem quer o ar, quer a água. Se eventualmente se pudesse duvidar que tal acontece no que toca à água, aparta a dúvida com o argumento de que também os aquáticos são atraídos para locais distantes

*Medium quo
sparguitur
odor est aer et
aqua*

alliciuntur. Itaque ratum esse inquit non solum quae extra aquas degunt; sed etiam aquatilia, et in utroque genere, tum sanguine praedita, tum exanguia, odorari. Et quia animalia pulmones habentia inspirando; caetera non inspirando odores hauriunt; hinc quaerendi occasionem sumit, num omnibus animantibus idem odoratus competat, an non. Respondet, omnibus eundem, nimirum specie, conuenire. Idque duplici ratione ostendit, primum quia in omnibus idem est obiectum, nempe tam bene, quam male olentium odor. Deinde quia eundem sensum oportet esse eum, qui eisdem sensibilibus laeditur; at omnium animantium olfactus uehementi odore, cuiusmodi est bituminis, sulphuris, altaiumque eiusmodi rerum, offendi solet.

f. *Atque huius instrumentum* – Sicut in animantibus ea, quae duriocula nuncupantur, oculos absque palpebris habent, suntque perpetuo expedita, ut possint in rem obiectam ferri: ceteris uero palpebrae datae sunt, quibus oculos recondant: ita quae respirandiui pollent, organum odoratum in recessu, et uelamine quodam munitum obtinent: adeo ut non nisi inspirando, hoc est, aere attrahendo, aditumque odoribus recludendo olfaciant. Vnde et in aquis, ubi attractio spiritus esse non potest, minime odorantur: cum interim ea, quibus sensiterium patet inspiratione haud quaquam egeant ad captandos odores. Sicut igitur, inquit Aristoteles, diuersitas illa cernendi, diuersitatem aspectus non arguit: ita neque huiusmodi in odorando uarietas ad olfactus potentiam specie distinguendam sat erit. Hanc ipsam difficultatem mouet eodemque pacto diluit lib. *De Sensu et Sensili* cap. 5.

*Anim. quae
respirant
organum
odoratus
habent
reconditumque
caetera
patulum*

*Odor est sicci
ut sapor est
humidi*

g. *Est autem odor* – Odoris naturam paucis uerbis explicans ait odorem esse sicci, quemadmodum sapor est humidi: uidelicet quia in subiecto odoris uincitur humidum ab arido: contra uero in subiecto saporis aridum ab humido. Qua de re in quaestionibus plura.

h. *Ipsum uero* – Odoratricis facultatis organum potestate tale esse ait, qualis ipse odor actu est: uidelicet quia sensuum instrumenta aptitudinem habent, ut ab obiectis patiantur, tumque eam perpeccionem iam subeunt saltem ratione imaginum, quibus consignantur, obiectis similia euadunt.

pelo odor dos alimentos. Declara que é seguro que não só os animais que vivem fora das águas, mas também os aquáticos; e num e noutro género, quer os animais dotados de sangue, quer os desprovidos dele, apreendem o odor. E porque os animais que têm pulmões absorvem odores inspirando e os restantes sem inspirar, enceta a ocasião de questionar se todos os animais sentem o odor da mesma maneira. Responde que todos sentem da mesma maneira, nomeadamente segundo a espécie. Demonstra isto com dois argumentos. Primeiro porque é o mesmo objeto em todos, certamente tanto o bom como o mau odor das coisas odoríferas. Depois, porque é necessário que seja o mesmo sentido a ser atingido pelos mesmos sensíveis; também, porque o olfato de todos os animais costuma ser agredido pelo odor forte como o da pez, o do enxofre e o de outras coisas deste tipo.

O meio pelo qual o odor é espalhado é o ar e a água

f. *Atque huius instrumentum* – Também os animais, ditos de olhos duros, possuem olhos sem pálpebras sempre preparados para acolher o objeto, enquanto aos restantes são dadas pálpebras que encobrem os olhos; também os animais que são dotados de respiração têm o órgão do olfato em lugar escondido e tapado. Daí que nas águas, onde não pode existir atração da exalação cheirem com mais dificuldade, visto que aqueles em que o sensitório está a descoberto não se encontram totalmente privados de captar os odores pela inspiração. Tal como, segundo Aristóteles, a diversidade de ver não prova a diversidade da visão, também não será suficiente a variedade no cheirar para distinguir, na espécie, a faculdade olfativa. No livro *O Sentido e o Sensível*, capítulo 5, ele assinala esta dificuldade e resolve-a.

Os animais que respiram têm o órgão do olfato escondido, mas os restantes têm-no a descoberto

g. *Est autem odor* – Explicando em poucas palavras a natureza do odor, afirma que o odor está para o seco como o paladar para o húmido; isto acontece porque no substrato do odor o húmido é vencido pelo seco; pelo contrário, no substrato do paladar, o seco é vencido pelo húmido. Há mais acerca deste assunto nas Questões.

O odor é próprio do seco tal como o paladar é do húmido

b. *Ipsum vero* – Afirma que o órgão da faculdade olfativa é em potência o que o próprio odor é em ato; isto é, que os instrumentos dos sentidos têm aptidão para suportarem os objetos e conseqüentemente suportam essa capacidade, ao menos em razão das imagens que lhes comunicam, acabando por tornar-se semelhantes aos objetos.

[P.218]

QVAESTIO I.

SIT NE ODOR EXHALATIO CORPORIS
ODORATI, AN NON.

ARTICVLVS I.

AFFIRMATIVAE PARTIS ARGVMENTA.

*Auctores partis
afir.*

Affirmatiuam partem huiusce controuersiae amplexus est Heraclitus, referente Aristotele libro *De Sensu et Sensili* capit. 6. idem uidetur sensisse Plato in *Timaeo*, Theophrastus 6. *De Causis Plantarum* cap. 5. Galenus lib. *De Olfactus Instrumento*. Auicenna lib. 6. *Naturalium* p. 2. c. de odore D. Damascenus lib. 2. *Fidei Orthodoxae* c. 18. Item Alfarabius, et Albefaraab, quos refert Venetus text. 97. Possuntque pro hac sententia haec argumenta adduci. Odorum interuentu multa fiunt, quae non nisi a substantia praestari queunt. Igitur odor est ipsa fumea substantia. Probatur assumptum; primo, quia odor nutrit, ac sustentat. Astomi enim, gens indorum, ad extremos fines Indiae circa fontes Gangis solo odore, quem e floribus, et pomis captant, uiuere dicuntur, ut narrat Strabo ex Onesicrito lib. 16. et Plinius lib. 2. *Naturalis Historiae* cap. 21. Galenus etiam 2. *Aphorismorum*, aliisque in locis distinguit in animal, duo genere partium¹¹⁸; quasdam solidas, quas ait nutriri cibo alias tenues, et aereas, ut spiritus, quos affirmat attracto aere, et odore ali. Secundo, idem suadet, quia multi odores a mentis deliquio liberant, et cerebrum iuuant, ac mulcent; adeo ut in lib. *De Sensu et Sensili* cap. 5. dicat Aristoteles odorem institutum esse a natura ad temperamentum cerebrum. E contra uero multi odores ualde incommodant, ac nocent, ut experimento constat. Commemorat enim Strabo lib. 16. Sabaeos interdum odoribus stupefieri: Hippocrates lib. 5. *Aphorismorum* 28. docet aromatum suffitus grauedinem inferre. Plutarchus lib. *De Praeceptis Connubialibus* ait feles olfactu unguentorum furere. Leuinus lib. 2. *De Occultis Naturae Miraculis* cap. 9. affirmat in quibusdam regionibus odores, qui e fabarum flosculis emittuntur, dilirium inducere. Postremo, quia tetri odores, qui ex cadaueribus, locisque caenosis manant, aerem corrumpunt, atque interdum pestilentiam inuehunt. At haec omnia non uidentur fieri, nisi interuentu fumeae substantiae.

*1. Argum pro
eadem parte.
1. Confirmatio
assumpti arg.*

2. Confirm.

Aristot.

*Strabo
Hippocr.
Plutarc.
Leuinus*

¹¹⁸ Lege Galen. lib. De Instru. Odoratus Hippocr. lib. De Decenti Ornatu Alex. et Nicol. peripat. apud Caelium lib. 24 cap. 1.

[P.218]

QUESTÃO I

SE O ODOUR CONSISTE NA EXALAÇÃO
DO CORPO ODORÍFERO OU NÃO

ARTIGO I

ARGUMENTOS DA PARTE AFIRMATIVA

Heraclito acolheu a parte afirmativa da controvérsia, referida por Aristóteles no livro *O Sentido e o Sensível*, capítulo 6º; Platão, no *Timeu*; Teofrasto, 6, *De Causis Plantarum*, capítulo 5º; Galeno, no livro *De Olfactus Instrumento*; Avicena, no livro 6 dos *Naturais*, parte 2, capítulo sobre o odor; S. Damasceno, no livro *A Fé Ortodoxa*, capítulo 18º. Também Alfarabi e Albefaraab, que Veneto refere no texto 97. Podem ser aduzidos os seguintes argumentos a favor desta opinião. Ocorrem muitas coisas por intervenção dos odores, que apenas se podem apresentar através da substância. Portanto, o odor é a própria substância fúmida. Prova-se a premissa maior, primeiro, porque o odor nutre e sustenta. Diz-se que os Ástomes, tribo de índios, nos confins da Índia junto às nascentes do Ganges, vivem das flores e dos frutos que recolhem num único perfume, como narra Estrabão a partir de Onesicrito, livro 16; também Plínio, livro 2, *História Natural*, capítulo 21º; Galeno, no livro 2 dos *Aforismos*, e noutros pontos, distingue no animal dois géneros de partes¹¹⁸: umas sólidas, que afirma serem nutridas pelo alimento, outras ténues e aéreas, como os espíritos, que declara que o são através do ar saturado do cheiro do alho. Segundo, o mesmo recomenda-se, porque muitos odores, por delíquio da mente, libertam, ajudam e deleitam o cérebro. Por isso, no livro *O Sentido e o Sensível*, capítulo 5º, Aristóteles afirma que o odor é instituído pela natureza para temperar o cérebro. Ao contrário, muitos odores incomodam e são nocivos, como é evidente por experiência. Estrabão relembra no livro 16, que os Sabeus ficam entorpecidos de vez em quando pelos odores. Hipócrates, no livro 5, Aforismo 28, ensina que o aroma da fumigação produz peso na cabeça. Plutarco, no livro *De Praeceptis Connubialibus* afirma que o cheiro dos unguentos irrita a bÍlis. Levino, no livro 2, *De Occultis Naturae Miraculis*, capítulo 9º, comenta que em certas regiões, os odores que são emitidos pelas florzinhas das favas induzem ao delírio. Por último, os odores putrefactos, emanados dos cadáveres e dos locais lamacentos corrompem o ar e causam, por

Autores da parte afirmativa

1º Argumentos a favor da mesma parte.

1ª Confirmação do argumento assumido

2º Confirmação

Aristóteles

*Estrabão.
Hipócrates.
Plutarco.
Levino*

¹¹⁸ Leia-se Galeno, livro *De Instrumento Odoratus*; Hipócrates, livro *De Decenti Ornatu*; Alexandre e Nicolau peripatético, nos escritos de Célio, livro 24, c. 1.

2. *Argum.* Confirmatur quoque eadem sententia, quia homines respirant, ut odorentur, utique ut fumidam excretionem ad sensorium attrahant. Item, quia constat res odoriferas assidua odorum expiratione flaccescere, et absumi, certe non nisi quia eiusmodi rerum substantia dum olet, in halitum et uaporem abit. Accedit postremo auctoritas
- Aristot.* Aristoteles quia licet in *Problematis* sect. 12. q. 10. cum quaesiisset num odor sit exhalatio, aer, aut uapor; nihil ausus fuerit constituere: tamen sect. 3. eiusdem operis q. 5. et c. 2. *De Sensu et Sensili* asseruit odorem esse halitum.
- [P.219]

ARTICVLVS II.

ODOREM NON ESSE FVMEAM EXHALATIONEM,
NEC ARGVMENTA SVPERIVS ADDVCTA ID CONFICERE.

*Conclusio
quaest.
Probat
quoad priorem
partem* Sit tamen conclusio. Odor non est fumea exhalatio corporis odorati; sed qualitas odoratu sensibilis¹¹⁹. Haec conclusio quoad priorem partem inde constat, quia si odor esset exhalatio, cum haec sit substantia; siquidem per se mouetur, et in sublimem locum euadit; sequeretur odorem non esse sensibile per se; quandoquidem nulla substantia per se cadit sub sensum.

*Item quoad
posteriorem* Accedit testimonium Aristotelis lib. *De Sensu et Sensili*, cap. 5. ubi Heraclitum, Platonem, et alios ex antiquis philosophis, apud quos contraria opinio communis erat, refutat. Posterior eiusdem conclusionis pars liquet ex eo, quia cum odor non sit substantia, ut probatum est, et denominet subiectum quale, agatque per se in olfactum; consequens fit, ut recte dicatur qualitas odoratu sensibilis. Verum quae nam sit odoris natura, ex iis, quae progressu dicemus, cum de odorum generatione disseruerimus, planius euadet.

*Solut. 1 arg.
superioris
artic. eiusque
confirmatio
num.* Respondeamus nunc argumentis, quae hanc nostram assertionem oppugnabant. Ad id, quod initio adduximus, negandum est assumptum; et ad primam eius confirmationem dicendum cum Aristotele in lib. *De Sensu et Sensili* cap. 5. odorem non nutrire: id enim tantum nutrit, quod in substantiam rei uiuentis conuertitur; hoc autem soli substantiae conuenit, non odori, qui accidens est,

¹¹⁹ Est M. Alberti lib. 2 *de anim.* tract. 3 c. 25. Ianduni quaest. 27. Marcelli lib. 3 *de anim.* c. 31.

vezes, a pestilência. E tudo isto não parece que aconteça senão pela intervenção da substância fúmida.

Confirma-se também esta posição porque os homens respiram para cheirarem, sobretudo para atraírem a excreção fúmida até aos sensórios. E ainda, porque é evidente que as coisas odoríferas apaziguam e esgotam-se com a exalação assídua dos odores. Acrescente-se a autoridade de Aristóteles, porque embora nos *Problemas*, secção 12, questão 10, ao questionar se o odor é exalação, ar ou vapor, nada ousou estabelecer, todavia, na secção 3 da mesma obra, questão 5 e capítulo 2º de *O Sentido e o Sensível* afirmou que o odor é uma exalação. 2º Argumento
Aristóteles

[P.219]

ARTIGO II

O ODOUR NÃO É UMA EXALAÇÃO FÚMIDA NEM OS ARGUMENTOS ANTERIORMENTE ADUZIDOS TAL CONCLUEM

Veja-se a seguinte conclusão¹¹⁹. O odor não é uma exalação fúmida do corpo odorífero mas uma qualidade do sensível provido de odor. Esta conclusão é clara quanto à primeira parte porque se o odor fosse exalação, embora esta seja substância, uma vez que se move por si e se evade para lugar elevado, seguir-se-ia que o odor não seria um sensível *per se*; pois nenhuma substância *per se* recai sob o sentido. Conclusão da questão.
Prova-se em relação à primeira parte

Sobrevém o testemunho de Aristóteles, no livro *O Sentido e o Sensível*, capítulo 5º, quando refuta Heraclito, Platão e outros filósofos antigos, entre os quais era comum a opinião contrária. A segunda parte da mesma conclusão é evidente porque como o odor não é uma substância, como foi provado, e denomina uma qualidade do substrato que age no olfato; segue-se que é corretamente denominado como uma qualidade do sensível odorífero. Na verdade, tornar-se-á mais clara a natureza do odor, que de caminho comentaremos, quando tratarmos da geração dos odores. O mesmo para a segunda parte

Respondamos agora aos argumentos contrários a esta nossa asserção. Ao que aduzimos inicialmente, deve negar-se a premissa menor e, para a sua primeira prova, afirmar com Aristóteles, livro *O Sentido e o Sensível*, capítulo 5º, que o odor não alimenta; ele apenas nutre o que se converte na substância da coisa viva; mas isto respeita apenas à substância, não ao odor, que é um acidente, como ficou provado. Assim, o referido sobre os Solução do 1º argumento do artigo anterior e das suas confirmações

¹¹⁹ Alberto Magno, livro II, *Da Alma*, tratado 3, c. 25; de Janduno, q. 27 e de Marcelo livro III, *Da Alma*, c. 31.

Astomos odore nutriri, fictitium. qua ratione id uerum esse possit ut probatum fuit. Itaque quod de Astomis narratur, fictitium est, ut iam in libris *De Ortu et Interitu* astruximus¹²⁰. Quod autem medici inquirunt, in uiuentibus quasdam partes tenues, id est, spiritus odore nutriri, et sustentari; id si de odore ipso intelligatur, a uero abest; si de aëria substantia, qua odor defertur, eatenus admitti debet, quatenus aër, ut libro citato ostendimus, spiritus nutrit, nutritione impropria; qualis est ea, qua lucerna oleo, et aëre circumfuso sustentatur¹²¹. Et uero eiusmodi substantia aëria, cum odore imbuta est, merito aliarum qualitatum, quae odorem comitantur, mirifice etiam spiritus fouet, ac conseruat; unde quibusdam odoribus uis benefica erga spiritus, et cerebrum, atque etiam ad exhilarandum cor attribui solet. Quemadmodum et nonnulli odores ob aliquam excedentem qualitatem, cum qua simul meatus corporis subeunt non parum afferunt nocuenti; et ob putridos humores, qui una cum ipsis exhalantur, aërem uitiant. Ex quo non sequitur odorem substantiam esse, sed substantiae una cum praedictis affectionibus in haerere. Vnde iam patet solutio primi argumenti, omniumque eius confirmationum.

Solut. 2 quoad priorem partem

[P.220] Ad priorem secundi argumenti partem dicendum est inspirationem animantibus, non omnibus, sed iis, quae respirant, in seruire ad remouendum operculum, quo, ut Aristoteles ait, olfactus tegitur; quod cum fit, simul attrahitur species odoris, uel odor ipse insidens aëri, exhalationi ue, ut progressu exponemus: sed hinc nihil aduersus dicta habetur. Ad posteriorem partem concedendum est e rebus odoriferis saepe emitti fumeam substantiam; sed negandum eam substantiam esse odorem. Aristoteles uero in *Problematis* sect. 3. quaest. 5. et capit. 2. *De Sensu et Sensili* appellauit odorem halitum non formaliter, sed subiectiue; quia magna ex parte in halitu inest, ab eoque defertur. Et in hunc modum explicanda erunt loca alia, in quibus odorem uocat halitum fumeum, seu fumosam uaporationem. In eundemque sensum accipi possunt dicta, si non omnium, saltem quorundam auctorum ex iis, quos initio superioribus articuli retulimus.

Quoad posteriorem. Explicatur. Arist.

¹²⁰ lib.I c.5 q.7.

¹²¹ Lege Aristot. c.5 de *sens. et sens.* Galenum in *lib. de instrum. odoratus* Fernelium lib.4 de *methodo medendi* c. 21 Coel. lib.24 c.23.

Ástomos é falso, como já foi aludido nos livros *A Geração e a Corrupção*¹²⁰. *É falso que os Ástomos se alimentem de odor. Por que razão pode ser verdade*
 Quanto ao que os médicos afirmam, que nos seres vivos certas partes subtis, isto é, os espíritos, se nutrem e sustentam com o odor do sopro vital; se isso for entendido acerca do odor, foge à verdade; se se entender acerca da substância aérea através da qual o odor é transportado deve ser aceite até certo ponto. Porque o ar, como demonstrámos no livro citado, nutre o espírito com nutrição imprópria do mesmo modo que a luzerna de óleo é alimentada pelo ar circundante. Porém, esta substância aérea, quando imbuída pelo odor, partindo precisamente das outras qualidades que acompanham o odor, favorece e conserva admiravelmente os espíritos¹²¹. Donde ser costume atribuir a certos odores virtude benéfica para os espíritos, para o cérebro, e para alegrar o coração. Também alguns odores devido a certa qualidade superveniente, uma vez que penetrem nas aberturas do corpo, acarretam muitos prejuízos em virtude dos humores pútridos que deles são exalados afetando o ar. Não se segue que o odor seja uma substância, mas que é inerente à substância juntamente com as referidas afeções. Donde se torna clara a solução do primeiro argumento e de todas as suas asserções.

[P.220] À primeira parte do segundo argumento, deve afirmar-se que a inspiração para os animais, não para todos, mas para aqueles que respiram, se encarrega de afastar uma pequena cobertura onde, como afirma Aristóteles se encerra o olfato. Quando tal acontece, a espécie do odor ou o próprio odor é ao mesmo tempo atraído, colocado no ar, a partir do hálito, como de caminho exporemos; mas nada se granjeia a partir daqui contra as afirmações. À parte seguinte, deve conceder-se que muitas vezes a substância fúmida é emitida pelas coisas odoríferas, mas deve negar-se que essa substância seja o odor. Aristóteles, nos *Problemas*, secção 3, questão 5, e no capítulo 2 sobre *O Sentido e o Sensível* chamou odor ao hálito, não formalmente, mas no que toca ao substrato, porque está presente em grande parte no hálito donde é trazido. Assim, também terão de ser explicados os pontos em que ele chama odor ao hálito fúmido ou vapor fúmido. E no mesmo sentido podem ser acolhidas as opiniões, se não de todos, pelo menos de certos autores, que referimos no início do artigo.

Solução do 2º, no que diz respeito à primeira parte

Em relação à parte seguinte. Explica-se. Aristóteles

¹²⁰ Livro I, c. 5, q. 7.

¹²¹ Leia-se Aristóteles, c. 5, *O Sentido e O Sensível*; Galeno, livro *De Instrumento Odoratus*; Fernélio, livro IV, *De Methodo Medendi*, c. 21; Célio, livro XXIV, c. 23.

QVAESTIO II.

QVONAM PACTO ODOR GIGNATVR;
QVODQVE EIVS SVBIECTVM SIT.

ARTICVLVS I.

EXPLICATIO PROPOSITAE DVBITATIONIS.

*Odor unde
nascatur*

Quod attinet ad generationem odorum, statuendum est cum Aristotele proximo capite, et uberius in lib. *De Sensu et Sensili*, cap. 5. odorem resultare in mixtis corporibus, ex primarum qualitatum concreione, dominante siccitate, calore humidum decoquente, et excitante. Diximus, in mixtis corporibus, quia elementa, ut etiam loco citato monet Aristoteles, odorata non sunt; uidelicet interim dum syncera, et pura existunt. Addidimus, siccitate dominante, quia siccitas est quasi materia odoris. Sapor enim, et odor ex humido, siccoque oriuntur; sed hoc interest, quod in sapore uincit humidum; in odore siccum. Hanc uero originis differentiam inter odorem, et saporem illud, inter alia, testatur, quod quae impense olent, ualde amara sunt, quia nimis cocta; qua de re Theophrastus lib. 6. *De Causis Plantarum* capit. 24. Item quia dulcia raro sunt odorata, intellige natiuo odore, ut ait Plinius lib. 21. *Naturalis Historiae* cap. 7. Nasci autem odorem ex siccitate dominante, argumento [P.221] est, quod constat aridos, et feruidos terrarum tractus, ut

*Saporis et
odoris eadem
causa, sed
tamen uariata*

Arabiae, ut Syriae, optimorum odorum esse feracissimos. Item quod res odoriferae si nimium humectentur, inodora redduntur: ideoque in Aegypto flores minime odorati sunt, quia incubat illis roscidus, et nebulosus aer a Nilo flumine, et e contrario rosa serenis diebus collecta, maiorem odoris fragrantiam reddit. Quin uero, ut notauit Hippocrates lib. *De Carnibus*, et ipsum organum olfactum, cum pituitoso defluxu, aut alio quouis humore scatet, odorem minus sentit. Est enim quaedam instrumenti, cum proprio sensibili naturalis consensio, et cognatio. Oportuit autem in odore siccum, et tenue uincere, ut odor facile diffundatur, et transmeet. Sed enim, et aliquid humiditatis ad ipsum requiri, inde patet; quia quae exarescunt, et torrentur, odorem amittunt, quod uidere est in cineribus ligni odorati, ut obseruat, praeter alios, Theophrastus lib. 6. *De Causis Plantarum* cap. 29. et e contrario multa nimis arefacta, humidi permistione odorata fiunt, ut terra, cum primum conpluitur post diuturnam siccitatem: non ita uero cum diu maduit; tunc enim humor, non siccitas praeualet. Denique adiecimus, (calore humidum decoquente, et excitante) quia non erit odor nisi caloris uis accedat, quae humidum quasi diluat, et attenuet. Hinc Aristoteles

*Terrarum
plagae ut
seruentiores ita
odoratiores*

QUESTÃO II

DE QUE MODO NASCE O ODOR E QUAL É O SEU SUBSTRATO

ARTIGO I

EXPLICAÇÃO DA DÚVIDA PROPOSTA

No que se refere à produção dos odores, deve considerar-se com Aristóteles, no último capítulo e, mais longamente, no livro *O Sentido e o Sensível*, capítulo 5º, que nos corpos compostos o odor resulta da reunião das qualidades primárias, da secura dominante, do calor fervente e excitante que destrói a humidade. Dizemos nos corpos compostos, porque os elementos, como também adverte Aristóteles no ponto citado, são inodoros, isto é, existem completamente puros e inalterados. Acrescentamos, com secura dominante, porque a secura é quase a matéria do odor. O sabor e o odor nascem do húmido e do seco, mas a diferença está em que no sabor vence o húmido, no odor o seco. Atesta esta diferença da origem entre o odor e o sabor, entre outras, o facto de as coisas que cheiram abundantemente serem bastante amargas, porque são demasiado maduras; acerca deste assunto, Teofrasto, livro 6, *De Causis Plantarum*, capítulo 24º. Também, porque as coisas doces raramente têm cheiro, entenda-se cheiro inato, como afirma Plínio, livro 21, *História Natural*, capítulo 7º. O argumento refere que o odor nasce da secura dominante, porque é evidente que as superfícies terrestres áridas e quentes da Arábia e da Síria são abundantes em ótimos odores.[P. 221] Acrescente-se que as coisas odoríferas, se forem demasiado humedecidas tornam-se inodoras e, por isso, no Egipto as flores são pouco cheirosas, porque o ar nebuloso e orvalhado do Nilo impregna-as e, pelo contrário, a rosa colhida em dias serenos expele maior fragrância de odor. Porque, de facto, como Hipócrates sublinhava, no livro *De Carnibus*, também o próprio órgão do olfato, com o defluxo da pituitária ou com outro qualquer humor filtra e sente menos odor. Há uma certa conformidade natural e um certo parentesco com o próprio sensível. Mas foi necessário que no odor vingassem o seco e o subtil para o odor se difundir e transmitir com facilidade. Mas é evidente que alguma humidade é requerida para que tal aconteça, porque as que secam e são queimadas exalam odor, o que se constata nas cinzas do linho perfumado, como observa, de entre outros Teofrasto, livro 6, *De Causis Plantarum*, capítulo 29 ; pelo contrário, muitas coisas muito secas tornam-se cheirosas por causa da humidade, como a terra quando é molhada pelas primeiras chuvas após longa seca. Mas não acontece assim quando ela está impregnada durante muito tempo. Prevalece, nesse caso, o humor, não a secura. Finalmente, acrescentamos ‘calor fervente e excitante que destrói a humidade’ porque não haverá odor a não ser que se acrescente

*De onde nasce o odor**A causa do sabor e a do odor é a mesma, ainda que seja diversa**As superfícies terrestres quanto mais quentes mais odoríferas*

in *Problematis* sect. 12. quaest. 12. ait semina, quae olent, calida esse; quia odor calore efficitur: et in eadem sect. quaest. 4. docet odorata omnia, calore abundare. Idemque asserit Galenus lib. 4. *De Simplicium Medicamentorum Facultate* cap. 22. Eaque causa est cur allia iuxta rosas consita, eas magis odoratas reddunt: uidelicet quia solum calefaciunt, et exiccant, atque ita odorem promouent, ut ait Contarenus libro 5. *De Elementis*. Quanquam huius rei alia causa reddi potest: nimirum quia quaelibet res trahit alimentum sibi consentaneum, atque ita graueolentia, cuiusmodi est allium, attrahunt nutrimentum maleolens, et uicinis herbis, plantisque odoriferis syncerius pabulum relinquunt. Experimur etiam aquam rosarum stillatitiam, dum igni sensim incalescit, halitum spirare suauiore, et uniuersim, quae odorata sunt, magis redolere, cum calent, quam cum frigent; et plus interdium, quam noctu, uere, quam hyeme, aestate, quam uere. Hinc Alexander Macedo, ut in eius *Vita Plutarchus* scribit, propterea suauem odorem e membris efflasse creditur, quod esset temperamento corporis praefereudo, et igneo. Idemque Plutarchus in libro *De Causis Naturalibus* capit. 25. quaestionem diluens, cur pruina ferarum indagationem difficilem reddat; ait causam esse, quia odorum halitus, nonnisi a calore laxati, et soluti, dispergi queunt; frigus autem uehementius stringens, et claudens, nec eos fluere, nec ad sentiendi instrumenta perlabi sinit: et ob id etiam uina per hyemem minus redolentia esse ait. Ex dictis patet; quoniam esse debeat odoris definitio; nimirum, odor est qualitas ex primarum commistione resultans, dominante sicco, et calido, atque olfactum mouens. Patet etiam quod nam sit odorum subiectum, hoc est, quidnam sit id, in quo odor primo enascitur¹²². Nam cum odor sit qualitas orta ex certo primarum qualitatum temperamento, quod non nisi mistis corporibus per se [P.222] debetur; fit inde ut proprium, ac natiuum subiectum odorum sit tale corpus mistum. Vnde Plinius lib. 15. *Naturalis Historiae* capit. 27. Mirum, inquit, tria praecipua naturae elementa sine sapore esse, sine odore; aquas, aera, ignes. Addere et terram, potuisset; sicuti addidit Aristoteles lib. *De Sensu et Sensili* capit. 5. monens tamen intelligendum id esse, nisi elementa misturam habeant; nam cum hac uidemus redolere mare: et terram etiam, praesertim cum post longam ariditatem madescit, ut superius diximus, scripsitque Theophrastus libro 6. *De Plantis* capit. 24. et 27. De hac re Iandunus quaest. 26. *De Sensu et Sensili*.

Odoramenta
re calefacta
fragrantiora
sunt.
Alexandri
sudar odoratus

Odoris definitio

Elementa in
odora.
Plin.
Arist.

¹²² Odorem esse magis sicci quam humidi. Arist. text. 100 huius libri. et c.5 *sens. et sens.* Appolli. et Iand. q.26. M.Alb. *summ. de hom.* 2 p. tract. de olfa. Marcel. 3 *de an.* c.70 et 71. *Conciliat.* diff.155 Contare. 5.*de elem.*

a força do calor, que quase dilui e consome o húmido. Aristóteles, nos *Problemas*, secção 12, questão 12, afirma que as sementes que cheiram são cálidas porque o odor produz calor. Também na mesma secção, questão 4, ensina que todas as coisas odoríferas são abundantes de calor. E o mesmo refere Galeno, no livro 4, *De Simplicium Medicamentorum Facultate*, capítulo 22°. E é esta a razão por que os alhos plantados junto às rosas as tornam mais cheirosas, porque as aquecem e abrasam e, desse modo, provocam o odor, como afirma Contareno no livro 5 de *Os Elementos*. Todavia pode acontecer por outra causa, nomeadamente, porque qualquer coisa atrai para si o alimento adequado e, desse modo, os odores fortes do tipo dos do alho, atraem o alimento com odor desagradável e deixam nas ervas e nas plantas o alimento mais puro. Experimente-se também a água destilada das rosas, enquanto aquece ligeiramente com o fogo, expira um hálito mais suave e, geralmente, as que são odoríferas, exalam mais odor quando aquecem do que quando arrefecem, e mais durante o dia do que durante a noite, mais na Primavera do que no Inverno, mais no Verão do que na Primavera. Daí que se acreditasse que Alexandre da Macedónia, como Plutarco escreve, na sua *Vida*, libertasse um suave odor dos membros, resultante da temperatura ígnea e muito quente do corpo. E o mesmo Plutarco, no livro *As Causas Naturais*, capítulo 25°, resolvendo a questão por que é que a chuva torna difícil a busca feita pelas feras, afirma que a causa está em que os hálitos dos odores, apenas se podem soltar dissolvidos e espalhados pelo calor, mas que o frio, que mais fortemente comprime e cerra, não os derrete nem os impele a atravessar os sensitérios, sendo também por isso que diz que as vinhas durante o Inverno são menos perfumadas. A partir do que foi dito, é evidente qual deve ser a definição de odor, a saber, o odor é a qualidade resultante da reunião das qualidades primárias, com o domínio do seco e do calor, que move o olfato. É evidente, também, qual é substrato dos odores, isto é, aquilo em que o odor primeiramente nasce.¹²² Ora, como o odor é uma qualidade nascida de certa mistura das qualidades primárias, [P. 222] o que apenas se fica a dever aos corpos mistos, *per se*, acontece que o substrato nativo e próprio dos odores é tal qual o do corpo misto. Donde Plínio, no livro 15 da *História Natural*, capítulo 27°, afirmar que é admirável que os três elementos principais da natureza, a água, o ar e o fogo, existam desprovidos de sabor e de odor. Tinha podido acrescentar a terra, tal como Aristóteles acrescentou, no livro *O*

Os perfumes, quando aquecidos, são mais aromáticos. O suor perfumado de Alexandre

Definição de odor

Elementos nos odores. Plínio. Aristóteles

¹²² O odor é mais seco do que húmido. Aristóteles, texto 100 deste livro e c. 5, *O Sentido e o Sensível*; Apolinário e Janduno, q. 26; Alberto Magno, *Suma do Homem*, 2ª parte, tratado sobre o olfacto; Marcelo, III, *A Alma*, c. 70 e 71; *Conciliator*, dif. 155 e Contareno, V, *De Elementis*.

Porro odorum species uariae sunt, nobis tamen propter huius sensus hebetudinem, et tarditatem magna ex parte ignotae: siquidem prout homini sensus deficit, ita et scientia de re ad eum sensum pertinente: cum nostra cognitio a sensibus oriatur. Quia igitur admodum tenuiter et remisse olfacimus, nec nisi eos odores, qui organum uehementer laccessunt, ac pulsant, exacte percipimus, fit ut odorum differentias minus teneamus: ideoque eas haud propriis significamus uocabulis, sed translatis, deflexisque saporum differentiis. Ergo ut sapores, ita et odores acutos, acerbos, graues, et suaues dicimus, mutatis nomenclatura eorum species et discrimina indicantes¹²³. Est autem sapor acutus, qui celeriter ac fortiter sine fastidio sensum ferit. Acerbus, qui cum quadam mordacitate pungit. Grauis, qui segniter, ac parum mouet: uel qui ob densiorem fragrantiam, ut odor artemisiae, uel ob faetidum halitum, nares offendit. Suauis, qui leniter gratus, ac iucundus est. Qua de re, deque aliis odorum speciebus Thomas Garbius in *Summa* quaest. 69. Marcelus in suo 3. *De Anima* cap. 24. M. Albertus 2. part. *Summa de Homine* tract. de olfactu, et lib. 2. *De Anima* tract. 3. cap. 24. D. Damascenus lib. 2. *Fidei Orthodoxae* cap. 18. Theophrastus lib. 6. *De Causis Plantarum* cap. 1. et 4. et 13. ubi admonet, et si nomina saporum odoribus tribuere soleamus:

*Sapor acutus
quis*

*Non omnia
saporum
nomina
odoribus
quadrant*

non id tamen in omnibus nominibus ratum esse: nemo enim, u. g., odorem falsum recte nuncuparit. Quod etiam scripsit Galenus lib. 4. *De Simplicium Medicamentorum Facultate* cap. 21.

*Odores
quidam
appetentiam
excitant
Alii hebetant*

Deinde aduertendum ex Aristotele *De Sensu, et Sensili* cap. citato quosdam odores iucundos haberi, quia saporibus respondent, et gustatui amica denuntiant: atque ita esurientibus suaues contingunt, qui tamen satiatis nullam afferunt uoluptatem. Alios per se ac sine respectu saporum, delectationem parere, ut qui efflantur e quibusdam floribus, neque enim, inquit Aristoteles, ii ad cibi cupiditatem excitandam conferunt, sed obstant potius. Vnde illud quod in Euripidem dixit Stratis:

¹²³ Quemadmodum Arist. hoc in lib. cap.9 text. 95 *de sens. et sens.* c.5 annotauit.

Sentido e o Sensível, capítulo 5º, avisando, no entanto, que tal se deve entender salvo se os elementos tiverem mistura. Com ela sentimos o odor do mar e da terra, principalmente quando se empapa depois de longa aridez como anteriormente referimos e Teofrasto escreveu no livro 6, *As Plantas*, capítulos 24º e 27º. Sobre este assunto, veja-se Janduno questão 26, *O Sentido e o Sensível*.

Mais ainda, existem várias espécies de odores que desconhecemos, em parte por causa da lentidão e falta de precisão deste sentido, pois quando falha o sentido ao homem, também lhe falta a ciência no que concerne aos assuntos pertencentes ao sentido, dado que o nosso conhecimento nasce dos sentidos. Como, portanto, temos um olfato débil, e somente percebemos com exatidão aqueles odores que pulsam e irritam o órgão, acontece que retemos menos as diferenças entre os odores. Deste modo, não lhes atribuímos significados usando palavras próprias, mas traduzidas e declinadas conforme os diferentes sabores. Portanto, tal como os sabores, também dizemos que os odores são penetrantes, amargos, graves e suaves, indicando as diferenças mútuas e as suas espécies quanto à designação¹²³. Há, assim, um sabor penetrante, que fere o sentido, rápida e fortemente, sem hesitação. Um amargo, que pica com uma certa mordacidade. Um grave, que move pouco e indolentemente e que, em virtude de fragrância mais densa, como o odor da artemísia, e por causa do hálito fétido, ofende as narinas. Um suave, que é docemente grato e agradável. Acerca deste assunto e das espécies de odores, Tomás Gárbio, na *Suma*, questão 69; Marcelo, no seu *A Alma*, livro 3, capítulo 24; Alberto Magno, 2ª parte, *Suma do Homem*, tratado sobre o olfato, e livro 2, *A Alma*, tratado 3, capítulo 24º; São Damasceno, livro 2, *A Fé Ortodoxa*, capítulo 18º; Teofrasto, livro 6, *De Causis Plantarum*, capítulos 1º, 4º e 13º, quando aponta que, se costumamos dar nomes dos sabores aos odores, tal contudo não sucede com todos os nomes. Ninguém chama diretamente falso a um odor. Quanto a isto, Galeno também escreveu no livro 4, *De Simplicium Medicamentorum Facultate*, capítulo 21º.

O que é um sabor penetrante

Nem todas as designações dos sabores se adequam aos odores

Donde deve advertir-se, com Aristóteles, *O Sentido e o Sensível*, capítulo citado, que existem certos odores agradáveis, pois, como correspondem aos sabores, denotam coisas amigas do paladar. E assim, tornam-se agradáveis para os que comem, mas não trazem nenhum prazer de saciedade. Outros odores produzem por si deleitação, sem relação com os sabores, como os que são emanados de certas flores e, declara Aristóteles, não servem para excitar o apetite de alimento, antes o impedem. Daí aquilo que sobre Eurípides disse Estrátis:

Alguns odores excitam o apetite

Outros impedem-no

¹²³ Assim registou Aristóteles neste livro, c. 9, texto 95, e *O Sentido e o Sensível*, c. 5.

Cum lens coquitur, unguenti nil infundito.

Odores simplices. Aduertendum praeterea quibusdam corporibus inesse odores simplices, cuiusmodi sunt, qui per naturam obueniunt; aliis compositos uaria commistione; quales magna ex parte sunt ii, quos ars pigmentaria ad luxum et delitias unguentis miscet. Quem abusum maiorem esse inquit Plinius lib. 13. cap. 3. quam gemmarum, et pretiosarum uestium; hae [P.223] namque diu seruantur, et transeunt ad haeredes¹²⁴; illi confestim expirant, ac suis moriuntur horis: excedit libra denarios quadringenos; nec sensit ipse, qui gerit, summaque commendatio habetur, si transeunte illo, inuitet odor etiam aliud agentes. Tanti emitur uoluptas aliena. Adde quod uirilem animum effaeminant, ut non sine causa dictum sit illud¹²⁵.
Odores compositi. Non bene olet, qui bene semper olet. Lege D. Hieronymum *Epistola* 8. ad Demetriadem, in iuuenes calamistratos et peregrini muris olentes pelliculas.
Maior odorum quam gemmarum abusus.
D.Hierony. contra iuuenes olentes.

ARTICVLVS II.

QVARVNDAM OBIECTIONVM DILVTIO

1. *Obiectio.* Verum contra superiora obiiciat aliquis. Si odor esset in misto odorato, ut in subiecto, sequeretur flores, et suffimenta, e propinquo suauius olere, quam e loco aliquantulum remoto; cum unumquodque prope suum principium efficacius agat; et tamen oppositum
2. experimur. Secundo. Vnus, idemque cibus secundum eandem partem sapidus est, atque odoratus. Igitur cum sapor fiat ex humido, docente Aristotele in hoc capite text. 100. si odor ex sicco praedominante oriretur, in eadem subiecti parte esset siccum, et humidum excellens,
 3. quod repugnat. Tertio. Multa corpora praehumida sunt odorifera, ut aquae stillatitiae, opobalsamum, uinum, aliique id genus succi
 4. non pauci; ergo odor non prouenit ex abundanti sicco. Quarto. Aromata acrius olent, et diutius odorem seruant cinere suffita, quam igni, et gummi, ac lacrimae odoratae, ubi igni exustae sunt, odorem halant nullum, et tamen ignis calidior est cinere. Non igitur calor decoquens, expirationem odoris perficit; si enim eam perficeret, ubi
 5. efficacior est uis caloris, acrior odoris afflatus sentiretur. Quinto. Tria sunt corpora odorum excellentia in primis nobilitata, uidelicet

¹²⁴ Lege Arist. lib. 3 *Eth.* c.10.

¹²⁵ Martialis lib.2 *Epygram.*12

Quando a lentilha está cozida, não tem cheiro.

Além disso, deve advertir-se que em certos corpos estão presentes odores simples, tais como os que provêm da natureza, e outros compostos, de composição variada, que em grande parte são aqueles que a arte dos perfumistas mistura com unguentos para o luxo e o deleite. Plínio, livro 13, capítulo 3º, afirma que este abuso é maior do que o das joias e vestes preciosas¹²⁴. [P. 223] De facto, estas conservam-se durante muito tempo e são transmitidas aos herdeiros, mas os perfumes expiram imediatamente e morrem na hora. Cada libra ultrapassa os quatrocentos denários. Quem o usa não o sente, e estima-se de preço elevado se, ao passar, o perfume também chamar a atenção de quem se ocupa com outra coisa. Por tão alto preço se cria paixão funesta. Acrescente-se que efeminam um espírito viril, pelo que não carece de fundamento o seguinte dito: Não cheira bem quem cheira sempre bem¹²⁵. Leia-se São Jerónimo, *Epístola 8 a Demétria*, sobre jovens de cabelo ondulado de peles finas e a cheirar a almíscar.

*Odores simples
Odores
compostos
Maior abuso
nos odores do
que nas joias*

*S. Jerónimo
contra
os jovens
perfumados*

ARTIGO II

RESOLUÇÃO DE ALGUMAS OBJEÇÕES

Contra as afirmações anteriores objete-se o seguinte. Se o odor existisse na mistura perfumada como num substrato, seguir-se-ia que as flores e as defumações cheiravam mais suavemente perto, do que num lugar um pouco mais afastado, dado que cada um age pelo seu princípio mais eficaz. Mas experiencia-se o contrário. Segundo. Um e o mesmo alimento é saboroso e cheiroso quanto à mesma parte. Como o sabor é feito do húmido, tal como Aristóteles ensina neste capítulo, texto 100, se o odor resultar predominantemente da secura, sobressairá na mesma parte do substrato o seco e o húmido, o que repugna. Terceiro. Muitos corpos, além de húmidos, são cheirosos, como as águas destiladas, o bálsamo, o vinho e muitos outros sucos do género; logo, o cheiro não provém de um seco abundante. Quarto. Os aromas cheiram mais amargamente e conservam o odor mais demoradamente em cinza defumada do que no fogo e na goma. Também as lágrimas odoríferas quando são consumidas pelo fogo nenhum odor se desprende delas e, no entanto, o fogo é mais quente do que a cinza. Portanto, o calor ao ferver não produz a expiração do odor; se o fizesse, quanto mais eficaz fosse a força do calor, tanto mais se sentiria

1ª Objeção

2ª

3ª

4ª

¹²⁴ Leia-se Aristóteles, livro III, *Ética*, c. 10.

¹²⁵ Marcial, livro II, *Epigramas*, 12.

moschus, zibettum, et ambarum: at in iis non abundat siccitas, et calor: ergo odor non oritur ex harum qualitatum dominio. Probatur assumptio, quia moschus fieri dicitur ex sanguine ferae cuiusdam uulpem effigie referentis; zibettum, ex sudore quorundam felium, at sudor, et sanguis magis humida sunt, quam sicca. Item, ambarum uidetur innasci balenae, quae ut est maris incola; ita frigidi est temperamenti, atque adeo et ambarum, quod intra eam gignitur.

Primae obiectionis diluit. Cur odores e longinquo suauius spirent Ad primum horum respondet Aristoteles in *Problematis* sect. 12. quaest. 2. et quaest. 4. et 9. ideo flores, et suffimenta e longinquo suauius olere, quia ad locum aliquantulum remotum defertur odor secretior a portione terrea, et defaecatior a fumo, crassisque uaporibus, qui odorem uitiant, et ipsam odorandi uim hebetant. Verum oportet non tantam esse distantiam, ut odor in traiectu pereat.

Secundae. Odor siccum magis quam humidum sequitur [P.224] Ad secundum, negari non potest interdum cum suauis odore saporem concoctum, iucundumque inueniri. Verum maiori ex parte oppositum accidit: praesertim si sermo sit de suauissimis odoribus, ad quos, ut ad rem praestantiorem in suo genere, respicere oportet, cum de odorum ingenio iudicamus. Adde ob id etiam dici odorem prouenire ex siccitate, saporem ex humiditate; quia cum eadem res, et odora, et sapida existit; si constet aliis partibus siccioribus, aliis humidioribus; odor sequitur portionem magis siccam, sapor magis humidam. Item, quia quae sunt odorata, ceteris paribus, quo sicciora eo plus halant odoris, ut patet in Cinnamomo, Garyophyllo, et aliis. Quod tamen in iis, quae saporem continent, secus euenit. Vnde et organum odoratus siccum est; gustatus humidum: ita ut non modo sapor, etiam in aridis corporibus, succulentas partes amet; sed neque linguae gustu diiudicetur, nisi illa interno aliquo humore sit affusa.

Tertiae. Quartae. Cur acrius oleant suffita cinere, quam igne. Ad tertium, exiis, quae proxime dicta sunt, patet responsio. Ad quartum, dicendum est cinere suffita acrius olere, quam igne; quia ignis praeproperè absumit halitum odoriferum, qui cineris calore paulatim emergit. Ex quo non sequitur expirationem calore non fieri, sed ut exhibeatur accommodate ad euehendum, seruandumque odorem, requiri moderatam caloris uim, qualis est in cinere. Nimis uero adusta ideo non olent, quia odor non nihil succi exigit.

Quintae. De origine moschi uariae sententiae. Circa ultimum argumentum, in primis quod ad moschum attinet, non nihil de illius origine auctores dissentiunt. Quidam tradunt moschum esse illius ferae, quam diximus, concretum sanguinem,

a emanação amarga do odor. Quinto. São três os corpos mais nobres na excelência dos odores, a saber, a rosa mosqueta, o âmbar e o almíscar. Também nestes não abundam a secura e o calor, portanto o odor não nasce do domínio destas qualidades. Prova-se a premissa menor, porque se diz que a mosqueta é feita do sangue de um certo animal que tem o aspeto de uma raposa; o almíscar, do suor de certos felinos; ora, o suor e o sangue são mais húmidos do que secos. Também parece que o âmbar nasce da baleia que é habitante do mar e por isso é de constituição fria, logo, também o âmbar que nasce dentro dela.

Ao primeiro destes argumentos, Aristóteles responde, nos *Problemas*, secção 12, questão 2 e questões 4 e 9, que as flores cheiram mais suavemente de longe, porque o odor é levado para um lugar distante, mais rarefeito do que a porção térrea, mais purificado pelo fumo, do que os vapores densos que viciam o odor e enfraquecem a própria faculdade de cheirar. É necessário que a distância não seja tanta que o odor desapareça no trajeto.

Resolução da primeira objeção. Razão pela qual os odores de longe exalam mais suavemente

[P.224] Ao segundo, não pode negar-se, entretanto, que com o odor suave o sabor se torna maduro e agradável. Na verdade, acontece em grande parte o contrário, principalmente se se tratar de odores suavíssimos, os quais é necessário examinar como a coisa mais elevada no seu género, quando consideramos a natureza dos odores. Acrescente-se que também se diz que o odor provém da secura, o sabor da humidade, porque uma mesma coisa é não só cheirosa, mas também saborosa. Se a secura está patente, numas partes, noutras, a humidade, o odor segue a porção mais seca, o sabor a mais húmida. Outro, porque as coisas odoríferas, em circunstâncias iguais, quanto mais secas mais odor exalam, como é evidente no cinamomo, no garro e noutras acontecendo de modo diferente nas sápidas. Daí que o órgão odorífero seja seco, o gustativo, húmido, de maneira que o sabor, também nos corpos de terra, como que aprecia as partes húmidas; mas nem a língua é percebida pelo paladar, a não ser que esteja molhada interiormente por algum humor.

Da segunda. O odor segue mais o seco do que o húmido

Ao terceiro, é evidente a resposta com base no que foi referido anteriormente. Ao quarto, deve dizer-se que a cinza defumada cheira mais a ocre do que o fogo, porque o fogo consome o hálito odorífero muito depressa, o que no calor da cinza se verifica paulatinamente. Daí não se concluir que a exalação não ocorra pelo calor, mas que, para que se mostre adequada para transportar e conservar o odor, se requer a potência moderada do calor que reside na cinza. Por isso, estando demasiado queimadas não cheiram, porque o odor requer alguma seiva.

Da terceira Da quarta Por que é que a cinza defumada cheira mais a ocre do que o fogo

Sobre o último argumento, em primeiro lugar, no respeitante ao almíscar, os autores divergem acerca da sua origem. Alguns narram que o almíscar resulta do sangue espesso da fera que referimos, incluído

Da quinta. Várias opiniões acerca da origem do almíscar

inclusum iis folliculis, qui ad nos perferuntur, potissimum e Cinarum agro¹²⁶. Alii feram illam crebro uerbere enectam, deinde putrefactam, comminui in particulas; atque has esse moschum, qui praedictis uterculis asseruatur. Alii aliud narrant. Lege Matthiolum in 1. lib. *Dioscoridis* capit. 20. Scaligerum exercitatione 21. in *Cardanum*. Quicquid dicatur, constat moschum siccitatem habere, quae odori sufficiat, esto sanguis, dum non concrevit, praeumidus sit. Quod similiter de concreto illo sudore felium, pronuntiandum est.

De origine ambari, maior est dubitatio. Plerisque uidetur esse aliquid innatum balenis. Nam, et ubi plures uisuntur, maior est illius copia, et in earum uentre certum est nonnunquam inueniri, cum uel tempestate ad scopulos allisae, uel piscatorum iaculis, funibusque tandem expugnatae capiunt¹²⁷. Alii uolunt esse fungi marini speciem e profundo, uel saxis, ubi nascitur, diuulsam pelagi fluctuantis agitato, quo ad littora euehitur, ibique saepe legi consuevit. In balenis autem inueniri, non quod intra illas oriatur; sed quia marina bellua eo pabulo summopere delectatur, ut et terrestres, uolatilesque complures. Lege Matthiolum in libro 1. *Dioscoridis* cap. 21. Fuchium in libro *De Componendis Medicamentis*. Siue autem haec, siue alia sit ambari generatio, negamus deesse illi, quantum sufficiat caloris ad odorem conciliandum.

*Ambarum e
maris fundo,
uel scopulis
erui, et in littus
expui.*

Obiectio. Erit tamen qui obiiciat, Aristotelem in *Problematis* sect. 13. problem. 4. affirmare nullum animantium seu uiuum, seu mortuum, excepta [P.225] panthera, suauem odorem mittere. Quare falsum esse quod de illis feris asseruimus. Occurrendum uel latuisse id Aristotelem, ut et alia, quae eius aetate nondum; comperta fuerant, sed progressu temporum innotuere. Vel id ex communi tantum sermone protulisse, sicuti et alia non pauca in eodem opere, ut nonnulli interpretes obseruarunt.

Dilutio.

¹²⁶ De hac re Aetius et Paulus apud Coel. lib.24 c.23 Sipontinus. Moschum ait Hermol. fuisse priscis incognitum.

¹²⁷ Auicen. et Serapion, quos citat Christophorus Costa lib. *de odoramentis* c.26.

aqueles folículos que são trazidos até nós, preferencialmente do campo das Cínaras¹²⁶. Outros, que essa fera, uma vez morta com uma pancada, uma vez putrefacta, se desfaz em partículas, que são o almíscar que se conserva nos referidos ventrículos. Outros contam outra coisa. Leia-se Matíolo, no 1º livro *Sobre Dioscórides*, capítulo 20º; Escalígero, no exercício 21, *Sobre Cardano*. O que quer que se diga, é evidente que o almíscar tem secura que basta ao odor do sangue e enquanto não coagula será sangue húmido. O que se deve dizer, igualmente, do suor espesso dos felinos.

Sobre a origem do âmbar, a dúvida é maior. Para muitos parece ser algo inato às baleias. Na verdade, onde se avistam muitas, é maior a abundância de âmbar e é certo que, por vezes, se encontra no seu ventre, quando capturadas, quer durante a tempestade, feridas pelo flagelo, quer nas redes dos pescadores, vencidas pelas amarras. Outros consideram que é uma espécie de fungo marinho do fundo, ou das rochas, onde nasce, arrancado ao mar, sacudido pelas ondas, porque é transportado para as costas e aí costuma muitas vezes ser recolhido¹²⁷. Mas apareceria nas baleias, não porque nascesse nelas, mas porque o monstro marinho se deleita com o seu alimento com o maior empenho, como os terrestres e as demais aves. Leia-se Matíolo no livro *Sobre Dioscórides*, capítulo 21º; Fuchio no livro *De Componendis Medicamentis*. Mas quer seja esta ou outra a origem do âmbar, negamos que lhe falte o calor necessário para atrair o odor.

O âmbar é extraído do fundo do mar ou dos rochedos e lançado na costa

Há quem oponha que Aristóteles, nos *Problemas*, secção 13, problema 4, afirma que nenhum dos animais vivos ou mortos, exceto **[P. 225] a** pantera, solta um cheiro suave. Razão pela qual é falso o que dissemos acerca daquelas feras. Deve opor-se que, ou Aristóteles desconheceu isso, tal como outras coisas, que no seu tempo ainda não tinham sido descobertas, mas que no decurso dos tempos se tornaram conhecidas, ou que tal foi retirado apenas do saber comum, tal como muitas outras que se leem na mesma obra, como alguns intérpretes observaram.

Objeção

Resolução

¹²⁶ Sobre este assunto, Écio e Paulo, no escrito de Célio, livro XXIV, c. 23. Sipontino. Hermolau diz que o mosqueto era desconhecido para os antigos.

¹²⁷ Avicena e Serapião, citados por Cristóvão Costa, livro *De Odoramentis*, c. 26.

QVAESTIO III.

QVO PACTO DIFFVNDATVR ODOR, ET PER QVOD
MEDIVM AD OLFACTVM PERVENIAT.

ARTICVLVS I.

DE ODORIS DIFFVSIONE.

1. quaestionis conclusio Sit prima conclusio in hac quaestione. Odor plerunque diffunditur e re odorata, per substantia fumeam. Haec conclusio probatur iis argumentis, quae in hoc capite art. 1. quaest. primae attulimus ad suadendum odorem esse exhalationem, seu fumeam substantiam. Licet enim non persuadeant odorem esse talem substantiam; concludunt tamen illam odorem comitari, esseque eius uehiculum, cuius interuentu, e re odorata prodeat. Addimus tamen in conclusione *Conclusionis moderatio* (plerunque) quia non necesse est, ut semper odor eo pacto exiliat; si nimirum res odorata, odorem ita perfectum concoctumque iam habeat, ut ad exiliendum non egeat resolutione: uel si ita compacta sit, ut resolutionem non admittat; licet hoc posterius in corporibus odoriferis raro accidat.

2. Conclusio. Illius Auctores. Sit secunda conclusio. Etiam cum res odorata uaporem exhalat, non ubicunque percipitur odor, datur exhalatio odorifera. Haec conclusio est de mente Auerrois text. 97. huius lib. S. Thomae ibidem, et in 2. d. 2. q. 2. art. 2. ad 5. Alberti tract. 3. c. 21. Aegidii text. 100. utriusque Caietani, Apollinaris q. 26. Ferrariensis q. 17. Ianduni *De Sensu et Sensili* q. 27. et hoc in lib. q. 24. Contareni lib. 5. *De Elementis*, Marcelli 3. *De Anima* cap. 72. *Conciliatoris* diff. 155.

Qui contra sentiant. et aliorum. Est tamen contra Auicennam 6. *Naturalium Quaestiones* p. 2. cap. 5. M. Albertum in *Summa de Hominibus*, Galenum 4. *De Simplicium Medicamentorum Facultate* c. 21. Fernelium lib. 6. *Physiologiae* cap. 1. et alios existimantes citra halitum fumeum,

1. Conclusionis probatio odorem non dari. Probatur tamen nostra conclusio; quia saepe odor sentitur in locis admodum remotis, ut testantur uultures, aliaeque aues, quae odore allectae cadauera procul inquirunt: ut autem exhalatio tam longe, lateque spargeretur, oporteret rem odoratam defluxu penitus absumi, et in fumum abire. Secundo, quia odor breuiori temporis mora percipitur, quam exigit motus
2. substantiae fumeae ad olfactum. Tertio, quia uapor, cum [P.226] leuis sit, sursum com meat, teste Aristotele *De Sensu et Sensili* capite 5. et tamen odor etiam in loco inferiori sentitur, ut patet in uenatu crocodilorum, qui ad carnes extra aquam suspensas, odore inuitati accurrunt.

QUESTÃO III

DE QUE FORMA O ODOR SE DIFUNDE E QUAL
É O MEIO PELO QUAL CHEGA AO OLFATO

ARTIGO I

DA DIFUSÃO DO ODOR

Eis a primeira conclusão nesta questão. O odor é geralmente difundido a partir da coisa odorífera, por meio da substância fúmda. Esta conclusão prova-se com os argumentos que neste capítulo, artigo 1º, questão primeira, produzimos para persuadir que o odor é exalação ou substância fúmda. Embora não convençam que o odor é essa substância, concluem, todavia, que ela acompanha o odor e que é o seu veículo, por intervenção do qual brota da coisa odorífera. Mas acrescentamos na conclusão «geralmente», porque não é necessário que o odor exale sempre deste modo, se a coisa odorífera possuir o odor de tal modo perfeito e elaborado que para exalar não tenha necessidade de se decompor, ou se for de tal modo compacta que não admita desagregação, embora isto raramente aconteça nos corpos odoríferos.

1ª conclusão da questão

Precisão da conclusão

A segunda conclusão é. Também, quando a coisa odorífera exala vapor e o odor não é sentido por toda a parte dá-se uma exalação odorífera. Esta conclusão está de acordo com o pensamento de Averróis, texto 97, deste livro; de São Tomás, *ibidem* e no 2º livro das *Sentenças*, distinção 2, questão 2 ao 5; de Alberto, tratado 3, capítulo 21º; de Egídio, texto 100; num e noutro de Caietano; de Apolinário, questão 26; do Ferrariense, questão 17; de Janduno, *O Sentido e o Sensível*, questão 27 e neste livro; de Contareno, livro 5, *Os Elementos*; de Marcelo, 3 *A Alma*, capítulo 72º; do *Conciliador*, diferença 155 e de outros¹²⁸. Todavia é contra, Avicena 6, *Questões Naturais*, parte 2, capítulo 5º; Alberto Magno, na *Suma do Homem*; Galeno, no 4, *De Simplicium Medicamentorum Facultate*, capítulo 21º; Fernélio, livro 6, *Fisiologia*, capítulo 1º e outros que consideram que o odor não se produz sem o vapor exalado. Prova-se, todavia, a nossa conclusão, porque muitas veze o odor é sentido plenamente nos locais afastados, como atestam os abutres e outras aves que procuram, ao longe, os cadáveres, atraídas pelo odor. Mas para que a exalação seja espalhada tão longe e de forma tão lata, seria necessário que a coisa odorífera, com o defluxo, fosse totalmente consumida e terminasse em fumo. Segundo, porque o odor é sentido na mais breve paragem de tempo que o movimento da substância de fumo para o olfato exige. Terceiro,

2ª conclusão. Seus autores

Os que pensam contra

1ª prova da conclusão

2ª

3ª

¹²⁸ Na questão “Se o odor é uma qualidade”, a. 3.

3. *Conclusio bipartita* Sit tertia conclusio. Odor extra fumeam exhalationem effunditur secundum esse intentionale; potest quoque effundi secundum esse reale. Haec conclusio quoad priorem partem asseritur ab iis, quos paulo ante pro secunda conclusione retulimus. Patetque ex eo, quia cum fumeus uapor, ut ostendimus, nequeat ad longissimum tractum communicari, atque adeo nec in illo odor, consequens est, ut odor per se communicetur, saltem secundum esse intentionale.

Prioris partis confirmatio Posterior pars eiusdem conclusionis dubia omnino est, nec a nobis, nisi ut probabilis constituitur. Eam defendunt Alexander in lib. *De Sensu et Sensili* cap. de odore, Ammonius, et Boetius capit. 2. *Antepaedicatorum* item Garbius in *Summa* quaest. 69. et recentium Philosophorum nonnulli. Suadeturque testimonio Aristotelis hoc in libro capit. 12. text. 127. ubi ait medium pati a sono et ab odore; et aerem sic pati a re odorata, ut redoleat. Cum igitur redolere nihil possit nisi odore secundum esse reale affectum sit, quemadmodum necesse candidum, nisi candorem habeat, uidetur Aristoteles concedere, recipi in aere realem odorem. Accedit quod eodem modo ait pati aerem ab odore, et a sono; at a sono realiter pati superius ostendimus. Non est tamen existimandum spargi odorem secundum esse reale ad totam distantiam, in qua percipitur, cum non sit uerisimile tantam illi inesse uim ad se se communicandum; maxime cum plerique arbitrentur, eum nullo pacto agere realiter, sed intentionaliter tantum.

Odor ad totam distantiam realiter non diffunditur

1. *Impugnatio tertiae conclusionis* Obiciat aliquis, Odor ut docuit Aristoteles in lib. *De Sensu et Sensili* capit. 5. fuit datus a natura ad mulcendum cerebrum: sed hoc non praestat, nisi dum est in substantia fumea, ut ex superius dictis constat; igitur odor nunquam datur extra substantiam fumeam.

2. Secundo, Ventus cum alio tendit, semper impedit traiectionem odorum ad nares: hoc autem ex eo prouenit, quia uentus defert substantiam fumeam uersus aliam partem: ergo odor semper est in tali substantia. Tertio, Si aliquando odor secundum esse reale, uel intentionale maneret extra halitum fumeum, oporteret peruenire tunc in instanti ad sensum, cum saltem species non habeat contrarium, a quo retardetur, sed oppositum uidemur experiri; quia semper post
4. aliquam temporis moram olfacimus, ergo et caetera. Quarto, Nullus sensus externus potest percipere obiectum, nisi sit praesens: non

porque o vapor como é leve, [P. 226] dirige-se para o alto, segundo o testemunho de Aristóteles, *O Sentido e o Sensível*, capítulo 5 e, no entanto, o odor também é sentido em lugar inferior, como é evidente na caça dos crocodilos que acorrem ao apelo do odor, em direção às carnes suspensas fora de água.

A terceira conclusão: o odor espalha-se para fora da exalação fúmea, segundo o ser intencional. Pode também espalhar-se segundo o ser real. Esta conclusão quanto à primeira parte é afirmada por aqueles que há pouco referimos a favor da segunda conclusão. E é evidente, porque o vapor de fumo, como mostrámos, não pode comunicar-se a um lugar muito longínquo e portanto, também o odor nele existente não pode. A consequência é que o odor se comunicaria *per se*, muitas vezes segundo o ser intencional. A parte seguinte desta conclusão é inteiramente dúbia. Só a consideramos como provável. Alexandre defende-a no livro *O Sentido e o Sensível*, capítulo do odor; Amónio e Boécio, no capítulo 2 dos *Antepredicamentos*; também Gárbio, na *Suma*, questão 69 e alguns dos filósofos mais recentes. E recomenda-se pelo testemunho de Aristóteles, neste livro, capítulo 12º, texto 127, quando afirma que o meio suporta o som e o odor. Assim, também o ar suporta a coisa odorífera, que exala o odor. Como nada pode cheirar a não ser que seja afetado pelo odor segundo o ser real, tal como necessariamente o branco, a não ser que tenha brancura, Aristóteles parece conceder que o odor real é recebido no ar. Acrescente-se que, do mesmo modo afirma que o ar suporta o odor e o som. Já acima mostrámos que suporta realmente o som. Não deve considerar-se, no entanto, que o odor seja espalhado segundo o ser real a toda a distância em que é sentido, visto que não é verosímil que nele esteja presente tanta força para se espalhar, principalmente porque a maior parte considera que ele, de forma alguma age realmente, mas apenas intencionalmente.

Objeção. O odor, como ensinou Aristóteles, no livro *O Sentido e o Sensível*, capítulo 5º, foi produzido pela natureza para acalmar o cérebro, mas não persiste nele, a não ser quando está na substância fúmida, como é patente nas afirmações anteriores. Logo, o odor nunca se produz fora da substância fúmida. Segundo. O vento, quando sopra noutra direção, impede sempre o trajeto dos odores para as narinas. Mas isto acontece porque o vento leva a substância fúmida em direção contrária. Portanto, o odor está sempre nessa substância. Terceiro. Se o odor, de vez em quando, segundo o ser real ou intencional, permanecesse fora do sopro fúmido, seria necessário que alcançasse instantaneamente o sentido, visto que muitas vezes a espécie não tem algo contrário que a atrase; todavia parece-nos experimentar-se o oposto, porque cheiramos sempre após algum lapso de tempo, portanto, etc. Quarto. Nenhum sentido externo

3ª conclusão
bipartida

Confirmação
da primeira
parte

Confirmação
da segunda

O odor não
se espalha
realmente
a toda a
distância

1ª impugnação
da terceira
conclusão

2ª

3ª

4ª

est autem praesens cum longissime distat: ergo ut odor percipiatur, non sat erit perlabi ad sensum species odoris; sed odorem ipsum
 5. secundum esse reale. Quinto, Odor est qualitas secunda resultans ex temperamento primarum, non magis actiua, quam sit color: sed unus color non producit alium: ergo nec odor alium odorem gignet; proindeque nullo pacto poterit diffundi odor in medio secundum esse reale; cum haec diffusio non aliter fieri deberet, quam per productionem unius odoris ab alio.

*Ad 1. impu-
gnationem*

[P.227] Ad primum horum dicendum, odorem datum esse a natura, ut illius interuentu sapes explorantur, diudicenturque, quod progressu magis patebit; item ut homo illius ministerio, sicuti et aliorum sensuum, intelligibilem cognitionem acquirat. Praeterea, ut cerebrum mulceat eiusque temperiem seruet. Verum hic finis non omnibus odoribus conuenit, cum multi cerebrum laedant: sed neque opus est, ut suaues, et benefici odores eum

Ad. 2.

finem perpetuo assequantur. Ad secundum respondemus uentum impedire perceptionem odorum, non solum quia substantiam fumeam in diuersum rapit; sed etiam quia odores, et eorum species in aere insidentes, una cum ipso aere, eodem, quo fertur impetu, secum euehit. Quod tamen in colorum, et lucis perceptione, haud quaquam euenit: quia cum species uisiles momento ad aspectum pertingant, earum traiecto motum omnem praecurrit.

Ad. 3.

Ad tertium dic, unum odorem secundum esse reale, posse a contrario odore, in medio retardari, uel omnino impediri, ne ulterius diffundatur. Quod si odor contrarium non inueniat; putant nonnulli probabile esse, tam illum, quam species odoris, momento ad olfactum peruenire. Sed his refragatur experientia. Saepe enim uidemus thus, aliaque odoramenta, cum primo igni calescunt, fumidum halitum procul expirare; et tamen nunquam eorum odorem, nisi aliquanto post tempore, a nobis sentiri. Quod tamen
*Etiā
qualitates
contrario
uacantes
aliquando
egent
tempore ut
diffundantur* secus eueniret si odor, uel eius species, se se in olfactum momento insinuarent. Quare dicendum potius non omnia, quae in medio contrarium non offendunt, communicari in instanti; uidelicet, quando illa suoapte ingenio tarda sunt, ac moram requirunt, quo pacto se habet odor, et illius species; ut ea, quam diximus, Philosophiae parens experientia demonstrat.

*Ad 4.
Sensus externi
obiectorum
praesentiam
possunt non
eodem modo*

Ad quartum, concedendum est sensum externum non percipere nisi praesens obiectum: sed hanc praesentiam non eodem pacto requiri in omnibus sensibilibus respectu suae potentiae. Namque ut res uisibilis aspectui praesens dicatur, debet ei per lineam rectam

pode perceber o objeto a não ser que ele esteja presente. Ora, não está presente quando está muito longe. Donde, para que o odor seja sentido não basta a espécie atravessar o sentido do odor, mas o próprio odor segundo o seu ser real. Quinto. O odor é uma qualidade segunda que resulta da mistura das primeiras, não mais ativa do que é a cor. Ora, uma cor não produz outra, portanto também o odor não gera outro odor. E, por isso, de forma alguma o odor poderá ser espalhado no meio, segundo o ser real, visto que esta difusão não devia ser feita muito diferentemente da produção de um odor por outro.

[P.227] Ao primeiro destes argumentos, deve responder-se que o odor foi dado pela natureza para que os sabores sejam explorados e sejam discernidos por sua intervenção, o que será mais evidente de caminho. Também para o homem adquirir pelo seu ministério o conhecimento inteligível, assim como dos outros sentidos. Também, para conservar a sua composição e apaziguar o cérebro. Este fim não respeita a todos os odores, visto que muitos danificam o cérebro. Mas não é necessário que os odores benéficos e suaves atinjam permanentemente o seu fim. Ao segundo argumento respondemos que o vento impede a percepção dos odores, não só porque a substância fúmida toma uma direção diferente, mas também porque transporta os odores e as suas espécies residentes no ar, junto com o próprio ar em que é levado pelo mesmo ímpeto. No entanto, na percepção das luzes e das cores isto de modo algum sucede, porque como as espécies visíveis alcançam a vista no instante, o seu trajeto é anterior a todo o movimento.

Ao terceiro, responda-se que um odor segundo o ser real pode ser retardado no meio pelo odor contrário ou ser totalmente impedido para que não se espalhe mais. Se o odor não encontrar um contrário, alguns consideram que é provável, tanto aquele como a espécie do odor alcançar depressa o olfato. Mas a experiência opõe-se-lhes. Com efeito, muitas vezes vemos o incenso e outras substâncias odoríferas quando aquecem ao fogo, exalarem, ao longe, o sopro fúmido, e nunca o seu odor é por nós sentido senão algum tempo depois. Acontece, no entanto, de outro modo, se o odor e a sua espécie se insinuarem no olfato instantaneamente. Por isso, deve dizer-se de preferência que nem todas as coisas que não encontram um contrário no meio se comunicam instantaneamente, ou seja, quando em sua natureza elas forem vagarosas e se demorarem, o que sucede com o odor e a sua espécie, como a experiência, que dissemos ser a mãe da Filosofia, o demonstra.

Ao quarto, deve conceder-se que o sentido externo não percebe senão o objeto presente, mas esta presença não é requerida do mesmo modo em todos os sensíveis, no que respeita à sua potência. Na verdade, para que a coisa visível se diga presente à vista, deve apresentar-se-lhe em linha

5ª

À 1ª
impugnação

À 2ª

À 3ª

*Também as qualidades que não têm contrário, por vezes, precisam de tempo para se difundir*À 4ª.
Os sentidos externos não exigem a presença dos objectos do mesmo modo

obiici ab eo loco, in quo uidetur, ut autem res odorabilis censeatur praesens olfactui, sat est atque necessarium, extendi speciem odoris ab obiecto usque ad sensum, siue id recto tramite, siue flexuoso contingat. Vnde non odoratur nisi odorabile (cuius nomine intellige halitum odorificum, uel odorem, uel rem quae utrumlibet diffluit) actu existat, eique cohaereat medium, per quod species ad sensiterium usque effunditur. Dependet autem conseruatio huiuscemodi speciei a proprio obiecto, ita ut eo pereunte, mox euanescat: sicuti et species aliorum sensibilibus obiecto sublato.

Ad. 5. Ad quintum, (quo potissimum innituntur, et quidem non sine magna probabilitate, qui negant dari realem odorem extra rem odoratam, fumeumque uaporem) respondendum est, etsi odor resultet ex primarum qualitatum temperamento, ut et aliae secundae qualitates; posse tamen illum dari, in elemento, non quidem syncero, puroque sed misturam earundem qualitatum participante, ut superius ex [P.228] Aristotele, et Theophrasto docuimus. Negandum uero est odorem non esse magis actiuum, quam colorem. Potest enim odor, re ipsa diffundi, producendo odorem alium, sicuti et sonus sonum alium generando. Nec mirum, cum ad generationem, communicationemque harum qualitatum, quae in subiectis non permanent; sed paulo post euanescunt, minus requiratur, quam ad productionem coloris, qui et nobiliorem obtinet naturam, et suoapte ingenio est qualitas fixa permanensque.

Odor odorem generat, non color colorem.

ARTICVLVS II.

MEDIUM ODORIS ESSE AEREM, ET AQVAM.

Medium, per quod odor diffunditur, duplex est, aer et aqua, ut docuit Aristoteles hoc in libro cap. 9. text. 97. et libro 4. *De Historia Animalium* cap. 8. Theophrastus lib. 6. *De Causis Plantarum* cap. 1. Magnus Albertus 2. part. *Summae de Homine* tractatu de olfactu, Fernelius lib. 6. *Physiologiae* cap. 10. Garbius in *Summa* quaest. 69. Themistius hoc in lib. Cap. 34. suae *Paraphrasis*, Theophilus Algazellus, Auicenna, Simplicius, et alii auctores communi consensu.

Aerem, et aquam medium esse odoris. Probat

Et quidem aere, esse medium odoris, patet ex eo, quia terrestria, uolatiliaque animantia per aerem odores captant. Quod uero etiam aqua medium sit, constat similiter ex piscium in aquis odoratu. Huius autem multa affert indicia Aristoteles loco citato *De Historia Animalium*. Nam complures piscium speluncis latentes, salsamento illitis faucibus, piscator euocat. Deinde, non pauci ad quosdam

Pisces odorari sub aquis

reta a partir do ponto em que é vista. Para que a coisa odorífera presente no olfato seja sentida, é necessário e suficiente que a espécie do odor se estenda do objeto até ao sentido, o que acontece por transmissão em linha reta ou em curva. Donde, não se cheira a não ser o que é odorífero existente em ato (entenda-se a designação como vapor odorífero, odor ou coisa que se espalhe de outra forma) e sendo-lhe inerente um meio através do qual a espécie se espalhe para o sensitério. Mas a conservação deste tipo de espécie depende do próprio objeto, de tal modo que, desaparecendo este, rapidamente se dissipa, tal como a espécie de outros sensíveis, uma vez retirado o objeto.

Ao quinto (em que preferencialmente se apoiam, e certamente com ^{À 5ª} muita probabilidade, os que negam que se dê odor real sem a coisa odorífera e o vapor fúmeo), deve responder-se que, embora o odor resulte da mistura das qualidades primárias, como também de outras segundas qualidades, ele pode, no entanto, ser produzido no elemento, não certamente num puro e simples, mas num elemento que partilhe a mistura destas qualidades, como acima ensinámos a partir de Aristóteles e de Teofrasto. [P. 228] Deve negar-se que o odor não seja mais ativo do que a cor. De facto, o odor pode difundir-se na própria coisa, produzindo outro odor, tal como o som que gera outro som. Não é de admirar, visto que se requer menos para a geração e comunicação das qualidades que permanecem nos substratos, desaparecendo pouco depois, do que para a produção da cor que também tem natureza mais nobre e é de qualidade fixa e permanente, por natureza própria.

O odor gera odor, a cor não gera cor

ARTIGO II

O MEIO DO ODOR É O AR E A ÁGUA

Há dois meios pelos quais o odor se transmite, o ar e a água, como ensinou Aristóteles, neste livro, capítulo 9º, texto 97 e no livro *A História dos Animais*, capítulo 8º; Teofrasto, livro 6, *De Causis Plantarum*, capítulo 1º; Alberto Magno, 2ª parte de *A Suma do Homem*, no tratado sobre o olfato; Fernélio, livro 6, *Fisiologia*, capítulo 10º; Gárbio, na *Suma*, questão 69; Temístio, neste livro, capítulo 34º da sua *Paráfrase*; Teófilo Algazel; Avicena; Simplicio e outros autores em consenso geral.

É evidente que o ar é o meio do odor porque os animais terrestres e aéreos captam os odores através do ar. Que também a água é um meio, é claro com base no odor dos peixes nas águas. Aristóteles também o anota fundando-se em múltiplos indícios, no ponto citado, *A História dos Animais*. De facto, o pescador atrai muitos peixes escondidos nas grutas para as entradas das cavernas untadas com salmoura. Também muitos

Prova-se que o ar e a água são o meio do odor

Os peixes cheiram debaixo de água

nidores ex alto accurrunt, ut ad carunculas sepiarum deustas, et assatum polypum, quae ideo coniiuntur in nassas. Purpuris olidas escas purpurarii demittunt, iisque deceptas capiunt. Polypus cum a saxo, cui adhaerescit, diuelli nequeat, sed truncari potius se patiat, pulicariae herbae odore protinus resilit. Denique, compertum est pisces escam, antequam uorent, olfactu explorare. Nec quisquam obiiciat, inquit Philoponus, pisces non olfactus, sed uisu alimenta sibi quaerere: siquidem etiam ii, qui oculorum sensu destituti sunt, escas suas persentiscunt, et quaeritant.

Dubitatio Erit qui dubitet, quam ratione aer, et aqua sint medium ad transmittendos odores aptum; cum haec elementa humida existant, et alterum eorum frigidum sit, nempe aqua: humiditas uero, et frigiditas ab odorum ingenio aliena habeantur, ut pote qui ex sicco,

Explicatur et calido oriuntur. Occurrendum tamen etsi hae qualitates odoribus, ad primaueum eorum ortum, et diuturnam conseruationem minus conferant: nihilo minus aerem, et aquam ad eorundem traiectionem maxime apposita esse: quia fumeus uapor, qui in igni confestim

Vi aer ad lucem admirandam *διαφανές* *poscit sic ad odorem δίοσμον* absumitur, per terram permeare nequit. Docet autem Aristoteles text. 67. capitis 7. quemadmodum medio coloris inest quaedam affectio, ratione cuius traducuntur per [P.229] illud species uisiles ad aspectum, quam uocat *διαφανές*: ita medio olfactus, id est, aeri, et aquae competere affectionem quandam innominatam, odorum traductricem. Hanc uero posteriores philosophi (inter quos fuit Theophrastus) appellantur *δίοσμον*, id est, ut uertit Hermolaus capite 34. *Paraphrasis* Themistii, perolariam, siue perodorariam.

Odor odorem generat, non color colorem. Verum si animantia inspirando olfaciunt, qui fieri potest, ut aquatilia, quae non respirant, odorentur? Respondet Plinius libro 9. *Naturalis Historiae* cap. 7. aquatilia omnia respirare, idque interuentu aeris, quem etiam intra aquas latere putat: imo et odorem uult nihil esse aliud, quam infectum aera. Sed non recte philosophatur. Primum, quia sub aquis detineri aer non potest, sed ubi intra eas gignitur, confestim emergit, ut ait Aristoteles in libro *De Sensu et Sensili* capit. 5. uidelicet, quia cum aquis leuior sit, naturae impetu in superiorem locum euadit. Praeterea, quod odor non sit aer infectus, constat ex iis, quae superius a nobis disputata sunt, ubi ostendimus¹²⁸ odorem qualitatem esse, non substantiam. Ac quod non omnis aquatilia respirent, ex instituto demonstraui in libris *Paruorum Naturalium* ex Aristotele, aliisque Philosophis, contra eundem Plinium, Rondeletium, et quosdam antiquos, nempe

¹²⁸ In *lib. de respirat.* cap.3.

acorrem de cima, ao encontro de certos cheiros fortes, como em direção a bocadinhos de carne queimada de choco e polvo assado lançados para as redes. Deitam ao murex isco fétido de murex e capturam-no com a sua isca. O pólipo, como não pode ser arrancado da pedra a que está preso, mas sofre um corte, é repellido pelo odor da anémone. Finalmente, sabe-se que os peixes exploram o engodo com o olfato antes de o comer. Ninguém oponha, diz Filópono, que os peixes procuram os alimentos para si com a visão e não com o olfato, visto que aqueles que são desprovidos do sentido da visão, procuram e sentem os seus alimentos.

Há quem duvide por que razão o ar e a água são um meio apto para transmitir os odores, visto que estes elementos são húmidos e um deles, a água, é frio. A humidade e o frio seriam considerados estranhos à natureza dos odores, de tal modo têm origem no seco e no quente. Deve responder-se que, embora estas qualidades contribuam menos para a origem natural dos odores e que para se conservarem mais longamente se aplicam menos aos odores, não obstante, o ar e a água são muito adequados ao seu trajeto, porque o vapor fúmido, que de imediato se consome no fogo, não pode passar através da terra. Porém, Aristóteles ensina, no texto 67, capítulo 7º, de que modo no meio da cor se dá uma certa afeção, em razão da qual as espécies visíveis são conduzidas para a vista [P.229], a que chama διαφανές. Assim, a um certo meio do olfato, isto é, ao ar e à água, respeita uma certa afeção inominada que transmite os odores. Com efeito os filósofos posteriores, entre os quais Teofrasto, chamaram à mesma διόσμον, isto é, como traduziu Hermolao, capítulo 34º da *Paráfrase* de Temístio, perolaria, ou perodoraria. Se é verdade que os animais cheiram ao respirar, como é que é possível que os animais aquáticos que não respiram, tenham olfato? Responde Plínio, no livro 9 da *História Natural*, capítulo 7º, que todos os animais aquáticos respiram e julga que isso acontece pela intervenção do ar escondido na água. Mais ainda, pretende que o odor não passa de ar inacabado. Mas não filosofa corretamente. Primeiro, porque o ar não pode ser retido debaixo de água, mas onde debaixo dela se forma, imediatamente emerge, como diz Aristóteles, no livro *O Sentido e o Sensível*, capítulo 5º, quer dizer, uma vez que a água é mais leve como força da natureza passa para um lugar superior. Depois, torna-se evidente que o odor não é inacabado, com base no que já foi discutido por nós, quando mostrámos que o odor é uma qualidade e não uma substância¹²⁹. Também mostrámos, como provado, que nem todos os animais aquáticos respiram, nos livros dos *Pequenos Naturais*, a partir de Aristóteles e de outros filósofos, e contra

Dúvida

Explica-se

Tal como o ar requer o διαφανές para se contemplar a luz, assim se requer o διόσμον para o odor

Questão: por que é que os peixes têm olfato apesar de não respirarem? Refuta-se Plínio

¹²⁹ No livro *A Respiração*, c. 3.

Vera responsio Anaxagoram, et Diogenem. Ad argumentum igitur dicendum, non omnia animantia inspirando olfacere, ut superiori capite docuit Aristoteles, sed ea, quae organum odorandi reconditum habent, ad quod aperiendum attractione aeris opus sit, quale organum minime sortita sunt aquatilia; imo nec terrestria, et uolatilia omnia, sed complura.

QVAESTIO IIII.

QVODNAM SIT ORGANVM OLFACTVS.

ARTICVLVS I.

DIVERSAE OPINIONES.

Organum olfactus inuestigantibus occurrit primo nasus, homini tantum altior, eminentiorque in facie; quo quasi tegumento nares occultantur. Hae autem ad tria munia obseruiunt¹²⁹. Imprimis ad attrahendum, et emittendum aerem; cuius una pars tracta irrepit in cerebrum, altera in cor, per quaedam foramina, de quibus postea. Secundo, ad excrementa defluentia, et mucosam eluuiem emungendam; [P.230] ideoque decliui meatu nasus patet. Tertio, ad hauriendos odores. Vnde animantia, quae longiores habent nares, sagaciora sunt. Priuatim uero elephantis naris prolixae, et in anfractum flexibilis alius etiam est usus, nempe idem, qui manus, ut tradit Aristoteles lib. primo *De Historia Animalium* cap. 11. Nam ea cibos tam siccis, quam humidis colligunt et in os admouent.

*Elephantis
nares pro
manibus Arist.*

Licet uero animalia, quae non respirant, naribus careant non proinde tamen ea omnia olfactus sunt expertia, ut iam supra monuimus. Alia nanque branchis, alia fistulis, alia praecinctu quodam, ut insecta odores sentiunt, referente etiam Aristotele lib. 2. *De Partibus Animalium* cap. 16. Videlicet ipsi odores absque anhelitu, et spiritus reciprocatione, eorum sensus ferunt.

*odorandi
instrumenta
alia pro
naribus, data
a natura*

Porro in superiore extremitate narium, eminent duo tubercula mamillarum similitudine, quae ob id carunculae mamillares, seu papillares uocantur. His autem subiicitur os quoddam bipartitum, quod etiamsi multis foraminibus pateat, duos tamen meatus habet insignes, duobus nasi foraminibus respondentes, quod os propter

*Narium partes.
Papillares
carunculae.*

¹²⁹ Consule Arist. lib. *de sens. et sens.* c.5 de causa istius inspirationis Lactantius in lib. *de hom. opif.*

o que sobre o mesmo assunto consideram Plínio, Rondelécio e outros autores antigos, sobretudo Anaxágoras e Diógenes. Quanto ao argumento, deve afirmar-se que nem todos os animais cheiram ao respirar, como Aristóteles ensinou, no último capítulo, mas os que têm um órgão olfativo interior, o qual abre pela atração do ar, órgão este que raramente cabe por herança aos animais aquáticos, e nem a todos os terrestres, mas em maior número, aos voadores.

*Verdadeira
resposta*

QUESTÃO IV QUAL O ÓRGÃO DO OLFATO

ARTIGO I VÁRIAS OPINIÕES

Surge principalmente o nariz, a tal ponto alto e proeminente no rosto, que como um vestido, oculta as fossas nasais¹³⁰. Elas respeitam a três funções. A primeira, a atrair e emitir o ar, uma parte do qual é arrastado e é introduzido no cérebro, a outra no coração por uns certos poros, acerca dos quais falaremos adiante. A segunda, para que escorra a mucosa nasal, sendo por isso evidente [P. 230] que o nariz se estende em meio declive. Ao terceiro, para captar os odores. Donde, os animais que têm narizes mais longos são mais sagazes. Em particular, os elefantes de nariz alongado e flexível para curvar. Também tem outro uso, o mesmo uso da mão, como ensina Aristóteles, no livro primeiro sobre *A História dos Animais*, capítulo 2º. Tanto colhem alimentos secos como húmidos e levam-nos à boca.

*Os narizes
dos elefantes
substituem as
mãos, segundo
Aristóteles*

Embora os animais que não respiram careçam de nariz, nem todos eles estão privados de olfato, como já acima referimos. Uns com guelras, outros com tubos, outros com uma certa túnica, como os insetos, sentem os odores, o que Aristóteles refere no livro 2, *As Partes dos Animais*, capítulo 16º. Isto é, os próprios cheiros sem inalação e expiração, ferem os seus sentidos.

*Outros órgãos
do olfato, para
além do nariz,
dados pela
natureza*

Avançando, no extremo superior dos narizes sobressaem duas pequenas saliências semelhantes a mamilos, que por causa dessas carúnculas são chamados mamilares ou papilares. Subjaz-lhes uma certa abertura bipartida que, embora evidencie muitos buracos, tem dois canais mais proeminentes nos dois buracos correspondentes ao nariz que, em virtude da semelhança

*Partes do
nariz.
Carúnculas
papilares*

¹³⁰ Consulte-se Aristóteles, livro *O Sentido e O Sensível*, c. 5; sobre a causa desta inspiração, Lactâncio, livro *De Hominis Opificio*.

similitudinem, quam cum spongia et cribro obtinet: et cribrum, et os spongiosum dici consuevit: aiuntque fabricatum id a natura, ne aer inspiratione attractus confertim, ac libere cerebri uentriculos ingressus, eis nimio frigore noceret. Hisce duabus partibus *Os spongiosum* ossis spongiosi, respondent bini meatus nasi, qui in sua origine *meatus* diuiduntur, et duo quidem ad fauces flexuoso ductu; duo ad nasum *quatuor* ipsum intercurrente septo cartilagineo, tendunt. Quibus porrecta *tunica* est quaedam tunica exanguis continuata cum ea, quae ad linguam *exanguis* asperam arteriam, et palatum extenditur, eadem compositione, qua molliores nerui.

His ita constitutis, difficultas non parua est, ubinam odorandi *odorandi uis* potentia, ut in proprio organo resideat¹³⁰. Galenus 8. *De Vsus Partium* *ubi resideat.* cap. 6. et in lib. *De Olfactu* uim odorandi in anterioribus cerebri *Galeni* partibus, seu uentriculis collocat: neque alibi constitui debere *sententia.* efficacibus argumentis ab se demonstratum putat. Ac primum quod *1. eius arg.* non sit in aliqua parte nasi; ita ostendit. Nam uel esset in aliquo eius osse, uel in cartilagine, uel in tunica partes nasi uestiente. Non in osse, siquidem hoc teste ipso Aristotele libro 1. huius operis cap. 5. text. 79. et lib. 3. cap. 12. text. 66. sensus expers est. Non in tunica, nam haec, uti proxime dicebamus, porrigitur usque ad linguam, aliasque partes, in quibus constat odores non sentiri. Non in cartilagine: alioqui nihil opus esset inspirare ad olfaciendum: quod tamen necessarium esse docet experientia, monuitque Aristoteles hoc in libro cap. 9. text. 98. Igitur potentia olfaciendi

2. in nulla parte nasi insidet. Deinde, cerebrum odoribus reficitur, et laeditur utique dum eos sentit: ergo sensorium olfactus est in
3. cerebro. Praeterea tale oportet esse odoratus instrumentum, quales ipsi odores sunt, ut inter potentiam, et obiectum cognatio, debitaque proportio seruetur. Cum igitur odores halitu, et uapore desiliant; halituosum, uaporosumque esse debet odorandi instrumentum, tales uero sunt anteriores cerebri uentriculi, ut pote uberiore spiritu affussi et redundantes: igitur [P.231] in iis constitui debet eiusmodi instrumentum. Postremo, idem ex eo concluditur, quia nisi in iis conceptaculis odorandi facultas resideret, ad quae aer inspirationis motu subit, non exigeretur inspiratio ad captandos odores.

¹³⁰ De organo olfactus Aristot. 1 *de hist. anim.* c.8 et 11 et *de gen. an.* c.2. Gal. 8 *de usus part.* c.6 et lib.9 in princ. et *lib. de inst. odoratus.* Auic. *de animalibus* 12 c.7 p.3 tract. 1 c.2. Vesal. lib.1 c.6 et 12 et lib. 4 c.3. *Concil.* dist. 45 Garbius in *sum.* q.69 Fernelius 1. *Phys.* C.9 Marcel. 3 *de anim.* c.78.

que a abertura tem com a esponja e o crivo, também costuma apelar-se crivo e boca esponjosa. Afirmam que isto foi feito pela natureza para que o ar, atraído pela inspiração, ao entrar nos ventrículos do cérebro, livremente e em massa, não lhes causasse dano com demasiado frio. A estas duas partes do osso esponjoso correspondem as duas metades do nariz que se dividem na sua origem, duas para as fauces em curva sinuosa, duas que tendem para o próprio nariz, sobrevivendo no cetro cartilágneo. A partir delas prolonga-se uma certa membrana mirrada, continuada pela que se estende para a língua, artéria áspera e palato, com a mesma composição dos nervos mais moles.

Boca esponjosa

Quatro metades

Membrana mirrada

Posto isto, não é pequena a dificuldade acerca do lugar onde reside a potência de cheirar¹³¹. Galeno, livro 8 *De Vsu Partium*, capítulo 6º, e no livro *De Olfactu*, situa a potência de cheirar nas partes anteriores do cérebro ou nos ventrículos. Considera demonstrado que ela não deve ser estabelecida noutra parte, com argumentos eficazes. Primeiro. Que não está numa parte do nariz, demonstra assim. De facto, ou estaria num osso seu, ou na cartilagem, ou na membrana que reveste as partes do nariz. No osso não, visto que este, segundo o testemunho do próprio Aristóteles, livro 1 desta obra, capítulo 5º, texto 79 e livro 3, capítulo 12º, texto 66, é desprovido de sentido. Na membrana não; com efeito, como a seguir diremos, esta alonga-se até à língua e a outras partes nas quais consta que se sente o cheiro. Na cartilagem não, visto que não seria necessário inspirar para cheirar, mas isso é necessário como a experiência ensina e Aristóteles adverte, neste livro, capítulo 9, texto 98. Portanto, a potência de cheirar não está colocada em nenhuma parte do nariz. Outro argumento. O cérebro alenta-se de odores e molesta-se quando os sente. Logo, a capacidade de cheirar dos sensórios está no cérebro. Outro. É necessário que o instrumento do olfato corresponda aos próprios odores, para que se conserve a afinidade entre a potência e o objeto, bem como a devida proporção. Como, portanto, os odores se soltam com o hálito e o vapor, o instrumento do olfato deve ser vaporoso e com hálito, como acontece com os ventrículos anteriores do cérebro, como que infundidos e abundantes de espírito mais fecundo. [P.231]. Portanto, deve situar-se neles o instrumento dessa natureza. Último argumento. O mesmo se conclui, porque se a faculdade odorífera não residisse nesses recetáculos,

Onde reside a capacidade de cheirar. Opinião de Galeno. Seu 1º argumento

2ª

3ª

¹³¹ Sobre o órgão do olfato, Aristóteles livro I, *História dos Animais*, c. 8 e 11 e *A Geração dos Animais*, c. 2; Galeno, VIII, *De Vsu Partium*, c. 6 e no princípio do livro IX, bem como no livro *De Instrumento Odoratus*; Averróis, 2, *Collectaneorum*, c. 17; Avicena, *De Animalibus*, 12, c. 7, p. 3, tratado 1, c. 2; Vesálio, livro I, c. 6 e 12, e livro IV, c. 3; *Conciliator*, dist. 45; Gárbio, na *Suma*, q. 69; Fernélio, I, *Fisiologia*, c. 9; Marcelo, III, *De Anima*, c. 78.

- Auerrois sententia.* Auerroes tamen 2. *Collectaneorum* cap. 17. existimat odoratum consistere in narium membrana. Quod probat duplici ratione.
1. *illius ratio* Primum, quia carunculae mamillares sunt eiusdem substantiae cum cerebro: at cerebrum est expers sensus, ut docet Aristoteles lib. 2. *De Partibus Animalium* cap. 10. fateturque Galenus tertio *De Causis Symptomatum*, ubi cerebrum organum non sentiens appellat: ergo uis olfaciendi neque in cerebro, neque in iis carunculis constituta est.
2. *ratio* Secundo, quia si odoris sensio ibi inesset, cum ad eiusmodi tubercula palati foramen pateat, sequeretur posse per id occlusis naribus odorati cibi odorem sentiri; quod nemo unquam expertus est.
3. Tertio, idem confirmatur, quia Aristoteles lib. 1. *De Historia Animalium* cap. 11. aliisque in locis palam affirmat, olfactum per nares administrari.

ARTICVLVS II.

VERAE SENTENTIAE EXPLICATIO.

1. *Assertio* Haec difficultas aliquot assertionibus explicanda est. Prima sit.
- Probat 1.* Olfactus non residet in cerebri uentriculis. Probat. Primum quia cerebri substantia, ut Auerroes argumentabatur, non est apta ad munia externorum sensuum; adeo ut uix tactu polleat. Quare nec in eo odorandi potestas erit, ut neque alius externorum sensuum
- Probat 2.* inest. Secundo, quia cum in cerebrum commeent halitus odoriferi, conuenit ante ipsum collocari uim eiusmodi halituum exploratricem, ut malus uapor discerni possit antequam cerebrum laedat; haec autem uis est facultas odorandi. Adde quod oblectatio, et dolor, quem odores inferunt, non in cerebro sentiuntur.
2. *assert.* Secunda assertio. Odoratus non est narium tunica, siue in neruo
- Suadet 1.* per nares expanso. Haec suadet primum; quia, ut Galenus recte opponebat, si odorandi uis consisteret in ea tunica, cum haec ad extimas usque nasi oras descendat; sequeretur rem odoratam iis admotam absque inspiratione mox sentiri, reclamante experientia.
- Secundo* Item, quia narium nerui instituti sunt tangendi, non olfaciendi
- Tertio* munus; nec eandem temperiem tactus, et olfactus requirunt. Tertio, quia non uidemur odores percipere, nisi in abditiori aliquo recessu.

para onde o ar sufla pelo movimento de inspiração em ordem a captar os odores não seria necessária a inspiração.

Todavia, Averróis, no 2º *Collectaneorum*, capítulo 17º, considera que o odor se detém na membrana das narinas, o que prova com uma dupla argumentação. Primeiro, porque as carúnculas mamilares são da mesma substância do cérebro e o cérebro está privado de sentido, como ensina Aristóteles, no livro 2, *As Partes dos Animais*, capítulo 10º e Galeno mostra, no terceiro livro, *De Causis Symptomatum*, quando chama ao cérebro, órgão que não sente. Portanto, a faculdade olfativa não reside nem no cérebro nem nas carúnculas. Segundo, porque se a sensação de odor residisse aí, visto que a abertura do palato se abre para os tubérculos, seguir-se-ia, do mesmo modo, que através dele podia sentir-se o odor da comida odorífera, fechadas as narinas, o que ninguém alguma vez experimentou. Terceiro, o mesmo se confirma porque Aristóteles no livro 1 *A História dos Animais* capítulo II e noutros pontos afirma claramente que o olfato se perfaz através das narinas.

Posição de Averróis. Seu 1º argumento

2º argumento

3º

ARTIGO II

EXPLICAÇÃO DA TESE VERDADEIRA

Esta dificuldade deve ser explicada num certo número de asserções. Eis a primeira. O olfato não reside nos ventrículos do cérebro. Prova-se. Primeiro, porque a substância do cérebro, como argumentava Averróis, não está apta para as funções dos sentidos externos. É por isso que com dificuldade se evidencia no tato. Por essa razão, a potência olfativa não residirá nele, como em nenhum outro dos sentidos externos. Segundo, porque como as exalações do odor não se dirigem para o cérebro, convém antepor-lhe a faculdade exploratória dos hálitos, para que o vapor mau possa ser discernido antes que danifique o cérebro. Esta faculdade é a faculdade olfativa. Acrescente-se que o prazer e a dor, que os odores transmitem, não são sentidos no cérebro.

1ª Asserção. Prova-se a 1ª

Prova-se a 2ª Confirmação

Segunda asserção. O odor não reside na membrana das narinas ou no nervo que se prolonga através das narinas. Recomenda-se isto, primeiro, porque, como Galeno corretamente opõe, se a faculdade olfativa consistir nessa membrana, dado que ela desce em direção às extremidades mais afastadas do nariz, seguir-se-ia que a coisa dotada de cheiro, quando lhes chegasse, sem inspiração, seria imediatamente sentida, o que iria contra a experiência. Depois, porque os nervos das narinas são constituídos para a função de tocar, não de cheirar. Nem o tato, nem o olfato requerem a mesma composição. Em terceiro lugar, porque não nos parece que se percebam os odores, exceto em lugar mais interior.

2ª Asserção. Recomenda-se o 1º

Segundo

Terceiro

3. assert. Tertia assertio. Odoratus residet in tuberculis mamillaribus.

illius auctores Haec est Auicennae 5. Fen. 3. Can. 1. M. Alberti 2. part. *Summae de Homine* in tract. de olfactu, qui pro eadem sententia citat Algazellum. Est item Philoponi cap. 9. huius lib. *Conciliatoris* disser. 45. Garbii quaest. 69. [P.232] Fernelii in libro *De Partibus Corporis Humani* cap. 9. Realdi lib. 8. *De Re Anatomica* cap. 2. et aliorum complurium. Suadetur autem ex eo, quia cum facultas odoratrix nec in cerebro, nec in narium membrana sita sit, ut ex dictis patet; nec uero esse possit in osse illo foraminoso, cuius ante mentionem fecimus, quia ossa ob concretionem terrestrem, aut nihil, aut uix sentiunt. Reliquum est, ut in praedictis carunculis resideat; praesertim cum non appareat ad quod aliud munus natura, quae nihil frustra molitur, eiusmodi tubercula instituerit.

Et comprobatio

Solut. Diluenda nunc quae primo articulo sunt obiecta, quatenus
argumentum superioribus conclusionibus aduersantur. Ad primum igitur
pro Galeno. argumentum pro Galeni opinione concedendum est, sensorium
Ad 1. olfactus, neque in osse, neque in cartilagine, neque in tunica narium
Ad 2. esse, sed in carunculis mamillaribus. Ad secundum dicendum, ex
 eo quod cerebrum odoribus foueatur, non recte colligi sentiri,
Ad 3. dignoscique ab illo odores, sed affici beneficis qualitatibus, quae
 halitum fumeum, odorem ue in halitu haerentem comitantur. Ad
 tertium, requiri aliquam cognationem inter sensiterium, eiusque
 obiectum; et hanc, quantum satis sit, inueniri inter tubercula, et
 odorem: habent enim illa siccitatem calori admistam sicuti odor:
 cerebrum uero halitu praehumido scatet, et insuper desunt ei
 aliae commoditates ad olfactionem administrandam, ut ex dictis
Ad 4. patet. Ad quartum, et si facultas odorandi in cerebro non resideat;
 necessariam tamen esse inspirationem ob eam causam, quam paulo
 post exponemus.

Solutio
rationum pro Ad primam uero rationem pro sententia Auerrois dicimus,
Auerroe. praedicta tubercula constare ex materia aliquantulum simili
Ad primam. substantiae cerebri, simpliciter tamen diuersa, ut pote magis
Ad secundam. compacta, ac minus frigida, atque ita ad olfaciendi munus aptiori. Ad
 secundam dicendum imprimis est, posse illam aequa ui retorqueri
 in auctorem. Nam cum Auerroes dicat, sensorium olfactus esse
 membranam narium, quae usque ad illa foramina extensa est,
 queri potest cur per eam odores cibi non sentiamus. Causa igitur
 imprimis est, quia odor ille cibi admodum est in ore confusus,
 ideoque a nobis sentiri non potest, tametsi percipiatur ab aliis,
 ad quorum nares defaecatior peruenit. Item, quia odorem non
 sentimus, nisi cum inspiramus, inspiratio autem ducit aerem ad
 fauces, et pulmones, atque ita non potest odor ab ore, aut uentriculo

Terceira asserção. O odor reside nos tubérculos mamilares. Esta afirmação é de Avicena 5, fen 3, do *Cânone* 1; Alberto Magno, 2ª parte de *A Suma do Homem*, no tratado sobre o olfato, que cita Algazel a favor desta opinião. É também de Filópono, capítulo 9º; do livro *Conciliador*, diferença 45; de Gárbio, questão 69 [P.232]; de Fernélio, no livro *As Partes do Corpo Humano*, capítulo 9º; de Realdo, livro 8, da *Anatomia*, capítulo 2º e de outros mais. Mas ela recomenda-se porque como a faculdade odorífera não está situada nem no cérebro, nem na membrana das narinas, como é evidente a partir do que foi dito, também não pode estar naquele osso poroso de que antes fizemos menção, porque os ossos, em virtude da matéria terrestre, não sentem nada ou sentem pouco. Resta que reside nas referidas carúnculas, sobretudo porque não se vê para que outra função a natureza, que nada faz em vão, produziu esses tubérculos.

3ª Asserção.
Seus autores

E comprovação

Devem agora ser resolvidas as objeções do primeiro artigo, visto que se opõem às questões anteriores. Portanto, ao primeiro argumento a favor da opinião de Galeno conceda-se que o sentido do olfato não reside nem na membrana das narinas, nem na cartilagem, nem no osso. Ao segundo, declara-se que o cérebro é alimentado pelos odores, que os odores não são diretamente recebidos no sentido e conhecidos por ele, mas impressionados pelas qualidades benéficas que acompanham o odor inerente ao hálito. Ao terceiro, que se requer certa afinidade entre o sensitório e o seu objeto e que ela se encontra, quanto baste, entre os tubérculos e o odor. De facto, eles possuem a secura misturada com o calor, tal como o odor está repleto de hálito húmido, e além disso faltavam-lhe outras vantagens para assistir ao olfato, como é evidente a partir das afirmações. Ao quarto, se a faculdade olfativa não residir no cérebro, é, no entanto, necessária a inspiração, pela razão que a seguir exporemos.

Resolução dos
argumentos
a favor de
Galeno.

Ao 1º.

Ao 2º

Ao 3º

Ao 4º

Ao primeiro argumento a favor da opinião de Averróis, afirmamos que os referidos tubérculos são formados de matéria ligeiramente parecida com a substância do cérebro, apenas diferente na qualidade, mais compacta e menos fria e, assim, mais apta para a função odorífera. Ao segundo, deve declarar-se em primeiro lugar que ele pode voltar-se com força igual contra o autor. Na verdade, como Averróis afirma que o sensitório do olfato é a membrana das narinas que se estende até às aberturas, pode perguntar-se por que razão não sentimos o cheiro dos alimentos através delas. Ora, em primeiro lugar, o motivo é porque aquele odor do alimento está bastante misturado na boca e, por isso, não pode ser sentido por nós, ainda que seja percebido por alguns, a cujas narinas chega mais purificado. Outro, porque não sentimos o odor a não ser quando inspiramos, mas a inspiração conduz o ar para a garganta e para o pulmão e assim o odor

Resolução dos
argumentos
a favor de
Averróis.

Ao primeiro

Ao segundo

peruenire ad olfactum; siquidem non inde aerem attrahimus, sed illuc potius compellimus.

Quid Arist. sentiat de sede olfactus. Postulat ultima ratio, ut dicamus quid Aristoteles de sede olfactus iudicarit. Vallesius lib. 2. *Controuersiarum Medicarum* cap. 26. ait illum putasse istiusmodi organum esse nasum, (quod uidetur quoque existimasse Plato in *Timaeo*). Etenim Aristoteles

lib. 1. *De Historia Animalium* cap. 11. ita ait, Olfactus quoque, id est, sensus odoris hac eadem parte, id est, naso subministratur, et lib. 5. *De Generatione Animalium* cap. 2. Quorum, inquit, nares porrectae sunt longius, ut catellorum Laconicorum, haec ualent olfactu: ita enim motus non interpellantur, sed a longe directi sensorium subeunt integri. Itaque hanc sententiam, ut Aristotelicam, sequitur ipse [P.233] Vallesius. Alii putant Aristotelem constituisse

Altera opinio

olfactum in cerebro, quibus fauet id, quod in *Problematis* sect. 13. problemate 5. scripsit, nimirum tunc nos odorari, cum odores ad cerebrum ueniunt. Theophilus hoc in libro ad text. 100. arbitratur hac in re Aristotelem dubium fuisse, ideoque nullibi sententiam (ut in *Ambiguis Quaestionibus* interdum facere consuevit) apertis uerbis explicasse. Galenus etiam in libro *De Instrumento Odoratus* Aristotelem incusat, quod cum orationis, et eloquentiae parens sit, rem hanc nequaquam oratione illustrarit, sed ita inuoluerit, ut

Opinio superius probatae fauet Aristot. oporteat nos, quaenam eius de hac re mens fuerit, uaticinari. Certe nostrae opinioni constituenti odoratum in carunculis mamillaribus, adstipulantur uerba philosophi capit. 2. *De Sensu et Sensili*, ubi ait instrumentum odoratus esse circa cerebrum, et libro 2. *De Generatione Animalium* capit. 4. cum docet habere illud a cerebro originem. Nam carunculae illae prope cerebrum consistunt, et ab eo propagantur.

Explicatio locorum in quibus refragari uidetur Neque obstant loca, quibus Aristoteles uidetur indicare nares, nasusue, esse instrumentum odorandi; tantum enim uult, haec obseruare ad olfactum; ut libro 5. *De Generatione Animalium* capit. 2. docet. Vel appellat ea sensorium, quia continent papillas mamillares, uel saltem in eas desinunt. Item cum ait tunc nos odorari, cum odores ad cerebrum ueniunt, tantum significat, ad olfaciendum requiri delationem odorum, qui ordinarie ad cerebrum etiam perferuntur: maxime cum illius gratia sint instituti a natura, etsi non sit hic integer, et adaequatus eorum finis, ut progressu magis patebit.

Organum olfactus operculo regi Aristot. et alii Adhuc tamen in hac quaestione explicandum restat, num uerum sit, quod de operculo odoratus Aristoteles tradidit, asseruit enim hoc in libro cap. 9. text. 100. et libro *De Sensu et Sensili* capit. 5. et libro 4. *De Historia Animalium* capit. 8. eumque secuti Garbius, Magnus

não pode, a partir da boca ou do ventrículo, chegar ao olfato, visto que daí não atraímos o ar, mas antes o impelimos para lá.

O último argumento postula que digamos o que Aristóteles considerou sobre a sede do olfato. Valésio livro 2, *Controversiarum Medicarum*, capítulo 26º, afirma julgar que esse órgão é o nariz (o que parece que Platão também sustentou no *Timeu*). Com efeito, Aristóteles, no livro 1, *A História dos Animais*, capítulo 11º, diz que também o olfato, isto é o sentido do odor, é produzido por essa mesma parte, isto é, pelo nariz, e no livro 5 *A Geração dos Animais*, capítulo 2º, refere que as narinas mais alongadamente estendidas, como as dos cãesinhos da Lacônia, são eficazes para o olfato, pois na verdade os movimentos não são interrompidos, mas entram integral e diretamente nos sensorios. O próprio Valésio perfilha esta posição como aristotélica. [P.233] Outros pensam que Aristóteles situou o olfato no cérebro. A favor destes está aquilo que ele escreveu nos *Problemas*, secção 13, no problema 5, designadamente, que nós cheiramos quando os odores chegam ao cérebro. Teófilo, neste livro, texto 100, considera que nesta matéria Aristóteles foi dúbio, a tal ponto que em parte alguma explicou claramente a posição (como costumava fazer em questões ambíguas). Também Galeno, no livro *De Instrumento Odoratus*, acusa Aristóteles de ter sido dúbio, porque embora tenha sido pai da eloquência e da linguagem, de modo algum esclareceu este assunto num discurso, antes o enovelou de tal maneira que é preciso vaticinarmos o que teve em mente acerca desta matéria. Para a nossa opinião, que situa o odor nas carúnculas mamilares consideramos corretas as palavras do Filósofo, capítulo 2º, *O Sentido e o Sensível*, onde afirma que o instrumento do olfato reside no cérebro, e no livro 2, *A Geração dos Animais*, capítulo 4º, quando ensina que ele tem origem no cérebro. Na verdade, aquelas carúnculas ficam ao pé do cérebro e propagam-se a partir dele.

E não obstem os pontos em que Aristóteles parece indicar que as narinas e o nariz são instrumento do olfato; ele somente pretende que os mesmos servem o olfato, como no livro 5, *A Geração dos Animais*, capítulo 2º, ensina. E chama-lhes sensorios porque contêm as papilas mamilares e, muitas vezes, acabam nelas. Outro. Quando afirma que nós cheiramos quando os odores alcançam o cérebro, apenas quer transmitir que para cheirar é necessário o gozo dos odores que, ordinariamente, também são levados ao cérebro, sobretudo porque para tal foram constituídos pela natureza, embora este não seja o seu fim completo e adequado, como de caminho será evidente.

Resta, para explicar esta questão, saber se é verdade o que Aristóteles transmitiu, sobre a membrana do olfato. De facto, neste livro, capítulo 9, texto 100, e no livro *O Sentido e o Sensível*, capítulo 5º; também no livro 4, *A História dos Animais*, capítulo 8º; no que também o Gárbio seguiu

O que pensa Aristóteles sobre a sede do olfato. 1ª opinião, a de Valésio

Outra opinião

3ª opinião, de Teófilo

A opinião anteriormente provada secunda Aristóteles

Explicação dos locais onde parece ser rebatida

Aristóteles e outros dizem que o órgão do olfato está coberto por uma membrana

Albertus, *Conciliator*, Alexander, Themistius, Marcellus, Auerroes, D. Thomas, et alii in animalibus, quae respirant, praesertim hominibus, sensorium olfactus, operculo quodam tegi, ac muniri, quod ut odor organum subeat, attolli debet; ideoque requiri inspirationem aeris, qui ui attractus integumentum eleuet. Eamque causam esse uolunt, cur praedictae animantes, non nisi inspiratione praeunte, olfaciunt. Multi hac in re Aristotelem repraehendunt. Primum, quia Anatomes professores negant tale operculum inueniri. Secundo, quia tegumenta illa impetu aeris sponte ingruentis, non minus panderentur, quam ui eiusdem inspiratione attracti, Quod tamen falsum esse constat; alioqui sine respiratione daretur aliquando olfactio. Tertio, quia nulla apparet idonea ratio, cur id poni debeat. Non enim ad tutelam potentiae, cum odoratus naso satis contactus sit, munitusque ab externis iniuriis.

Aliis id non placet.

1. *eorum ratio*

2.

3.

Dilutio primae

Non est tamen cur propter haec Aristotelem deseramus, cum facile a calumnia uindicari possit. Dicendum Aristotelem nomine operculi non intellexisse aliud quid distinctum ab iis, quae supra numerauimus, cum de nasi structura, et [P.234] compositionem ageremus: nec enim id in dissectionibus obseruatur: sed significasse extremam membranulam foraminum nasi decidentem supra carunculas mamillares, quae inspiratione attollitur. Idque uidetur indicasse capit. nono huius libri textu 100. aiens sepimentum, quod

Secundae

olfactui natura largita est, aperiri dilatatis uenis, et meatibus. Non potest autem uis aeris ultro occursantis operculum istud dilatare, seu remouere, quia nequit aer eo introire, nisi cedat is, qui intus latet; non cedit autem, nisi attractus inspiratione. Quare licet quis, inquit Galenus, in cubiculo odoribus repleto fistula aerem impelleret in nares, sine inspiratione non sentiretur odor. Quod uero aiunt, non

Tertiae

egere instrumentum odoratus operculo, falsum est, si de eo sermo sit, quod ei datum esse asseruimus: neque enim id distinguitur ab ipso naso, qui ei ad arcenda caloris, et frigoris aliaque eiusmodi nocumenta, opus fuit. Adde etiam cum multi odores tetri sint, ac noxii; conueniens fuisse, ut organum olfactus contactum esset, ne semper omnibus odoribus necessario pateret: sed eorum perceptio interdum a nobis impediretur, inhibita ad aliquantulum tempus, inspiratione.

Multiplex olfactus ex inspiratione commoditas.

1.

2. 3.

Ex dictis colliges multiplicem usum et commoditatem, quam olfactui inspiratio affert. Nam primum attrahit una cum aere exhalationem odorificam, seu odorem per se, seu species odoris. Secundo, remouet operculum. Tertio, motu suo irritat sensum natura

e Alberto Magno; o *Conciliador*; Alexandre; Temístio; Marcelo; Averróis; São Tomás e outros, ele afirmou que nos animais que respiram, sobretudo nos homens, o sensorio do olfato foi protegido e coberto por uma certa membrana, que se eleva quando o odor penetra no órgão, sendo por isso necessária a inspiração do ar, que atraído pela força ergue a película. Eles pretendem que seja esta mesma a causa por que os referidos animais não captam o odor, a não ser que a inspiração ocorra antes. Muitos censuraram Aristóteles neste ponto. Primeiro, porque os professores de anatomia negam que tal membrana exista. Segundo, porque, com o ímpeto do ar que naturalmente irrompe, as películas não se abrem menos do que atraídas pela força da própria inspiração. Mas isto é evidentemente falso, de outro modo o olfato dar-se-ia de vez em quando sem a respiração. Terceiro, porque não é manifesta nenhuma razão suficiente pela qual se deva defender tal. Não, para tutela da potência, visto que no nariz o olfato se encontra bastante protegido e abrigado das agressões exteriores.

Isto não agrada a outros. 1º argumento deles 2º 3º

Não há razão para nos afastarmos de Aristóteles, visto que pode facilmente ser libertado dessa calúnia. Devemos afirmar que Aristóteles com o nome de membrana não compreendeu algo diferente daquilo que enumerámos acima, ao avançar a definição da estrutura [P.234] e composição do nariz. Tal não é observado na dissecação, mas ele quis referir-se à última pequena membrana dos buracos do nariz que cobre as carúnculas mamilares e se ergue na inspiração. É o que parece indicar o capítulo nono deste livro, texto 100, ao referir que o revestimento concedido pela natureza ao olfato se mostra pelas veias dilatadas e pelos canais. A força do ar não pode, porém, dilatar ou remover a membrana obstrutora, porque o ar não consegue penetrar a não ser que o ar que está lá dentro saia, o que não acontece a não ser atraído pela inspiração. Por isso, ainda que alguém, diz Galeno, num compartimento cheio de odores, projete através do canal ar para as narinas, não sentirá o odor sem a inspiração. Aquilo que, de facto, dizem, ou seja, que o instrumento não necessita da membrana do odor, é falso se se estiver a falar acerca daquilo que afirmámos ter-lhe sido concedido, nem tal se distingue do próprio nariz, necessário para administração do calor, do frio e de outras agressões semelhantes. Acrescente-se também, que dado que muitos odores são repugnantes ou perigosos, foi conveniente que o órgão do olfato fosse revestido, para que não estivesse permanentemente aberto à receção de todos os odores, mas que pela inspiração pudéssemos impedir e inibir a sua perceção durante algum tempo.

Resolução da primeira

Da segunda

Da terceira

Vantagens do olfato a partir da inspiração

Retire-se do que ficou dito, o múltiplo uso e vantagem que a inspiração do olfato confere. Com efeito, ela atrai, primeiro juntamente com o ar, a exalação odorífera ou o odor por si, ou a espécie do odor. Segundo, remove a membrana. Terceiro, com o seu movimento irrita o sentido

1º 2º 3º

sua hebetem. Sed ex iis tribus officiis, secundum tantummodo simpliciter necessarium est ad olfaciendum. Intellige animantibus, quae respirant. Nam odorifica exhalatio sine attractione potest meatus narium subire, reque ipsa interdum ita subit, quia ultro ascendit: similiter odor, et species odorabiles; quandoquidem suo apte ingenio hac illac diffunduntur; et in sublime tendunt, quanuis attracto aere multo celerius nares penetrent. Item, licet odoratus aeris commotione aliquantulum suscitetur; per se tamen, absque eo motu odorem percipiet: ut patet exemplo animantium, quae respirandi usu carent. At nisi tegmen remoueat, olfactio nulla erit.

*Quae
respirant sine
inspiratione
non odorantur*

*Eius rei
probatio*

Quod ex eo constat, quia animantibus, quae respirant, necessaria est ad olfaciendum inspiratio, ut docuit Aristoteles proximo capite, aliisque in locis, et experientia ipsa demonstrat; adeo ut (quod urinantium testimoniis liquet) sub aquis non odorentur. Non est autem necessaria propter primum, aut tertium munus eorum, quae proxime retulimus, ut ex dictis est manifestum: nec uero aliud quid afferri potest, cuius gratia exigatur. Tantum igitur requiretur ad operculum remouendum, et olfactorios meatus laxandos. Vnde etiam argumentum duci potest ad probandum dari praedictum inuolucrum, quod Galenus in libro *De Instrumentum Odoratus*, aliique multi negant. Si enim olfactio absque inspiratione non datur, et hanc compertum est non requiri necessario ad olfaciendum, nisi ut illius interuentu operculum amoueat, consequens fit, ut negari non possit dari tale operculum in animantibus, quae respirant.

*Organum
odoratus
operculum
habere
ostenditur
contra
Galenum*

*Galeni
replicatio*

[P.235] Sed instat adhuc, urgetque Galenus, non debuisse olfactum integumento muniri, cum longe praestantius sit, quemlibet sensum expeditum, promptumque semper esse, ut in obiectum suum feratur. Nec obstat, inquit, quod Natura oculis mollioribus palpebras tribuit, quibus tecti, munitique essent. Nam quia laedi ab incidentibus facile poterant, ut eos defenderet, palpebras ipsis, quasi quaedam propugnacula, dedit. Praeterea, etiam somni causa. Nec enim in aere lucido dormire, nisi tectis oculis, possumus. Vnde et animantibus, quae palpebris carent, ut locustis, paguris, cancris Natura conceptacula, et sinus quosdam tribuit, qui instante somno quasi cubacula quaedam oculos totos recipere, e quibus finita quiete emergerent. Patet igitur quanta utilitate Natura oculos palpebris texerit, uel somni tempore latibus occultarit. At cur olfactum integumento inuoluere debuerit, non apparet.

embotado por natureza. Mas destas três funções, apenas a segunda é absolutamente necessária para cheirar. Entenda-se isto em relação aos animais que respiram. Na verdade, uma exalação odorífera sem atração pode aproximar-se das vias respiratórias e introduzir-se com a própria coisa, ascendendo por ambas as vias. O mesmo acontece com o odor e as espécies odoríferas, visto que com elas se difundem por ali; dada a sua natureza, dirigem-se para regiões superiores, posto que celeremente penetrem as narinas com muito ar atraído. Mais, embora o olfato seja um pouco suscitado pela agitação do ar, sem aquele movimento, ele percebe o odor *per se*, como é evidente nos exemplos dos animais que estão privados de respiração. E a não ser que a película se afaste, não haverá nenhum ato de cheirar. O que é evidente, porque nos animais que respiram é necessária a inspiração para cheirarem, como ensinou Aristóteles, no capítulo anterior e noutros pontos, e a própria experiência demonstra. Acrescenta que é por isso que não cheiram debaixo de água (o que é claro com base no testemunho dos mergulhadores). Não é, no entanto, necessária para cheirar em virtude da sua primeira e terceira funções, anteriormente referidas, como é manifesto; nem outra coisa se pode produzir ou exigir. É apenas necessária para abrir a membrana e para alongar as vias dos órgãos do olfato. Donde, também se pode levar o argumento a comprovar o citado invólucro, que Galeno, no livro *De Instrumento Odoratus*, e muitos outros negam. Se, de facto, o ato de cheirar não se produz sem inspiração e esta não é necessariamente exigida para que se cheire, a não ser que por sua intervenção a membrana se aparte, segue-se, então, que não negar-se que tal membrana se encontra nos animais que respiram.

Os que respiram, sem inspiração, não cheiram

Prova deste assunto

Demonstra-se, contra Galeno, que o órgão do olfato tem uma membrana

[P.235] Mas insiste-se, e Galeno persiste, que o olfato não devia ser protegido por uma película porque é de longe mais excelente e o que é sentido está sempre desimpedido e descoberto em ordem a ser conduzido para o seu objeto. Não obsta, afirma, que a natureza dê pálpebras aos olhos mais sensíveis para servirem de cobertura e de defesa; como poderiam ser facilmente danificados por acidentes, para os defender, deu-lhes as pálpebras como proteções e também por causa do sono. Efetivamente, não podemos dormir na claridade a não ser com os olhos tapados. Daí que nos animais desprovidos de pálpebras, como as lagostas, certos peixes e os caranguejos, a natureza tenha produzido recetáculos e certas pregas, que no momento do sono, quais quartos de dormir, recolhem totalmente os olhos, donde emergem no final do repouso. É evidente, com quanta utilidade a natureza teceu os olhos com pálpebras ou durante o período de sono ocultou em esconderijos. Ora, não se vê por que é que deveria envolver o olfato com uma película.

Réplica de Galeno

Eius explicatio

Huic argumento occurrendum est, sensus debere esse in promptu, ad functiones obeundas quantum ratio, ordoque naturae exigit; qui tamen non postulat, ut olfactus in animantibus nobilioris notae, qualia sunt ea, quae respirant, necessario odoribus percipiendis perpetuo sit expositus, ob causam paulo ante a nobis assignatam, proindeque tectus esse debuit, ad eum modum, quem dicimus. Neque hoc est feriari sensum absque necessitate; praesertim cum tale otium, praesente re odorata non duret, nisi dum aerem foras mittimus, quem confestim, reciprocante motu, attrahimus.

QVAESTIO V.

VTRUM OLFACUS HOMINIS HEBETIOR SIT,
QVAM ALIORUM ANIMANTIUM.

ARTICVLVS I.

PRAESTANTIA OLFACUS. ARGVMENTA PRO PARTE
NEGATIVA PROPOSITAE QVAESTIONIS.

*Odorandi uis
necessitate
postrema,
dignitate
media inter
reliquos sensus*

Potentia odorandi inter sensus externos necessitate postrema est, dignitate tertium locum obtinet, ut obseruat D. Thomas prima parte quaest. 78. art. 3. Nam uisus remotissima cognoscit; auditus minus distantia; tactus et gustus attigua, haerentiaque dumtaxat: odoratus autem nec remotissima, nec [P.236] attigua tantum, sed mediocri interuallo dissita. Preaterea, Species odorum minus spiritales sunt, quam uisiles, et audibiles, cuius rei argumentum est tarditas, qua ad sensiterium perferuntur: defaecaciores tamen sunt, quam gustatiliu, et tactiliu, quia hae semper sunt coniunctae cum rebus, quas repraesentant, nec sine illis sensui imprimuntur, ut progressu docebimus; illae uero non item, ut ex iis, quae supra disseruimus, manifestum est. Parit autem facultas odorandi

*Olfactus triplex
commoditas
ad uitam
tuendam.*

1. inferunt, ut uenena praesentanea, necessum fuit, aliquam dari potentiam, quae huiusmodi periculum anteuertet, et quae noxia, quaeue salubria essent, praenuntiaret: hoc autem exhibet odoratus, maxime brutis, quae proinde, ad cibum olfactum frequentius adhibent, quam homines. Fit autem ea praenuntiatio, dum homo quidem per discursum, siue iudicium, bruta uero per instinctum naturalem, ex odore dignoscunt conditionem ciborum, quos olfaciunt. Et haec
2. quidem est prima odorum utilitas. Secunda, corroboratio cerebri.

Deve responder-se a este argumento que o sentido tem de corresponder às funções que executa tanto quanto a razão da natureza e a ordem o exigem, mas que ele não postula que o olfato nos animais de espécie mais nobre, que são os que respiram, estejam necessariamente expostos à percepção continuada dos odores; pela razão há pouco assinalada deve também ser resguardado do modo referido. Nem isto implica dar um descanso desnecessário ao sentido, especialmente porque tal ócio, estando presente uma coisa odorífera, não permanece, a não ser quando expulsamos o ar para fora, que a seguir logo atraímos, num movimento contrário.

Sua explicação

QUESTÃO V

SE O OLFATO DO HOMEM É MAIS FRACO
DO QUE O DOS OUTROS ANIMAIS

ARTIGO I

A SUPERIORIDADE DO OLFATO. ARGUMENTOS A FAVOR
DA PARTE NEGATIVA DA QUESTÃO PROPOSTA

A potência de cheirar é a última em necessidade de entre os sentidos externos, mas ocupa o terceiro lugar em dignidade, como observa São Tomás, na primeira parte da *Suma Teológica*, questão 78, artigo 3º. A visão conhece o que está muito distante, a audição o que está a distância menor, o tato e o paladar apenas o contíguo e em contacto. O olfato, porém, nem as coisas muito longínquas, nem só as que são contíguas, mas as que se disseminam a distância média [P. 236]. Mais. As espécies dos odores são menos espirituais do que as visíveis e do que as auditivas, e a justificação para tal reside na lentidão com que são levadas para o sensitório. São, no entanto, mais purificadas do que as gustativas e as tácteis, porque como estas estão sempre apostas às coisas que representam, não são impressas no sentido sem elas, como de caminho ensinaremos. Ora, é evidente que elas não são como aquelas acima referidas; contudo, a faculdade de cheirar é causa de grande vantagem nos animais que buscam alimentos com o ministério dos sentidos. Como existem alguns alimentos que provados antecipadamente causam a morte, como os venenos instantâneos, foi necessário que existisse uma faculdade que prevenisse esse perigo e se pronunciasse sobre os que são nocivos e são. É o que olfato mostra, sobretudo nos animais que usam o olfato em relação aos alimentos com mais frequência do que os homens. Antecipa-se o seguinte. O homem conhece através da palavra ou do juízo, os animais, por instinto conhecem pelo odor a condição dos alimentos, ao cheirarem. Esta é,

A faculdade de cheirar, enquanto necessidade é a última, mas em termos de dignidade está no meio dos restantes sentidos

O olfato traz uma tripla vantagem para cuidar da vida 1ª

3. Tertia, refectio cordis. De quibus Auicenna in lib. *De Viribus Cordis* tract. 1. cap. 9, Hippocrates in lib. *De Alimentis*, et lib. *Epidemiarum* Galenus *De Vtilitate Respirationis* cap. 5. et lib. 7. *De Vsu Partium*, *Conciliator* diff. 155. His positis, quod ad excitatam quaestionem spectat, uidetur eius pars negatiua hisce argumentis ostendi. Potentia, quae a praestantiori forma oritur, nobilior est: sed uis olfaciendi in homine oritur a praestantiori forma, nempe ab anima rationali; ergo in homine nobilior erit, quam in ullo alio animante. Secundo, homini contigit organum olfactus, multo aptius ad munus odorandi, quam belluis, ergo homo actiones odorandi melius praestabit. Probatur antecedens. Namque id organum censetur aptius ad percipiendum obiectum, quod ab eius conditionibus magis est liberum: ita uero se habet organum nostri olfactus; siquidem ob uiciniam cordis humiditate affluit: odor autem igneae naturae est, siccitatisque alumnus.
1. *argum. pro parte negat quaestionis*
2. *Argum.* Tertio. Homo plures percipit odorum differentias, quam caetera animantia: igitur homo sagacius odoratur. Probatur antecedens, quia belluae non sentiunt tetros, faetidosque odores: cum illos non horreant, uti nos, teste Aristotele cap. 5. *De Sensu et Sensili*. Item, quia non uidentur delectari florum, aliarumque similibus rerum odoribus, ut item Aristoteles eodem loco, et lib. 3. *Ethicorum* capit. 10. ait. Quin uero quod solos alimentitios odores percipiant ex eo ostenditur, quia non affectant cognitionem odorum, ipsius notitiae causa; sed solum in ordine ad cibos, cum sensus non sint eis dati etiam ad philosophiam, ut homini; sed tantum ut persequantur salutaria, noxiaque declinent.
3. *Argum.*
4. *Argum.*

ARTICVLVS II.

CONTROVERSAE DILVTIO.

Perfectio olfactus duplex [P.237] Ad propositi dubii explanationem aduertendum erit, olfactum posse a nobis expendi, uel quoad perfectionem essentialem ipsius potentiae: uel quoad perfectionem accidentariam; quae in eo potissimum cernitur, quod e longiori distantia olfaciat, uel plures odorum differentias percipiat.

1. *Conclus.* Sit prima conclusio. Olfactus hominis quoad perfectionem essentialem non est deterior olfactu aliorum animantium. Probatur, nam quae sunt eiusdem speciei parem habent in natura specifica perfectionem; at hominis, aliorumque animantium olfactus, in

então, a primeira utilidade dos odores; a segunda, o fortalecimento do cérebro; a terceira, o alívio do coração. Acerca disto, Avicena no livro *De Viribus Cordis*, tratado 1, capítulo 9º; Hipócrates, no livro *De Alimentis* e no livro *Epidemiarum*; Galeno, *De Vtilitate Respirationis*, capítulo 5º e livro 7 *De Vsu Partium*; o *Conciliador*, diferença 155. Posto isto, no que respeita à questão levantada, parece demonstrar-se a parte negativa com os argumentos seguintes: a potência que é originada pela forma mais excelente é mais nobre; ora, a faculdade de cheirar é originada no homem pela forma mais excelente, sem dúvida pela alma racional; logo, será mais nobre no homem do que em outro animal. Segundo argumento. No homem, o órgão do olfato é muito mais apto para a função odorífera do que nos animais; logo, o homem desempenhará melhor a ação de cheirar. Prova-se o antecedente. O órgão que revela ser mais apto para perceber o objeto é o que está mais livre dos seus condicionalismos. É o que acontece com o órgão do nosso olfato, visto que abunda em humidade dada a vizinhança do coração. Mas o odor é de natureza ígnea e criador de *secura*.

2º
3º
1º argumento a favor da parte negativa da questão

2º Argumento

Terceiro. O homem percebe melhor as diferenças de odores do que outros animais; logo, o homem cheira de modo mais penetrante. Prova-se o antecedente porque os animais não sentem os odores repugnantes e fétidos pois não os repelem como nós, segundo o testemunho de Aristóteles, no capítulo 5 de *O Sentido e o Sensível*. Outro argumento. Porque não parece que se deleitem com os odores das flores e de outras coisas semelhantes, como afirma Aristóteles, no mesmo ponto, livro 3, *Ética*, capítulo 10º. Demonstra-se que apenas percebem os odores do alimento porque não afetam o conhecimento dos odores ao próprio conhecimento, mas apenas em relação aos alimentos, visto que também não lhes foram dados os sentidos da filosofia, como ao homem, mas apenas para perseguirem as coisas úteis e rejeitarem as nocivas.

3º Argumento

4º Argumento

ARTIGO II

RESOLUÇÃO DA CONTROVÉRSIA

[P.237] Para explicar a dúvida proposta advirta-se que podemos examinar o olfato, quer quanto à perfeição essencial da própria potência, quer quanto à perfeição accidental que nele sobretudo se reconhece, visto que cheira a partir de maior distância e percebe muitas diferenças de odores.

Dupla perfeição do olfato

Eis a primeira conclusão. O olfato do homem quanto à perfeição essencial não é pior do que o olfato dos outros animais. Prova-se, porque os que são da mesma espécie têm igual perfeição em natureza específica. Mas o olfato do homem e dos outros animais pertencem a uma natureza

1ª conclusão

unius speciei naturam conueniunt, cum ferantur in idem obiectum, eodemque modo ab illo immutentur.

2. *Conclus.* Secunda conclusio. Olfactus hominis quoad perceptionem odorum e longiori spatio, hebetior est olfactu multorum animantium. Huiusce conclusionis ueritatem palam testantur uultures, apes, corui, tigres, pantherae, canes, et aliae quaedam belluae, quarum odora uis remotissima quaeque sectatur¹³¹. Vultures scribunt nonnulli cadauerum odorem ad quingenta sequi milliaria. Sed huius rei fides sit penes auctores: non enim est uerisimile tam late fundi ipsas odorum species. Quod si aliquando uultures tam procul odoribus allectos ad uolasse, historiae memorantur, id non aliter uidetur accidisse, quam delatis illuc magno aliquo uentorum impetu cadauerum ipsorum halitibus, sicuti e longo terrarum tractu expirationes terreae in mare deuehantur.

3. *Conclus.* Tertia conclusio. Homo non percipit plures odorum differentias, quam caetera animantia. Haec conclusio est contra Simplicium, et uideri ab Arist. assertam. Homo pessimi olfactus Auerroem hoc loco. Est tamen de sententia Theophili, et aliorum: uideturque Aristotelis in lib. *De Sensu et Sensili* cap. 4. ubi ait nos pessimum habere aliorum animantium olfactum, et hoc capite ubi docet hunc sensum esse in nobis hebetiorem, quam in multis animantibus, quod scripsit etiam Theophrastus lib. 6. *De Causis Plantarum* cap. 5. post Platonem in *Timaeo*: hoc autem minime asseruissent, si crederent hominem plures odorum differentias penetrare, cum id maioris sit perfectionis, quam longiori distantia pauciores sentire; siquidem is, qui plures percipit, simpliciter dicitur magis comprehendere obiectum: et hoc saltem cognitionis genere, praestantius uidetur plura minus intense, quam pauciora intensius dignoscere.

Confirmatur rationibus conclusio. Sed quod homo non plures odores re uera percipiat, ex eo ostenditur, quia ineptitudo organi, quae potentiam imbecillam reddit ad procul odorandum, similiter hebetem faciet ad plura odorum discrimina sentienda. Item, quod belluae multas odorum differentias percipiant, quae ab homine non sentiuntur, planum est: siquidem non pauca olfactu dignoscunt, quae homini prorsus inodora sunt, ut ferarum uestigia. Canes odore dominus absentes quaerunt, et eos noctu inter alios agnoscunt. Tigris foeta abreptos catulos odore uestigat¹³². Pantherae odore solae bestiae oblectantur, eamque propterea sequuntur, ut refert Plinius lib. 8. *Naturalis Historia*

¹³¹ Auerr. 3 *de anim.* com.97 Marcel. 3 *de anim.* c.17 Iandunus hoc loc. q.25.

¹³² De tigris de foeta Mel. lib.3 c.5 Plinius lib.7 c.18 Solin. c.31.

de uma única espécie, visto que são levados para o mesmo objeto e são igualmente alterados por ele.

Segunda conclusão. O olfato do homem quanto à percepção dos odores a uma distância maior é pior do que o olfato de muitos animais. Os abutres, as abelhas, os corvos, os tigres, as panteras, os cães e outros animais atestam claramente a verdade desta conclusão¹³². A sua faculdade odorífera procura coisas muito mais distantes. Alguns escrevem que os abutres perseguem o odor dos cadáveres a quinhentas milhas. Mas existe a convicção entre os autores que não é verosímil que as próprias espécies dos odores se espalhem em tão larga extensão. Se as histórias contam que às vezes os abutres voam tão longe, enviados pelos odores, isto não parece ter acontecido de outro modo senão levados pelo grande impacto dos ventos com os odores dos próprios cadáveres, tal como as exalações térreas são levadas para o mar com o forte desmoronamento das terras.

2ª conclusão

O que se costuma dizer sobre o olfato do abutre é ambíguo

Terceira conclusão. O homem não percebe tantas diferenças de odores como certos animais. Esta conclusão vai contra Simplício e Averróis neste ponto. Mas é a opinião de Teófilo e de outros, e parece ser a de Aristóteles, no livro *O Sentido e o Sensível*, capítulo 4, onde afirma que termos o pior olfato de entre todos os animais; e no capítulo onde ensina que ele é mais fraco em nós do que em muitos animais, o que Teofrasto também escreveu no livro 6 *De Causis Plantarum*, capítulo 5, depois de Platão, no *Timeu*. Ora, não afirmariam isto se admitissem que o homem capta muitas variedades de odores, visto que isso seria uma perfeição maior do que sentir menos a maior distância, pois quem percebe muitas coisas, diz-se simplesmente que compreende melhor o objeto; e neste género de conhecimento parece ser mais vantajoso conhecer mais coisas menos intensamente do que poucas mais intensamente.

3ª conclusão
Parece ser defendida por Aristóteles.

O homem tem péssimo olfato

*Teofrasto
Platão*

Mas que o homem não percebe mais odores na realidade, demonstra-se pela inaptidão do órgão que torna a potência fraca para cheirar longe, e igualmente para sentir muitas diferenças de odores. Outro. É evidente que os animais percebem muitas diferenças de odores que o homem não percebe, visto que aqueles conhecem pelo olfato muitas coisas que são inodoras para o homem, como o rasto das feras. Os cães procuram pelo odor os donos ausentes e reconhecem-nos de noite, entre muitos. As panteras deleitam-se com o cheiro de um único animal, e por isso o perseguem¹³³, como refere Plínio, no livro 8, *Historia Natural* capítulo

A conclusão é confirmada por argumentos
1º
2º

*Plínio
Aristóteles
Teofrasto*

¹³² Averróis, III, *Da Alma*, com. 97; Marcelo, III, *Da Alma*, c. 17; Janduno, neste lugar, q. 25.

¹³³ Sobre as crias do tigre, Mela, livro III, c. 5, Plínio, livro VII, c. 18, e Solino, c. 31.

cap. 17. post Aristotelem in *Problematis* sect. 13. quaest. 4. et Theophrastum lib. 6. *De Plantarum Causis* cap. 5. At istius- [P.238] modi odores humanus olfactus non attingit. Deinde, quod bruta animantia non odores tantum alimentitios, et ad gulae illecebras, sed alios etiam percipiant, liquet tum superioribus exemplis, tum quia odor sulphuris muscas; galbani serpentes fugat; odor rosarum cantharos, unguentorum uultures necat, ut scripsit Theophrastus lib. 6. *De Causis Plantarum* cap. 4. et 5. Praeterea, quia uidemus canes uenaticos florum odores sentire; adeo ut in pratis floridis, occupato sensu eiusmodi odorum halitu, ab inquisitione ferarum impediri, et obturbari soleant. Nec satisfaciunt qui respondent retardari canes dum picturatam florum uarietatem intuentur. Etenim etiam ubi nulla est florum pictura, sed herba dumtaxat odorifera, detinentur. Itaque minime negandum est, sentiri a belluis etiam odores ad alimenta non pertinentes, quorum perceptione uidebantur bruta ab homine superari.

*Bruta odores
alios praeter
alimentitios
etiam capiunt*

Sunt tamen nonnulli, qui etsi concedant percipi ab illis istiusmodi odores negant ea ipsis delectari. Ita Alexander *De Sensu et Sensili* comm. 47. Buccaferreus lect. 45. Iandunus quaest. 20. Theoprastus lib. 6. *De Causis Plantarum* cap. 2. Marcellus 3. *De Anima* cap. 77. Albertus in *Summa de Homine* tract. de olfactu, Apollinaris 2. *De Anima* quaest. 27. Verum cum bruta animantia ex aliis rebus sua accipiant oblectamenta; non est cur ea, quae ex talibus odoribus proueniunt, denegata illis a natura fuisse arbitremur. Nam delectatio odorum, quae formaliter ad appetitum pertinet, propterea in nobis datur, quia odores offeruntur nostro appetitui tanquam utiles, conuenientesque naturae. Nulla autem ratio conuincit non posse praedictos odores similiter brutorum appetitui repraesentari sub aliqua specie conuenientiae, quae pariat delectationem. Quis putet cum ferae odorem pardalis sine ullo respectu alimenti (nec enim eis in pabulum cedit) etiam cum uitae periculo sequuntur, non ideo eam prosequi, quia eius odore delectantur? Certe in hoc etiam quadrat illud poetae, trahit sua quemque uoluptas¹³³. Haec tamen non impediunt quominus saepe alii odores hominibus, alii brutis ob temperamentorum diuersitatem suaues, aut iniucundi existant.

*Iis quosque
delectantur.
Probatur.*

¹³³ Eglog. 2.

17º, depois de Aristóteles, os *Problemas*, secção 13, questão 4; e Teofrasto, no livro 6, *De Causis Plantarum*, capítulo 5º. [P.238] Mas o olfato humano não alcança este tipo de odores. Depois, que os animais não percebam só os odores dos alimentos e os que despertam o apetite, mas também outros, é evidente, quer pelos exemplos anteriores, quer porque o odor afugenta as moscas do enxofre e as serpentes da resina; o odor das rosas mata os cantarilhos; o dos unguentos, os abutres, como escreveu Teofrasto, livro 6 *De Causis Plantarum*, capítulos 4º e 5º. Finalmente, porque vemos os cães de caça sentir o odor das flores. É por isso que nos prados floridos, apossando-se da exalação dos odores, costumam ficar perturbados e impedidos de perseguir as feras. Não satisfazem os que respondem que os cães se detêm quando avistam uma variedade matizada de flores. Efetivamente também se detêm onde não existe nenhum matiz de flores, mas apenas uma erva odorífera. E assim, deve negar-se em absoluto que também são sentidos pelos animais os odores que não respeitam aos alimentos, de cuja percepção parecia que os animais eram superados pelo homem.

Os animais captam outros odores para além dos alimentícios

Há também alguns que, embora concedam que os odores são percebidos por eles do modo descrito, negam que os animais se deleitem com eles. Assim, Alexandre, *O Sentido e o Sensível*, comentário 47; Buccaferro, lição 45; Janduno, questão 20; Teofrasto, no livro 6, *De Causis Plantarum*, capítulo 2º; Marcelo, 3, *A Alma*, capítulo 77º; Alberto, na *Suma do Homem*, tratado sobre o olfato; Apolinário, no 2 de *A Alma*, questão 27. Na verdade como os animais obtêm os seus prazeres de outras coisas, não há razão para considerarmos que os que provêm desses odores, lhes fossem negados pela natureza. A deleitação dos odores, que formalmente pertence ao apetite, dá-se em nós porque os odores existem para o nosso apetite enquanto úteis e convenientes à natureza. Nenhum argumento, porém, prova que os referidos odores não possam ser representados do mesmo modo no que toca ao apetite dos animais sob uma espécie de conveniência geradora de deleite. Quem considerar que as feras perseguem o odor da pantera sem ser por alimento (nem este lhes serve de alimento) e que também a perseguem com perigo de vida, não considera então que a seguem porque se deleitem com o seu odor? Certamente neste ponto também quadra aquilo que o poeta disse, que o seu desejo também atrai ambos¹³⁴. Estas coisas não impedem que muitas vezes alguns odores sejam suaves ou desagradáveis aos homens, outros aos animais, dada a diferença das composições.

Também se deleitam com eles. Prova-se

¹³⁴ *Écloga* 2.

Praecipua quaest. conclus. Quaestiunculae resolutio. Maneat igitur ex hac disputatione hominis odoratum hebetiorem esse, quam multorum animantium: idque tam spectata distantia, quam uarietate odorum, qui percipiuntur. Quaerit autem Philoponus, an homo male odoretur instrumenti, an ipsius potentiae defectu.

Arist. Albertus Quae dubitatio soluta est ab Aristotele superiori cap. text. 92. ubi docuit sagacitatis defectum in nobis ex organi uitio oriri, quod asserit etiam M. Albertus lib. 2. *De Anima* tract. 3. cap. 23. Est enim in nobis odorandi officina coniuncta cerebro, quod homini pro corporis magnitudine maius, quam ceteris animantibus datum est, ut docet Aristoteles lib. 2. *De Partibus Animalium* cap. 7. cumque id eodem Aristotele auctore in lib. *De Sensu et Sensili* cap. 5. humiditate abundet, quae inde ad ipsum odorandi instrumentum effunditur; fit, ut odorum imagines minus firmas, minusque articulatae nobis inurantur, ac leuiter potentiam lacessant, quae etiam in humido, quasi sopita obdormiscit; cum in calido, et sicco excubare potius deberet, sicuti ipsi odores ex calidi, et sicci commistione nas-

Homo raro somniat odores [P.239]cuntur. Annotauit autem M. Albertus in *Summa de Homine* tract. de odore nos admodum raro odores somniare, quia illorum species, etiam in nostro interno sensu, infirmae sunt, et euanidae.

Respondeamus nunc ad argumenta, quae probare contendebant olfactum hominis non esse imperfectiorem, quam aliorum animantium. Ad primum dicendum est, hominis olfactum oriri a praestantiori forma, nempe intellectiua; non tamen secundum eum gradum, quo ceteris formis praestat, et a quo intellectiua dicitur; sed secundum gradum sensitium, quem omnia animantia ex aequo participant. Vnde non est cur odoratus maiorem essentiae perfectionem in homine, quam in brutis sortiatur. Ad secundum, negandum est antecedens, et ad eius probationem dicendum, quanuis ut aliquid patiat ab agente, debeat esse ei dissimile in qualitate, saltem quoad eum gradum, quem recipit; cum nihil agat in id, quod ei omnino simile est: non proinde tamen organum cuiusque, sensus, debere esse affectum qualitatibus repugnantibus naturae obiecti, in quod tendit, et a quo patitur, aut exutum iis, quae obiecto consentaneae sunt. Quin uero debet potius cum obiecto conuenire, ut proportionatum, atque habile fit ad ipsum percipiendum, ut ex Empedocle, et Galeno docet Theophilus ad textum 94. huius libri. Ad tertium, negandum quod assumit, et ad eius confirmationem dicendum, etiam belluas tetras, foetidosque odores sentire, ut exemplis, quae superius attulimus, constat. Neque id inficiatur Aristoteles loco citato in libro *De Sensu*. Tantum enim uult belluas eiusmodi odores minus fugere, atque iis ordinarie minus

Responsio 1. argum. partis neg.

Secundi.

Tertii.

Fica demonstrado, portanto, com esta disputa, que o odor do homem é mais fraco, do que o de muitos animais, e isto tanto no que respeita à distância como à variedade dos odores que são percebidos. Mas Filópono pergunta se o homem cheira deficientemente por defeito da potência ou do instrumento. Esta dúvida foi resolvida por Aristóteles, no capítulo anterior, texto 92, quando ensinou que a nossa falta de sagacidade é originada pelo defeito do órgão, o que também declara Alberto Magno, livro 2 de *A Alma*, tratado 3, capítulo 23°. Há em nós um aparelho odorífero junto ao cérebro que foi brindado mais ao homem por causa do tamanho do corpo, do que aos restantes animais, como ensina Aristóteles, livro 2 de *As Partes dos Animais*, capítulo 7°, e que abunda em humidade, segundo o mesmo Aristóteles, no livro *O Sentido e o Sensível*, daí se difundindo para o aparelho olfativo. Acontece que as imagens dos odores menos firmes e menos articuladas imprimem-se em nós e excitam de modo débil a potência, a qual também como que adormece, entorpecida, no húmido, porque no cáldo e seco deveria antes manter-se em vigília, tal como os próprios odores nascem da composição do seco e do cáldo [P.239] Mas Alberto Magno anotou na *Suma do Homem*, tratado sobre o odor, que nós raramente sonhamos com odores porque as suas espécies são fracas e efémeras no nosso sentido interno.

Respondamos agora aos argumentos que pretendiam provar que o olfato do homem não é mais imperfeito do que o dos outros animais. Ao primeiro, deve responder-se que o olfato do homem tem origem na forma mais eminente, ou seja, na intelectiva. Isto não segundo o grau em que é superior a outras formas, pelo qual se denomina intelectiva, mas segundo o grau sensitivo de que todos os animais participam de modo igual. Donde, não há razão pela qual o odor receba maior perfeição de essência no homem do que nos animais. Ao segundo, deve negar-se o antecedente, e para sua prova declarar que ainda que sofra algo do agente, deve ser diferente dele em qualidade, pelo menos quanto ao grau recebido, visto que nada nele age que seja totalmente semelhante a ele. Também, o órgão de cada sentido não deve ser por isso afetado de qualidades contrárias à natureza do objeto para que tende e por que sofre, ou despojado daquelas que são consentâneas com o objeto. Deve outrossim adequar-se ao objeto, para que se torne hábil e proporcionado para o perceber, como ensina Teófilo a partir de Empédocles e de Galeno, no texto 94 deste livro. Ao terceiro, negando o que aceita e para sua confirmação declarar que também os animais sentem odores fétidos e horrendos, como ficou patente nos exemplos acima referidos. Aristóteles não o nega, no ponto citado, no livro *O Sentido*. Com efeito, ele pretende somente que os animais evitam menos odores deste género e que ordinariamente são por eles menos agredidos. Também, quer aí, quer na *Ética* ele não nega em absoluto que

*Principal
conclusão da
questão*

*Resolução
de uma
questiúncula*

Aristóteles

*Alberto
O homem
raramente
sonha com
odores*

*Resposta ao 1º
argumento da
parte negativa*

Ao segundo

Ao terceiro

laedi. Nec etiam ibi, aut in *Ethicis* absolute negat bruta animantia florum odores percipere, eis ue delectari, sed eorum delitiis tam insigniter capi, atque homines, ut annotauit Scaliger exercitatione

Quarti. 33. in *Cardanum*. Denique quod ultimo obiiciebatur, bruta odores tantum alimentitios dignoscere, falsum esse constat ex dictis; licet enim non percipiant odores solius cognitionis gratia: alii tamen fines sunt praeter nutritionem, et cognitionem, in quos ductu naturae ferri possunt, dum odorantur, uerbi gratia, ut ea, quorum halitus noxii sunt, deuient et quorum halitus iuuant, confectentur. Liquet autem ex hoc odorum genere multos esse, qui ad alimentum non pertinent. Aduerte postremo quod Themistius ait olfactum non esse datum homini ad cognitionem, et philosophiam, non ut absolute uerum, sed quasi per amplificationem dictum accipi debere ad significandum huius sensus in homine imperfectionem, et hebetudinem.

*Olfactus
homini ad
philosoph.
non maxime
concessus*

[P.240]

CAPITIS DECIMI EXPLANATIO

*Capitis
argumentum*

a. Gustabile autem – Agit hoc capite Aritoteles de gustatu; de quo quatuor potissimum tradit, nempe gustatus obiectum, saporum species, medium et instrumentum. Quae omnia ex similitudine ac dissimilitudine uisus, et auditus edisserit. Docet ergo in primis gustabile esse quoddam tactile, ideoque id, quod gustamus, non percipi a nobis interuentu medii externi; sicuti nec id, quod tangimus. Deinde probat gustabile esse tactile; quia id, quod gustatur, humidum est, humiditas uero ad tactum pertinet.

Obiectio

b. Quapropter – Obiiceret aliquis, nos interdum ex aliqua distantia percipere cibos in aquam iniectos, u. g., mel infusum aquae. Quare non percipi saporibus absque externo medio. Occurrit in eo euentu sentiri mel non per aquam tanquam per medium; sed quia tota aqua sapore affusa gustabile quidpiam est.

Dilutio

c. Color autem – Quia ex communium, et propriorum notitia, rei natura inuestigatur, et deprehenditur, docet quid proprium, quid commune sit gustui cum aliis sensibus; atque inprimis cum uisu.

*Discrimen inter
gustum, et
reliquos sensus*

Est ergo illi proprium, quod gustabile cum humido commiscetur ut sentiatur; uisibile autem non ita: non enim colores attemperantur, miscenturue perspicuo, nec etiam defluunt e corporibus, ut Democritus, Leucippus, Empedocles, et Plato existimarunt. Quare

os animais percebam os odores das flores ou que com eles se deleitem, mas que são tão habilmente apanhados pelas suas delícias como os homens, como apontou Escalígero no exercício 33, *Sobre Cardano*. Por fim, o que se objetava em último, que os animais só conheciam os odores dos alimentos, é evidente que é falso com base no que se expôs. Ainda que não percebam os odores apenas por virtude do conhecimento, há outros fins além da nutrição e do conhecimento para os quais podem ser conduzidos por comando da natureza quando são cheirados. Por exemplo, para evitarem as coisas cujas exalações são nocivas, para alcançarem as propícias. É evidente, portanto, a partir de odores deste género, que existem muitos que não concernem ao alimento. Atente-se, por último, que o que Temístio afirma, que o olfato não é facultado ao homem para o conhecimento e para a filosofia, não é absolutamente verdadeiro, mas a afirmação deve ser acolhida em sentido amplo, para significar a debilidade e a imperfeição deste sentido no homem.

Ao quarto

O olfato não foi dado ao homem principalmente para a filosofia

[P.240]

EXPLICAÇÃO DO CAPÍTULO DÉCIMO

a. *Gustabile autem* – Neste capítulo Aristóteles examina o paladar e avança quatro aspetos principais: o objeto do paladar, as espécies gustativas, o meio e o instrumento. Desenvolveu estas matérias com base na semelhança e dissemelhança com a visão e com a audição. Começa por ensinar que o degustável é como o táctil, por isso não abarcamos aquilo que degustamos nem aquilo em que tocamos através da intervenção de um meio externo. Prova que o degustável é táctil porque aquilo que é saboreado é húmido, e a humidade respeita ao tato.

Argumento do capítulo

b. *Quapropter* – Objetar-se-á que nós por vezes recolhemos os alimentos dentro de água a alguma distância, por exemplo, o mel submerso na água, razão pela qual os sabores não são percebidos sem o meio externo. Acontece neste caso que o mel não é sentido pela água como um meio, mas porque toda a água contaminada pelo sabor é algo degustável.

Objeção

Resolução

c. *Color autem* – Uma vez investigada e conhecida a natureza da coisa a partir do que é comum e do que é próprio, ensina o que o paladar tem de próprio e em comum com os outros sentidos; em primeiro lugar, com a visão. O que tem de próprio é que o degustável se mistura com o húmido para poder ser sentido; mas com o visível não acontece assim; as cores não se combinam misturando-se com o transparente, nem dimanam dos corpos como Demócrito, Leucipo, Empédocles e Platão consideraram. Por

Diferença entre o paladar e os restantes sentidos

diuersum esse utriusque potentiae medium. In eo tamen conuenire, quod ut color terminat, actum uidendi, ita sapor gustandi.

d. *Atqui nihil* – Quoniam sapes multi aridis insunt corporibus, docet corpora sapida, si non actu, saltem potentia humida esse. Ea uero potentia facile apparet in iis, quae leui attactu corporis humidi liquantur, ut sal, qui et linguae saliuua in humorem soluitur, et linguam ipsam madefacit. Adde etiam in iis, quae non liquescunt; ut in aromatibus, sat esse potentiam ad recipiendum humorem linguae communicatum.

*Commune
gustati cum
aliis sensibus*

e. *At uero sicuti* – Pergit ostendere quid gustatus, cum aliis sensibus commune habeat. Nempe quia ut reliqui sensus non solum propria sensilia dignoscunt, sed etiam suo modo eorum priuationem; et ut non tantum circa moderata, sed etiam circa excedentia obiecta uersantur; ita et gustatus non modo sapidum, sed saporis expers, siue ingustabile, et quod uehementem saporem habet, cognoscit. Porro ingustabile quatuor dicitur modis. Primum ex negatione, quod fieri nequit, ut gustetur, u. g., color. Secundo ex priuatione, quod gustatili qualitate praeditum non est, habet tamen [P.241] ad eam obtinendum, aptitudinem, ut aqua. Tertio, quod minimum gustatilis qualitatis possidet. Quarto, quod in excedenti gradu, gustabile est. Totidem autem modis et inaudibile, et inspectabile, dicitur.

f. *Vt informe dicitur, aut indoctum* – In graeco contextu est ὄσπερ τό ἄπουν καί τό ἀπύρηνον, id est, quod pedibus caret, et quod nucleo est priuatum. Est autem sensus, dici nonnunquam inuisibile id, non quod omnino caret potentia ut uideatur, sicuti sonus, aut Angelus, sed caret, ut recte, et perspicue uideatur, quemadmodum quaedam dicuntur destituta potentia ad incedendum, et quaedam nucleo destituta, quia minimos pedes habent, aut nucleum.

g. *Videtur autem* – Cum sapes nonnisi humiditate sentiantur; humidum uero ad potum attineat; recte potabile, et impotabile censert ait, principia gustabilis, et ingustabilis; item potabile gustatu, et tactu percipi; tactu, qua humidum; gustatu, qua sapidum. Vocat autem impotabile, sicut paulo ante ingustabile, ex negatione, uel ex priuatione, et caet.

isso é diferente o meio de uma e de outra potência. Concordam numa coisa, que a cor determina o ato de ver, o paladar, o de saborear.

d. *Atqui nihil* – Como os sabores se encontram em corpos muito secos, Aristóteles ensina que os corpos saborosos se não em ato, ao menos em potência, são húmidos. Esta potência manifesta-se facilmente naqueles corpos que se derretem ao ligeiro contacto com um corpo húmido, como o sal que também se dissolve no humor com a saliva da língua e humedece a própria língua. Acrescente-se que também naqueles que não se liquefazem, como os aromas, basta que haja potência para receber o humor transmitido à língua.

e. *At uero sicuti* – Continua a mostrar o que é que o paladar tem em comum com os outros sentidos. Certamente porque como os restantes sentidos não só conhecem os sensíveis próprios mas também, a seu modo, a sua privação; e como não se ocupam só dos objetos moderados, mas dos extremos, assim também o paladar não só conhece o objeto saboroso, mas também o objeto desprovido de sabor ou insípido e aquilo que possui um sabor forte. Além disso, o insípido diz-se de quatro modos. Primeiro, pela negação porque não há possibilidade de poder ser saboreado, como por exemplo, a cor. Segundo, pela privação, porque não é dotado de qualidade gustativa, mas tem aptidão [P.241] para possui-la, como a água. Terceiro, o que possui o mínimo de qualidade gustativa. Quarto, o que é degustável em grau elevado. E de outros tantos modos se diz o inaudível e o invisível.

O que é que o paladar tem em comum com os outros sentidos

f. *Ut informe dicitur, aut indoctum* – No contexto grego é ὡςπερ τὸ ἄπουν καὶ τὸ ἀπόρητον, isto é, que carece de pés e está privado de núcleo. O sentido é que por vezes algo se diz invisível não por carecer totalmente de potência para ser visto, tal como o som ou o Anjo, mas porque carece em termos de poder ser clara e corretamente avistado, do mesmo modo que certas coisas se dizem destituídas de potência para andar e outras destituídas de núcleo, porque têm os pés ou um núcleo mínimos.

g. *Videtur autem* – Como os sabores apenas são sentidos com a humidade, o húmido concerne ao líquido; e afirma que é correto considerar o potável e o não potável, princípios do degustável e do não degustável; também, potável é percebido pelo paladar e pelo tato; pelo tato como húmido; pelo paladar como saboroso. Mas denomina o não potável, tal como há pouco, o insípido, pela negação ou pela privação, etc.

*Sensitarius
gustatus*

h. At uero cum gustabile – Disputat de sensorio gustus; quia uero dixerat gustum sine tactu humidum non fieri, ait instrumentum gustus tale esse debere, ut neque sit actu humidum, eo nempe humore, qui cum sapore sit coniunctus: neque etiam ita effectum, ut humectari nequeat; semper enim sensuum organa talia esse debent potestate, qualia sunt actu obiecta, quae ab iis percipiuntur. Id autem eo argumento patefacit; quia si lingua ita arida sit, ut humectari ab externa rei gustabilis humiditate nequeat, saporem nullum sentiet. Si item humore aliquo sapido teneatur, aduentitium saporem non dignoscet. Quod non raro experiuntur ii, qui morbo regio laborant. Siquidem omnia amara aestimant, quia sapor ille bilis, quo linguam occupatam habent, gustui primo occurrit, nec externis saporibus hauriendis locum dat.

*Saporum
species*

i. Species autem saporum – Tradit saporum species, seu differentias, docens, quemadmodum e colorum speciebus aliae sunt extremae, et contrariae, aliae mediae: Ita in saporibus, alios extremos, et contrarios esse; nempe dulcem, et amarum; alios medios: et ex his alium huic, alium illi extremo uiciniorum existere. Quod uero Aristoteles ait medios saporum ex contrariis confici, quonam pacto intelligendum sit, in libris *Primae philosophia* explicabimus.

[P.242]

QVAESTIO I.

DE ORTV, ET NATVRA SAVORIS, DEQVE EIVS SPECIEBVS.

ARTICVLVS I.

QVAE CONCVRRANT AD GENERATIONEM SAVORIS,
ET QVAE SIT EIVS DEFINITIO.

*Purum corpus
simplex
sapidum non
est*

In hac quaestione supponendum primo est, nullum corpus simplex, modo debitam sibi obtineat puritatem sapidum esse; cum sapor sit qualitas secunda orta ex commistione quatuor primarum, quae simul in elemento natiuum statum retinente, inueniri non possunt. Quare et aqua ex terra, quam lambit, si ea pura esset, nullum saporem acciperet. Et eadem quanto minus sapida est, tanto purior, praestantiorque habetur. Accedit etiam cum gustus sit

*Gustatus sensus
alimenti*

tanto purior, praestantiorque habetur. Accedit etiam cum gustus sit

h. *At vero cum gustabile* – Disputa sobre o sensório do paladar; como tinha referido que o paladar não se dá sem o tato húmido, afirma que o instrumento do paladar deve ser de tal modo que o húmido não esteja em ato, em especial no humor com sabor; nem o efeito tal, que não possa ser humedecido; efetivamente os órgãos dos sentidos devem estar em potência, tal como os objetos que são por eles percebidos estão em ato. E esclarece isto com o argumento seguinte: se a língua estivesse de tal modo seca que não pudesse ser humedecida pela humidade externa da coisa degustável, não sentiria nenhum sabor. Também, se consistisse num humor sávido, não conheceria o sabor adventício. Tal é o que não raro experimentam os que sofrem de doença no local, visto que consideram todas as coisas amargas, porque aquele sabor de bílis que reside na língua, ocorre primeiro ao paladar, não dando lugar à apreensão de sabores externos. *Sensitório do paladar*

i. *Species autem saporum* – Transmite as diferenças ou espécies de sabores, ensinando de que modo, a partir das espécies das cores, umas são opostas e contrárias, outras intermédias; assim, nos sabores, também uns são opostos e contrários, designadamente o doce e o amargo, outros intermédios; de entre estes, uns são vizinhos deste ou daquele oposto. Aristóteles afirma que os sabores intermédios são produzidos a partir dos contrários. De que forma isto deve ser entendido, explicaremos nos livros da *Filosofia Primeira*. *As espécies dos sabores*

[P.242]

QUESTÃO I

DA ORIGEM E NATUREZA DO SABOR E DAS SUAS ESPÉCIES

ARTIGO I

AS COISAS QUE CONFLUEM PARA A GÊNESE DO SABOR E QUAL É A SUA DEFINIÇÃO

Nesta questão deve ter-se em consideração que nenhum corpo simples, contanto que encerre em si a necessária pureza, é sávido; então, o sabor é uma qualidade segunda, nascida da mistura das quatro primeiras, as quais não podem ocorrer simultaneamente no elemento que conserva o estado primitivo. Por isso, também a água proveniente da terra, e que a banha, se fosse pura, não receberia nenhum sabor. Quanto menos sabor possui tanto mais esta é tida como pura e sublime. Acontece também que o paladar é o sentido do alimento como ensina Aristóteles no livro *O Sentido e o Sensível*, capítulo 4º; posto que os sabores foram concedidos *Um corpo simples e puro não é sávido*
O gosto é o sentido do alimento

hic uero purum elementum non sit, ut primo *De Ortu et Interitu* ostendimus¹³⁴, consentaneum esse, ut nequaquam in elemento puro insint. Relicta igitur sententia Empedoclis, Anaxagorae, Democriti, et aliorum, de qua Aristoteles in libro *De Sensu et Sensili* cap. 4. Theophrastus lib. 6. *De Causis Plantarum* cap. 2. aliique auctores, asserendum cum Alberto in *Summa de Homine*, et *De Sensu et Sensili* tractatu 2. Apollinari hoc in libro quaest. 29. Garbio in *Summa* quaestione 71. Contareno 5. *De Elementis, Conciliatore* differ. 145. Marcello tertio *De Anima* cap. 80. post Aristotelem loco citato, et Theophrastum citato lib. cap. 3. tria potissimum concurrere saporum generationem, uidelicet, siccitatem terrestrem, aqueam humiditatem, et calorem. Interuenire siccitatem terrestrem demonstrat experientia in rebus sapidis. Debet item eiusmodi siccitas esse terrea, non ignea; quia siccitas ignea, est in materia nimium tenui, atque ita euanida est, ac parum apta ad gustum afficiendum, qui ut unus est e sensibus magis crassae, concretaeque naturae; ita obiectum in materia crassiore exigit. Quod uero humor ad gignendum saporem etiam confluat, inde patet; quia multa corpora tunc sapida fiunt, cum humore irrigantur. Debet item hoc humidum esse aqueum, non aereum, quia in eo tantum humido, quod alendi uim habet, atque adeo compactam, densamque materiam obtinet, sapor excitatur; tale uero ordinarie est humidum aqueum, [P.243] non aereum, quod facile euanescit. Rursus, oportet ad ortum saporis humidum sicco dominari, quia ut odor magis in sicco, quam in humido: ita sapor magis in humido, quam in sicco consistit; ut in disputatione de odorum natura ex Aristotele disseruimus. Postremo requiritur ad saporem procreandum calor; quia sapor non nisi praecunte sicci, et humidi concoctione, per quam humidum cum sicco apte commiscetur, oriri solet: hac autem concoctio ui, ac ministerio caloris fit. Vnde uidemus saporum frigore interire; quia frigus concoctionem impedit. Cernimus item fructus in locis frigidis amariores esse et ubique terrarum ac cremento caloris, amarorem exuere, et dulcescere. Porro cum ad saporem tria illa concurrant: siccum, et humidum rationem materiae subeunt; calor uicem causae efficientis.

Quid sit sapor

Ex dictis non difficile erit intelligere quid sit sapor, quem ita definiit Theophrastus primo cap. lib. 6. *De Causis Plantarum*.

¹³⁴ Cap.5, q.7.

pela natureza para temperar o alimento este não é um elemento puro, como no primeiro livro *A Geração e a Corrupção* mostrámos ao concordar com o facto de os sabores respeitarem a um elemento puro¹³⁵. Afasta-se, por isso, a afirmação de Empédocles, de Anaxágoras, de Demócrito e de outros, acerca da qual Aristóteles no livro *O Sentido e Sensível*, capítulo 4º; Teofrasto, no livro 6, *De Causis Plantarum*, capítulo 2º e outros autores, em concordância com Alberto Magno, na *Suma do Homem*; também em *O Sentido, e o Sensível*, tratado 2; Apolinário, neste livro, questão 29; Gárbio, na *Suma*, questão 71; Contareno, livro 5, *Dos Elementos*; no *Conciliador*, diferença 145; Marcelo, no terceiro sobre *A Alma*, capítulo 80º, na sequência de Aristóteles no ponto citado; também Teofrasto, no mencionado livro, capítulo 3º: que para a génese do sabor contribuem sobretudo três coisas, a secura térrea, a humidade da água e o calor. A experiência demonstra que a secura térrea intervém nas coisas sápidas. Deve ser deste modo a secura térrea, não ígnea; porque a secura ígnea existe na matéria demasiado débil e por isso é efémera e pouco apta para a produção do paladar que, por ser o único de entre os sentidos que possui natureza mais espessa e lodosa, solicita o objeto na matéria mais crassa. É também evidente que o humor acorre para gerar o sabor porque muitos corpos devêm sápidos quando são irrigados pelo humor. O húmido também deve ser aquoso, [P.243] não aéreo, porque só é excitado no húmido, que possui a faculdade de alimentar o sabor, uma vez que goza de matéria densa e compacta; tal é com efeito ordinariamente o húmido aquoso, não o aéreo, que facilmente se dissipa. Por outro lado, para o nascimento do sabor é necessário que o húmido se anteponha ao seco, porque tal como o odor consiste mais no seco do que no húmido, assim o sabor consiste mais no húmido do que no seco, como debatemos na disputa acerca da natureza dos odores, fundados em Aristóteles. Finalmente, o calor é necessário para gerar o sabor, porque o sabor costuma originar-se somente na presença do seco e na digestão do húmido, pela qual o húmido se mistura diretamente com o seco; mas esta digestão dá-se pela potência e pelo ministério do calor. Daí observarmos que os sabores desaparecem com o frio, porque o frio impede a digestão. Constatamos também que os frutos são mais amargos em zonas frias e que com o incremento do calor das terras o amargo desaparece e torna-se integralmente doce. Além disso, porque estes três elementos convergem para o sabor: o seco e o húmido concernem à matéria; o calor à causa eficiente.

O que concorre para gerar o sabor

A partir daqui não será difícil compreender o que é o sabor, que Teofrasto define no primeiro capítulo, livro 6, *De Causis Plantarum*.

O que é o sabor

¹³⁵ Cap. 5, q. 7.

Sapor est partis siccae, terrenaeque in humere demistio. Et exactius Aristoteles in libro *De Sensu et Sensibili* capit. quarto. Sapor est affectio in humido aqueo, facta a sicco terrestri, et calore decoquente, gustatum, qui in potentia est, ad actum per alterationem deducens. In qua definitione non solum materia, et causa efficiens saporis exprimitur, de quibus paulo ante, sed etiam forma, cum sapor dicitur affectio; et finis, cum additur, deducens gustatum et caet. Alteratio enim, qua sapor potentiam mouet, finis saporis est.

Obiectio Obiiciet tamen aliquis, non uideri humorem materiam saporum. Nam cineres amari sunt, et tamen non humidi: et Zingiber, ac piper habent saporem acutum; nec tamen humiditatem. Item, quia si sapor esset propii alimenti, forentque humidi, oporteret omne alimentum esse humidum: quod falsum est; quandoquidem fames est appetitus alimenti, et 3. *De Anima* cap. 3. text. 28. definitur

Dilutio appetitus calidi, et sicci. Sed occurrendum, licet materia saporum sit humidum; non sequi omnem prorsus saporem esse in re, quae plus habeat humoris, quam siccitatis; sed in ea saporem magis ad humorem, quam a siccitate oriri, ut ait Theophrastus 6. *De Causis Plantarum*, etsi interdum siccitatis plus quam humoris in re insit. Itaque etiam is sapor, qui in cineribus est, ab humore praecipue nascitur, quo cineres non omnino distituti sunt. Quod similiter Zingibere, et pipere dicendum est. Fatendum etiam, non omne alimentum esse humidum modo fateamur id quatenus sapidum, humorem magis, quam siccitatem deponere, et in re sapida, si aliae siccores, aliae humidiores existant, saporem in humidioribus magis, quam in siccioribus uigere.

Dubium. Praeterea dubitarit quispiam, an sapor ita ex praedicta mistione oriatur, ut insit in re ipsa, quae cadit sub gustum, seruetque certam speciem, ad quam pertinet; an ratione potentiae mutetur. Ratio dubitandi ex eo est, quia uidetur constare experientia eandem herbam boui dulcem esse, homini amaram. Contrarium tamen pronuntiandum est contra nonnullos, quos refert Theophrastus cap. 2. lib. 6. *De Causis Plantarum*. Nam cum gustus in omnibus

Responsio ex Theophrast. animantibus eiusdem naturae sit, et sublatis impedimentis non decipiatur circa proprium sensibile, necesse est, ut dulcedo, [P.244] quae in eadem herba est, secundum rationem, speciemque dulcedinis percipiatur. Cur autem quibusdam herbis, aliis ue alimentis belluae auide uti soleant, quae homines auersantur, et contra; causa est, non quod ab utrisque dulcedo rei inhaerens non percipiatur; sed quia ex diuersitate temperamenti accidit, ut id, quod dulce est uni, alteri iniucundum, et insalubre sit; aut uide uersa. Quod enim

O sabor consiste na disseminação da parte seca e térrea no humor. Mais exatamente, Aristóteles no livro *O Sentido e O Sensível*, capítulo 4º: O sabor é a afeção no húmido aquoso produzida pelo seco terrestre e pela cocção do calor, que por meio da alteração dirige o paladar que está em potência ao ato. Nesta definição não só se exprime a matéria e a causa eficiente do sabor, mas também a forma, porque se afirma que o sabor é afeção; também final, porque se acrescenta que conduz ao paladar, etc. Na verdade, a alteração pela qual o sabor move a potência, é o fim do sabor.

Quem objetar que o humor não parece ser matéria dos sabores. *Objeção*
 Efetivamente, as cinzas são amargas, mas não húmidas. O gengibre e a pimenta têm sabor picante, mas não húmido. Mais, porque se os sabores fossem os próprios alimentos e fossem húmidos, seria necessário que todo o alimento fosse húmido, o que é falso, visto que a fome é o apetite do alimento, e no livro 3, *A Alma*, capítulo 3º, texto 28, ela é definida como apetite do quente e do seco. *Resolução*
 Objetar-se-á, que embora a matéria dos sabores seja húmida, não se segue que todo o sabor esteja inteiramente na coisa que possui mais humor do que secura, mas naquela cujo sabor provém mais do humor do que da secura, como afirma Teofrasto no livro 6, *De Causis Plantarum*, ainda que na coisa resida mais humor do que secura. E também o sabor que se encontra nas cinzas nasce sobretudo do humor, do qual as cinzas não são totalmente destituídas. O mesmo se deve dizer acerca do gengibre e da pimenta. Referindo que nem todo o alimento é húmido, indicamos também que este, como é sávido, exige mais humor do que secura e que na coisa sávida, se existirem partes mais secas e outras mais húmidas, o sabor se difundirá mais nas húmidas do que nas secas.

Além disso, quem duvidar sobre se o sabor que provém da referida mistura, que é inerente à coisa que recai sob o paladar e conserva a espécie a que pertence, se é alterado pela natureza da potência. Há razão para duvidar disso, porque parece evidente, por experiência, que uma mesma erva é doce para o boi e amarga para o homem. No entanto, deve afirmar-se o contrário, contra alguns autores referidos por Teofrasto, no capítulo 2º, livro 6, *De Causis Plantarum*. Na verdade, como o paladar é em todos os animais da mesma natureza, removidos os impedimentos, ele não se engana acerca do próprio sensível. É necessário que a doçura, que existe numa mesma erva, seja percebida segundo a natureza e a espécie da doçura. **[P.244]** Por isso, os animais costumam ingerir avidamente certas ervas e alimentos que os homens rejeitam, e o contrário; a causa não é porque a doçura inerente à coisa não seja percebida por uns e por outros, mas porque, a partir da diversidade de misturas, acontece que o que é para um doce, para outro é desagradável e danoso; e vice-versa. *Dúvida*
Resposta baseada em Teofrasto

etiam nostro gustui nonnunquam dulcia molesta sint, patet exemplo casiae fistulae. Quod annotauit Contarenus lib. 5. *De Elementis*.

ARTICVLVS II.

QVAE SINT SPECIES SAPORVM.

Quod ad saporum species attinet, non conueniunt in iis constituendis Philosophi. Nam quidam ad nullum certum numerum eas reduci posse inquit, alii octo faciunt species; alii septem.

Plinius uero lib. 15. *Naturalis Historia* capit. 17. tredecim recenset: dulcem, suauem, pinguem, amarum, austerum, acrem, acutum, acerbum, acidum, salsum. Ac praeter haec, inquit, tria sunt genera mirabili maxime natura; unum, in quo plures pariter sentiuntur saporum, ut uinis: namque in his et austerus, et acutus, et dulcis, et suauis, omnes alieni: alterum est genus, in quo sit et alienus quidem, sed et suus quidam, et peculiaris, ut in lacte, siquidem inest ei; quod tamen iure dici dulce, et pingue, et suaue non posset, obtinente lenitate, quae ipsa succedit in saporis uicem.

Deinde suum quendam sapidis aquis tribuit saporem. Probanda tamen est sententia Aristotelis proximo superiori capite, ut ad rationem Philosophicam magis accedens, quae octo saporum species numerat (etsi non ualde repugnandum sit iis, qui plures, minutius concidendo, uel pauciores, generalius loquendo, species constituunt) nempe dulcem, amarum, pinguem, salsum, acrem, acerbum, acutum, acidum. Dulcis in melle, u. g., ficibus, et uuis maturis sentitur: Amarum in bili, oppio, absynthio, et genista; pinguis in butyro, lacte, et oleo, salsus in sale, et aqua marina: acer in pipere, et allio: acerbus, qui et ponticus, et stipticus, siue astringens appellatur, in immaturis pomis, in fructibus myrti: acidus, in oleis: acutus, in aceto, et raphano. Ex his saporibus docuit Aristoteles pinguem haerere dulci, id est, posse ad dulcem reuocari, et salsum ad amarum; non quod specie conueniant, sed propter maiorem cognationem, quam cum iis habent.

Dissentio tamen non parua est qui nam sint extremi saporum. Nam Plato in *Timaeo*, Galenus 4. lib. *Simplicium Medicamentorum* a capite 10. *Conciliator* different. 145. arbitrantur non esse dulcem, et amarum, ut posuit Aristoteles, sed ponticum, et acutum. Huius opinionis fundamentum est, quod ii saporum sint extremi iudicandi, qui ad extremas primas qualitates magis accedunt: at sapor acutus summo calori; ponticus summo frigori [P.245] uicinior est, intellige

Plinius de
specie saporum

Species
saporum octo
ex Aristotele

Auctorum
dissentio circa
extremos
saporum

Com efeito, também para o nosso paladar, as coisas doces são por vezes nocivas, como é claro no exemplo do pau de canela. Contareno observou isso no livro 5, *Elementos*.

ARTIGO II QUE ESPÉCIES DE SABORES EXISTEM

No que toca às espécies de sabores, os filósofos não estão de acordo quanto à sua fixação. Uns declaram que elas não podem ser reduzidas a um número certo, outros consideram oito espécies, outros sete. Plínio, no livro 15, *História Natural*, capítulo 17º, enumera treze: doce, suave, gorduroso, amargo, áspero, acre, picante, azedo, ácido e salgado. E além destas, diz ele, existem três géneros de natureza admirável; um, em que são igualmente sentidos muitos sabores, como acontece nos vinhos, em que saboreamos o áspero, o picante, o doce, o suave, todos eles diferentes; outro é o género onde existe um sabor distinto, mas que é seu e próprio, como no leite, e que por isso lhe é inerente, pelo que não se pode dizer, em rigor, doce, gorduroso e suave, conservando a delicadeza, que aparece alternadamente no sabor. Daí considerar como seu um certo sabor a água sávida. Mas deve ser aprovada a opinião de Aristóteles, no capítulo anterior, que acedendo mais à razão filosófica, enumera oito espécies de sabores (embora não seja de refutar grandemente aqueles que estabelecem mais ou menos espécies, dividindo minuciosamente ou proferindo de uma forma mais genérica), o doce, o amargo, o gorduroso, o salgado, o picante, o azedo, o amargo e o ácido. O doce no mel, por exemplo, nos figos, também sentido nas uvas maduras; o amargo na bílis, no ópio, no absinto e na giesta.; o salgado no sal e na água salgada. O picante na pimenta e no alho; o azedo que é denominado picante, ácido ou acidulado, nos frutos não maduros e nos frutos do mirto; ácido, nos óleos, amarga no vinagre e no saramago ou no rábano. A partir destes sabores Aristóteles ensinou que o gorduroso é inerente ao doce, isto é, que se pode tornar doce, e o salgado, amargo; não porque se adequem em espécie, mas pela maior afinidade que têm com eles.

Plínio, sobre as espécies dos sabores

Oito espécies de sabores, segundo Aristóteles

Mas subsiste grande a discórdia sobre quais são os sabores extremos. Platão, no *Timeu*; Galeno, no livro 4, *Simplicium Medicamentorum*, ao capítulo 10º; o *Conciliador*, diferença 145, consideram que não há doce e amargo, conforme defendeu Aristóteles, mas picante e azedo. O fundamento desta opinião é que estes sabores são extremos de avaliar, sobrevêm mais para as primeiras qualidades extremas; também, o sabor picante está mais próximo do calor mais elevado, o ácido, do frio mais

Discórdia entre os autores sobre os sabores extremos

ratione temperamenti, ex quo resultat. Adde quod extrema sensibilia laedunt sensus; dulcis uero sapor, minime, sed reficit, atque oblectat. Item, quod ab acerbo ad acrem fit transitus per dulcem saporem: non solet autem in qualitatibus fieri transitus per extremum, sed per medium. Amplectenda tamen est sententia Aristotelis, quam tuetur D. Thomas *De Sensu et Sensili* lect. 11. Auerroes hoc loco text. 105. et quinto *Collectaneorum* cap. 27. Garbius in *Summa* lib. 1. tract. 5. quaest. 71. Contarenus lib. *De Elementis*, Iauellus hoc libro quaest. 46. Aduertere tamen oportet, si saporis considerentur quoad primas qualitates, ex quibus oriuntur; negandum non esse ponticum, et acutum extremos dici posse, ob rationem superius adductam. Verum ea saporum contemplatio non est propria saporum, ut saporis sunt, sed prout faciunt ad temperiem corporis, quam medici praecipue attendunt. Aristoteles uero quia de saporibus disserebat secundum propriam ipsorum rationem, uidelicet quatenus gustatum mouent, recte extremos saporis constituit dulcem, et amarum; quia maxime contrario modo potentiam afficiunt, ut experientia testatur: quemadmodum, et qui extremi colores sint, non primarum qualitatibus excessu aestimamus, sed ex modo afficiendi uisum: quia alter disgregat, nempe candor: alter congregat, uidelicet nigredo. Porro sapor dulcis optime sensum afficit, amarus deterrine, quia ille oritur ex optima temperie, hic contra. Nam cum saporis fiant ex passione humidi a sicco terreo per caloris concoctionem, ii erunt perfectissimi, et sensui maxime accommodati, qui absolutissimam humidi concoctionem fortiuntur, uti dulcis; ii imperfectissimi, qui pessimam, ut amarus. Igitur ad fundamentum aduersariae opinionis; quatenus probare nititur saporis acutum, et ponticum absolute extremos esse, negandum est saporis contrarietatem ex primis qualitatibus sumendam esse, ut iam ex proxime dictis constat. Ad aliud respondendum. Hoc peculiare esse saporibus, ut unus eorum extremus, nempe dulcis non ualde laedat; quia in saporibus laesio oritur ex primarum qualitatibus excessu, qui a sapore dulci longe abest. Eaque causa est, cur per illum ab acerbo, ad acrem fiat transitus, non tamen per se, sed per accidens, nempe quia hi de extremis qualitatibus multum possident, atque adeo nisi hae se remittant, et ad temperiem reuocent, sub qua temperie euenit sapor dulcis, amitti ipsi non possunt. Adde etiam non repugnare, quominus in aliarum etiam qualitatibus generibus interdum a medio per extremum fiat transitus, ut si corpus ex caeruleo nigrum, et inde ex nigro puniceum euadat.

*Sapores extremi
dulcis, et
amaris*

*Dilutio rationis
pro contraria
parte*

elevado; [P.245] isto é compreensível pela natureza da fusão de que resulta. Acrescente-se que os sensíveis extremos danificam os sentidos, embora o sabor doce muito pouco, pois repara e deleita; também, o trânsito do azedo para o acre é feito através do sabor doce, mas não é costume que o trânsito se faça nas qualidades, através do extremo, mas através do meio. Deve ser adotada a posição de Aristóteles, que São Tomás examina, em *O Sentido e o Sensível*, lição 11; Averróis, neste ponto, texto 105, e no quinto, *Collectaneorum*, capítulo 27º; Gárbio, na *Suma*, livro 1, tratado 5, questão 71; Contareno, no livro *De Elementis*; Javelo, neste livro, questão 46. É necessário tomar em atenção se os sabores são considerados quanto às primeiras qualidades de que provêm; não deverá negar-se que o salgado e o picante, pela razão anteriormente aduzida, são extremos. Esta consideração dos sabores, não é própria dos sabores enquanto sabores, mas porque integram a composição do corpo, que os médicos têm sobretudo em conta, dado que discutia acerca dos sabores consoante a própria natureza dos mesmos, isto é, enquanto movem o paladar. Aristóteles fixou corretamente como sabores opostos, o doce e o amargo, porque afetam sobretudo a potência em sentido contrário, tal como a experiência demonstra; assim, por exemplo, não consideramos que as cores sejam opostas, por excesso das qualidades primárias, mas a partir do modo como a visão é impressionada, porque uma desagrega, o branco, outra agrega, o negro. Mais ainda, o sabor doce impressiona muito bem o sentido, o amargo muito mal, porque aquele nasce de uma boa composição, este do contrário. De facto, como os sabores são produzidos a partir da paixão do húmido provocada pelo calor térreo com o concurso do calor, serão muito mais perfeitos e, sobretudo, adaptados ao sentido, aqueles que alcançam cozedura mais perfeita do húmido, como o doce. Os outros, a mais imperfeita, porque muito má, como o amargo. Portanto para fundamento da opinião contrária, visto que procura provar que os sabores salgado e picante são totalmente opostos, deve negar-se que a oposição dos sabores deva ser retirada das primeiras qualidades, como é evidente a partir das afirmações de há pouco. Para responder ao outro: os sabores têm isto de particular, um dos seus extremos, a saber, o doce não fere muito, porque nos sabores o dano é originado pelo excesso das qualidades primárias, o qual está ausente do sabor doce. A razão reside em que através do excesso o trânsito se perfaz do azedo para o ácido, não *per se*, mas por acidente, designadamente porque os sabores possuem grande parte das qualidades extremas e, por isso, se estas não ocorrerem e retomarem a composição sob cuja mistura se engendra o sabor doce, eles não podem perder-se. Acresce que não repugna que o trânsito entretanto se faça também nos géneros de outras qualidades, como se o corpo passasse de azul a negro e, seguidamente, de negro a púrpura.

Sabores extremos são o doce e o amargo

Resolução do argumento a favor da parte contrária

QVAESTIO II.

VTRVM NE GVSTVS A SENSV TACTVS,
ET NATVRA, ET ORGANO DIFFERAT.

[P.246]

ARTICVLVS I.

DIFFERRE INPRIMIS NATVRA.

*Argumenta
probandis
gustum non
distingui a
tactu.*

- Sunt qui putent gustum differe a tactu, sed sub illo quasi speciem sub genere contineri: quorum sententia probari potest in primis, quia idem uidetur esse utriusque obiectum. Nam gustus percipit aquam, quae cum saporis expers sit, non eam ut gustabilem, sed
1. ut tactilem cognoscit: unde et Aristoteles proximo, capite text. 101.
 2. asseruit gustabile esse quoddam tactile. Secundo, quia Aristoteles hoc in lib. cap. 3. tex. 28. docuit tactum esse sensum alimenti. Quare cum alimentum ad gustum pertineat, idem uidetur esse commune
 3. horum sensuum obiectum. Tertio, quia gustatus percipiens saporis, percipit etiam humorem, siquidem sapor mouere gustatum non
 4. potest, nisi insit in humido actu. Accedit Aristoteles testimonium tum in lib. *De Sensu et Sensili* cap. 4. tum lib. 3. huius operis cap. 12. text. 64. et lib. 2. *De Partibus Animalium* cap. 17. ubi affirmavit gustum esse quendam tactum: et rursus cap. 2. *De Sensu et Sensili*, ubi ait gustum esse speciem tactus. Postremo hoc in lib. cap. 2. text. 23. et lib. 3. cap. 12. text. 68. docet solum tactum esse necessarium animali, idemque *De Sensu et Sensili* cap. 4. affirmat animal non posse esse absque gustu. Quae loca inter se pugnarent, nisi Aristoteles uellet gustum, et tactum non differre specie.

*Tactum
bifariam sumit.*

Aduertendum tamen est dupliciter sumi tactum; uno modo prout dicitur de quauis potentia, quae non percipit rem sine contactu, id est, cuius obiectum non sentitur medio remoto species traiciente, ut percipitur color, qui per aerem ad aspectum sui imaginem mittit; sed medio coniuncto; quo pacto gustus, in saporis; tactus, in calorem aliasque eiusmodi qualitates ad se attinentes fertur. Nec enim necessum est, ut sapor a re sapida per aerem ad gustum transmeat, similiterque calor, ad tactum. Alio modo sumitur tactus a philosophis angustiore, ac proprio significato. Eisdemque modis tactile accipi consuevit, nimirum pro quauis qualitate, quae ut in suam potentiam cadat, non poscit medium externum: uel pro iis tantum qualitatibus, quae presso uocabulo tactiles nuncupantur. Hoc posito, si tactus secundum priorem notionem spectetur, dicimus tam gustandi, quam tangendi facultatem tactum iure nuncupari;

QUESTÃO II

SE O PALADAR DIFERE DO SENTIDO DO TATO,
QUER PELO ÓRGÃO, QUER POR NATUREZA

[P.246]

ARTIGO I

DIFERE PRIMEIRO EM NATUREZA

Há quem considere que o paladar difere do tato, mas que está contido nele como a espécie sob o género: a afirmação pode ser provada, em primeiro lugar, porque parece ser o mesmo o objeto de um e de outro. Na verdade, o paladar percebe a água que como é insípida, não é percebida como sávida, mas como tátil: daí Aristóteles, no capítulo seguinte, texto 101, ter afirmado que o sabor é de certo modo tátil. Segundo, porque Aristóteles, neste livro, capítulo 3º, texto 28, ensinou que o tato é o sentido do alimento. Por isso, como o alimento concerne ao paladar parece ser seu objeto comum. Terceiro, porque o paladar que percebe os sabores também percebe o humor, visto que o sabor não pode mover o paladar se não se encontrar húmido em ato. Acrescente-se o testemunho de Aristóteles, livro *O Sentido e o Sensível*, capítulo 4º, também no livro 3 desta obra, capítulo 12º, texto 64 e livro 2 sobre *As Partes dos Animais*, capítulo 17º, onde afirmou que o paladar é de algum modo tato e, por outro lado, o capítulo 2º, *O Sentido e o Sensível*, onde refere que o paladar é uma espécie de tato. Finalmente, neste livro, capítulo 2º, texto 23 e livro 3, capítulo 12º, texto 68, ensina que apenas o tato é necessário ao animal, e declara o mesmo em *O Sentido e Sensível*, capítulo 4, que o animal não pode viver sem o paladar. Se Aristóteles considerasse que o paladar e o tato não diferiam em espécie, estes passos entrariam em contradição.

Argumentos que provam que o paladar não se distingue do tato

2º

3º

4º

Há todavia que sublinhar que o tato pode ser entendido de dois modos; de um modo, enquanto se refere a qualquer potência que não percebe a coisa sem contacto, isto é, cujo objeto não é sentido através de um meio afastado que transporta as espécies, tal como se percebe a cor que envia a sua imagem diretamente para a vista através do ar em conjunto com o meio. Assim, o paladar é conduzido para os sabores e o tato para o calor e para as outras qualidades deste género que lhe concernem. Não é necessário que o sabor passe da coisa sávida para o paladar através do ar e que o calor passe para o tato. Do outro modo, o tato é tomado pelos filósofos em sentido próprio e mais restrito. Foi costume eles mesmos tomarem o tátil como uma qualquer qualidade que para recair na sua potência não requer meio externo; ou apenas pelas qualidades denominadas tácteis no preciso termo. Posto isto, se se considerar o tato de acordo com a primeira noção, afirmamos que o tato é corretamente

O tato pode ser entendido de dois modos

cum neutra earum externo medio ad obiectum percipiendum egeat. Si uero secundum posteriorem; diuersas esse potentias, et specie, naturaque distinctas. Quae est sententia Aristotelis hoc in lib. *Tactum distingui specie a gustu* cap. 11. text. 112. et 128. et *De Sensu et Sensili* cap. 4. Auerroes hoc loco text. 31. Themistii cap. 48. suae *Paraphrasis*, Simplicii text. 110. Philoponi, [P.247] Sancti Thomae, Aegidii, Zimarae, et Caietani text. 111. Apollinaris quaest. 29. Ferrariensis quaest. 18. M. Alberti in *Summa de Homine*, et lib. 2. *De Anima* tract. 3. cap. 27. etsi Venetus aliud putarit hoc loco text. 102. aiens gustum, et tactum non differre, nisi per quaedam connotata; formaliter uero esse unam eandemque potentiam. Probatur autem nostrae opinionis ueritas ex eo, quia aliud est obiectum tactus, nempe calor, frigus, aliaeque eiusmodi qualitates, de quibus sequenti capite agendum; aliud, gustus, nimirum, sapores. Item, quia aliud est tangendi aliud gustandi organum, ut mox patebit. Quo argumento utitur Aristoteles text. 112. Deinde, quia alioqui non essent nisi quatuor sensus. Praeterea, quia fieri potest, ut incolumi tactu, pereat gustus in lingua.

Diluuntur confestim argumenta probantia a gustum non distingui a tactu Argumenta uero initio adducta nihil exhibent negotii. Occurrendum est enim, si detur aqua adeo syncera, ut omni sapore careat, eam non gustatu, sed tactu dumtaxat perceptum iri. Item, gustabile esse tactile, et gustum esse tactum, siue speciem tactus, si haec sub priori consideratione, quam ante explicuimus, sumantur, id est, gustabile esse tactile secundum analogiam, qua ambo sub potentiam cadunt; uidelicet per medium coniunctum: similiterque gustum esse tactum, non simpliciter; sed secundum cognitionem, et similitudinem, quam in percipiendo obiecto fortiuntur. Vel gustabile esse tactile, quia nihil gustari potest, quin prius tangatur: et gustum esse quendam tactum; quia uis gustandi, et uis tangendi circa eundem cibum uersantur, (unde tactus dicitur sensus alimenti) ratione tamen diuersarum qualitatum, quia tactus circa humidum, uerbi gratia, et siccum: gustus circa saporem, qui ex horum commistione sit, occupatur: et utraque facultas ita in has qualitates incumbit, ut gustus non tendat in suas, nisi tactus in eas, quae ipsi propriae sunt, saltem prius natura feratur.

De necessitate tactus, et gustus Ad id, quod postremo loco de tactus, et gustus necessitate adiectum fuit, dicendum est, solum tactum respectu omnium animantium esse absolute necessarium, ita ut nec ad breue tempus, absque tactu possint uiuere; gustum uero etiam omnium fere comparatione, exceptis paucis admodum imperfectis, necessarium esse, non quasi eo sublato, confestim interitura sint; sed quia cum

considerado não só a faculdade de tocar, mas também a de saborear, visto que nem uma nem outra carecem de meio externo para perceber o objeto. Se de acordo com a segunda; as potências são diferentes em natureza e em espécie. Aristóteles tem esta posição, neste livro, capítulo 2, textos 112 e 128 e em *O Sentido e o Sensível*, capítulo 4º; Averróis, neste ponto, texto 31; Temístio, capítulo 48º da sua *Paráfrase*; Simplício, texto 110; Filópono; São Tomás; [P.247] Egídio; Zimara; Caietano, texto 111; Apolinário, questão 29; o Ferrariense, questão 18; Alberto Magno, na *Suma do Homem* e livro 2, *A Alma*, tratado 3, capítulo 27º, embora Veneto tivesse pensado outra coisa neste ponto, texto 102, afirmando que o paladar e o tato não diferem exceto por algumas marcas; De facto, formalmente, é uma e a mesma potência. Prova-se a verdade da nossa opinião porque uma coisa é o objeto do tato, designadamente o calor, o frio, e outras qualidades deste género, sobre as quais o capítulo seguinte deve tratar; outra, o paladar, os sabores, porque uma coisa é o órgão de tocar, outra coisa o objeto do paladar, como de imediato se tornará evidente. Aristóteles usa este argumento no texto 112. Também, porque se assim não fosse só existiriam quatro sentidos. Finalmente, porque é possível que, permanecendo o tato incólume, o paladar pereça na língua.

O tato distingue-se do paladar em espécie

Os argumentos aduzidos no início não apresentam qualquer dificuldade. Na verdade, deve registrar-se que se a água for de tal modo pura que careça de qualquer sabor, será percebida não pelo paladar, mas pelo tato. Do mesmo modo, o sávido é táctil e o paladar é tato ou uma espécie de tato, se forem considerados no primeiro modo, como explicámos acima; isto é, o degustável é táctil de acordo com a analogia pela qual ambos recaem sob a potência; ou seja, pelo meio conexo; e do mesmo modo, o paladar é tato, não de modo puro e simples; mas de acordo com a semelhança e a similitude que possuem quando percebem o objeto. Ou o degustável é táctil porque nada pode ser degustado se não for primeiro tocado; e o paladar é um certo tato, porque a potência de degustar e a potência de tocar ocupam-se do mesmo alimento (daí que o tato se diga o sentido do alimento) mas em razão de qualidades diferentes, porque o tato trata do húmido e do seco, por exemplo, o paladar, do sabor da sua mistura. Ambas as faculdades tratam destas qualidades, ainda que o paladar não se ocupe das suas, a menos que o tato seja primeiro impelido para as aquelas que lhe são próprias por natureza.

Resolvem-se de imediato os argumentos que provam que o gosto não se distingue do tato

Ao que foi acrescentado em último lugar, sobre a necessidade do tato e do paladar, deve afirmar-se que apenas o tato é absolutamente necessário a todos os animais, a tal ponto que não é possível viverem sem tato, nem por pouco tempo; o paladar também é mais ou menos necessário a todos, com exceção de poucos, bastante imperfeitos, mas não de modo tal que, uma vez perdido o paladar, ficassem de imediato prestes a morrer, mas

Sobre a necessidade do paladar e do tato

omnia fere ad capiendum alimentum, cibi uoluptate alliciantur, sublato eius uoluptatis sensu, ordinarie a nutrimento capiendo cessabunt, uel tam parum assument, ut sensim extabescant, et moriantur; atque ita dicitur gustus necessarius animantibus, quia ordinarie, seu maiori ex parte, absque illo uitam non diu seruabunt. Quaedam tamen animantia nimis imperfecta, ut ad plantarum naturam, et conditionem proxime accedunt, ita quasi plantae, alimentum citra delectationem hauriunt, eaque gustu destituta sunt.

Exponitur Ac de his interpretandus est Aristoteles in libro *De Somno et Vigilia*
Arist. cap. 2. cum inquit non omnia animalia habere facultatem gustandi. Sane patet ex dictis qua ratione tactus necessarius sit; et quo pacto gustus possit, ac non possit dici necessarius animantibus, et ut ex uerbis Aristotelis minime colligatur tactum a gustu non distingui. [P.248]

ARTICVLVS II.

DIFFERRE ETIAM ORGANO.

Organum Nec uero tactus, et gustus idem organum uendicant¹³⁵; licet
gustatus enim in ea corporis parte, in qua uis cognoscendi sapes inest, tangendi quoque facultas insideat; non tamen e conuerso ubicunque tactoria potentia reperitur, uis etiam gustandi cernitur. Enim uero gustandi instrumentum est lingua, aut quidpiam linguae proportione respondens in iis, quae linguae sunt expertia, ut primo *De Historia Animalium* cap. 11. et 2. *De Partibus* cap. 17. et 4. eiusdem operis

Linguae cap. 11. Aristoteles docet. Porro, lingua (ut de eius compositione
compositio, et aliquid dicamus) ad radicem, quae latior est, et faucibus cohaeret,
structura osse ualido, quasi base, nititur, sustentaturque, quod ὑοειδης Graecis dicitur, literae Y. speciem habens. Substantia illi rara, atque laxa, ut humores, qui saporis uehiculum sunt, facile imbibat. Quocirca,

Linguae et tunica cingitur praetenui, quae toti ori communis est. Nouem
musculi nouem constat musculis, quos media linea ad dextram, laeuamque diuidit, ut hoc quoque intrumentum suo modo geminatum est. Venis praeterea duabus maiusculis, totidemque arteriis perfunditur, duobus item neruorum coniungiis, altero molli dignoscendis saporibus destinato, altero duriore, quod in musculos distributum motus expedit. Oportuit enim linguam esse expeditam, tum ad

¹³⁵ De orig. gustus in lib. *de hist. an.* c.11 lib.2 *de part. an.* c.17 et lib. 4 c.11. Gal. *de usu part.* c.4 et 10 Auer. 1. *Collect.* c.20 et lib.2 c.14 Auic. lib.12 *de an.* c.12 Vesal. lib. 2 c.19 et lib.4 c.6 et 10.

porque todos são igualmente aliciados pela vontade do alimento e, uma vez afastado o sentido desta vontade, cessam normalmente de procurar a nutrição e comem tão pouco que gradualmente enfraquecem e morrem.; por isso se diz que o paladar é necessário aos animais porque uma vez privados dele, normalmente a maioria não conserva a vida durante muito tempo. No entanto, certos animais muito imperfeitos que se aproximam da natureza e da condição das plantas, devoram o alimento sem prazer, tal como as plantas são destituídos de paladar. Sobre estes leia-se Aristóteles, livro *O Sono e a Vigília*, capítulo 2º, quando declara que nem todos os animais têm a faculdade do paladar. Posto isto, é claro por que razão o tato é necessário; e por que razão o paladar pode, ou não, dizer-se necessário aos animais, ainda que das palavras de Aristóteles não se conclua que o tato e o paladar não se distinguem.

*Explica-se
Aristóteles*

[P.248]

ARTIGO II

TAMBÉM SÃO DIFERENTES NO ÓRGÃO

O tato e o paladar usam o mesmo órgão¹³⁶, ainda que na parte do corpo em que se encontra a faculdade de conhecer os sabores, também resida a faculdade de tocar; mas o inverso não acontece já que a potência gustativa não se encontra em todos os lugares onde reside a potência táctil; a língua é o instrumento do paladar, ou então aquilo que corresponde à língua naqueles que a não têm, como Aristóteles ensina no primeiro livro sobre *A História dos Animais*, capítulo 11º e no 2º de *As Partes dos Animais*, capítulos 17º, e 4º da mesma obra, capítulo 11º. A língua (para dizermos alguma coisa sobre a sua composição) une a base à garganta, que é mais longa, com uma estrutura forte, como uma base, apoia-se e sustenta-se no que é chamado pelos gregos *ὑοειδές*, que tem a forma da letra Y. Uma substância pouco espessa e extensa, como os humores, que são veículos do sabor, facilmente a embebe. Encontra-se envolvida por uma túnica muito fina que abrange a boca toda e é composta por nove músculos divididos por uma linha média, à direita e à esquerda em ordem a que também este instrumento, à sua maneira, se encontre geminado. Encontra-se ramificado em duas veias maiores noutras tantas artérias e em dois conjuntos de nervos; um é mole e destinado a conhecer os

*O órgão do
gosto*

*Composição e
estrutura da
língua*

*Os nove
músculos da
língua*

¹³⁶ Sobre a origem do gosto, livro I, *História dos Animais*, c. 11; livro II, *Partes dos Animais*, c. 17 e no livro IV, c. 11; Galeno, *De Vsu Partium*, c. 4 e 10; Averróis, I, *Collectaneorum*, c. 20 e livro II, c. 14; Avicena, livro XII, *Da Alma*, c. 12; Vesálio, livro II, c. 19 e livro IV, c. 6 e 10.

sermonem efformandum, siquidem huic etiam muneri obseruit, tum ad commutandum cibum, et in ore detinendum, ut uario dentium attritu subigi, et comminui queat.

*Qua in parte
linguae insit
uis gustandi*

Sunt qui uelint gustandi uim potissimum esse ad radicem linguae. Primum, quia saliuua, quae gustationi plurimum obseruit, inibi generatur: sunt enim ad radices linguae duae glandulae carnae, (tonsillas uocant) saliuuae generatrices. Secundo, quia illic maiores uisuntur nerui. Contraria tamen sententia, quam tradidit Aristoteles 1. *De Historia Animalium* cap. 11. et lib. 2. *De Partibus Animalium* cap. 17. uera est, nimirum in linguae acumine acriorem gustum inesse: quod experientia patet. Nam cum cibus ad linguae radices deuoluitur, minus delectat, ideoque ipsum ad linguae cuspidem reuocamus: sicuti e contrario cum aliquid gustare nolumus, id ad inferiores linguae partes confestim deiicimus. Causa uero, cur maior uis gustatoria in linguae insit fastigio, est; quia ea linguae pars mollior existit, eiusque nerui, etsi minores, molliores, tamen sunt, et ad sapes percipiendos magis idonei. Nec obstat quod uberius sit ad radicem saliuua; humoris enim copia si nimia sit, gustatum obtundit. At enim licet praedicta facultas praecipue in lingua resideat, tamen ut D. Augustinus lib. 2. *De Verbis Domino*, et D. Damascenus lib. 2. *Fidei Orthodoxae* cap. 18. D. Nemesius in libro *De Natura Hominis* cap. 9. Plinius lib. 11. [P.249] cap. 37. sentiunt, uidetur etiam nonnihil extendi ad palatum, in quod gustatorii nerui aliquantulum effunduntur. Neque hoc repugnat sententiae Aristotelis, qui de principali tantum organo loquitur. Quin et ipse lib. 4. *De Partibus Animalium* cap. 11. etiam in gula gustatum ponit. Esculentorum, inquit, omnium uoluptas in descendendo contingit: dum enim deglutimus, pingua sentimus, et salsa, et dulcia, et reliqua generis eiusdem: et omnium fere condimentorum, esculentorumque in deuorando, gulae tactione suauitas, existit, et gratia. Quod uero Plinius ait, licet gustus in homine ad palatum se se porrigat, in ceteris animantibus lingua dumtaxat contineri, cum id ipse neque ratione ostendat, neque experientia comprobabit, non est cur ita esse arbitremur. Quoniam uero pacto intelligendum sit, quod lib. *De Sensu et Sensili* cap. 2. et libro 2. *De Partibus Animalium* cap. 10. Aristoteles asseruit, gustum et tactum a corde pendere, alibi examinandum a nobis est.

*In linguae
acumine
gustus acrior*

sabores; outro, é mais duro e, distribuído pelos músculos, estimula os movimentos. É necessário que a língua seja expedita quer para falar, se também comportar a função da fala, quer para transformar o alimento que detém na boca, em ordem a ser capaz de o mastigar e sujeitar com o diferente atrito dos dentes.

Há quem considere que a faculdade do paladar reside sobretudo na base da língua. Primeiro, porque a saliva, que conserva o gosto, é gerada aí. Existem na base da língua duas glândulas de carne (denominadas salivares), geradoras da saliva. Segundo, porque aí se encontram os nervos maiores. Todavia a opinião contrária, como Aristóteles ensinou, no livro 1 sobre *A História dos Animais*, capítulo 11º, e no livro 2, *As Partes dos Animais*, capítulo 17º é verdadeira, a saber, que na ponta da língua está presente o paladar mais apurado: o que é evidente pela experiência. O alimento deleita menos quando é empurrado para o fundo da língua, de tal modo que o devolvemos para a cúspide da língua; pelo contrário, quando não queremos saborear algo, jogamo-lo imediatamente para debaixo da língua. A razão é porque na ponta da língua reside a potência gustativa mais forte, dado que esta é a parte mais mole da língua e os seus nervos, embora menores, são mais macios e mais aptos para perceber os sabores. Não obsta que a saliva seja muito abundante no fundo, se a quantidade de humor for escassa obstaculiza o paladar. Com efeito, apesar da referida faculdade residir principalmente na língua, como consideram Santo Agostinho, no livro 2 de *As Palavras do Senhor*, e São Damasceno, no livro 2 sobre *A Fé Ortodoxa*, capítulo 18º; São Nemésio, no livro *A Natureza do Homem*, capítulo 9º; Plínio, no livro 11, [P.249] capítulo 37º, parece que parte também se estende em direção ao palato, onde se encontram espalhados indiscriminadamente os nervos gustativos. Tal não contraria a opinião de Aristóteles que apenas trata do órgão principal. No próprio livro 4, *As Partes dos Animais*, capítulo 11º, também situa o paladar na goela. O deleite de todo os manjares, refere, prova-se ao engolir; efetivamente, durante a deglutição sentimos as coisas viscosas, salgadas, doces e outras deste tipo; também, a suavidade de quase todos os condimentos e manjares durante a mastigação subsiste por causa do tato da garganta. Plínio afirma que embora no homem o paladar se estenda em direção ao palato, nos restantes animais situa-se somente na língua, o que ele próprio não demonstra racionalmente nem comprova com a experiência; assim, não há razão para considerarmos que assim seja. Examinaremos num outro ponto de que modo deve ser entendido o que Aristóteles afirma no livro *O Sentido e o Sensível*, capítulo 2º e no livro 2, *As Partes dos Animais*, capítulo 10º, que o paladar e o tato dependem do coração.

Em que parte da língua reside a capacidade gustativa

O paladar é mais apurado na ponta da língua

CAPITIS VNDECIMI EXPLANATIO

*Capitis
argumentum*

a. De tangibili autem – Postremo loco accedit ad disputationem de tactu, quam eo consilio hactenus distulit, quod huius sensus notitia admodum obscura sit, ut indicant quaestiones, quas de illo mouet, adeo difficiles, ut in eis non tam sententiam suam explicare, quam dubitandi ansam praebere uideatur. Igitur initio capituli monet eodem pacto se se habere tactum ad suum obiectum, quo caeteri sensus; eademque methodo debere in cognitionem uenire. Ita ut pro eius uarietate tactilia quoque multiplicanda sint. Tum in controuersiam adducit; num unus tantum sit tactus. Item quodnam sit tactus instrumentum, caro ne, et id, quod in iis, quae carnea non sunt; carni proportione respondet, an aliud quidpiam; ita ut caro sit medium, organum autem sit aliquid aliud interius latens.

*Videri plures
esse tactus*

b. Omnis enim sensus – Negantem partem prioris quaestionis confirmat ex eo, quia unus sensus, unius tantum est contrarietatis; ut aspectus candidi, et nigri; auditus grauis, et acuti; gustus dulcis, et amari; tactus uero circa plures uersatur contrarietates; nimirum circa calidum, et frigidum; siccum, et humidum, aliaque id genus. Quod si quis respondeat etiam aliis sensibus plures occurrere contrarietates, ut uisui non solum atrum, et candidum; sed etiam pulchrum, et taedum: aliaque eiusmodi: cum tamen in confesso sit quemlibet eorum sensuum unum esse; refellit eam responsionem; quod reliquorum sensuum contrarietates quantumlibet plures uideantur, omnes tamen in unam communem rationem conueniant, in tactu uero non ita res habeat.

[P.250]

c. Huius autem utrum instrumentum – Posteriorem tractat controuersiam de organo tactus. Quod enim id animantis caro censi debet, ex eo quispiam ostenderit; quia ubi primum caro attingitur, citra moram sentimus. Verum hanc rationem parum firmam esse ex eo suadet, quia si quis externam aliquam membranulam carni obtendat, adhuc confestim sensio fiet, et tamen luce clarius est, eiusmodi membranulam non esse tactus instrumentum. Pergit deinde institutum idem confirmare; quia caro ita affecta est ad organum tactus, ut se haberet praedicta membranula, si carni congenita esset: et ut se haberet aer ad aspectum, auditum, et odoratum, si animantibus insitus a natura foret; tunc uero etsi aer horum sensuum instrumentum esset; atque hos omnes sensus in unius sensus naturam contrahere uideretur; nihilominus tamen idem aer esset eorum medium, non autem instrumentum; neque idem

*Refutatio falsae
responsionis*

EXPLICAÇÃO DO CAPÍTULO DÉCIMO PRIMEIRO

a. *De tangibili autem* – Por último, passa a disputar acerca do tato, até aqui adiado porque o conhecimento deste sentido é de certo modo complexo, como mostram as questões que lhe dedica, de tal modo difíceis, que nelas mais parece não tanto explicar a sua opinião mas colocar questões controversas. Informa no início do capítulo de que modo o tato está para o seu objeto como os outros sentidos; também, que método deve ser adotado para conhecê-lo. Além disso, como devem ser multiplicadas as coisas tácteis em função da sua variedade. Acrescenta à controvérsia se o tato é único. Também, qual será o instrumento do tato e em que consiste nos que não são de carne; se será aquilo que corresponde em proporção à carne ou alguma outra coisa, tal como a carne é o meio, mas o órgão é algo diferente latente no interior.

Argumento do capítulo

b. *Omnis enim sensus* – Confirma a parte negativa da primeira questão, porque a um único sentido corresponde uma única oposição, como na visão, a do branco e do negro; na audição, a do grave e do agudo; no paladar, a do doce e do amargo; porém o tato inclui várias oposições, designadamente o quente e o frio, o seco e o húmido, e outras deste tipo. Argumenta-se que também nos outros sentidos há várias oposições, como na visão não só existe o negro e o branco, mas também o belo e o feio, e outras; todavia reconhece que em qualquer um destes sentidos há uma única e refuta a resposta; porque por muitas oposições que pareçam existir dos restantes sentidos, todas elas recebem uma natureza comum, mas no tato, não é assim.

Parece que há vários tatos

Refutação da resposta falsa

[P.250]

c. *Huius autem utrum instrumentum* – Trata a seguir da controvérsia acerca do órgão do tato. Demonstrou que a carne do animal deve manifestá-lo; desde logo porque sentimos sempre que a carne é atingida. Considera que este argumento é pouco firme, porque se alguém colocar uma membrana exterior sobre a carne, a sensação surge imediatamente e, todavia, é mais claro do que a luz que a membrana não é o instrumento do tato. Prossegue depois: o que foi estabelecido confirma a mesma coisa, porque a carne foi de tal modo afetada ao órgão do tato que a referida película, se existisse, seria congénita à carne e estaria como o ar para a vista, para o ouvido e para o olfato se fosse por natureza inato nos animais. Então, mesmo que o ar fosse o instrumento destes sentidos parecia que a natureza concentrava todos estes sentidos num único; não obstante, o mesmo ar seria o seu meio, mas não o instrumento; nem seria o mesmo o sentido de ver, de ouvir e de cheirar. Portanto, a carne também seria

sensus foret uidendi, audiendi et odorandi. Ergo et caro medium erit, non autem organum tactus, licet, organo coniuncta sit, ut quae eadem constet forma, qua ipsum animal, quod praedictorum trium sensuum mediis non conuenit, quae elementa sunt, et soliditatis expertia; atque adeo uiuentium formis haudquaquam informantur.

*Refutatio
opinionis
unum tactum
constituentis*

d. *Indicat autem plures* – Obscurus est hic locus, nec in eo explicando interpretes consentiunt. Videtur tamen Aristoteles persequi quaestionem de unitate tactus, et occasionem remouere existimandi unum esse tactum. Putat ergo quispiam unam dumtaxat esse potentiam tangendi, quia illius instrumentum unum est: id ex eo demolitur, quia licet instrumentum sit unum, si obiecta plura sint, ad multiplicandam facultatem sat erunt. Quod in gustu, et tactu linguae conspicuum uidetur, quos fatemur esse sensus diuersos, esto in una, eademque lingua cernantur; quia tactus circa tactiles qualitates, gustus circa gustatiles se se exercet. Si igitur tactus plura habuerit obiecta, esto sensorium, atque etiam medium unum sit, id quominus potentiae plures haberi debeant, non obstiterit.
[P.251]

*Num tactus
medium
externum
uendicet*

e. *At uero dubitabit* – Cum tactum medium congenitum habere superius dixisset, uberioris explicationis gratia aliam nunc mouet quaestionem, uidelicet, num tactus medium aliquod externum habeat. Nam cum inter duo corpora (intellige solida, quae alias partes depressas, alias eminentes habeant) semper interiectus sit aer, uel aqua: ut patet cum se in aqua contingunt, ubi inter illa nonnihil humiditatis perpetuo deprehenditur; quod similiter accidit in aere, esto id in hoc elemento minus sit conspicuum; uidebitur omnino asserendum, quoties aliquod eiusmodi corpus tactu sentimus; interuenire semper medium aerem, uel aquam; proindeque sensui tactus haec corpora tanquam externa media ad sensationem obeundam deputata esse.

*Commune
est omnibus
sensibus per
externum
medium
obiecta
percipere*

f. *Vtrum igitur* – Aliam profert quaestionem: num sensus omnes per externum medium in sua obiecta ferantur; an potius gustus, et tactus per internum dumtaxat; reliqui per externum. Respondetque omnibus sensibus commune esse per externum medium sua obiecta percipere, etiam gustatui, et tactui; dum corpora solida gustamus, et tangimus, cum inter illa ut paulo ante dictum fuit; semper aqua, aerue maneant medium. Verum hoc reliqui tres sensus a gustu, et tactu dissident, quod in illis medium externum mouetur ab obiecto; medium uero mutatum potentiam afficit; in his autem propter rei percipiendae coniunctionem, et breuitatem interstitii, medium, et

o meio, mas não o órgão do tato, embora estivesse junta ao órgão que tem a mesma forma do próprio animal, o que não se adequa aos meios dos três sentidos referidos que são elementos desprovidos de solidez; e portanto desprovidos da forma dos seres vivos.

d. *Indicat autem plures* – Este ponto não é claro e os intérpretes não concordam na sua explicação. Parece que Aristóteles acompanhou a questão acerca da unidade do tato, e apartou a ocasião de ponderar a existência de um só tato. Observa que existe apenas uma potência de tocar porque o seu instrumento é único; mas impugna-o porque embora haja um só instrumento, basta a existência de vários objetos para multiplicar a faculdade. É o que parece evidente no paladar e no tato da língua, que mostrámos serem sentidos diferentes, embora sejam percebidos numa e mesma língua, porque o tato trata das qualidades táteis e o paladar das gustativas. Se, portanto, o tato tivesse mais objetos, o sensório e o meio seriam um só. Tal não obstaría que tivessem de existir mais potências.

Refutação da opinião que institui um tato

[P.251]

e. *At uero dubitabit* – Embora acima tivesse referido que o tato tem um meio congénito, a fim de oferecer uma explicação mais ampla, desenvolve agora a questão de saber se o tato possui um meio externo. Na verdade, como entre dois corpos (compreenda-se sólidos que possuam certas partes rebaixadas e outras salientes) existe sempre ar ou água interpostos, como é evidente ao tocarem-se na água quando entre eles existe permanentemente alguma humidade, o que também acontece no ar embora seja menos claro neste elemento, parecerá dever afirmar-se em absoluto que todas as vezes que sentimos pelo tato algum corpo deste tipo, intervém sempre o meio ar ou água e que assim, para o sentido do tato, estes corpos são tidos como meios externos em ordem à produção da sensação.

Se o tato requer um meio externo

f. *Utrum igitur* – Coloca uma outra questão: se todos os sentidos são transportados para os seus objetos através do meio externo; se o paladar e o tato apenas pelo interno; se os restantes pelo externo. Responde que é comum a todos os sentidos perceber os objetos através do meio externo, quer para o paladar, quer para o tato quando degustamos e tocamos corpos sólidos, visto que entre eles, como há pouco foi referido, a água e o ar são meios permanentes. Efetivamente os três restantes sentidos diferem do paladar e do tato porque neles o meio externo é movido pelo objeto; alterado o meio, altera-se a potência; mas nestes, em virtude da junção da coisa percebida e da pequenez do intervalo, o meio e a potência

É comum a todos os sentidos perceber os objetos através do meio externo

potentia simul moueri censentur. Quod clypei exemplo ostenditur. Si quis enim per clypeum percutitur, non dicimus clypeum ab hasta, ipsum uero a clypeo percuti, sed una cum clypeo plagam accipere. Adde quod gustatus, et tactus non nisi ex accidente medium externum sortiuntur, cum uidelicet corpora nequeunt se immediate contingere: reliqui uero sensus per se, ac ratione obiectorum externum medium efflagitant.

g. *Omnino autem* – Tactus medium, obiectum, et sensorium accuratius explicat. Ac primum docet carnem, non organum, sed *Carnem esse medium tactus* esse, sicuti aer uisus, et auditus. Quod probat, quia sensibile impositum sensui non sentitur: si enim album oculos tangat, aut sonus aeri congenito, uel odor odorandi sensorio adhibeatur, non sit sensio: ac tactile carni ad [P.252] motum percipitur. Deinde obiectum tactus ait esse tactilium corporum differentias, hoc est, calidum, frigidum, siccum, humidum, quas uocat differentias, quod elementa, prout alterandi uim habent, iis inter se constituentur, ac differant, ut in libris *De Ortu et Interitu* exposuimus.

h. *Sentire namque pati quoddam est* – Quale sit tangendi organum ostendit, aiens esse potestate id, quod tangibile actu est; siquidem id, quod sentit a sensili pari oportet: quod autem patitur, in potentia tale est, quale id, a quo patitur. Quoniam igitur potissimum tactus obiectum est calidum, frigidum, siccum, humidum, eius sensorium ita erit affectum, ut hisce qualitatibus immutari queat. Est uero hoc inter tactum, et reliquos sensus discrimen, quod aliorum organa expertia sunt qualitatum, quas sentiunt, ut humor crystallinus colorum, mamillares processus odorum, aliaque similiter: at instrumentum tactus, cum sit corpus *Mediocre index extremorum* ex primarum qualitatum commistione constans, necessario primas qualitates, quae tactus obiectum sunt, in se actu cohibet, quanquam eas in mediocritate obtinere debeat, ut extrema, atque excessus apte dignoscat; siquidem mediocre extremorum iudex est.

i. *Praeterea ut uisus* – Quemadmodum in aliis sensibus duplex sensili constituit; unum uere, proprieque sensile, ueluti habitum; alterum ut priuationem; sic in tactu rem habere ait; ita ut sicut rei uisilis, et inuisilis est, sic et tactus circa tactile, atque intactile uersetur. Intactile uero nuncupat tum id, quod tactabiles qualitates

apresentam-se a mover em simultâneo. O que se mostra com o exemplo do escudo. Se alguém for batido através do escudo, não dizemos que o escudo é batido pela lança, mas que ele é batido pelo escudo e que recebe a pancada juntamente com o escudo. Acrescente-se que o paladar e o tato somente por acidente resultam do meio externo, visto que não é possível que os corpos se toquem imediatamente; mas os restantes sentidos por si e pela natureza dos objetos externos requerem um meio.

g. *Omnino autem* – Explica detalhadamente o sensório, o objeto e o meio do tato. Ensina primeiro que a carne não é o órgão, mas o meio do tato, tal como o ar é o meio da visão e da audição. Prova-o, porque o sensível imposto ao sentido não é percebido. Com efeito, se o branco tocar os olhos, se o som se juntar ao ar congénito ou o odor ao sensório do olfato, não há sensação. Já o tangível é percebido na carne [P.252] com o movimento. Depois afirma que o objeto do tato são as diferenças dos corpos tangíveis, isto é, o quente, o frio, o seco, o húmido, que apelida de diferenças porque os elementos, tal como têm a potência de alterar assim se formam e diferem entre si, como expusemos nos livros de *A Geração e a Corrupção*.

A carne é o meio do tato

h. *Sentire namque pati quoddam est* – Mostra qual é o órgão do tato, afirmando ser aquele que está em potência para ser tangível em ato; por isso é necessário que aquilo que sente seja igual pelo sensível; posto que aquilo que sofre é tal e qual em potência aquilo por que sofre. Visto que, portanto, o objeto do tato é principalmente o quente, o frio, o seco e o húmido, o seu sensório será afetado de modo a poder ser alterado por estas qualidades. Existe, portanto, uma diferença entre o tato e os restantes sentidos porque os órgãos destes são desprovidos das qualidades que sentem, como o humor cristalino, das cores; os movimentos mamilares, dos odores e outros do mesmo género. Mas o instrumento do tato, visto que é um corpo formado pela mistura das primeiras qualidades, necessariamente integra em si em ato as primeiras qualidades que são objeto do tato, ainda que as deva alcançar no meio-termo, a fim de conhecer convenientemente os extremos e os excessos, pois é o juiz na média dos extremos.

O indicador médio dos opostos

i. *Praeterea ut visus* – Do mesmo modo que estabelece nos outros sentidos dois sensíveis: um, propriamente sensível como um hábito; o outro, como uma privação, também afirma que a coisa existe no tato, do mesmo modo que assim como a visão está para a coisa visível e invisível, assim também o tato para o tangível e intangível. Chama, de

admodum remissas obtinet; tum quod easdem nimium exuperantes habet, ita ut sensorium labefactent.

QVAESTIO I.

QVODNAM SIT TACTVS ORGANVM, QVOD MEDIVM.

[P.253]

ARTICULUS I.

DIVERSAE PHILOSOPHORVM SENTENTIAE DE ORGANO TACTVS;
ET QVAENAM EARVM AMPLECTENDA SIT.

Vbinam tangendi instrumentum resideat, magna est inter philosophos discrepantia. Themistius in sua *Paraphrasi* cap. 39. et 40. et Simplicius, text. 116. ponunt tactum in corde, adducti uerbis Aristotelis in lib. *De Sensu et Sensili* cap. 2. et *De Senectute* cap. 2. et *De Partibus Animalium* lib. 2. cap. 10. ubi Philosophus uidetur cor sedem tactus, et gustus facere. Auerroes autem in *Paraphrasi De Sensu* et 2. *Colliget* cap. 8. et 18. et 2. *De Partibus Animalium* cap. 1. et octauo asserit carnem sensiterium tactus esse; idemque statuit Philoponus ad text. 124. et Aphrodisaeus lib. 2. *De Anima* cap. de contactu, quem ob id Themistius loco citato reprehendit.

Prima opin.

Secunda opinio. Galenus uero lib. 1. *De Vsu Partium* cap. 16. et 18. et lib. 5. cap. 9. et lib. 12. cap. 2. et libro 2. *De Temperamentis*, Auerroes com. 18. Fernelius in lib. *De Anima Facultate* cap. 6. Vesalius lib. 6. cap. 17. M. Albertus hoc lib. tract. 3. cap. 31. et 34. *Conciliator* different. 42. Thurisanus lib. 2. *Techni* com. 15. et lib. 3. com. 54. D. Thomas hoc loco lect. 32. Aegidius text. 108. dub. 2. et Scotus quaest. 2. Iandunus quaest. 29. aiunt organum tactus esse neruum.

Vtrique harum duarum opinionum adstipulari uisus est Aristoteles tum lib. 1. *De Historia Animalium* cap. 4. et lib. 2. *De Partibus Animalium* cap. 1. et 5. ubi tangendi uim in carne sitam esse docuit, tum proximo superiori capite text. 109. ubi carnem medium, organum uero neruum constituit. Quae loca perpendens Auerroes, et tunc in hanc posteriorem sententiam inclinans censuit Aristotelem, cum libros *De Animalibus* scriberet, nondum compertum habuisse latere sub caruncula neruos, quod cum postea cognouisset, in his libris, quos postea edidit, sententiam mutasse.

facto, intangível, quer àquilo que tem as qualidades tácteis completamente débeis, quer ao que possui aquelas que se excedem de tal modo que destroem o sensorio.

QUESTÃO I

QUAL É O ÓRGÃO DO TATO E QUAL É O SEU MEIO

[P.253]

ARTIGO I

DIFERENTES OPINIÕES DOS FILÓSOFOS ACERCA DO ÓRGÃO DO TATO E QUAL DELAS DEVE SER PERFILHADA.

Subsiste grande desacordo entre os filósofos sobre o local onde reside o instrumento do tato. Temístio, na sua *Paráfrase*, capítulos 39º e 40º e Simplício, texto 116, situam o tato no coração, levados pelas palavras de Aristóteles no livro *O Sentido e o Sensível*, capítulo 2º; em *A Velhice*, capítulo 2º e em *As Partes dos Animais*, livro 2, capítulo 10º, onde o Filósofo parece fazer do coração a sede do tato e do paladar. Porém Averróis, na *Paráfrase sobre O Sentido*, e no livro 2 das *Generalidades Médicas*, capítulos 8º e 18º, e em *As Partes dos Animais*, capítulos 1º e oitavo, afirma que a carne é o sensitório do tato. O mesmo considerou Filópono, texto 124 e Afrodísia, no livro 2, *A Alma*, capítulo sobre o contato, que Temístio retoma no lugar citado.

*Primeira
opinião*

Mas Galeno, no livro 1, *De Vsu Partium*, capítulos 16º e 18º e livro 5, capítulo 9º e livro 12, capítulo 2º e livro 2, *De Temperamentis*; Averróis, comentário 18; Fernélio, no livro *A Potência da Alma*, capítulo 6º; Vesálio, livro 6, capítulo 17º; Alberto Magno, neste livro, tratado 3, capítulos 31º e 34º; o *Conciliador*, diferença 42; o Thurisano, livro 2; *A Arte*, comentário 15, e livro 3, comentário 54; São Tomás, neste ponto, lição 32; Egídio, texto 108, dúvida 2; também Escoto, questão 2; Janduno, questão 29, afirmam que o órgão do tato é o nervo.

*Segunda
opinião*

Aristóteles pareceu sancionar cada uma destas opiniões, no livro 1, *A História dos Animais*, capítulo 4º e no livro 2, *As Partes dos Animais*, capítulos 1º e 5º, onde ensina que a potência de tocar está situada na carne, posteriormente, no capítulo anterior, acima, texto 109, considera a carne o meio e o órgão o nervo. Averróis, examinando estes pontos e pendendo para a segunda opinião, considerou que quando Aristóteles escreveu *Os Animais*, ainda não tinha descoberto que os nervos estão escondidos sob um pedaço de carne, até porque, como depois reconheceu nos livros que mais tarde escreveu, mudou de opinião.

Prima assert.

Nos igitur propositam controuersiam aliquot assertionibus explicemus. Prima sit. Organum tactus non est in solo corde, nec in uno aliquo membro corporis dumtaxat. Haec est philosophorum communis. Probaturque ex eo, quia non solo corde, nec uno aliquo tantum membro tangimus, ut testatur experientia. Atque ita fieri oportuit. Nam cum hic sensus ad tuendam animalis uitam, et noxia declinanda peculiariter datus sit a natura; siquidem ad eum spectat percipere laesionem, qua primarum qualitatuum temperamentum, quod maxime uitam continet, dissoluitur; necessum fuit, non addici eum, aut limitari [P.254] alicui certae parti corporis. Quod uero Aristoteles eum in corde posuisse uisus est: id eatenus pro uero haberi potest, quatenus tactus, (quod suo modo de gustu dicendum est) sicuti ad uitam est necessarius; ita cordi, qui est uitae fons, uti sensus maxime uitalis, ac reliquorum fundamentum, priuatim respondet, et una cum eo perit. Siquis autem dicat nihil aliud uoluisse Aristotelem, quam tactum esse in corde, ut in radice, quia inde propagantur nerui, per quos influunt spiritus ad actum sentiendi. Iam ea Philosophi sententia in primo *De Ortu et Interitu* confutata a nobis fuit, ubi cum schola Medicorum, tum aliis argumentis, tum anatomicis obseruationibus probauimus neruos, et una cum eis animales spiritus a cerebro, non a corde deriuari. Praeterquamquod eo modo etiam alii sensus dicerentur esse in corde.

Neruos a cerebro deriuari

2. assert.

Secunda assertio. Organum tactus neque est sola caro, neque solus neruus. Hanc tuetur Simon Portius lib. *De Colore* cap. 10 Theophilus hoc in libro a text. 110. et 112. D. Gregorius Nyssenus lib. 4. *Philosophiae* cap. 4. uideturque Galeni lib. 3. *De Temperamentis* cap. 9. et lib. 9. *De Placitis Hippocratis, et Platonis* cap. 2. Auicennae libro 6. *Naturalium* cap. de tactu. Algazelli lib. 2. tractat. 4. cap. 3. Probaturque ex eo, quia constat non solam carnem, sed etiam neruum sentire, cum laeditur; siue haec sumantur coniuncta, ut caro neruosa, siue separata, ut neruus carne exutus, et caro, qualis est in recessu cordis, et iecore. Aduertendum tamen nomen carnis non accipi a nobis hoc loco presse; sed ita, ut eius nomine etiam cutis, et membrana, aliaque eiusmodi intelligi uelimus. Itaque arbitratur in qualibet parte corporis, quantumlibet exigua tactum inesse; quanuis ossa, et quaedam aliae partes ob terrestrem concretionem, aliamue eiusmodi ad sentiendum ineptitudinem, tangendi ui careant. Nostrae autem assertionis ueritas ex eo conuincitur, quia ibi sensorium est, ubi sensio sit; ibi uero sit sensio tactus ubi laesio

Tactus organus nec sola caro, nec solus neruus dici debet

Quid nomine carnis intelligatur. Tactum in qualibet parte corporis inesse

Expliquemos através de algumas asserções a controvérsia proposta. Primeira. O órgão do tato não está apenas no coração, nem num único órgão corporal. É esta a opinião comum dos filósofos. Prova-se, porque não tocamos só com o coração, nem só com outro membro como se prova pela experiência. Na verdade, uma vez que este sentido foi dado pela natureza para manter a vida do animal e, de modo particular, para afastar as coisas nocivas, pois a ele concerne a compreensão do dano que destrói a composição das qualidades primárias que particularmente preserva a vida, foi necessário que este sentido não fosse adjudicado ou limitado [P.254] a uma parte determinada do corpo. Viu-se que Aristóteles o situou no coração e tal deve ser considerado verdadeiro na medida em que o tato (o que à sua maneira se deve dizer do paladar), tal como é necessário à vida, assim também se ajusta em particular ao coração que é a fonte da vida, como principal sentido vital e fundamento de entre os restantes, perecendo juntamente com ele. Mas há quem considere que Aristóteles apenas pretendeu que o tato se encontra no coração como numa fonte, porque a partir daí se propagam os nervos através dos quais os espíritos afluem para o ato de sentir. Esta opinião do Filósofo já foi por nós refutada no primeiro de *A Geração e a Corrupção*, quando, acompanhando a escola dos médicos, quer com outras razões, quer pelas observações anatómicas, provámos que os nervos e concomitantemente com eles os espíritos animais, derivam do cérebro, não do coração. Além de que a ser assim também se diria que outros sentidos residiriam no coração.

Primeira asserção

Os nervos derivam do cérebro

Segunda asserção. O órgão do tato não é só a carne, nem só o nervo. Simão Pórcio examina-a, no livro sobre *A Dor*, capítulo 10º; Teófilo, neste livro, textos 110 e 112; São Gregório de Nissa, livro 4, *Filosofia*, capítulo 4º; e parece que Galeno no livro 3, *De Temperamentis*, capítulo 9º, e livro 9, *De Placitis Hippocratis & Platonis*, capítulo 2º; Avicena, livro 6 dos *Naturais*, capítulo sobre o tato; Algazel, livro 2, tratado 4, capítulo 3º. Prova-se, porque é evidente que não só a carne mas também o nervo quando é agredido sentem; quer estejam juntos, como a carne com o nervo, quer separados, como o nervo desprovido de carne; igualmente a carne que fica no fundo do coração e do fígado. Note-se, no entanto, que a designação de carne não é tomada por nós, neste ponto, em sentido preciso, mas entendemos que deve ser compreendida na aceção de epiderme, de pele e de outras coisas deste tipo. Assim, consideramos a presença do tato, por muito exígua que seja, em qualquer parte do corpo, ainda que os ossos e certas outras partes, por causa da espessura da terra ou de outros elementos deste género inaptos para sentir, careçam da potência do tato. Mas a verdade da nossa asserção persuade, porque onde existe sensório

2ª Asserção. Deve dizer-se que o órgão do tato não é só a carne, nem só o nervo

O que se deve entender pelo nome "carne". O tato está presente em qualquer parte do corpo

sentitur: sentitur autem in omnibus illis partibus, ut experientia docet. Constat tamen maxime uigere tactum in externa cute. Ea namque primarum qualitatuum differentias multo melius, quam alia corporis parte dignoscimus; quod singulari prouidentia factum est, ut quae nimietate sua animal perdere queunt, ea continuo ubi corpus attigerint, caueri possint, sed et ex ipsa cute, ea magis sentit, quae uolae manus inuolucrum existit: ut aduertit Galenus cap. 10. lib. primi *De Temperamentis*. Curatumque id etiam a natura fuit, eo quod manu, ut communi instrumento, ad res tangendas, et reprehendas utimur. Quod si quis obiiciat primas in hoc sensu uideri neruis deferendas; dicendum diuisionem continui, quae dolorem incutit, magis sentire neruos, quia duriores, densioresque sunt: cutem uero acutiori sensu pollere ad qualitatuum oppositiones distinguendas: quia neruus a temperie declinat ad frigidum, ac siccum; non ita cutis, quae exactiorem mediocritatem obtinuit.

*Potissimum
uiget tactus in
extrema cute,
magis tamen in
cute uolae*

*Manus
commune
organum.
Obiectio.
Dilutio.*

Quod uero ad Aristotelem attinet, qui tactum uel in solo neruo, uel in sola carne statuisset uidetur, dicendum in primis, antecedenti capite, ubi tangendi instrumentum a carne remouet, nihil ea de re absolute [P.255] definiisse, sed more tantum dialectico disputasse. Ad illius uero argumenta respondendum, non ob eam tantum rationem a nobis tactum etiam in carne constitui, quod rem carni admotam illico sentiamus, sed ob causas paulo ante explicatas. Item, non omnem sensum requirere medium externum; posseque carnem obiectum sibi impositum sentire; si non ea parte, qua obiectum proxime attingit, saltem alia nonnihil ab ea distante. Qua de re inferius plura. Iam uero ea loca, quibus Aristoteles carni tangendi uim ascribit; ita accipienda sunt, ut eam carni inesse putet, non tamen soli.

*Explicantur
loca Aristot.
circa organum
tactus*

ARTICVLVS II.

DE MEDIO TACTVS.

Sed adhuc de medio tactus pauca dicenda. Quaeri autem potest uel de interno, uel externo medio. Porro nec requiri, nec dari internum medium tactus paulo ante decreuimus, cum asseruimus tam carnem, quam neruum illius instrumentum esse: licet caro non organum tantum, sed aliquo modo medium internum dici possit respectu nerui, quatenus hic illius interuentu ab obiecto alteratur, moueturque.

existe sensação. O sentido do tato reside efetivamente no lugar onde é sentida a lesão, e é sentida em toda a parte como a experiência ensina. É evidente que o tato reside principalmente na epiderme. Com ela também conhecemos muito melhor as diferenças das primeiras qualidades do que com outra parte do corpo, o que foi realizado com singular providência, de tal modo elas podem prejudicar o animal com o seu excesso e podem ser permanentemente evitadas no sítio onde atingirem o corpo. Mas a pele que reveste a palma da mão sente mais, como realça Galeno no capítulo 10, livro primeiro, *De Temperamentis*. E tal também foi disposto pela natureza, porque usamos a mão como instrumento comum para tocar e apanhar as coisas. A quem objetar que, neste sentido, parece que as primeiras têm de ser conduzidas pelos nervos, deve responder-se que a divisão do contínuo que provoca dor, sentem-na mais os nervos quanto mais duros e mais densos forem, mas que a pele se destaca por um sentido mais agudo para distinguir as oposições das qualidades, porque o nervo se afasta do frio e do seco quanto à constituição, mas tal não acontece com a pele, que detém a composição exata.

O tato reside principalmente na epiderme mas sobretudo na pele da palma da mão.

A mão é um órgão comum. Objeção. Resolução

No que respeita a Aristóteles, parece ter situado o tato, quer unicamente no nervo, quer apenas na carne, dizendo primeiro no capítulo anterior, que quando afastou o instrumento do tato da carne, [P.255] não definiu esta matéria em absoluto, mas apenas a disputou segundo o modo dialético. Deve responder-se aos seus argumentos que em nós o tato está constituído na carne, não tanto pela razão de que sentimos a coisa mal se toca na carne, mas pelas causas explicadas há pouco. Depois, que nem todo o sentido requer um meio exterior, e que a carne pode sentir o objeto encostado a si, se não na parte que toca muito perto o objeto, pelo menos noutra algo distante dela. Sobre este assunto, trataremos mais abaixo. Já aqueles pontos em que Aristóteles atribuiu à carne a potência de tocar, devem ser acolhidos de maneira a considerar que aquela está presente na carne mas não exclusivamente nela.

Explicam-se alguns passos de Aristóteles acerca do órgão do tato

ARTIGO II

ACERCA DO MEIO DO TATO

Sobre o meio do tato pouco há a dizer. Também se pode indagar acerca do meio interno ou externo. Há pouco declinámos que seja exigido ou requerido um meio do tato. Como afirmámos, tanto a carne como o nervo são um instrumento seu, embora a carne não se possa apelidar apenas órgão, mas de algum modo o meio interno no que concerne ao nervo, visto que este se altera e se move por intervenção do seu objeto.

Circa externum putat Auerroes hoc loco necessarium id esse, contendens non posse quicquam agere in tactum, quin inter agens, et animal interiectum sit aliud corpus, ut uidetur Aristoteles text.

Opinio Auerrois non posse quidquam agere in tactum nisi medio aliquo corpore interiecto 113. et 114. docuisse. Quod si Auerroi opponas dum aer, et aqua immediate animal attingunt, proxime in ipsum agere; atque adeo non semper dari externum medium. Occurrit aerem, et aquam, cum sint loca naturalia animantium, in sua natua dispositione minime in illa agere, aut ab iis sentiri. Verum si aer, et aqua extra natuum statum alterentur, et qualitates in tactum agentes sortiantur calida, et frigida corpuscula in se se admittendo; tunc animal ea corpuscula sentire, quae tamen non immediate in ipsum agant, sed per aquam, aerem ue interiectum.

Reiicitur haec opinio Haec tamen sententia probanda non est, cum nequaquam sit negandum elementa, etiam in naturali statu, agere in animantium corpora; siquidem per excessum primarum qualitatum ea superant, et a uicente tam in naturali loco, quam extra illum, potest dari actio. Alioqui neque ipsa elementa, dum propriis continentur sedibus, in uicina mutuo agerent. Cuius oppositum, praeterquam quod ex se patet, demonstratum a nobis alibi fuit. Itaque asserendum posse aliquod externum corpus, ut aerem, et aquam immediate agere in sensorium tactus; neque tactum, quod similiter de gustu

Corpora mollia posse se immediate tangere, Corpora dura an possint pronuntiandum est, requirere medium externum. Addendum praeterea cum Sancto Thoma, et Thienensi ad textum 114. cum Caietano cap. 10. Alberto Magno tractatu 3. cap. 32. Nipho, et aliis, posse corpora mollia se se immediate tangere. Vtrum uero dura possint, [P.256] controuersiam esse. Namque praedicti auctores arbitrantur non posse dura corpora in aere, et aqua ita applicari, ut neque aer, neque aqua media sint. Cuius oppositum defendunt Marcellus lib. 2. *De Anima* cap. 19. *Conciliator* different. 42. Auicenna 6. *Metaphysicae* cap. 3. Thurisanus 3. *Techni* com. 54. Apollinaris 2. *De Anima* quaest. 31. art. 1. Garbius in *Summa* lib. 1. tract. 5. quaest. 24. Scotus 2. *De Anima* quaest. 3. Quae dubitatio ita explicanda est, ut dicamus corpora dura, quae alias partes cauas, alias eminentes habent, non posse ita iungi, ut in medio non sit aliud corpus, alioqui daretur in partibus depressis uacuum, ea uero, quae omnino complanata, ac laeua sunt, ut uitrea, haud dubie

Posse quae laeua sunt, et planae non uero quae sunt aspera, et inaequalia Obiectio posse; cum nulla ratio contrarium persuadeat. Quare cum Aristoteles proximo capite asseruit perpetuo interiici aerem, uel aquam, dum in locis horum elementorum se se duo corpora contigunt; id uel quaerendo, non autem asseuerandum dixit, ut quibusdam uidetur, uel de corporibus inaequalium superficierum interpretandus est. Siquis autem obiiciat, etiam cum superficies inaequales sunt, non

Averróis considera, neste ponto, que o meio externo é necessário sustentando que nada pode agir no tato se não se interpuser um corpo entre o agente e o animal, como parece que Aristóteles ensinou nos textos 113 e 114. Opor-se-á a Averróis porque quando o ar e a água tocam diretamente no animal, agem nele de tal forma que nem sempre é exigível meio externo. O ar e a água, dado serem os lugares naturais dos animais, não agem na sua disposição natural nem são por eles sentidos. Quando o ar e a água se alteram fora do estado natural, as qualidades que agem no tato resultam dos corpúsculos quentes e frios que contêm em si e aí o animal sente estes corpúsculos, que apesar disso não agem nele diretamente mas através do ar, da água ou do meio interposto.

A opinião de Averróis é que nada pode agir sobre o tato, a não ser por meio de um corpo interposto

Esta posição não tem de ser sancionada, dado que de modo algum se deve negar que os elementos agem nos corpos dos animais, também no estado natural, pois antepõem-se pelo excesso das qualidades primárias; também, uma ação pode ser produzida pela qualidade que se acrescenta tanto no lugar natural como fora dele. De outro modo os elementos enquanto estão contidos nas suas próprias sedes não agiriam mutuamente nos que lhe estão próximos. O contrário disto, para além do que está patente, foi por nós demonstrado noutra parte. Por isso, deve afirmar-se que um corpo externo, como o ar e a água, pode agir diretamente no sensorio do tato e que o tato – o que igualmente se deve dizer do gosto – não requer um meio externo. Deve ainda acrescentar-se com São Tomás e com o Tienense, ao texto 114; com Caietano, capítulo 10º; Alberto Magno, no tratado 3, capítulo 32º; Nifo e outros, que os corpos moles se podem tocar diretamente. Persiste [P.256] controvérsia sobre se os corpos duros se podem tocar. Os autores citados consideram que os corpos duros não se podem unir no ar e na água, porque nem o ar nem a água são meios. Marcelo, no livro 2, *A Alma*, capítulo 19º; *O Conciliador*, diferença 42; Avicena, 6 *Metafísica*, capítulo 3º; o Turisano 3; *A Arte*, comentário 54; Apolinário, livro 2, *A Alma*, questão 31, artigo 1º; Gárbio, na *Suma*, livro 1, tratado 5, questão 24; Escoto, livro 2, *A Alma*, questão 3, defendem o oposto disto. Esta dúvida tem de ser explicada em ordem a assegurarmos que os corpos duros que têm umas partes côncavas e outras convexas não podem juntar-se, de tal modo que entre eles não exista outro corpo; de outro modo dar-se-ia o vácuo nas partes côncavas. As que são inteiramente aplanadas e lisas, como as vítreas, sem dúvida que podem juntar-se, visto que nenhuma razão determina o contrário. Por isso, quando Aristóteles afirmou no capítulo anterior que o ar e a água estão permanentemente interpostos quando dois corpos se encontram nos lugares dos elementos, disse-o questionando, não afirmando (como parece a alguns) e deve ser entendido acerca dos corpos de superfícies

Rejeita-se esta opinião

Os corpos moles podem tocar-se imediatamente

Os corpos moles podem tocar-se diretamente. Se os corpos duros podem.

Os que são lisos e planos podem, mas os que são ásperos e irregulares não

uideri semper intercipi aerem in loco aeris; quia alioqui sequeretur aerem interceptum sustinere ingentem molem ferream subiecto lapidi incumbentem: quia item concedendum foret, cum tormenta bellica turrim deiiciunt, totum illum impetum impingi turri interuentu aeris interiecti, quod non uidetur fieri posse; cum aer corpus sit adeo tenue, ac mole. Occurrendum erit, cum aliquae partes talium corporum se se immediate tangunt, eas sufficere ad sustinendum pondus impositum, et earum interiectu posse imprimi impulsus turri, si non totum, partem tamen: simulque partem aliam eiusdem impulsus (loquimur autem de parte extensiua) immitti aeris interuentu; qui, et si corpus molle, et tenue sit, tamen loci angustiis interclusus necessario externum impetum recipit, eumque refundit in uicinum corpus. Sed addimus praeterea posse dari euentum, quo duo corpora omnino complanat, nempe duae tabulae, ita iungantur, ut inter eas maneat aer sustentans superiorem tabulam; nimirum si superior inferiori secundum omnes partes simul copuletur, ut lib. 4. *Physicorum* ostendimus¹³⁶. Sed nihil mirum accidere id tunc, cum aliter res habere nequeat, alioqui si tunc aer totus cederet, nihilque eius in medio relinqueretur, oporteret totum aerem desinere simul esse in quauis parte tabularum per primum non esse, quod est impossibile, ut loco citato disseruimus.

QVAESTIO II.

SIT NE VNVS TACTVS, AN PLVRES

[P.257]

ARTICVLVS I.

VARIAE PHILOSOPHANTIVM OPINIONES.

Plurium tactuum assertores Sunt qui plures, sunt qui unum tantummodo esse tactum opinentur. Plures esse inquit Themistius capit. 39. Auerroes, et Aegidius com. 108. Iandunus quaest. 27. Apollinaris quaest. 40. Marcellus 3. *De Anima* quaest. 38. Auicenna lib. 6. *Naturalium Quaestiones* part. 2. cap. de tactu, M. Albertus 2. *De Anima* tract. 3. Videturque haec sententia concludi posse eo argumento, quo *Eorum argumenta* Aristoteles proximo capite text. 107. ad id comprobandum usus fuit,

¹³⁶ Cap. 9. q.1 a.5.

desiguais. Há também quem objete que quando as superfícies são desiguais o ar não parece estar sempre interposto no lugar do ar, porque de outro modo se seguiria que o ar interposto sustém a massa enorme e dura que pesa na substância da pedra, porque também seria de conceder que quando as tormentas bélicas destroem uma torre, toda aquela força é arremessada para a torre por intervenção do ar que se interpõe, o que não parece possível porque o ar é um corpo muito ténue e frágil. Deverá *Resolução* opor-se que quando algumas partes de tais corpos se tocam diretamente, elas são suficientes para sustentar o peso aplicado e por seu intermédio pode ser imprimido o impulso à torre, se não todo, em parte. E ao mesmo tempo uma parte desse impulso (mas falamos da parte estendida) é emitida por intervenção do ar que, quer o corpo seja frágil, quer ténue, obstruído necessariamente pela estreiteza do lugar, recebe a força exterior e funde-a no corpo vizinho. Mas acrescentamos ainda que se pode dar o caso de dois corpos inteiramente planos, duas tábuas, estarem juntas de tal modo que entre elas permaneça o ar que sustenta a tábua superior, sobretudo se o superior se unir ao inferior, simultaneamente em todas as partes, como no livro 4, *Física*, mostrámos¹³⁷. Mas nada de estranho se passa aí então, visto que não podia ser de outro modo. Se assim não fosse, se todo o ar se soltasse simultaneamente e nada restasse no seu meio, seria necessário que o ar na sua totalidade abandonasse qualquer ponto das tábuas em que não encontrava primeiro, o que é impossível, como defendemos no ponto citado.

QUESTÃO II

SE HÁ UM TATO OU VÁRIOS

[P.257]

ARTIGO I

DIVERSAS OPINIÕES DOS FILÓSOFOS

Há quem considere que existe apenas um tato e há quem considere que há vários. Temístio, capítulo 39º; Averróis e Egídio, comentário 108; Janduno, questão 27; Apolinário, questão 40; Marcelo, no 3, *A Alma*, questão 38; Avicena, livro 6, *Questões Naturais*, parte 2, capítulo sobre o tato; Alberto Magno, 2º de *A Alma*, tratado 3, declaram haver vários. Parece que esta opinião pode concluir-se a partir do argumento que Aristóteles no capítulo anterior, texto 107, usou como prova, a saber, *Defensores de múltiplos tipos de tato* *Seus argumentos*

¹³⁷ Cap. 9, q. 1, a. 5

uidelicet, unus sensus circa unam dumtaxat contrarietatem uersatur; sed tactus non circa unam tantum, sed circa plures contrarietates se se exercet: quandoquidem percipit calidum, et frigidum: siccum, et humidum: asperum, et tersum: durum, et molle: graue, et leues: aliaque eiusmodi: non igitur tactus unus est, sed multiplex. Potestque corroborari eius argumenti uis; quia diuersae contrarietatis primae, cuiusmodi sunt contrarietates calidi, et frigidi, humidi, et sicci, ad unum genus redigi nequeunt; una uero specie potentia unius generis subiectum exposcit. Accedit quod dolor, et uoluptas, quae ex appulsu tactilium qualitatum percipi solent, pertinent ad tactum: dolere autem, et delectari uidetur alterius potentiae specie distinctae ab ea, qua ipsae tactiles qualitates sentiuntur.

*Dissensio
inter eos, qui
plures tactus
constituunt*

Ad enim ii, qui hanc partem sequuntur, in plures abiere sententias. Quidam tot numerant, tactus, quot contrarietates, ut Themistius, et Auicenna; non tamen hi, quot contrarietates sint, explicant. Videtur autem Auicenna unum sensum, ad quem dolor ex uulnere; alium, ad quem titillatio spectet, constituere. Alii duos tantum ponunt, ut Aegidius unum calidi, et frigidi; alterum sicci, et humidi. Commentator uero 2. *Colliget* cap. 13. ponit tactum titillationis; praeterea tactum stomachi, qui quidem est fames, et sitis. E recentioribus etiam Cardanus lib. 13. *De Subtilitate* quatuor tactus distinguit: unum primarum quatuor qualitatum; alterum grauis, et leuis; tertium uoluptatis, et doloris; quartum titillationis. At Caietanus hoc loco, etsi magis inclinaret in partem, quae plures tactus facit, arbitratur nihil certi in hac disputatione affirmari posse, quod potentia ex actibus, actus ex obiectis distinguantur; formalis uero ratio tactilium obiectorum explorata non est, quia neque certa est formalis ratio, in qua duae primae contrarietates calidi, et humidi, frigidi, et sicci conueniant. Quare cum de ipso distinctionis principio non constet, perperam quidquam ea de re definiri.

[P.258]

ARTICVLVS II.

CONCLVDITVR VNVM TANTVM SPECIE TACTVM ESSE.
DILVVNTVR RATIONES EXISTIMANTIVM PLVRES ESSE.

Nihilominus placet nobis sententia, quam Attici interpretes, Simplicius, Plutarchus, et Philoponus, et ut uidetur, Alexander secuti sunt; uidelicet, unum tantum esse specie tactum: quam etiam Fernelius libro 5. suae *Physiologiae* cap. 7. amplexus est: eandemque

*Confirmatio
huius
sententiae*

existe um só sentido para uma só oposição; ora o tato exerce-se sobre mais oposições, visto que percebe o calor e o frio, o seco e o húmido, o áspero e o macio, o duro e o mole e, igualmente, o pesado e o leve. Logo, o tato não é uno, mas múltiplo. E pode corroborar-se o vigor deste argumento porque diferentes primeiras oposições do tipo das oposições do calor e do frio, do húmido e do seco, não podem ser reduzidas a um único género. Com efeito, uma única espécie de potência exige o substrato de um único género. Acontece que a dor e o prazer, que costumam ser percebidos a partir do contacto com as qualidades tácteis, concernem ao tato. Mas o doer e o deleitar-se parece ser uma espécie de potência distinta daquela pela qual são sentidas as próprias qualidades tácteis.

Os que seguem esta posição avançam para posições diferentes. Uns enumeram tantos tatos quanto os opostos como Temístio e Avicena mas, no entanto, não explicam quantas oposições existem. Parece que Avicena estabeleceu um sentido para quem experimenta a dor de uma ferida, outro para quem experimenta a carícia. Outros autores apenas consideram dois tatos, como Egídio, um para o calor e o frio, outro para o seco e o húmido; mas o Comentador, no livro 2, *Generalidades Médicas*, capítulo 13º, considera o tato da carícia e a seguir o tato do estômago que é nomeadamente a fome e a sede. De entre os mais recentes, também Cardano, no livro 13, *A Subtileza*, distingue quatro tatos: um, das primeiras quatro qualidades; outro, do pesado e do leve; um terceiro, do prazer e da dor; e um quarto, da carícia. Também Caietano, neste ponto, embora se incline mais para a parte que considera haver mais tatos, entende que nada de certo se pode afirmar nesta controvérsia, porque a potência se distingue pelos atos e o ato pelos objetos. A razão formal dos objetos tácteis não foi explorada porque não é certa a razão formal na qual convergem as duas primeiras oposições do calor e do húmido, do frio e do seco. Por esta razão, visto que não está estabelecido o próprio princípio da distinção, é indevidamente que se deslinda algo sobre a matéria.

[P.258]

*Discórdia
entre os que
estabelecem
diferentes tipos
de tato*

ARTIGO II

CONCLUI-SE QUE EXISTE APENAS UM TATO EM ESPÉCIE.
REFUTAM-SE OS ARGUMENTOS DE QUEM CONSIDERA HAVER MAIS

Compraz-nos a opinião seguida pelos intérpretes áticos, Simplício, Plutarco, Filópono e, parece, que Alexandre, isto é, que existe apenas uma espécie de tato, e que também Fernélio, livro 5, da sua *Fisiologia*, capítulo 7, acolheu; também São Tomás a considera provável na primeira

*Confirmação
desta opinião*

probabilem iudicat D. Thomas prima parte quaest. 78. art. 3. Potest autem ea hunc in modum suaderi. Sensus, ut constat ex iis, quae docuimus in quaestione de distinctione potentiarum, dicitur unus specie ab obiecto: si obiecto habeat unam specie rationem formalem: hanc uero obtinet, si rationem immutandi organi specie unam uendidicet: atqui ita se habet obiectum tactus. Igitur tactus est unus secundum speciem. Minor ostenditur, quia qualitates tangibiles, quae tactus obiectum sunt, habent modum unum organi immutandi, non solum quia non exigunt medium remotum, per quod species traiciant: id enim etiam gustui commune est, sed quatenus in eo conueniunt, quod immutant complexionem primarum qualitatum, quibus animal constat. Vnde tactus, sensus temperamenti dicitur. Nec refert quod praeter quatuor primas qualitates, aliae quoque sub tactum recidunt, quarum non est temperamentum, saltem proxime, immutare. Enim uero unitas rationis in immutando organo tactus non nisi secundum primas qualitates aestimari debet: cum hae praecipuum tactus obiectum sint, reliquae uero secundaria ratione ad eum pertineant. Hinc collige obiectum tactus, licet materialiter spectatum non unum sit, sed multiplex, et non unam tantum, sed plures contrarietates in se cohibeat: formaliter tamen, siue prout tactile est, unum esse, petita unitate ab eo immutandi organi modo, quem explicuimus. Vnde cum potentiarum distinctio ab obiectis secundum rationem formalem consideratis sumenda sit, ut diximus, raturum manet tangendi facultatem unam esse, non plures.

Ita patet quid respondendum sit ad argumenta, quae ex parte multiplicium contrarietatum, circa quas uersatur tactus, ostendere nitebantur non posse illum esse specie unum. Explicare tamen adhuc oportet quid existimandum sit de dolore, et uoluptate, fame, et siti, et titillatione, quae uidentur etiam ad tactum pertinere, et arguere in illo distinctionem speciei: cum sint actus adeo inter se diuersi, et discrepantes.

Dolor, et uoluptas, an ad tactum pertineant Aduerte in dolore, et uoluptate corporis (de his enim in praesenti agitur) duo spectari posse: nimirum actus ipsos dolendi, oblectandiue: et obiecta horum actuum. Est autem obiectum, et causa istius [P.259] doloris, mutatio facta circa primas qualitates, ut cum manus aduritur, uel diuisio continui, ut cum quis uulneratur. Vnde Galenus 12. *Methodi* cap. 7. ita scripsit, Naturalis notitia nos docet uitium id corporis, ex quo sit doliturum, aut continuitatis solutionem oportere esse, aut alterationem aliquam. Quauis de hac non parum sit inter auctores dissidii, dum alii arbitrantur causam doloris ex tactu prouenientis esse dissolutionem temperamenti dumtaxat; alii solam diuisionem continui; alii utrumuis, quod nobis

Quae sit doloris, et uoluptatis causa

parte da *Suma Teológica*, questão 78, artigo 3º. Ela pode persuadir deste modo. Como é evidente a partir do que ensinámos na questão sobre a distinção das potências declara-se que o sentido é único em espécie quanto ao objeto. Se o objeto tem uma única razão formal em espécie, obtém-na se reivindicar uma única razão de mudar o órgão em espécie, e tal é o que sucede com o objeto do tato. Portanto, o tato é único segundo a espécie. Demonstra-se a premissa menor porque as qualidades tangíveis que são objeto do tato têm um só modo de alterar o órgão; não só porque não exigem um meio afastado através do qual transportem as espécies, já que este também é comum ao paladar, mas também porque se encontram nele, alterando o complexo das qualidades primárias de que o animal se compõe. Daí dizer-se que o tato é o sentido da composição. Não importa que além das quatro primeiras qualidades, altere outras que também concernem ao tato e que não concernem à composição, pelo menos de perto. A unidade da razão para modificar o órgão do tato apenas se deve afirmar das primeiras qualidades, visto que estas são o primeiro objeto do tato. As restantes pertencem-lhe por uma razão secundária. Conclui-se a partir daqui que o objeto do tato, ainda que materialmente considerado não seja único mas múltiplo e não contenha em si uma só mas várias oposições, todavia, formalmente, ou enquanto táctil, é único; unidade exigida pelo modo de modificar o órgão que explicámos. Donde, como a distinção das potências deve ser tomada a partir dos objetos considerados conforme referimos, confirma-se que a faculdade de tocar é uma só e não várias.

É assim evidente o que deve ser respondido aos argumentos que, com base nas múltiplas oposições sobre os quais se ocupa o tato, tendiam a mostrar que ele não podia ser único em espécie. Mas é necessário explicar aqui o que se deve considerar acerca da dor, do prazer, da fome, da sede e das cócegas, no que toca ao tato e nele manifestar uma distinção em espécie, visto que são sobretudo atos diferentes e discrepantes entre si.

Atente-se que na dor e no desejo do corpo (sobre eles se trata agora), se podem considerar dois aspetos, os atos próprios da dor e do deleite e os objetos destes atos. O objeto e causa dessa [P.259] dor reside na modificação notável operada sobre as primeiras qualidades, como quando a mão se queima; ou a quebra da continuidade, como quando alguém é ferido. Donde, Galeno, livro 12 do *Método*, capítulo 7º, escreveu que o conhecimento natural nos ensina que a doença do corpo que está prestes a atingi-lo é devida ou à destruição da continuidade ou a alguma alteração. Embora sobre este assunto subsista muita discussão entre os autores, uns consideram que a causa da dor proveniente do tato se deve apenas à desagregação da composição; outros, apenas à quebra da continuidade;

As qualidades tangíveis têm um só modo de modificar o tato.

O tato é chamado sentido da composição

O objeto do tato é formalmente um

Se a dor e o prazer concernem ao tato

Qual é a causa da dor e do prazer

placet. Obiectum autem, et causa praedictae uoluptatis est appulsus qualitatum maxime conuenientium, et attractio subsilientium spirituum, atque aliarum subtilium partium leniter abblandientium.

Igitur in primis inficiandum non est haec obiecta non solum pertinere ad appetitum sensitium, sed simul etiam ad tactum, diuersa tamen consideratione. Nam primae qualitates tactu percipiuntur tanquam eius sensibile proprium, ut planum est. Ab eodemque percipitur diuisio continui, et illapsus ille spirituum, aliique motus locales corporum tangentium, non tamen ut sensibilia propria tactus, sed communia. Pertinent uero omnia haec ad tactum quatenus tangibilis sunt, sicque eius actum terminant, qui neque dolor est, neque uoluptas. Ad appetitum uero sensitium spectant sub ratione boni, et mali praesentis secundum actum proprium doloris, et uoluptatis. Sicut enim appetitui sensitio proprie conuenit ferri in bonum, et malum sensibile; ita et circa ipsum delectari, et dolore. Quod non competit sensui, cuius non est tendere in bonum, uel malum, qua talia sunt. Itaque cum quis manum urit, percipit tactus illam caloris intemperiem, ut est quid tangibile; simulque appetitus concupiscibilis de laesione illa, prout quoddam naturae malum est, dolet proponente sibi id prius phantasia sub ratione noxii, et mali.

Haec de dolore, et uoluptate. Nunc de titillatione¹³⁷. In hac duo inueniuntur; horror quidam, quo refugimus attrectationem, et nonnulla uoluptas, ac delinitio, quae accidit in quibusdam corporis partibus acerrimi sensus; ubi arteriae multae suis finibus hiant, ut sub axillis, et plantis; ad has enim; dum scapitione magis rarescunt, solent acurrere spiritus, et copia prurientis materiae, quae suo attactu uoluptatem excitant. Ex his duobus horror, seu fuga attrectationis, si sumatur pro subtractione corporis, est motus localis, ut patet; si pro interno actu, est operatio sensitui appetitus repudiantis. Voluptas autem illa similiter pertinet ad appetitum sensitium, ob eam rationem, quam paulo ante attulimus. At perceptio motus localis, quo spiritus, et uis prurientis materiae confluit, refertur ad tactum, ut eius sensibile commune.

Quod attinet ad famem, et sitim, de quibus in primo *De Ortu et Interitu* ex professo disseruimus: tria per earum quamlibet potissimum importantur; nimirum per famem diuulsio facta praesertim in uentriculo; et dolor ex ea ortus, itemque appetitio

¹³⁷ De titillatione Aristote. in *problem.* sect.31 et 3. *de part. ani.* cap.10.

outros a uma e a outra, o que nos parece bem. Mas o objeto e a causa do referido deleite é o contacto das qualidades, sobretudo das favoráveis, a atração dos espíritos que se soltam e de outras partes subtis que deleitam com suavidade.

Portanto, em primeiro lugar, não deve negar-se que estes objetos não só concernem ao apetite sensitivo, mas também simultaneamente ao tato, embora por razão diferente. Na verdade, as primeiras qualidades são percebidas pelo tato como seu sensível próprio, como é manifesto. É por ele percebida a desagregação do contínuo, a irrupção dos espíritos e outros movimentos locais dos corpos que se podem tocar, não como sensíveis próprios do tato, mas como comuns. Tudo isto respeita efetivamente ao tato, visto que são tangíveis e determinam o seu ato, que não é a dor nem o prazer, e concernem ao apetite sensitivo sob a noção do bem e do mal presentes, de acordo com o ato próprio da dor e do prazer. Tal como concerne propriamente ao apetite sensitivo ser conduzido em direção ao bem e ao mal sensíveis; também, o prazer e a dor. Não é próprio do sentido tender para o bem ou para o mal enquanto tais. Assim, quando alguém queima a mão, o tato percebe a temperatura do calor porque é algo tangível; ao mesmo tempo, o apetite concupiscível por causa da lesão, porquanto é um mal de natureza, dói ao representá-lo para si, sobretudo à fantasia sob a noção de nocivo e de mal.

Por que razão a dor e o prazer dizem respeito ao tato e ao apetite sensitivo

Até aqui a propósito da dor e do prazer; passamos agora sobre as cócegas¹³⁸. Nesta situação acontecem duas coisas: um certo horror pelo qual repelimos o contacto, e o apetite que sobrevém a certas partes do corpo de sentido mais apurado quando muitas artérias tendem para as extremidades respetivas, como debaixo das axilas e das plantas dos pés. À medida que se rarefazem por desgaste, costumam acorrer ao seu encontro espíritos e quantidades de matéria com prurido que, pelo seu contacto, excitam o apetite. Destas duas, o horror e a fuga ao contacto se for empreendida por subtração do corpo, é o movimento local, como é evidente quando por ato interno existe uma operação do apetite sensitivo que repele. Mas o prazer respeita igualmente ao apetite sensitivo pela razão há pouco referida. Também a percepção do movimento local em que confluem o espírito e a potência da matéria para o prurido se relaciona com o tato como seu sensível comum.

Em que consistem as cócegas e qual o papel do tato

No que concerne à fome e à sede, acerca das quais discutimos visivelmente no primeiro livro sobre *A Geração e a Corrupção*, importam principalmente três pontos relativos a qualquer delas: pela fome, a perturbação que ocorre principalmente no ventrículo, [P.260] a dor que

Sobre a fome e a sede, e por que razão dizem respeito ao tato

¹³⁸ Sobre as cócegas, Aristóteles, *Problemas*, secção 31, e *Partes dos Animais*, III, c. 10.

calidi, et sicci. Per sitim uero intemperies ex nimia ariditate, in faucibus, et uentriculo, [P.260] et dolor, qui similiter ex illa intemperie nascitur; et appetitio frigidi, et himidi. Si ergo de dolore, et appetitione agamus; liquet iam pertinere haec ad appetitum sensitium. Si de diuulsione, quae est motus localis, patet etiam spectare ad tactum, ut sensibile commune. Si de intemperie, pertinere quoque ad eundem, sed ut sensibile proprium.

Colligitur non congrue ab aliquibus multiplicari species tactus His ita constitutis facile erit intelligere pro pacto ea, quae ab auctoribus, quos supra retulimus afferuntur ad multiplicandas species tactus, re uera ad eas multiplicandas non sufficient. Nam dolor, et uoluptas corporis, et actiones appetendi, uel repudiandi sunt actus appetitus sensitui. Ea uero tactilia, ex quibus haec causantur, siue in quae, ut explicatum fuit, tendunt; uel sunt sensibilia propria tactus, continenturque sub quatuor qualitatibus primis, quas omnes ostendimus in modo mouendi subire unam rationem specificam in ordine ad facultatem tangendi. Vel sunt sensibilia communia, a quibus distinctio potentiae sumenda non est, ut iam ante commonimus.

QVAESTIO III.

VTRUM SENSIBILE POSITVM SVpra SENSVM SENTIATVR.

ARTICVLVS I.

AFFIRMATIVAE PARTIS ARGVMENTA.

Pars affirmatiua huiusce controuersiae uidetur palam conuinci.

Pro uisu Primum, quia quod ad aspectum attinet, uapor, siue humor in oculo intra corneam, et crystalloidem concretus, cernitur; et cum digito oculus comprimitur, in tenebris fulgor quidam interius apparet, ut ipsi experimur, asseritque Aristoteles in libro *De Sensu et Sensili* cap. 2. Ac non modo lumen externum, sed id etiam, quod pupillae affunditur, contuemur. Praeterea, auditus sonitum, qui in aere congenito fit, persentiscit, odoratus substantiam fumidam, uel saltem odorem ab ipsa exilientem, et processus mamillares subeuntem percipit; et ii, quibus lingua bilioso humore infecta est, non ob aliam causam cibum dulcem, amarum aestimant; nisi quia ipsum gustatus instrumentum bilini sibi insitam gustat, eaque ab aliorum saporum dignotione impeditur. Et eadem pars carnis, et nerui, quae praeciditur, aut pungitur, sentit.

Pro auditu
Pro odoratu
Pro gustu
Pro tactu

dela resulta e ainda o apetite do cálido e do seco. Pela sede, o desagrado pela excessiva aridez nas fauces e ventrículo, a dor que também emerge daquele desconforto e do apetite do frio e do húmido. Se portanto, tratarmos da dor e do apetite, é evidente que concernem ao apetite sensitivo. Se da separação que é movimento local, é evidente que também pertence ao tato como sensível comum. Se do desagrado, também lhe cabe, mas como sensível próprio.

Posto isto, facilmente se compreenderá de que modo o que leva os autores referidos supra a multiplicar as espécies do tato, na verdade não basta para multiplicá-las. A dor, o prazer do corpo e as ações de apetecer e de repudiar são atos do apetite sensitivo. As coisas tácteis, a partir das quais todas estas são causadas ou tendem para elas, como foi explicado, ou são sensíveis próprios do tato e estão contidas sob as quatro qualidades primeiras; mostrámos que todas no modo de mover recebem uma natureza específica em ordem à faculdade de tocar; ou são sensíveis comuns, pelos quais não tem de ser estabelecida uma distinção da potência, como já anteriormente assinalámos.

Conclui-se que as espécies do tato não são corretamente multiplicadas por alguns autores

QUESTÃO III

SE SENTIMOS O SENSÍVEL SOBREPOSTO AO SENTIDO.

ARTIGO I

ARGUMENTOS DA PARTE AFIRMATIVA

Parece provar-se de forma evidente a parte afirmativa desta controvérsia. Primeiro, porque no que se refere à visão, o vapor ou o humor é captado condensado pelo olho entre a córnea e o cristalino; e quando o olho é comprimido pelo dedo surge no escuro um certo brilho interior, que nós próprios experienciamos e Aristóteles também afirma no livro *O Sentido e o Sensível*, capítulo 2, que observamos não só a luz externa, mas também a luz que é infundida na pupila. Além disso, a audição percebe nitidamente o som ouvido, que é produzido no ar conatural; o odor percebe claramente a substância de fumo ou, pelo menos, aquele que prossegue para as formações mamilares; também aqueles cuja língua foi impregnada de humor bilioso julgam não em virtude do doce ou do amargo do alimento, mas porque o próprio instrumento do paladar sente a bÍlis de que está impregnado ficando impedido de discernir outros sabores. Também sente a mesma parte da carne e do nervo que é cortada ou atormentada.

A favor da visão

*Da audição
Do olfato
Do paladar
Do tato*

*Rursus pro
tactu, et gustu*

Sed adhuc quod saltem tactus, et gustus obiectum sibi impositum percipiant, hunc in modum uidetur concludi. Ideo reliqua sensibilia [P.261] non nisi ex aliquantulo interuallo cognoscuntur; quia non nisi interuentu specierum a sensibus percipi queunt; species autem immediate iniectae potentiis, cum sint nimium crassae, non sunt idoneae ad sensionem administrandam: atqui tactus, et gustus non sentiunt per species. Non est igitur cur obiecta sibi cohaerentia non dignoscant. Minor probatur; quia si tactus per species sentiret, sequeretur manum, u. g., sentire aerem eiusdem temperamenti, hoc est, aequè calidum, aut frigidum, ac ipsa est; cum tamen inter Philosophos constet non nisi exuperantias qualitatum a nobis percipi. Consecutio ostenditur, quia nulla ratio est; cur manus obiectum aequè calidum non sentiat, nisi quia non potest ab aequè calido alterari; at si per speciem caloris sentiret, cum hanc a minus calido recipere queat, dandum foret, posse aequè calidum sentire. Praeterea idem in gustu probatur, quia si per speciem gustaret lingua, experiretur acrorem, et acerbitatem, nihil eiusmodi in se realiter perpressa; quod non ita est; quin potius saporem acrem propria incisione, salsum abstersione, acerbum corrugatione sentit; ut Plato in *Timaeo*, et Galenus lib. 4. *De Simplicium Medicamentorum Facultate* docuere. Accedit quod si sensio gustandi, et tangendi fieret per species; possent hi sensus gustabilia, et tangibilia absentia percipere; cum nihil impediatur, quominus ea ex aliqua distantia, sui species in sensoria mittant.

*Non nisi
exuperantias
qualitatum
sentiri*

ARTICVLVS II.

EXPONVNTVR DIVERSA IN PROPOSITA QVAESTIONE
PHILOSOPHORVM PLACITA, ET COMMVNIS
SENTENTIA DEFENDITVR.

Opinio Scoti

In hac controuersia non parum inter se auctores dissentiunt, Nam Scotus hoc libro q. 4. ait si res exactam ueritatis normam reuocetur, effatum illud Aristotelis aientis, sensibile positum supra sensum non sentiri, uerum quidem esse, si intelligatur de aspectu comparato ad corpora opaca; haec enim supra oculum constituta uideri nequeunt, cum egeant luce intermedia ad traiciendam speciem. Quod si uel de reliquis sensibus agamus, uel de ipso uisu collocato ad corpora translucida actu illustrata; falsum esse. Nec Aristotelem aliud uoluisse, quam sensibilia supra sensum collocata,

Mas que ao menos o tato e o paladar percebem o objeto que lhe é aposto parece concluir-se do modo seguinte. Os restantes sensíveis [P.261] não são conhecidos a não ser a uma distância considerável, porque não podem ser percebidos pelos sentidos a não ser pela intervenção das espécies. Ora, as espécies que penetram imediatamente nas potências, por serem excessivamente espessas, não se encontram aptas a produzir a sensação, e o tato e o paladar não sentem através das espécies. Por isso, não há razão para não conhecerem os objetos que se lhes apõem. Prova-se a premissa menor, porque se o tato sentisse através das espécies seguir-se-ia que a mão, por exemplo, sentiria o ar à mesma temperatura, isto é, igualmente quente ou frio, da mesma temperatura a que ela própria está; todavia, para os filósofos é evidente que apenas sentimos as qualidades excedentes. A consequência demonstra-se porque não subsiste nenhuma razão para que a mão não sinta um objeto igualmente quente, exceto porque ela não pode ser alterada por um quente igual. Mas se sentisse através da espécie do calor, dado que pode recebê-la do menos quente, ocorreria que ela poderia sentir o quente igual. Além disso o mesmo se prova acerca do paladar, porque se a língua degustasse pela espécie, não experienciaria o mais amargo e o mais azedo, mas não é deste modo que realmente sucede, porque ela sente mais o sabor acre pela própria incisão, o salgado pela dissipação e o azedo pela alteração, como Platão, no *Timeu*, e Galeno, no livro 4 *De Simplicium Medicamentorum Facultate*, ensinam. Acontece que se o sentido do paladar e o do tato acorressem pelas espécies, estes sentidos poderiam perceber as coisas saborosas e tangíveis na ausência delas, dado que nada impediria que elas enviassem as suas espécies para os sensórios a partir de certa distância.

A seguir o tato e o paladar

Só se sentem as qualidades excedentes

ARTIGO II

EXPÕEM-SE AS DIFERENTES OPINIÕES DOS FILÓSOFOS SOBRE A QUESTÃO PROPOSTA E É DEFENDIDA A POSIÇÃO COMUM

Muitos autores discordam entre si nesta controvérsia. Escoto, neste livro, questão 4, declara que se o assunto for reconduzido à regra da verdade, a proposição de Aristóteles afirmando que não se sente o sensível que se apõe ao sentido é verdadeira se for entendida relativamente à visão confrontada com corpos opacos. De facto, uma vez colocados estes sensíveis sobre o olho, não podem ser vistos, pois encontram-se privados da luz intermédia para transportar a espécie. Mas a proposição é falsa se se tratar quer dos restantes sentidos, quer da própria visão orientada para os corpos translúcidos iluminados em ato. Aristóteles apenas tem em

Opinião de Escoto

prout eum actione reali immutant, non sentiri: tametsi percipiantur, qua ratione eundem notionaliter afficiunt, suam illi imaginem inurendo. Alexander uero teste Auerroe hoc loco, et Medicorum nonnulli opinantur tres dumtaxat sensus, uisum, auditum, et odoratum, interiecto medio inter obiectum, et instrumentum, egere.

*Alexandri, et
quorundam
medicorum*

*Communis
sententia*

At Commentator, D. Thomas, uterque Caietanus hoc loco. Iandunus quaest. 29. Iauellus quaest. 50. Apollinaris quaest. 34. Ferrariensis quaest. 19. M. Albertus 2. part. *Summa de Homine* quaest. de tactu Aegidius tum hoc loco, tum lib. 2. *Hexameron* cap. 12. et plerique alii [P.262] affirmant de omnibus sensibus uerum esse, nullum ex eis percipere sibi impositum obiectum. Quod probant testimonio Aristotelis, qui id hoc in lib. cap. 6. text. 75. et cap. 8. text. 98. absolute, ac sine ulla praescriptione docuit. Nec interpretatio Scoti ad aures Aristotelis est; cum is non asseruerit sensibile impositum sensui hoc, aut illo modo sumptum non sentiri, sed neutiquam sentiri, ideoque medio aliquo opus esse. Praecipua uero ratio, qua praedicti auctores sententiam suam confirmant, est ea, quam articulo superiori perstrinximus; uidelicet, quia ut obiectum percipi queat, exigitur accomodatio quaedam, seu proportio inter speciem obiecti, et potentiam: haec autem proportio non cernitur inter speciem ab obiecto immediate productam, et inter potentiam. Est enim species cum primum ab obiecto exilit, admodum crassa, et concreta: eamque concretionem paulatim in medio deponit; ut experimento constat in specie uisili, quae propterea iis, qui imbecilla acie sunt, quo longius producitur eo minus habilis efficitur, quia paulatim attenuatur; cum illi cernendum crassiorem imaginem requirant.

*Fundamentum
sententiae
communis*

*Responsio ad
argumenta
contrariae
partis*

Quoniam igitur haec sententia in Peripatetica schola communis est; argumentis, quibus eam in primo articulo oppugnauimus, satisfaciamus. Ad primum dicimus, si quis humor intra oculum concreseat, eum, qui crystalloidem occuparit, non cerni, sed ab ea aliquatulum remotum. Ad secundum, fulgorem illum, qui noctu conspicitur, cum oculus atteritur, diffundi quidem usque ad humorem crystallinum, cum uisio non nisi illustrato medio fiat; non tamen uideri secundum eam partem, quae in organo insidet, sed secundum partem distantem, quod similiter dicendum est de quacunque alia luce, quae ad ipsum uidendi sensorium protenditur. Ad aliud de auditu respondemus, Bombum illum non excitari in organo: sed in cauitate aliqua prope tympanum existente. Id uero, quod ad olfactum pertinet, dissoluet, qui dixerit, Si quando odor secundum esse reale ad processus mamillares perueniat, non percipi

vista os sensíveis sobrepostos ao sentido, dado que o mudam por uma ação real, não são sentidos, mas contudo são percebidos, pela razão de que o afetam nocionalmente imprimindo-lhe a sua imagem. Alexandre, conforme o testemunho de Averróis, neste ponto, e alguns médicos, são de opinião que são três os sentidos que requerem um meio entre os objetos e o instrumento: a visão, a audição e o olfato. Também o Comentador, São Tomás, ambos; Caietano neste ponto; Janduno, na questão 29; Javelo, na questão 50; Apolinário, na questão 34; o Ferrariense, na questão 19; Alberto Magno, 2ª parte, *Suma do Homem*, questão sobre o tato; Egídio, quer neste ponto, quer no livro 2 do *Hexâmero*, capítulo 12 e muitos outros, [P.262] afirmam que é verdadeiro acerca de todos os sentidos, que nenhum deles percebe o objeto apostado a si. Provam-no, com o testemunho de Aristóteles que neste livro, capítulo 6, texto 75 e capítulo 8, texto 98, tal ensinou de modo absoluto e sem qualquer restrição. Nem a interpretação de Escoto é consonante com a de Aristóteles, visto que ele não afirmava que o sensível apostado ao sentido, tomado deste ou daquele modo não é sentido, mas que não é sentido de modo algum, sendo portanto necessário o meio. O principal argumento, através do qual os referidos autores confirmam a sua opinião é aquele que vimos no artigo anterior, isto é, dado que o objeto precisa de ser percebido, exige-se uma certa acomodação ou proporção entre a espécie do objeto e a potência, mas não se discerne tal proporção entre a espécie do objeto imediatamente produzida e a potência. Quando a espécie primeiramente sai do objeto é totalmente densa e espessa e paulatinamente deposita essa materialidade no meio, como pela experiência é claro na espécie visível. Esta permanece atenuada para os poucos que possuem visão menos acutilante e, quanto mais longe ela é produzida pior, pois para discernir eles necessitam de uma imagem mais densa.

De Alexandre e de alguns médicos

Opinião comum

Fundamento da opinião comum

Como esta posição é comum na escola peripatética, resolvemos os argumentos que opusemos no primeiro artigo. Ao primeiro, respondemos que se algum humor se espessar dentro do olho, aquilo que ocupara o cristalino não é captado, mas sim o que está um pouco afastado dele. Ao segundo, que o fulgor que se avista de noite quando se esfrega o olho é irradiado para o humor cristalino visto que a visão não acontece a não ser através de um meio iluminado; mas não é avistada segundo a parte incidente no órgão, mas segundo a parte distante, o que igualmente se deve dizer acerca de qualquer outra luz que se dirija ao sensorio próprio da visão. Ao outro argumento, sobre o ouvido, respondemos que o zumbido não é estimulado no órgão, mas numa cavidade que existe junto do tímpano. No que concerne ao olfato, resolverá quem disser que por vezes o odor segundo o ser real ao chegar às formações mamilares não é percebido segundo a sua parte extensa que reside no órgão ou

Resposta aos argumentos da parte contrária

secundum eam partem suae extensionis, quae est in organo, uel ipsum proxime attingit, sed secundum partem abiunctam: quod similiter dicendum est de biliato humore linguam imbuen- te. Non enim is gustatu percipitur secundum eam partem, quae attingit neruos, in quibus gustandi organum praecipue residet; sed secundum aliam ab eo distantem. Eodemque modo responderi solet ad id, quod de tactu obiicitur. Nimirum sensorium tactus sentire plagam acceptam, non quasi percipiat ipsum sensibile secundum partem, quae ipsum proxime attingit, sed secundum remotam.

ARTICVLVS III.

DISSOLVUNTUR ARGVMENTA PERTINENTIA AD TACTVM
ET GVSTVM ET ALIA QVAEDAM OPINIO PROPONITVR.

[P.263] Supersunt adhuc argumenta ad tactum, et gustum spectantia, quibus nonnulli medicorum demonstratum ab se putant percipi sensibile supra hos sensus collocatum. Ad primum concessa maiori propositione, neganda est minor; omnes enim sensus, ut alibi cum D. Thoma 1. part. quaest. 78. art. 3. aliisque auctoribus statuimus, speciem requirunt tanquam principium ad cognitionem necessarium. Ad probationem uero minoris dicendum, ut potentia sensitua, etiam exterior percipiat obiectum, non sufficere consignatam esse illius speciem. Accidit enim non raro dari speciem, et tamen non procedere actionem; ut cum duo in eadem ab obiecto distantia constituti sunt, et eorum alter; quia perspicua aspectu, obiectum uidet; alter, quia imbecillo, non uidet. Tunc enim uterque speciem recipit, etsi unus tantum uisionem edat. Idemque contingit, cum quis rebus aliis ita cogitatione intentus est, ut propterea sonum, quem alii eodem in loco sentiunt, ipse non percipiat. Sic ergo, licet cum calidum minus calido appropinquat, sui speciem sensorio inurat, haud propterea necesse est, ut id a potentia sensitua percipiatur; quia ad talem perceptionem praeter speciem requiritur etiam, ut ipsi organo calidum imprimatur, quod non imprimatur, nisi calidum quod agit, intensius sit eo, quod patitur, ut in libris *De Ortu et Interitu* ex professo ostendimus.

*Etiam gustus
et tactus ad
sensionem
requirunt
species*

Ad secundum dicendum similiter gustum non percipere saporem, nisi quem actu una cum specie recipit; esto unaquaeque sensiterii portio eam partem extensiuam saporis, quae ipsi proxime respondet, non sentiat, uti superius diximus. Ad tertium quid respondendum

que o atinge de perto, mas segundo a parte afastada. Isto também se deve afirmar acerca do humor bilioso que impregna a língua. De facto, este não é percebido no paladar segundo a parte que atinge os nervos, onde principalmente reside o órgão do paladar, mas segundo outra, distante dele. E do mesmo modo é costume responder-se àquilo que é objetado acerca do tato. Nomeadamente, que o sensorio do tato sente a zona recetiva, não percebendo o próprio sensível segundo a parte que o atinge de perto, mas segundo a parte afastada.

ARTIGO III

RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS RELATIVOS AO TATO
E AO PALADAR. É PROPOSTA UMA OUTRA CONCEÇÃO

[P.263] Sobrevêm ainda argumentos relativos ao tato e ao paladar, sendo que alguns dos médicos consideram por si mesmo provado que o sensível colocado sobre estes sentidos é percebido. Ao primeiro, concedida a premissa maior, deve negar-se a menor; na verdade, todos os sentidos, como noutra ponto estabelecemos, com São Tomás, 1^a parte da *Suma Teológica*, questão 78, artigo 3^o e com outros autores, requerem a espécie como princípio necessário ao conhecimento. Para provar a premissa menor deve dizer-se que para que a potência sensitiva perceba o objeto, mesmo o mais exterior, não basta que a sua espécie tenha sido sinalizada. Acontece que muitas vezes a espécie é produzida e todavia não resulta uma ação, como quando se apresentam dois à mesma distância do objeto e um deles vê o objeto porque tem uma visão mais clara e o outro porque a tem mais fraca não o vê. Então, um e outro recebem a espécie, embora apenas um veja. O mesmo acontece quando alguém está de tal modo embrenhado por outras coisas no pensamento que em virtude disso não ouve o som que outros ouvem no mesmo lugar. Assim, quando o calor se aproximar do menos quente e imprimir a sua espécie no sensorio, nem por isso é necessário que tal seja percebido pela potência sensitiva, porque para que tal perceção aconteça requerer-se para além da sua espécie que o calor também seja assinalado no próprio órgão. Isto não sucede, a não ser que o calor que age, seja mais intenso do que aquilo que o suporta, como mostrámos claramente nos livros sobre *A Geração e a Corrupção*.

O paladar e o tato também requerem espécies para a sensação

Ao segundo, deve declarar-se do mesmo modo que o paladar não percebe o sabor, a não ser que o receba em ato juntamente com a espécie, pois uma porção de cada sensitório não sente a parte extensiva do sabor que lhe corresponde de perto, como dissemos acima. Ao terceiro,

sit constat; cum enim gustus, et tactus non sentiant; nisi quod re ipsa in se recipiunt, nihil nisi praesens dignoscent.

Hunc in modum se habet explicatio rationum, quibus probari consuevit gustum, et tactum percipere obiecta sibi imposita. Nobis tamen adducta in utranque partem argumenta, et eorum solutionem expendentibus uerisimilior uidetur sententia, quae saltem gustum, et tactum a pronuntiato illo excipit: tum quia fictitium uidetur, cum admoto igne organum aduritur, tactum non percipere dissolutionem temperamenti, quae fit in eademmet parte, in qua turquetur, atque adeo nullam partem organi sentire suam propriam dissolutionem, sed alterius; similiterque linguam non percipere amarorem, qui sibi insidet. Quod rursus a ueritate alienum esse hoc argumento uidetur. Calefiat instrumentum tactus uniformiter difformiter. Hoc posito, si nulla pars organi sentiens percipit dissolutionem temperamenti, quae sibi immediate respondet, cum quaelibet pars magis, minusue, quam alia incalescat, (ea est enim lex formae, quae uniformiter difformiter per subiectum diffunditur) sequitur tactum in alia parte organi plus, in alia minus sentire, ut planum est cum laesio in omnibus partibus inaequalis sit, ut ponimus. Item cum nulla pars propriam, sed alterius offensionem percipiat, sequitur debere tactum ubi plus est caloris, minus percipere: ubi minus, plus: siquidem ubi plus est caloris non sentit, nisi calorem partis uicinae, similiterque ubi est minus. At hoc concedere, sane absurdum uidetur.

[P.264] Non probamus tamen opinionem eorum, qui contendunt posse gustum, uel tactum absque similitudine obiectum sensibile dignoscere. Namque ex naturae instituto, atque ordine inter cognitionem sensitivam, et rem cognitam media est species: ne a re sensibili, quae nimium materialis est ad cognitionem, quae ad immaterialem naturam prope accedit, fiat transitus sine medio, sed interiectu speciei, quae minus habet materialitatis, quam obiectum sensibile. Vnde Aristoteles hoc lib. cap. 12. proxime sequenti, text. 121. absolute docet commune esse sensibus formas sine materia, hoc est, obiectorum imagines recipere. Videtur autem iuxta hanc sententiam de immediatione gustus, et tactus, quam probabiliorem iudicamus peculiare esse his duobus sensibus, ut inter potentiam, et obiectum non requirant interuallum, quo extenuetur species: sicut enim ceteris crassiores sunt: ita species proxime ab obiecto edita, eis accomodata esse potest.

*Verisimilium
est gustum, et
tactum excipi
a comuni illo
pronuntiato*

é evidente o que deve ser respondido. Com efeito, como o paladar e o tato não sentem senão o que recebem em si pela própria coisa, apenas conhecem o que está presente.

Do mesmo modo ocorre com a explicação dos usuais argumentos probatórios de que o paladar e o tato percebem os objetos que se lhes apresentam. Aduzimos argumentos de ambas as partes, e para os que ponderaram a sua solução parece ser mais verosímil a afirmação que muitas vezes excetua o paladar e o tato daquela opinião, quer porque parece falso que quando o órgão é queimado pelo fogo próximo, o tato não perceba a alteração da temperatura que acontece na parte que é atormentada e que nenhuma parte do órgão sinta a sua própria destruição; mas também, igualmente, que a língua não perceba o amargo incidente sobre si. Parece, pelo contrário, que este argumento é alheio à verdade. O instrumento do tato é aquecido uniforme e disformemente. Posto isto, se nenhuma parte do órgão sensitivo percebe a destruição da composição que imediatamente lhe corresponde, visto que uma parte aquece mais ou menos do que outra (é esta a lei da forma que uniforme e disformemente se difunde através do substrato), segue-se que o tato sente mais numa parte do órgão, menos noutra, como é evidente, pois a lesão é desigual em todas as partes, conforme estabelecemos. Mais, como nenhuma parte percebe a ofensa própria mas a ofensa da outra parte, seguir-se-ia que o tato deveria perceber tanto menos quanto maior fosse o calor. Mas conceder nisto é, sem dúvida, um absurdo.

É mais verosímil que o paladar e o tato sejam exceções à posição comum

[P.264] Não aprovamos a opinião daqueles que consideram que o paladar ou o tato podem conhecer o objeto sensível sem a semelhança. Na verdade, a espécie é a intermediária, de acordo com as regras da natureza, entre o conhecimento sensitivo e a coisa conhecida; também não se efetua o trânsito sem o meio a partir da coisa sensível, que é demasiado material para o conhecimento que surge da proximidade da natureza imaterial, mas sim por intervenção da espécie, que tem menos materialidade do que o objeto sensível. Dai Aristóteles, neste livro, capítulo 12, a seguir, texto 121, ensinar firmemente que as formas sem matéria são comuns aos sentidos, isto é, que estes recebem as imagens dos objetos. Ora, relativamente a esta opinião acerca do carácter direto do paladar e do tato, consideramos mais provável ser próprio destes dois sentidos eles não requerem intervalo entre a potência e o objeto, através do qual a espécie se depaupere; tal como as restantes espécies são mais espessas, também a espécie produzida muito perto do objeto lhes pode ser conforme.

CAPITIS DVODECIMI EXPLANATIO

*Sensus
recipere rerum
imagines, non
res ipsas*

a. Hoc autem – Explicatis sigillatim externis sensibus, colligit Aristoteles hoc capite, quaedam iis communia. Primum est, sensus recipere formas sine materia, id est, imagines rerum, non res ipsas. Quod sigilli similitudine ostendit, cera enim figuram, imaginemue autem sigilli recipit, non ipsam sigilli materiam, in qua imago est. His non obstat quod tactus et gustus, ut ex superius dictis constat, non typos dumtaxat tactilium, et gustatibilium qualitatum, sed qualitates quoque ipsos in se recipiant. Non enim mens Aristotelis fuit id negare; sed asserere, ut potentiae sensitivae externae functiones suas obeant, non oportere uniuersim qualitates sensibiles recipi in organo; oportere tamen sensibilia sui imagines organis imprimere, easque ad eiusmodi functiones proxime eliciendas concurrere: quicquid sit de rebus ipsis, quae eiusmodi specierum interuentu sub sensus cadunt. Est tamen de huius loci interpretatione non parum dissidii inter Philoponum, Simplicium, Themistium, et Auerroem. Qua de re lege Theophilum ad text. 122.

b. Instrumentum autem – Omnibus sensibus commune esse ait, ut primum cuiusque organum dicatur esse id, in quo sensus residet. Vocat autem primum organum partem illam similem, in qua immediate recipitur facultas sensitiva. Namque ut 2. *De Partibus Animalium* cap. 1. docet, licet pars corporis, qua sensio perficitur, sic quidpiam dissimulare ut manus, uel oculus: tamen pars illo, in qua primo et proxime potentia actusque sentiendi inhaerent, similis est, ac neruus, humor crystallinus, aliaeque eiusmodi, atque has partes appellat hic primum sensorium.

*Consensus inter
potentiam et
instrumentum*

c. Atque sunt – Explicat consensionem inter potentiam, et instrumentum, aitque hac subiecto idem esse, ratione differre; quasi dicat ut candor, et lac subiecto idem sunt; quia candor lacti in- [P.265]haeret; et tamen definitione inter se distinguuntur: ita potentiam, et organum esse idem subiecto; quia potentia insidet organo; differre tamen natura, et definitione; siquidem potentia est forma accidentaris inhaerens corpori; organum uero est substantia qualitate affecta.

Quaestio

d. Patet autem – Duo quaedam problemata dissoluit. Alterum est, cur excellens sensibile, ut praefulgida lux, aut uehemens sonus, facultatem laedit. Respondet causam esse, quia potentiae exigunt

Responsio

EXPLICAÇÃO DO CAPÍTULO DÉCIMO SEGUNDO

a. *Hoc autem* – Explicados os sentidos externos um a um, Aristóteles colige neste capítulo algumas matérias que lhes são comuns. Primeiro, os sentidos recebem as formas sem matéria, isto é, as imagens das coisas, não as próprias coisas. Explica-o usando a semelhança com o selo. A cera recebe a figura e a imagem da estatueta, não a própria matéria da estatueta em que a imagem se encontra. Porém tal não impede que o tato e o paladar, como é claro com base nas afirmações anteriores, recebam em si, não só os tipos das coisas tácteis e das qualidades gustativas, mas também as qualidades. Na verdade, não foi propósito de Aristóteles negá-lo, mas afirmar que para as potências sensitivas externas empreenderem as suas funções não é necessário que as qualidades sensíveis sejam recebidas no órgão em geral, mas é necessário que os sensíveis imprimam as suas imagens nos órgãos e enviem as imagens para, desse modo, desempenharem imediatamente as tarefas, seja quais forem as coisas que recaem sob os sentidos, por intervenção das espécies. Subsiste muita discórdia na interpretação deste ponto entre Filópono, Simplício, Temístio e Averróis. Acerca deste assunto leia-se Teófilo, texto 122.

Os sentidos recebem as imagens das coisas, não as próprias coisas

b. *Instrumentum autem* – Afirma que é comum a todos os sentidos dizer-se que o seu órgão primário é aquele em que reside o sentido. Chama órgão primário à parte semelhante em que a faculdade sensitiva é imediatamente recebida. Efetivamente, como ensina no livro 2 sobre *As Partes dos Animais*, capítulo 1: embora a parte do corpo em que se perfaz a sensação difira em algo, como a mão ou o olho, todavia, a parte em que primeiro e de perto a potência e o ato de sentir estão presentes é semelhante, como o nervo, o humor cristalino e outras partes deste género; denomina aqui estas partes de sensorio primário.

c. *Atque sunt* – Explica a conformidade entre a potência e o instrumento afirmando que é o mesmo no substrato mas diferente em natureza; tal como se diz que a brancura e o leite são o mesmo no substrato porque a brancura é inerente ao leite, [P.265] e no entanto diferem entre si por definição. Assim, a potência e o órgão são o mesmo no substrato porque a potência assenta no órgão; todavia diferem em natureza e por definição, visto que a potência é forma accidental inerente ao corpo, mas o órgão é a substância afetada por uma qualidade.

O acordo entre a potência e o instrumento

d. *Patet autem* – Resolve dois problemas. Um, por que é que um sensível muito forte, como uma luz brilhante, um som potente, incomodam a faculdade. Responde que a causa reside no facto de as potências exigirem

Questão
Resposta

temperiem, quandam in subiecto, ac uelut harmoniam, ut suis muneribus probe fungantur. Quare ut in cithara, aliisque musicae intrumentis, si motu perturbato, et acriori, quam par est, quatiantur, fidium temperies dissoluitur, nec harmonia sibi constat; ita uehemens sensibile organi temperiem euertit, qua amissa, nequeunt sensus functiones suas conuenienter administrare. Alterum problema est, cur plantae non sentiant, cum animatae sint, et tactilibus qualitatibus, sicuti animantes, affici soleant. Quandoquidem calent, et frigescent; Respondet, quia carent ea primarum qualitatum temperie, ac ratione, quae sensiteriis necessaria est. Inde enim fit, ut nec sentientem facultatem, obtineant, nec organa idonea ad sentiendi munus, et ad usum formarum absque materia.

*Num aliquid
sensu carens
ab obiectis
sensuum
patiatur*

e. *Dubitabit* – Quia dixerat plantas recipere in se tactiles qualitates, nec tamen sensu pollere. Arrepta inde occasione in controuersiam adducit num aliquid expers sensus a sensuum obiectis, ut a sono, uel ab odore patiatur. Argumentatur pro parte negatiua. Primum, quia cum odoratus, u. g., et odorabile sint relata, nec odorabile nisi respectu odoratus, nec odoratus nisi odorabilis comparatione dicatur, non uidetur posse quicquam praeter odoratum, odore affici. Secundo, quia ipsa sensibilia, ut lumen, et tenebrae suo modo, idemque sonus, et alia id genus, non agunt in corpora sensu carentia; nisi ex accidente; ut sonus non per se terram concutit, aut arborem scindit: sed quia cum uehementi aeris commotione iunctus est. Quare sensibilia non nisi in id, quod sentire potest, et quatenus sensu praeditum est agere uidemus.

f. *At enim* – Pro parte affirmatiua, quae uera est, hunc in modum disserit tangibiles qualitates, sapes, ceteraque sensibilia habent uim agendi etiam in res inanimatas: non est igitur, cur negemus posse in eas agere, eisque passionem inferre. Quanuis non sit negandum quaedam ex iis, ut odorem, et sonum non diffundi indiscriminatim per omnia corpora, sed per ea, quae carent terminis, et non manent, id est, per humida, fluidaque uidelicet, per aerem, et aquam, ut constat ex iis, quae in superioribus disputata sunt. Argumenta autem que pro negatiua parte propositae dubitationis adducta fuere, paruo negotio diluuntur. Ad 1. respondendum erit, si odorabile, et odoratus sumatur quatenus odorabile dicitur id, quoddam est odoratu cognoscibile; et odoratus facultas, quae potest

uma certa proporção no substrato e harmonia para o desempenho cabal das suas funções. Por essa mesma razão, como acontece na cítara e noutros instrumentos musicais se forem tocados com um movimento desordenado e mais enérgico do que o conveniente, a proporção das cordas esvai-se, não deixando que a harmonia se manifeste. Por isso, um sensível brusco para o órgão destrói o equilíbrio que, uma vez perdido, faz com que os sentidos não possam executar convenientemente as suas funções. Outro problema, por que razão as plantas não sentem, uma vez que são animadas e habitualmente dotadas de qualidades tácteis, como os animais, embora aqueçam e arrefeçam. Responde que é por carecerem da natureza e da composição das primeiras qualidades necessárias aos sensitérios. Acontece que não possuem nem a faculdade de sentir, nem os órgãos idóneos para a função de sentir e para uso das formas sem matéria.

e. *Dubitabit* – Porque é que disse que as plantas recebem em si qualidades tácteis e não se manifestam pelo sentido. Chegada a ocasião, chama à controvérsia, se alguma coisa desprovida de sentido sofre a partir dos objetos dos sentidos como acontece no som ou no odor. Argumenta-se a favor da parte negativa. Primeiro, porque como o odorífero, por exemplo, e o que é suscetível de ser cheirado se encontram relacionados – nem o suscetível de odor é referido a não ser em comparação com o odorífero, nem o odorífero a não ser em comparação com o que é suscetível de odor; não parece que alguma coisa possa produzir odor além do odorífero. Segundo, porque os próprios sensíveis, como a luz e as trevas, à sua maneira, e também o som e outras deste tipo, não agem nos corpos desprovidos de sentido senão por acidente; tal como o som não sacode a terra, ou derruba a árvore, por si, mas porque está junto a uma grande força do ar. Por isso, apenas vemos agir os sensíveis naquilo que pode sentir e na medida em que é dotado de sentido.

Se alguma coisa desprovida de sentido sofre a partir do objeto dos sentidos

f. *At enim* – A favor da parte afirmativa, que é a verdadeira, discorre deste modo: as qualidades tangíveis, os sabores e os restantes sensíveis possuem a faculdade de agir mesmo nas coisas inanimadas. Não subsiste, portanto, razão para negarmos que essa faculdade possa agir e originar nelas uma paixão. Todavia não se deve negar que estas qualidades, como o odor e o som, não se disseminam indiscriminadamente por todos os corpos, mas por aqueles que carecem de limites e não se mantêm, isto é, através das coisas húmidas e fluidas como o ar e a água, como é patente naqueles sobre que acima disputámos. Resolvem-se agora facilmente os argumentos que foram aduzidos a favor da parte negativa da questão proposta. Ao 1º dever-se-á responder: se se tomar o suscetível de odor e o odorífero, visto que se diz suscetível de odor aquilo que é cognoscível

rem odorabilem cognoscere: tum odorabile ad solam odorandi potentiam, similiterque odorandi potentiam ad odorabile tantum referri: si autem odorabile accipiatur, pro ut dicitur id cuius odor alicubi recipi potest, tunc odorabile non referri tantum ad potentiam: sed etiam ad medium, quo odor a re odorifera definiens excipitur. Ad 2. licet sonus non effringat arborem, nisi ob uehementem aeris agitationem, qua uehitur, tamen eundem sonum per aerem re ipsa etiam diffundi.

g. Quid aliud – Contra id quoddam ante definierat, etiam aerem odorem recipere, ita obiicit. Odorari est, odorem recipere: atqui inter medium corpus recipit in se odorem: igitur odoratur, atque adeo sentit. Huic obiectioni occurrit. Odorari esse subiectum ita pati, ut odorem sentiat, quoddam aeri non competit.

[P.266]

QVAESTIO VNICA.

VTRVM NE SENSVS AB EXCELLENTI SENSIBILI
LAEDATVR, AN NON.

ARTICVLVS I.

DISPVSTATVR PRIMO PRO PARTE NEGATIVA:
SED ASTRVITVR AFFIRMATIVA PARS QVAESTIONIS.

- Primum Arg.* Quod negatiua propositae controuersiae pars uera sit, hisce argumentis uidetur ostendi. Potentiae omnes natiua propensione ad obiecta sua inclinantur, non minus, quam ad operationes, quibus in ea feruntur; sed nihil inclinatur ad id, a quo laeditur; cum omnia propriam ament incolumitatem: igitur sensus nec ab excellenti, nec ab ullo alio suo obiecto laedi potest. Secundo. Eiusdem est laedere, et corrumpere; cum laesio ad corruptionem ducat; sed nihil corrumpitur, nisi a contrario, ut docuit Aristoteles lib. *De Longitudine et Breuitate Vitae* cap. 1. igitur sensus nonnisi a contrario laeditur: atqui sensibus, sicuti et reliquis potentiis naturalibus, nihil est contrarium: nihil est ergo quod sensui laesionem afferre queat.
- 2. Argum.* Tertio. Obiecta agunt in sensus per suas species: sed hae nullam realem edunt actionem, qua uel organi temperiem immutent, uel sensum labefactent. Non possunt igitur sensui nocere. Probatur minor; quia imagines habent esse imperfectum, et diminutum, cum

pelo odor, e faculdade do odorífero aquela que pode conhecer a coisa suscetível de odor; então o suscetível de odor é levado para uma única potência de cheirar, e igualmente a potência de cheirar para o que é suscetível de odor: mas se se considerar suscetível de odor no sentido daquilo cujo odor pode ser recebido em qualquer parte, então o que é suscetível de odor não é levado somente para a potência, mas também para o meio, pelo qual um odor determinado é recebido da coisa odorífera. Ao 2º, embora o som não rache a árvore senão por grande agitação do ar que se levanta, todavia é disseminado o mesmo som através do ar também na própria coisa.

g. *Quid aliud* – Contra o que antes tinha definido, que também o ar recebe o odor, Aristóteles objeta assim. Cheirar é receber o odor, mas o corpo recebe no meio o odor em si; logo, é cheiroso e por isso sente. Responde a esta objeção. Cheirar implica que o substrato receba aquilo que não pertence ao ar para sentir o odor.

[P.266]

QUESTÃO ÚNICA

SE O SENTIDO É AFETADO PELO SENSÍVEL
QUE O EXCEDE OU NÃO

ARTIGO I

DISPUTA-SE PRIMEIRO A FAVOR DA PARTE NEGATIVA,
MAS É CONFIRMADA A PARTE AFIRMATIVA DA QUESTÃO

Parece demonstrar-se com estes argumentos que a parte negativa da controvérsia proposta é verdadeira. Todas as potências tendem para os seus objetos por propensão inata, não menos do que para as operações pelas quais são levadas para eles; ora, nada tende para aquilo que o prejudica, dado que todas as coisas estimam a própria integridade; logo, o sentido não pode ser lesado nem pelo que o excede, nem por nenhum objeto seu. Segundo. Lesar e corromper é o mesmo, visto que a lesão leva à corrupção; mas nada se corrompe a não ser pelo contrário, como Aristóteles ensinou no livro *A Longevidade e Brevidade da Vida*, artigo 1; logo, o sentido apenas é lesado pelo contrário. Como nada é contrário aos sentidos, tal como às restantes potências naturais, nada há, portanto, capaz de provocar lesão no sentido. Terceiro. Os objetos agem nos sentidos pelas suas espécies, mas estas não produzem nenhuma ação pela qual alteram a composição do órgão ou abalam o sentido. Não podem, portanto, danificar o sentido. Prova-se a premissa menor porque as imagens têm

*Primeiro
Argumento*

2º Argumento

3º Argumento

a natura rerum, quas repraesentant, degenerent. Vnde earum esse a Philosophis non simpliciter reale dicitur, sed notionale, quasi medium inter esse reale, et rationis. Quo sit, ut species caloris non uideatur posse calorem gignere; praesertim cum ipsa deterioris notae sit, quam calor. Similiterque se se habent reliquae imagines

4. *Argum.* comparatione rerum, quas potentiis exhibent. Quarto. Intellectus, quo res, in quarum contemplationem incumbit, nobiliores sunt, eo maiorem capit uoluptatem; et illustrium obiectorum perceptione non modo non laeditur, sed ad alia cognoscenda magis acuitur, et expeditur. Vnde a causis ad effecta, et a substantiis ad accidentia progreditur; sed quoad hoc eadem est ratio in intellectu, ac sensu. Igitur sensus nullam ab eximio sensili percipit laesionem.

*Conclusio
affirmatiua*

Verum quod excellentia sensibilia sensus laedant, et interdum omnino labefactent, docuit Aristoteles superiori capite text. 123. et rursus cap. 2. lib. 12. tex. 141. D. Thomas in *Disputationibus, Quaestione de Anima* art. 8. Galenus lib. 10. *De Vsu Partium*, aliique auctores; idemque experientia constat. [P.267] Nam cum apta organi compositio, sine qua fieri nequit, ut sensus uigeant, aut propriis defungantur muneribus, non solum in figura congruenti, et idonea; sed etiam in quadam primarum qualitatum symmetria, et moderatione consistat: haec autem excedentium sensibilibum ui, ac uehementi immutatione penitus, aut ex parte destruat; consequens fit, ut sensibilia ipsam quoque potentiam in organo residentem, uel destruant, uel aliquatulum uitient; atque a perfecta sua operatione

Simile

impediant. Quod similitudine fidium ab Aristotele adducta edisserit Themistius hoc in libro cap. 42. suae *Paraphrasis* in hunc modum. Constat, inquit exuperantiam sensilis perniciem afferre sensorio. Nam si uis maior ingruat, quam ut sustineri a sensu possit; necessarium est eius partis interitum sequi; quia temperamentum, et ratio soluitur, desuiturque. Nihil enim aliud temperamentum est, quam mensurata quaedam, et modificata medietas. Omne uero moderatum ab immoderato dissoluitur: ut modulatio in fidibus, atque cantu, si chordae, uocesque, aut ualidius obgrauescant, aut impensius euibrissent, quam intentionis, et concentus ratio postulat, protinus dissidere incipit, mox, et conspiratio tota confunditur, haec ille.

um ser imperfeito e diminuto visto que degeneram da natureza das coisas que representam. Donde, o seu ser não é chamado pelos filósofos pura e simplesmente real, mas nocional, como que intermédio entre o ser real e o ser da razão. Donde decorre que a espécie do calor não parece poder gerar calor, sobretudo porque ela é de pior qualidade que o calor. E as imagens são do mesmo modo, em comparação com as coisas que representam. Quarto. O intelecto, a quem incumbe a contemplação das coisas superiores retira disso a maior satisfação; não só porque não é danificado pela percepção de objetos mais nobres, mas também porque é mais acutilante e expedito para as conhecer melhor. Donde, move-se das causas para os efeitos, das substâncias para os acidentes; mas quanto a isto, a mesma razão que se dá no intelecto, dá-se no sentido. Portanto, o sentido não recebe nenhuma lesão de um sensível excessivo. 4º Argumento

Aristóteles ensinou no capítulo anterior, texto 123, e imediatamente, no capítulo 2, livro 12 texto 141; São Tomás, nas *Questões Disputadas sobre A Alma*, artigo 8; Galeno, no livro 10 *De Vsu Partium*; e outros autores, que os sensíveis excessivos lesam os sentidos e que por vezes os enfraquecem inteiramente. O mesmo também é evidente com base na experiência. [P.267] Porque a composição idónea do órgão, sem a qual não é possível que os sentidos sejam vigorosos e desempenhem integralmente as suas funções não só consiste numa forma congruente e apta, mas também numa certa simetria e moderação de qualidades primárias; mas esta é em parte destruída pela potência dos sensíveis excessivos e pela acentuada mudança interior, acontecendo que os sensíveis destroem a própria potência residente no órgão ou, por vezes, danificam-na e impedem-na de operar perfeitamente. Temístio, no livro 42 da sua *Paráfrase*, considerou isto digno de fé devido à semelhança retirada de Aristóteles, do modo seguinte. É evidente, diz, que um sensível excessivo prejudica o sensorio. Se uma força maior sobrevier, para que ela possa ser suportada pelo sentido é necessário que, da sua parte, surja uma perda, porque a composição e a natureza são desagregadas e falham. Na verdade, a composição não é mais do que uma certa medida, um meio-termo. Todo o processo é resolvido pela mudança, como a modulação nas cordas da lira e no canto. Se as cordas e as vozes se agudizam ou excitam mais vigorosamente, como postula a natureza do esforço e da harmonia, imediatamente começam a desafinar e toda a harmonia rapidamente se desfaz. Conclusão afirmativa
Símile

ARTICVLVS II.

PARTICVLATIM EXPLICATVR QVO PACTO SINGVLI SENSVS AB
EXCELLENTI SENSIBILI LAEDANTVR, SOLVVNTVRQVE
ARGVMENTA INITIO PROPOSITA.

*Vt uisile
aspectum
laedat* Quo autem pacto singuli sensus ab excellenti sensibili oblaedantur, facile intelligi potest. In primis enim lux, quae suoapte ingenio caloris parens est, si nimia fit, multum calorem oculo imprimit; atque ita organi temperiem immutat, tum praeterea eiusdem caloris ui partes materiae disgregat, ac uiam aperit, qua foras exiliant spiritus uitales, sine quorum ope administrari uisio nequit. Sic autem interdum ad caecitatem usque peruenitur. Cuius rei

Ex Galeno illustria refert exempla Galenus libro 10. *De Vsu Partium*. Quod uehementi, inquit, splendore oculi nostri offendantur, docuerunt id quidem milites Xenophontis, qui per multam niuem iter facientes, uehementer laesi oculis fuerunt. Experti sunt etiam id illi, qui ex obscurissimo carcere in splendidissimam domum calce illitam, et laeuigatam a Dyonsio Tyranno repente ducti, subito occaecabantur, minime repentinum illum occursum splendide lucis ferentes. Quare

*Pictores ut
oculorum
offensionem
declinent* merito sane pictores, cum pingunt in coriis albis, a quibus uisus offenditur, colores fuscis, ac caeruleos opponunt, in quos subinde intuentes recreant, atque reficiunt oculos. Similiter ophthalmia laborantes offendit lux; et redarguit; qui tamen fusca, et caerulea sine [P.268] dolore intuentur. Iam uero si solem ipsum explicatis, et inconniuentibus oculis intueri uelis, illos celeriter perdes; uti contigit multis, qui per eclypsim solis, fixis oculis ipsum cum intuerentur, nosse affectum eius cupientes, prorsus sunt occaecati.

M. Albertus. Haec ex Galeno. Addit quoque M. Albertus tractatu 4. cap. 9. etiam tenebras suo modo aspectui officere, quatenus in tenebris ob luminis, et caloris absentiam spiritus in intima se se abdunt; ac nimia frigiditas partes oculi cogit, constipatque; ita ut aliquando recuperari aspectus nequeant.

*Vt alii sensus
ab obiectis
laedantur* Quod ad reliquos sensus attinet; nocet auditui ingens sonus ob uehementem aeris commotionem, qua uehitur. Vnde teste Plinio lib. 6. *Naturalis Historia* cap. 29. Nilus ubi ex altissimis montibus praecipitat, fragore accolat surdos reddit. Olfactui etiam teste Aristotele libro 2. huius operis cap. 9. text. 99 nocent odores admodum graues ob excedentem calorem fumidae exhalationis, qua interdum usque ad processus mamillares deuehantur. Denique tactum, et gustatum laedunt tactilia, et gustatilia propter caloris,

ARTIGO II

EXPLICA-SE DETALHADAMENTE DE QUE FORMA CADA UM
DOS SENTIDOS É PREJUDICADO POR UM SENSÍVEL EXCESSIVO
E SÃO RESOLVIDOS OS ARGUMENTOS APRESENTADOS
NO INÍCIO DA QUESTÃO

Facilmente se pode compreender de que forma cada um dos sentidos é danificado por um sensível excessivo. Em primeiro lugar, a luz, que pela sua natureza é igual ao calor, se for em demasia transmite muito calor ao olho e altera deste modo a composição do órgão; também decompõe as partes da matéria com a força do seu calor e abre o caminho através do qual os humores vitais saem para o exterior, sem cujo trabalho a visão não pode funcionar. Assim sucede até ser atingida a cegueira. Galeno, no livro 10 *De Visu Partium*, refere exemplos claros desta matéria. Os nossos olhos, afirma, são ofendidos por um brilho violento. Mostraram isto, por certo, os soldados de Xenofonte, que ao realizarem um percurso através de neve abundante foram intensamente feridos nos olhos. Também o experimentaram aqueles que, saídos de um cárcere muito escuro, levados repentinamente pelo tirano Dionísio para uma casa muito esplendorosa, lavada e lustrosa, subitamente ficaram cegos, sofrendo devido ao encontro súbito com uma luz brilhante. Por essa razão certamente, os pintores quando pintam as cores brancas pelas quais a vista é ferida, opõem cores foscas e azuladas, para que aqueles que observam atentamente deleitem os olhos. Do mesmo modo, a luz fere os que padecem de oftalmia; e retorque: no entanto as luzes foscas e azuladas são olhadas sem dor. [P.268] Na verdade, e uma vez explicadas as desvantagens, se se quiser olhar o Sol nos olhos rapidamente os perdemos, como acontece a muitos que durante o eclipse do Sol, quando o olham fixamente cheios de vontade de conhecer, ao observar ficam cegos. Isto, quanto a Galeno. Também Alberto Magno, tratado 4, capítulo 9, acrescenta que as trevas, de certo modo, prejudicam a vista, já que na escuridão em virtude da ausência de luz e calor os espíritos se retiram para a parte mais profunda e uma excessiva frieza condensa e congestionam as partes do olho, de tal modo que, por vezes, os olhos não podem ser reparados.

*Como o visível
pode lesar a
visão*

*Segundo
Galeno*

*Os pintores
evitam ofender
os olhos*

Alberto Magno

No que respeita aos restantes sentidos, o som muito alto lesa o ouvido em virtude do grande movimento do ar através do qual é transportado. Daí o testemunho de Plínio, no livro 6, capítulo 29 da *História Natural*. Quando o Nilo se precipita dos montes mais altos, torna surdos, com o ruído, os que habitam na vizinhança. Já quanto ao olfato, segundo Aristóteles, livro 2, desta obra, capítulo 9, texto 99, são nocivos os odores muito fortes pelo calor excessivo da exalação fúmida, por meio da qual chegam até às formações mamilares. E finalmente as coisas tácteis e

*Como os
restantes
sentidos são
lesados pelos
objetos*

et frigoris, aliarumque eiusmodi qualitatum exuperantiam. At enim quemadmodum excedentia sensibilia sensibus offensionem inducunt, ita eosdem mediocria oblectant; ut color herbaceus, uisum: attemperatae uoces, et in numerum compositae auditum: atque ita in ceteris res habet.

Solut. 1. arg.

- Nunc argumentam initio proposita diluamus. Ad primum, concessa maiori propositione, respondendum est ad minorem, nihil naturaliter inclinari in id, a quo per se laeditur; obiecta uero sensuum non laedere sensus per se, sed ex accidente, cum ad exuperantiam
2. deflectunt, organumque laedunt. Ad secundum, concessa item maiori, dicendum est potentias sensitivas non habere contrarium: nec etiam per se corrumpi, sed soluta organi temperie: hanc autem euerti excessu, qui mediocritati, in qua temperies consistit, aduersatur.
 3. Ad tertium uarie solet responderi. Sunt qui putent etiam species sensibilibus laedere per se, progignendo qualitatem, quae organum dissoluat, quia quauis diminutum, et imperfectum esse obtineant; tamen ut sunt instrumenta obiectorum, a quibus emittuntur, eam uim sortiri queunt. Haec tamen sententia, ut alibi ostendimus, minus probabilis est. Igitur alii, quorum amplectimur opinionem, aiunt, species non per se, sed ratione aliarum qualitatum, quae ipsas comitantur, et ab obiecto una traiciuntur, eiusmodi effectus edere.
 4. Ad ultimum dicendum est non laedi intellectum illustrium rerum cognitione: quia non est potentia inhaerens organo corporeo, cuius temperies ingruentium qualitatum excessu euerti possit.

LIBRI SECUNDI FINIS.

degustáveis por causa do calor, do frio e de outras qualidades deste tipo lesam o tato e o paladar. Visto que os sensíveis excessivos provocam agressão nos sentidos, também os moderados deleitam; como a cor verde a vista; as vozes temperadas e a cadência da composição, o ouvido; o mesmo acontecendo com os restantes.

Resolvamos agora os argumentos propostos no início. Ao primeiro, concedida a premissa maior, deve responder-se à menor que nada se inclina naturalmente para aquilo que o ofende; os objetos dos sentidos por si mesmos não danificam os sentidos, mas por acidente, quando se desviam para o descomedimento e lesam o órgão. Ao segundo, concedida também a proposição maior, afirmando que as potências sensitivas não possuem contrário; também, que não se corrompem por si mesmas, mas uma vez desfeita a composição do órgão; opõe-se, esta é porém destruída pelo excesso, porque a composição consiste na média.

Ao terceiro argumento é costume responder-se de modo variado. Há quem pense que as espécies dos sensíveis lesam por si, produzindo uma qualidade que destrói o órgão, porque ainda que possuam o ser diminuto e imperfeito, no entanto, como são instrumentos dos objetos a partir dos quais são emitidas, podem possuir a mesma faculdade. Mas esta opinião como mostrámos noutro ponto, é menos provável. Portanto, aqueles cuja opinião acolhemos, afirmam que as espécies não por si, mas em razão de outras qualidades que as acompanham, são transmitidas apenas pelo objeto, e produzem efeito deste modo. Ao último, deve afirmar-se que o intelecto não é lesado pelo conhecimento das coisas mais elevadas porque não é uma potência inerente ao órgão corpóreo cuja composição pode ser perturbada pelo excesso das qualidades que sobrevêm.

FIM DO LIVRO SEGUNDO

(Página deixada propositadamente em branco)

ARISTOTELIS DE ANIMA
LIBER PRIMVS

CAPVT I

[P.11] a [402a1] ¹Cum omnem scientiam rem esse b bonam arbitremur, ac honorabilem et aliam alia magis ex eo talem esse putemus, c [402a4] quia uel exactior est, uel rerum est earum quae magis praestabiles magisque sunt admirabiles; scientiam animae nimirum ob haec utraque non iniuria ponendam in primis esse censemus. d [402a5] ²Videtur autem et ad ueritatem omnem, ipsius animae cognitio uehementer conferre, et maxime ad ipsius naturae scientiam: est enim anima e [402a7] quasi principium animalium. f ³Contemplari autem et cognoscere naturam eius et substantiam quaerimus, deinde ea quae circa ipsam accidunt, quorum quaedam affectus ipsius esse proprii, quaedam animalibus etiam per ipsam inesse competereque uidentur. g [402a10] ⁴At uero undequaque, atque omnino difficillimum est fidem aliquam de ipsa tandem accipere. Nam cum haec quaestio communis sit etiam cum aliis rebus compluribus, de substantia dico, et quid est: unus cuiuspiam fortasse modus, una uia quaedam esse uidetur qua cognoscere quidnam sit unaquaqueque possumus rerum, quarum substantiam percipere uolumus, perinde atque modus unus est hisce, quo proprii rerum demonstrantur affectus. Qua propter quaerendum est quaenam sit illa uia, quis ille modus unus, quo rerum substantiae percipi possunt. ⁵Quod si non unus quidam atque communis sit ille modus, longe difficilior ipsa pertractatio sit. Oportebit enim de unaquaque rerum accipere, quis ad unamquamque modus [P. 12] accommodabitur. Si uero pateat illum demonstrationem, uel diuisionem, uel etiam quendam alium modum esse complures insuper difficultates, erroresque emergunt in iis exquirendis, e quibus uniuscuiusque conficienda est diffinitio: aliarum namque rerum alia principia sunt, ut numerorum superficierumque. h [402a22] ⁶Primum autem fortasse necessarium est diuidire, atque accipere in quonam generum

¹ Textus 1.

² Textus 2.

³ Textus 3.

⁴ Textus 4.

⁵ Textus 5.

⁶ Textus 6.

collocetur, quidquid sit anima; utrum sit substantia; an in qualitate, aut in quantitate, uel in alio quodam praedicamentorum genere collocetur. Deinde peruestigandum est utrum eorum subeat rationem, quae potentia sunt, an potius quidam sit actus, non enim parum interesse uidetur. ⁷Considerandum est praeterea, si partibilis sit, necne, et utrum eiusdem sit anima speciei omnis, necne. Et si non sit eiusdem speciei, utrum specie tantum, an etiam genere differat. Nunc enim ii qui dicunt atque quaerunt de anima; de humana tantum quaerere perscrutarique uidentur. ⁸At cauendum est ne nos praetereat utrum una sit eius ratio, ut animalis, an uniuscuiusque sit alia ratio, ut equi, canis, hominis, Dei. **i [402b6]** Animal autem uniuersale, aut nihil est, aut posterius est: et quidquid itidem aliud communiter praedicatur. ⁹Praeterea si non plures sint animae, sed partes, utrum animam totam, an partes quaerere prius oporteat. Difficile autem est id quoque determinare, quaenam inquam partes a quibus diuersae sint. ¹⁰Et utrum ipsas partes, an ipsarum partium operationes prius quaerere perscrutarique **[P. 13]** oporteat; seu intelligere an intellectiuum, et sentire, an sensitiuum, et eodem modo de ceteris. Quod si operationes sint exquirendae prius, rursus profecto quispiam dubitabit, si opposita prius sint inquirenda; ut sensibile prius quam sensitiuum et intelligibile, quam intellectiuum. **k [402b16]**¹¹Non solum autem ipsius quid est cognitio conferre uidetur ad perspiciendas eorum causas, quae substantiis accidunt, ut in Mathematicis confert quid est rectum, et quid curuum, uel quid linea, quid superficies ad cognoscendum quot rectis anguli trianguli sunt aequales (nam ipsum quid est, omnis est principium demonstrationis) sed e conuerso etiam accidentia magnam afferunt opem ad illud percipiendum. Nam cum per imaginationem de accidentibus, aut omnibus, aut pluribus reddere possumus; tum aliquid etiam de substantia dicere poterimus optime. **l [403a2]** Quare patet eas omnes definitiones disserendi modo, uaneque dictas et assignatas esse quibus non fit ut accidentia percipiantur, aut de ipsis coniectura facilis habeatur. **m [403a3]** ¹²Est etiam de affectibus animae dubitatio, utrum omnes communes sint cum eo,

⁷ Textus 7.

⁸ Textus 8.

⁹ Textus 9.

¹⁰ Textus 10.

¹¹ Textus 11.

¹² Textus 12.

*quod habet animam; an sit et ipsius animae proprius aliquis, hoc enim ipsum accipere quidem necessarium est; non tamen accipi facile potest. Atque plurimi sunt, quorum sine corpore nullum aut agere aut pati uidetur, ut irasci, confidere, cupere, omnino sentire. Maxime autem ipsum intelligere, proprio simile est. Quod si hoc etiam imaginatio sit quaedam aut sine imaginatione non sit, nec illud esse sine corpore potest. [P. 14]*¹³*Si igitur operationem animae, uel affectuum aliquis proprius sit ipsius, fieri potest, ut ipsa anima separetur. Sin uero nullus sit eius proprius, non separabilis est, sed et de ipsa n [403a12] perinde atque de recto cui multa quidem, ut rectum est, competunt, ueluti puncto pilam aeneam tangere, non tamen ipsum, inquam, separatam tanget, est enim inseparabile, quippe cum semper aliquo cum corpore sit. o [403a16]*¹⁴*Videntur autem et omnes affectus animae cum corpore esse; ira, mansuetudo, timor, misericordia, confidentia, gaudium, odium denique, atque amor: nam una cum his ipsum corpus aliquid patitur. Quod quidem ita esse ex eo patet: interdum enim non irascuntur neque timent, etiam si se uehementes ipsis manifestaeue causae offerant; interdum a paruis quibusdam mouentur, atque exiguis si feruet, concitaturque corpus et perinde se habet, atque cum afficitur ira. Hoc magis ex eo patet, quia nonnulli nulla re penitus accidente, quae quidem possit terrere, nulloque imminente periculo, ut ii qui metuunt, perturbantur ac afficiuntur timore.*¹⁵*Quae si ita sint, patet affectus rationes esse materiales: p [403a25] quare et definitiones ipsorum tales sunt. Irasci namque motus quidam talis est corporis, aut partis, aut potentiae ab hoc huius gratia. Idcirco naturalis est de anima uel omni, uel tali considerare. q [403a 29]*¹⁶*Diuerso autem modo Naturalis et disserendi artifex unumquodque ipsorum definit. Nam alter iram appetitionem esse dicet doloris uicissim aduersario inferendi, [P. 15] aut aliquid tale. Alter sanguinis aut caloris eius, qui circa cor est, feruorem ebullitionemue. Atque alter materiam, alter formam hoc pacto reddit et rationem. Haec enim est ratio rei, quam necesse est, si fuerit, in tali materia esse; sic enim et domus assignari definitio solet. Nam quidam talem eius rationem assignat, esse dicens tegumentum, quod quidem prohibere, propulsareque potest incommoditates eas, quae tum a uentis, tum ab imbribus, tum*

¹³ Textus 13.¹⁴ Textus 14.¹⁵ Textus 15.¹⁶ Textus 16.

etiam ab aestu fieri, euenireque solent. Quidam dicit lapides esse lateres atque ligna. At alius formam in hisce ponit, horum dicendo gratia. Quis igitur istorum est Naturalis? Isne qui materiam assignat et rationem ignorat, an is qui solam rationem reddit et materiam ipsam omittit? An is potius qui utramque complectitur? At illorum uterque quis est? ¹⁷*At enim constat neminem esse qui circa materiae uersetur affectus non separabiles, et ut non separabiles sunt praeter ipsum philosophum Naturalem. Etenim Naturalis circa omnia ea uersatur quae talis corporis, talisque materiei sunt operationes atque affectus: circa autem ea quae talia non sunt, non Naturalis, sed alius solet uersari. Atque de nonnullis quidem considerat, si forte fuerit artifex, faber, inquam, uel medicus. r [403b16] De his, autem, quae separabilia quidem non sunt, attamen non ut affectus corporis talis, sed abstractione sumuntur, Mathematicus. [P. 16] At ea quae sunt separata, et ut talia sunt, ipse primus philosophus contemplatur.* ¹⁸*Sed eo redeundum est, unde nostra defluxit oratio. Dicebamus autem affectus animae esse inseparabiles ab animalium naturali materia, ut tales sunt, et non ut separatur linea, superficiesque, sic iram et metum a subiecta sibi materia separari.*

[P. 18]

CAPVT II

¹⁹*Verum enim uero necesse est considerantes de anima et de his dubitantes ac ambigentes, quae nos oportet procedentes inuenire atque percipere in medium eorum antiquorum asseramus opiniones, qui de anima tractarunt aliquid atque dixerunt, ut ea quidem accipiamus, quae bene sunt dicta, ab his autem caueamus, quae non bene, recteque dicta fuere. Initium autem inquisitionis hoc erit profecto congruum, si prius posuerimus ea quae maxime uidentur animae competere suapte natura. Animatum itaque duobus his ab inanimato maxime differre uidetur, motu ac sensu. A maioribus etiam nostris haec duo fere de anima accepimus.* ²⁰*Inquiunt enim nonnulli animam id esse quod maxime primoque mouet, atque existimantes fieri non posse, ut id aliud quidquam moueat, quod*

¹⁷ Textus 17.

¹⁸ Textus 18.

¹⁹ Textus 19.

²⁰ Textus 20.

non moueatur, animam unumquid eorum esse putarunt, quae motu cientur. Quocirca Democritus ignem atque calorem ipsam censuit esse. Nam cum sint infinitae figurae ac indiuidua corpora rotunda, dicit ignem et animam esse. Haec indiuidua corpora similia corpusculis iis esse quae in aere ferri uidentur, in ipsis, inquam, radiis qui per fenestram ingrediuntur, et rerum elementa generandarum, seminaque totius esse naturae dixit. Eadem et Leucippus ille censebat. Horum igitur corporum ea quae sunt rotunda ignem ac animam asserunt esse, propterea quod maxime omnium figurae tales totum corpus ingredi, penetrareque possunt, atque cetera mouere, cum moueantur et ipsa, arbitrantur enim animam id esse quod motum animalibus praebet. ²¹Quapropter et respirationem uiuendi rationem atque causam esse putant. Nam eo quod continet contrahente corpora, comprimenteue, ac extrudente figuras eas quae praebent animalibus motum, quia nec ipsae unquam quiescunt, succursum auxiliumque, respiratione fieri dicunt, ingredientibus aliis figuris similibus, quae quidem egredi prohibent ipsas, quae animalibus insunt, id repellendo quod contrahit, atque premit, et eousque uiuere animalia quousque id facere possunt. ²²Videtur autem et id quod a nonnullis Pythagoricis dicitur eandem habere sententiam. Quidam enim ipsorum ea corpuscula quae agitantur in aere, quidam id quod illa mouet ac agitat animam esse dixerunt, propterea quod continue moueri uidentur, etiamsi nullus uentus penitus afflet. Eodem feruntur ii qui dicunt animam id esse quod seipsum agitat motu. Etenim omnes ii motum uidentur putasse maxime proprium esse animae, et alia quidem uniuersa per animam, hanc autem a se ipsa moueri. Quia nihil uidebant mouere quod non moueatur et ipsum. ²³Similiter et Anaxagoras id, quod mouet, animam esse dicit, et si quis alius censuit uniuersum, mentem mouisse, non tamen perinde penitus atque Democritus. Is enim animam et intellectum simpliciter idem esse putauit, Etenim id quod uidetur uerum esse dicebat. Quocirca recte dixisse inquit Homerum, Hectors iacere alia sapientem. Non igitur ut potentia quadam circa ueritatem utitur mente ac intellectu, sed idem esse animam dicit et intellectum. ²⁴Anaxagoras autem minus de ipsis explanat, multis enim in locis, boni rectique mentem

²¹ Textus 21.

²² Textus 22.

²³ Textus 23.

²⁴ Textus 24.

causam esse dicit, alibi autem animam ipsam mentem esse asserit. Nam animalibus uniuersis tam paruis, quam magnis tam praestabilibus, quam minus etiam praestabilibus mentem inesse dicit. At ea mens tamen et intellectus, cui prudentia tribuitur, non uniuersis similiter animalibus, quin etiam neque [P.19] cunctis hominibus inesse uidetur. ²⁵*Omnes igitur ii qui ad animantis respexere motum maxime motiuum, animam esse putarunt. At qui cognitionem animaduerterunt ipsius, ac sensum, quibus res cognoscit et sentit, ii dicunt animam ipsam principia rerum esse. At qui plura principia faciunt haec ipsa, qui uero unum id ipsum animam esse censent. Empedocles enim ex elementis quidem uniuersis ipsam constare censet, tamen et unumquodque ipsorum animam esse putat. Dicit enim: Terram nam terra, lympa cognoscimus undam.* ²⁶*Aetheraque aethere, sane ignis dignoscitur igne, sic et amore amor ac tristi discordia lite. Eodem et Plato modo, animam in Timaeo ex elementis constare censet. Simili namque eius quoque sententia cognoscitur simile, et res ipsae ex principiis sunt. Similiter determinatum est ab eodem, et in hisce quae de Philosophia dicuntur, animal quidem ipsum ex ipsius unius idea formaue, et ex longitudine prima, et latitudine profunditateue constare, cetera uero, simili modo.* ²⁷*Insuper et alio pacto, intellectum quidem esse unum ipsum, ipsa uero duo, scientiam. Est enim ipsa tantum ad unum processio. Superficieii praeterea numerum, opinionem: solidi sensum, nam numeri quidem, formae ipsae et principia dicebantur, sunt autem ex elementis. Res uero partim intellectu, partim scientia, partim opinione, partim sensu diiudicantur ac discernuntur, atque hi numeri formae sunt rerum.* ²⁸*Cum autem anima motiuum et cognitiuum sit, quidam utrumque complexi sunt, atque animam numerum esse se ipsum mouentem asseruerunt. Omnes tamen de principiis, quae et quot sunt, inter sese dissentire uidentur. Atque maxima quidem ii qui corporea putant esse, ab his dissentium, qui incorporea ponunt, minus autem ab his, qui composuerunt, et ex utrisque principia rerum assignauerunt. Dissentiunt etiam et de multitudine eorundem, quidam enim unum, quidam plura principia dicunt esse.* ²⁹*Atque ut de principiis senserunt, sic de anima etiam*

²⁵ Textus 25.

²⁶ Textus 26.

²⁷ Textus 27.

²⁸ Textus 28.

²⁹ Textus 29.

determinauerunt. Non enim abest a ratione in primorum natura mouendi causam collocare. Quapropter, ignis quibusdam esse uidetur, is enim subtilissimarum est partium et longe magis, quam elementa cetera incorporeus, mouetur insuper et cetera primo mouet.

³⁰*Democritus autem et subtilius dixit cum assignauit, cur est istorum utrumque: dixit enim animam quidem mentemque idem esse. Hoc autem ex ipsis primis atque indiuisibilibus corporibus esse. Atque ob partium quidem subtilitatem mouere, ob figuram uero moueri. Figuram autem omnium nobilissimam, figuram rotundam asserit, talemque esse intellectum et ignem.*

³¹*At Anaxagoras uidetur quidem aliud animam, aliud intellectum mentemue dicere, quemadmodum et antea diximus, utimur tamen utrisque perinde atque una natura. Verum mentem principium maxime omnium ponit. Solam namque rerum omnium ipsam, simplicem et non mistam et puram esse sinceramque dixit. Atque eidem principio haec utraque tribuit, cognitionem, inquam, et motum: dicens uniuersum mentem mouisse.*

³²*Thales etiam uidetur, ex hisce quae tradita memoriae sunt, motiuum quoddam animam ipsam esse putasse. Siquidem dixit Magnetem habere animam: quia mouet trahitque ferrum. Diogenes autem, sicut et alii quidam, aerem ipsam censuit esse, hunc subtilissimae substantiae rerumque principium esse putans. Iccirco: cognoscere atque mouere, animam dixit, hoc quidem cognoscere, quo primum est et ex hoc ipso cetera constant: hoc autem esse motiuum, quo subtilissimum est. Heraclitus quoque principium ait animam esse, quippe cum exhalationem esse, ex qua cetera dicit constare et maxime incorporeum esse et semper fluere dicat: atque id quod mouetur eo quod motu cietur cognosci, constat. Moueri autem res uniuersas, et ipse et alii complures arbitrabantur. Simili modo et Alcmaeon de anima putasse uidetur. Dicit enim ipsam immortalem esse, ex eo quia similis ipsis immortalibus est. Quod quidem ideo dixit ipsis competere, quia semper mouetur. Mouentur enim et res omnes diuinae continue semper: luna inquam Sol, Stellae, totumque [P.20] caelum. Quidam et magis importuni animam aquam esse dixerunt. Vt Hippo qui quidem ad hanc sententiam ratione seminis uidetur esse compulsus, quia omnium semen humidum est: etenim redarguit eos qui sanguinem animam esse asserunt, quia semen sanguis non est: Hoc autem primam animam*

³⁰ Textus 30.

³¹ Textus 31.

³² Textus 32.

esse dicit. Sunt et qui sanguinem ipsam esse dixerunt, ut Critias, sentire ipsum maxime proprium animae esse putantes. Quod quidem competere propter naturam sanguinis, crediderunt. Nam omnia elementa praeter terram iudicem habuerunt. Hanc autem nemo tribuit animae, nisi quis ipsam dixerit ex omnibus elementis constare, aut omnia esse. ³³Vt igitur in summam omnia redigamus, tribus his omnes animam motu, sensu, incorporeoque diffiniunt, quorum unumquodque reducitur ad principia rerum, ut patuit. Quapropter et ii qui cognitione diffiniunt animam, aut elementum, aut ex elementis faciunt ipsam, similiter omnes praeter unum, dicentes. Inquiunt enim, simile simili sibi cognosci, atque cum uniuersa cognoscat, ac percipiat anima, ex uniuersis rerum principiis ipsam constare dicunt. ³⁴Quibus igitur placuit unam causam elementumque unum ponere rerum, ii animam etiam unum, uelut ignem, aut aerem esse ponunt. ³⁵Qui uero plura rebus principia tribuunt, ii plura quoque dicunt animam esse. Solus autem Anaxagoras mentem passione uacare dicit, et nihil prorsus cum ceteris habere commune. Verum cum talis sit, quo nam pacto cognoscat, et quam ob causam neque ille dixit, neque ex dictis percipi potest. At uero, qui contrarietates in principiis faciunt, ii conficiunt animam etiam ex contrariis. Qui uero tantum alterum ponunt contrariorum, calidum, inquam, aut frigidum aut aliquid aliud huiuscemodi, ii similiter et animam unum istorum asserunt esse. Quapropter, et nomina ipsa sequuntur. Nam ii qui calidum esse dicunt, inde inquiunt ipsum uiuere dictum nominatumque fuisse, et ii rursus qui frigidum esse censent, animam inde nuncupatam ob respirationem et refrigerationem asserunt esse. Haec igitur sunt quae de anima tradita sunt a maioribus nostris, et hae sunt causae ob quas illi talia de ipsa dixerunt.

CAPVT III

³⁶Considerandum est autem primum de motu. Nam fortasse non solum falsum est substantiam animae talem esse, qualem ii dicunt qui animam id asserunt esse, quod se ipsum mouet, aut mouere

³³ Textus 33.

³⁴ Textus 34.

³⁵ Textus 35.

³⁶ Textus 36.

potest, sed etiam unum id esse quoddam uidetur eorum quae nequeunt esse, motum inquam ipsi inesse atque competere. Non necessarium igitur esse id omne moueri, quod mouet: olim iam diximus et probauimus. ³⁷Cum autem omne quod motu cietur dupliciter moueatur, aut enim per aliud aut per se mouetur. Per aliud autem id omne moueri dicimus, quod est in eo, quod motu cietur, ut nauigantes. Hi nanque non perinde atque nauis mouentur. Haec enim per se mouetur, illi motu cientur, quia sunt in eo quod motu cietur. Quod quidem ita esse patet in partibus. Motus enim proprius pedum est ambulatio, qua mouentur et homines. Tunc autem hisce motus non inest, ut patet, in nauigantibus. ³⁸Cum igitur id quod mouetur, ut diximus, bifariam dicatur moueri, consideremus tunc oportet de anima, si per se moueatur, motusque particeps sit. Cum igitur quattuor sint motus, latio, alteratio, accretio atque decretio, aut istorum uno, aut pluribus, aut omnibus, ut patet, mouebitur. ³⁹Quod si non per accidens moueatur, natura sane motus inherit ipsi. At si hoc sit, locus etiam eidem idem competet. Omnes enim iam dicti motus in loco sunt. Quod si substantia sit animae se ipsam motu ciere, non per accidens inherit ipsi motus, ut inest albedini aut tricubito. Mouentur enim et ipsa, uerum per accidens. Quippe cum corpus id moueatur cui res tales insunt. Quapropter et locus nullus ipsorum est, at erit animae sine controuersia locus, si natura motus particeps est. ⁴⁰Praeterea si natura motu [P.21] cietur, ui quoque moueri potest et si ui mouetur et natura moueri potest. Eodem modo, de quiete quoque dicere possumus. In hoc enim natura res quiescere solet, in quod suapte natura mouetur. In hoc pari modo ui plane quiescit, in quod ui pulsa mouetur. Atqui motus erunt animae uiolenti quietesue, neque si fingere uolumus, assignare facile possumus. At uero si sursum mouebitur, ignis erit; si deorsum, terra. Hisce namque corporibus hi motus competunt. ⁴¹Eadem est et de mediis corporibus ratio. Praeterea cum uideatur anima corpus mouere, rationi consentaneum est iis motibus ipsum mouere, quibus et ipsa mouetur. Quod si id sit, conuertendo uere quoque dicere possumus, eo ipsam motu cieri, quo mouetur et corpus. At latatione corpus mouetur. Quare mutabitur

³⁷ Textus 37.

³⁸ Textus 38.

³⁹ Textus 39.

⁴⁰ Textus 40.

⁴¹ Textus 41.

et anima perinde atque corpus, et aut tota aut partibus locum mutabit. Quod si id fieri potest, fieri quoque potest ut agressa, rursus corpus ingrediatur. Ex quo fiet, ut animalium ea quae mortem obierunt resurgant. ⁴²*At enim motu per accidens ab alio quoque mouebitur. Animal enim ui pelli potest. Non autem oportet cuius in substantia inest a se ipso moueri, id ab alio motu cieri, nisi per accidens quemadmodum neque quod per se, uel propter se bonum est. Id per aliud oportet aut gratia cuiuspiam esse. Animam autem si mouetur, a sensibilibus maxime quispiam dicet moueri.* ⁴³*At uero si mouet se ipsam anima et ipsa quoque mouetur. Quare cum omnis motus exitus atque remotio sit eius quod motu cietur ea ratione qua motum subit, anima nimirum ex substantia dimouetur et exit, nisi se ipsam per accidens moueat, at motus, ut inquit, substantiae est ipsius per se.* ⁴⁴*Quidam autem asserunt animam id corpus in quo est eodem mouere modo, quo et ipsa mouetur, ut Democritus, qui quidem perinde atque Philippus Comicus dicit. Ille namque Daedalum ait, ligneam uenerem confecisse, quae motu mouebatur argenti uiui, quod in illam infudit. Et Democritus pari modo pilas indiuisibiles secum trahere corpus totum, atque mouere dicit ex eo quia nunquam ipsae quiescunt suapte natura, desinuntque moueri. Nos autem ipsum interrogabimus, si quietum etiam idipsum faciat unquam. Atque quonam pacto quietum faciet, difficile est dictus, uel potius dici non potest. Omnino autem anima non sic mouere uidetur animal, ut inquit ipsi sed electione quadam, intellectioneue.* ⁴⁵*Eodem autem modo Timaeus etiam animam corpus mouere dicit. Mouere enim ipsam ex eo censeat atque asserit corpus, quia mouetur, propterea quod ad ipsum connexa est. Ipse enim dicit ex elementis eam constitutam, numerisque distinctam sonoris, ut insitum sonoritatis atque concentus habeat sensum, et ut uniuersum feratur consonis lationibus rectitudinem coegit, atque reflexit in circulum et cum unum in duos diuisisset circulos duobus in punctis coniunctos, rursus unum in septem orbes diuisit, quoniam lationes ipsius caeli motiones sunt animae, quibus ipsa mouetur.* ⁴⁶*Primum igitur non recte dicitur animam magnitudinem esse. Nam animam uniuersi talem ipse uult esse*

⁴² Textus 42.

⁴³ Textus 43.

⁴⁴ Textus 44.

⁴⁵ Textus 45.

⁴⁶ Textus 46.

qualis est ea, quae mens et intellectus uocatur, non qualis est sensitiua, nec qualis est ea, quae est principium cupiendi, quippe cum harum motus non sit, ut patet, conuersio. ⁴⁷*Intellectus autem unus est et continuus perinde ac intellectio. Intellectio uero est ipsius intellectus conceptus. Sed hi, nimirum unum hoc sunt quod aliud deinceps post alium est, uti numerus, sed non uti magnitudo. Quocirca nec intellectus hoc pacto continuus est, sed aut partibus penitus uacat, aut non est ut magnitudo continuus. Atque si magnitudo sit, quonam pacto, quacunque suarum intelliget partium, siue illae sint magnitudines, siue etiam puncta, si haec quoque partes appellare oporteat? Nam si puncto, puncta uero sunt infinita nunquam pertransibit, ut patet: Sin magnitudine saepius uel infinities idem intelliget. At uidetur et semel intelligere posse.* ⁴⁸*Quod si sat est quauis partium tangere, quid oportet aut orbe uersari, aut omnino magnitudinem ipsum habere? Quod si necesse est ipsum intelligere toto tangentem circulo, quis est ipsarum partium tactus? Praeterea quonam pacto uel impartibili partibile, uel impartibile partibili ipse intelliget? Necesse est [P. 22] autem intellectum esse circulum hunc. Intellectus namque motus, intellectio est: circuli uero, conuersio. Si igitur intellectio conuersio est, et circulis is intellectus profecto erit, cuius talis conuersio intellectio est. Aliquid praeterea semper intelliget, oportet enim ipsum aliquid intelligere semper. Quippe cum conuersio sit perennis, atque perpetua. At constat intellectionum rerum earum quae cadunt sub actionem, terminos esse ac fines; omnes enim alicuius sunt gratia. Contemplatiuae quoque rationibus identidem terminantur, et rationum aliam definitionem, aliam demonstrationem esse patet. Demonstrationes autem et ex principio sunt et finem habent quodammodo ratiocinationem aut conclusionem. Quod si non terminantur, at saltem non ad principium redeunt, sed medium extremumque semper sumentes recta proficiscuntur. At conuersio rursus, ut patet, ad principium redit atque reflectitur. Definitiones etiam finitae sunt atque terminatae. Praeterea si saepius eadem conuersio fiat, idem saepius intelligere oportebit. Praeterea intellectio quieti magis et statui, quam motui similis esse uidetur. Eodem modo et ipsa etiam ratiocinatio. Atqui neque beatum id est quod non est facile, sed uiolentum omnes ut patet.* ⁴⁹*Quod si motus non sit ipsius*

⁴⁷ Textus 47.

⁴⁸ Textus 48.

⁴⁹ Textus 49.

substantiae, praeter naturam sane mouebitur. Laboriosum est etiam coniunctum esse cum corpore, neque absolui ab eo posse, et insuper maximopere fugiendum. Quippe cum melius sit intellectui non esse cum corpore: quemadmodum et dici solet et complures plane consentiunt. ⁵⁰*Causa praeterea qua caelum conuertitur, non uidetur ex dictis illis, emergere. Neque enim animae substantia causa est conuersionis, sed per accidens hoc modo mouetur, nec etiam corpus, sed anima corpori potius causa est motionis. At uero neque quia dicitur ita melius esse: et tamen oportebat ideo Deum animam orbe uersari facere, quia melius est ipsi moueri, quam stare, et hoc pacto moueri, quam alio modo.* ⁵¹*Verum enim cum huiusmodi consideratio magis aliis accommodetur sermonibus, eam nunc omittamus. Illud autem absurdum euenire uidetur: tam huic sententiae, quam etiam compluribus aliis quae dicuntur de anima. Etenim coniungunt quidem animam cum corpore, ponuntque ipsam in eo, et tamen nihil prorsus determinant quam ob causam et quomodo sese habente corpore, quod tamen necessarium esse uidetur.* ⁵²*Nam ob propinquitatem: hoc quidem agit, illud patitur et hoc rursus mouetur, illud autem mouet, quorum nihil sane quibusuis inter sese competit.* ⁵³*At illi dicere quidem quale quid sit ipsa anima enituntur de susceptiuo uero corpore nihil penitus dicunt atque determinant, perinde quasi fieri possit, ut quaeuis anima sine ullo discrimine quoduis corpus ingrediatur, ut Pythagoricorum fabulae dicunt: animantis enim cuiusque, propriam speciem habere formamque uidetur. Perinde igitur dicunt, atque si quispiam artem fabrilem fistulas ingredi dicat. Etenim ars quidem instrumentis, anima uero corpore utatur oportet.*

CAPVT IIII

⁵⁴*Est autem et alia quaedam opinio de anima tradita, probabilis quidem compluribus, et nulla earum inferior, quae de ipsa dicuntur, reprobata tamen et hisce rationibus, quae in communibus sermonibus fiunt. Animam enim harmoniam quandam inquirunt*

⁵⁰ Textus 50.

⁵¹ Textus 51.

⁵² Textus 52.

⁵³ Textus 53.

⁵⁴ Textus 54.

esse, harmoniam namque temperationem esse compositionemque contrariorum dicunt, et corpus ex contrariis compositum esse. ⁵⁵Verum enim harmonia quidem ratio quaedam eorum est quae sunt permista, uel etiam compositio. Anima autem neutrum istorum esse potest, ut patet. Praeterea harmoniae non est mouere, animae autem id omnes maxime tribuunt. ⁵⁶Accommodatius autem harmonia de sanitate, atque omnino de uirtutibus corporis, quam de anima dici potest, atque manifestissimum id erit profecto, si quispiam operationes atque affectus animae in aliquam harmoniam reducere enitatur, accommodare namque perdifficile [P.23] est. ⁵⁷Praeterea in duo respicientes harmoniam dicere consueuimus, et propriissime quidem earum magnitudinum compositionem, quae motum habent, positionemue cum adeo sint coniunctae, ut nihil eiusdem generis inter sese suscipere possint. Hinc autem et rerum rationem mistarum. At neutro profecto modo consentaneum est rationi, harmoniam animam appellare. Neque partium corporis compositio, facilis est admodum inquisitionis complures namque compositiones sunt, ut patet, et uariae partium. ⁵⁸Cuius igitur, aut quonam pacto intellectum, aut etiam sensituum, aut appetituum, compositionem esse putare oportet. Similiter absurdum est sane, mistionis quoque rationem animam esse putare; non enim elementorum mistio rationem habet eandem in carne et osse ceterisque corporis partibus. Fiet igitur ut complures habeat animas per totumque corpus, si partes quidem uniuersae corporis ex elementis constant permistis, ratio uero mistionis harmonia sit ut inquirunt animaque. ⁵⁹Id etiam quispiam et ab Empedocle non iniuria petet. Vnam, quamque namque partium aliqua ratione dicit esse confectam. Vtrum igitur ratio ipsa sit anima, an potius sit aliquid aliud anima et ipsis membris adueniat. Praeterea utrum cuiusuis mistionis sine ullo discrimine causa sit ipsa concordia, an eius quae ratio conficitur? Et haec utrum sit ipsa anima, an aliquid diuersum a ratione. ⁶⁰Haec igitur tales dubitationes habere uidentur. Verum si anima diuersum a mistione sit, uti diximus, cur una cum ratione carnis et ceterarum etiam animalis partium tollitur? Insuper si non una

⁵⁵ Textus 55.

⁵⁶ Textus 56.

⁵⁷ Textus 57.

⁵⁸ Textus 58.

⁵⁹ Textus 59.

⁶⁰ Textus 60.

quaeque partium animam habeat, si non sit anima ratio mistionis, quid est quo decedente corrumpitur anima? ⁶¹Ex his igitur quae dicta sunt, patet animam nec harmoniam esse posse, nec orbe uersari, per accidens tamen (ut diximus) moueri potest, et se ipsam mouere. ⁶²Mouetur namque corpus, in quo est, mouetur autem ut patet ab anima, alio uero modo fieri nequit, ut ipsa moueatur motu ad locum accomodato. At enim rectius de haec ipsa quispiam ad talia respiciens dubitabit, putabitque ipsam moueri. Dolore namque dicimus animam, gaudere, considerare, timere, insuper irasci, sentire, ratiocinari, quae quidem omnia motus esse uidentur. ⁶³Quapropter, ipsam quispiam existimabit moueri. Verum, id non necessarium est. Nam etsi quam maxime dolore uel gaudere, uel ratiocinari motus sunt, uel potius moueri, tamen ipsum moueri ab anima est. Irasci nanque aut timere, est hoc modo moueri cor. Ratiocinari autem, aut tale forsitan est, aut etiam aliud. Atque quaedam istorum fiunt, cum aliqua latione mouentur, quaedam cum aliqua alterantur. Quaenam uero sint illa, et quomodo fiant alia ratio est. ⁶⁴Dicere autem animam irasci uel timere simile est atque si quispiam animam texere dicat, uel aedificare. Nam melius est fortasse dicere, non animam, sed hominem anima misereri, uel discere, uel ratiocinari, idque non quia motus in illa sit, sed quia nonnumquam quidem usque ad illam, nonnumquam uero ab illa, ueluti sensus quidem ex hisce, recordatio autem ab illa ad eos motus uel status, qui sunt in ipsorum sensuum instrumentis. ⁶⁵Intellectus autem aduenire uidetur et substantia quaedam esse, ac non corrumpi. Nam ab ea maxime, quae in senectute sit obfuscatione corrumperetur, nunc autem perinde sit, atque in sensuum instrumentis. Etenim si senex talem acciperet oculum, uideret sicut et inuenis. Quare senectus non est, quia anima quicquam est passa, sed quia id, in quo est, aliquid passum est, quemadmodum in ebrietatibus et morbis fieri solet. ⁶⁶Et ipsum igitur intelligere ac contemplari marcescit, quia aliud quoddam intus corrumpitur. Ipsum autem passione uacat. Ratiocinari uero et amare, aut odisse, non sunt illius affectus, sed huiusce quod habet illud, ea ratione qua illud habet. Quapropter, et

⁶¹ Textus 61.

⁶² Textus 62.

⁶³ Textus 63.

⁶⁴ Textus 64.

⁶⁵ Textus 65

⁶⁶ Textus 66.

hoc corrupto, nec recordatur, nec amat. Non enim erant illius, sed ipsius communis, quod quidem periit. Intellectus autem diuinum quid est fortasse, passioneque uacat. Esse igitur impossibile moueri animam, perspicuum iam ex dictis euasit: quod [P.24] si omnino non motu cietur, patet nec a se ipsa motu cieri. ⁶⁷*Atqui numerum animam esse dicere se ipsum motu cientem multo longius quam ea quae dicta sunt, a ratione distare uidetur. Nam iis qui id asserunt, ea primum impossibilia, quae emergunt ex motu, deinde propria quaedam ex eo quia dicunt ipsam numerum esse, eueniunt. Quo namque modo unitatem moueri intelligere oportet, et a quo et quonam pacto, cum impartibilis sit, et nullam habeat differentiam? Si enim motiua sit atque mobilis, diuersam esse oportet.* ⁶⁸*Praeterea cum lineam quidem motione superficiem facere dicant, punctum autem lineam: unitatum etiam motus erunt continuo lineae.* ⁶⁹*Punctum enim unitas est positionem habens. Atque numerus animae, iam alicubi est, positionemque habet. Praeterea si quis a numero numerum, uel unitatem abstulerit, alius relinquitur numerus. Atqui plantae multaque animalium uiuunt diuisa, et eandem animam specie uidentur habere. Atque nihil referre uidebitur, unitates dicantur, an corpuscula parua. Etenim si puncta fiant ex Democriti pilulis, modo maneat quantitas, erit in ipsis aliud quidem quod mouet, aliud autem quod mouetur, sicut in magnitudine. Non enim quia magnitudine differunt, aut paruitate, id quod dictum est, accidit, sed quia subeunt quantitatem. Quocirca necesse est aliquid esse quod ipsas unitates mouebit, quod si id, quod in animali mouet, anima est, et id, quod in numero mouet, anima est. Quare anima non est id quod mouet atque mouetur, sed id, quod mouet dumtaxat.* ⁷⁰*At uero qui fieri potest, ut haec unitas sit? Oportet enim ipsius ad ceteras aliquam differentiam esse, at unici puncti, quaenam praeter positionem esse differentia potest? Si igitur unitates punctaue quae sunt in corpore diuersa sunt ab unitatibus animae atque punctis: erunt ipsae unitates in eodem profecto loco. Punctum enim animae locum occupabit puncti corporis. Atqui quid obstabit ac prohibebit, ut si duo puncta sunt simul in eodem loco, et plura sint duobus ac infinita. Quorum enim locus indiuisibilis est, et ipsa indiuisibilia*

⁶⁷ Textus 67.

⁶⁸ Textus 68.

⁶⁹ Textus 69.

⁷⁰ Textus 70.

sunt. ⁷¹Sin uero ea puncta, quae sunt in corpore sint ipse numerus animae, uel si numerus, qui ex punctis constat quae sunt in corpore, sit ipsa anima, cur non omnia corpora animam habent? Nam in cunctis puncta esse uidentur, et etiam infinita. Insuper qui fieri potest, ut separentur ac absoluantur a corporibus ipsa puncta? Siquidem, lineae non diuiduntur in puncta.

CAPVT V

⁷²Fit autem, uti diximus, ut partim idem ii dicant, quod illi qui corpus quoddam subtilium partium animam esse dixerunt, partim proprium ipsos comitetur absurdum, corpus ab anima perinde moueri, atque Democritus asserebat. Nam cum anima sit in omni corpore sentiente, necesse est in eodem duo corpora esse, si anima corpus aliquod esse ponatur. Et horum etiam sententia, qui animam numerum esse censent, fit ut in uno puncto multa sint puncta, aut omne corpus habeat animam, si non numerus quisquam alius atque diuersus a punctis ipsius corporis superueniat. Fit etiam, ut animal a numero perinde moueatur, atque Democritum diximus id ipsum moueri censere? ⁷³Quid enim interest, paruae pilae dicantur, an unitates magnae, uel unitates omnino quae agitantur motu? Vtroque namque modo necesse est ipsas ex eo mouere animal, quia ipsae motu cientur. ⁷⁴His igitur, qui motum ac numerum in assignanda anima coniunxerunt, haec dicta sunt absurda, et alia huiuscemodi multa eueniunt, est enim impossibile non solum definitionem animae talem esse, sed etiam accidens. Quod quidem patet, si quis ex hac ratione operationes atque affectus animae conabitur assignare, cogitationes, inquam, sensus, uoluptates, dolores, et cetera istiusmodi. Nam ut prius diximus, neque [P. 25] uaticinari ex ipsis facile possumus. ⁷⁵Tribus autem traditis modis, quibus antiqui definiunt animam, duos iam reprobauimus, et quas habet utraque sententia dubitationes contrarietatesque paene diximus, et eam inquam, quae maxime motiuum ipsam esse ex eo ponit, quia se ipsam mouet, et eam, quae corpus ipsam

⁷¹ Textus 71.

⁷² Textus 72.

⁷³ Textus 73.

⁷⁴ Textus 74.

⁷⁵ Textus 75.

*subtilissimarum partium, aut magis quam cetera incorporeum esse censet. Restat igitur tertius modus, atque sententia, quae ipsam asserit ex elementis constare, quam quidem deinceps consideremus oportet. Atque patet ob hoc ex elementis animam constare quosdam dixisse, ut sentiat ea quae sunt, et rerum unamquamque cognoscat.*⁷⁶*At hanc sententiam multa profecto comitantur absurda, atque eorum quam plurima quae fieri nequeunt. Asserunt enim simile cognoscere simile, quasi animas res ipsas esse ponentes. Verum non elementa sunt solum, ut patet, sed praeterea multa sunt etiam alia, quin potius infinita fortasse numero, quae constant ex ipsis, ac componuntur.*⁷⁷*Sit igitur ea cognoscere sentireque animam ex quibus illorum unumquodque componitur, at totum ipsum compositum quo cognoscet quaeso, uel sentiet, ut quid sit Deus, uel homo, uel os, uel caro, et ceterorum compositorum unumquodque similiter? Non enim unumquodque ipsorum est ipsa elementa, quouis sese habentia modo, sine ullo discrimine, sed ex ipsis unumquodque conficitur ratione quadam, compositioneue, quemadmodum et Empedocles os ex elementis constare censet. Dicit enim, Coeperat ante duas tellus iustissima uasis, deris, ac fontis partes, Vulcanus et ipse quattuor ex octo adiunxit: queis candida magna. Vis fecundaque naturae confecerat ossa. Nil igitur elementa prosunt, si sint in anima, nisi rationes etiam insint et compositio. Vnumquodque enim cognoscet simile, os autem aut hominem non cognoscet profecto, nisi ipsa etiam insint. Hoc autem non opus est unum eorum esse dicere quae fieri nequeunt. Quis enim ambiget unquam, si lapis uel homo uel equus insit in anima, et bonum similiter et non bonum, et de ceteris identidem rebus.*⁷⁸*Praeterea cum id, quod est, multipliciter dici soleat (quoddam enim substantiam, quoddam quantitatem, aut qualitatem, aut aliquod aliud enumeratorum iam praedicamentorum significat) utrum ex uniuersis, an non ex uniuersis anima constet? At non uidentur communia omnium esse elementa. Ex hisce ne igitur solis constat, quae substantiarum sunt elementa. At quonam pacto ceterorum etiam unumquodque cognoscit? An dicent uniuscuiusque generis elementa propria atque principia esse, ex quibus anima constat? Erit igitur ipsa et quantitas et qualitas et substantia. At fieri nequit ut ex quantitatis elementis substantia sit, non quantitas. Eos igitur*

⁷⁶ Textus 76.

⁷⁷ Textus 77.

⁷⁸ Textus 78.

qui censent animam ex uniuersis constare, haec et huiuscemodi alia comitantur. ⁷⁹Absurdum est etiam, simile quidem a simili non pati dicere, simile uero sentire simile, simileque cognoscere simile putare, atque asserere. Deinde sentire pati quoddam esse, mouerique ponere et intelligere similiter, et cognoscere. Atqui multas dubitationes ac difficultates Empedoclis habere sententiam (corporeis inquam elementis, et sibi similibus cognosci res singulas) testatur id, quod experientia late patet. Partium enim animalium corporum eae quae sunt simpliciter terrae, ut ossa, nerui, pili nihil sentire uidentur. ⁸⁰Quare neque similia sibi at oportebat tamen. Praeterea cuique principiorum maior ignoratio quam cognitio ineri nimirum. Vnumquodque enim cognoscet unum multa autem ignorabit. Cetera namque omnia. Fit etiam Empedoclis eadem sententia, ut Deus sit amantissimus, quippe cum ipse solus unum elementorum non comprehendat, ipsam discordiam inquam mortalia uero cuncta cognoscant, cum ex uniuersis singula constet. ⁸¹Praeterea dicat oportet omnino, quam ob causam non habent animam omnia, cum omne quod est, aut sic elementum, aut ex elemento uno, uel pluribus, uel omnibus constet. Necesse est enim omne quod est, aut unum quid, aut quaedam, aut uniuersa cognoscere. ⁸²Dubitabit etiam non iniuria quispiam, quid nam id sit quod ipsa continet, atque unit, elementa namque materiei similia sunt. Atque praestabilissimum id esse patet, quod [P. 26] continet, quidquid id tandem sit. At neque est quicquam praestabilius anima quod quidem dominetur, et magis etiam intellectu. Maxime enim rationi consonum est, hunc omnia praecessisse, et praestantissimum omnium et natura dominum esse. Illi autem elementa ea quae sunt praecedere censent. ⁸³At enim nemo prorsus de omni anima dixit, nec eorum qui censent ipsam ex elementis ideo constare quia sentit cognoscitque ea quae sunt, nec etiam eorum, qui maxime motuum ipsam asserunt esse. Non enim omnia mouentur quae sentiunt. Sunt enim animalia nonnulla quae non mouentur loco, et tamen hoc solo motu anima uidetur animal agitare. Similiter et eorum qui tam sensituum, quam intellectuum ex elementis conficiunt, nemo animam omnem complectitur. Viuere namque uidentur plantae, at expertes sunt

⁷⁹ Textus 79.

⁸⁰ Textus 80.

⁸¹ Textus 81.

⁸² Textus 82.

⁸³ Textus 83.

tamen et lationis et sensus. Animalium quoque complura sunt, quae mente rationeque uacant. ⁸⁴*Quod si quis et haec illis concesserit, intellectumque partem esse posuerit animae et identidem sensituum, neque sic de omni anima, neque de ulla toti dicere uidebuntur. In hoc eodem errore uidetur esse, et ea sententia quae carminibus Orphicis fertur, dicit enim Orpheus animam ferri uentis et ex toto ingredi respiratione. Id autem nequit ipsis accidere plantis, neque quibusdam itidem animalium, quippe cum haud uniuersa respirent. Quod quidem eos praeteriit qui ita de anima censuerunt.* ⁸⁵*At uero si conficere animam ex elementis oporteat, non ex uniuersis continuo conficienda esse uidetur. Altera nanque pars contrarietatis: sufficiens est se ipsam oppositamque discernere, recto enim, et ipsum rectum, ut patet, et obliquum cognoscimus, regula nanque iudex est utriusque: at obliquum nec sui plane, nec recti. Sunt et qui in toto uniuerso permixtam ipsam inquirunt esse.* ⁸⁶*Quocirca forsitan et Thales omnia plena deorum esse putauit. Hoc autem dubitationes habet nonnullas. Quam enim ob causam anima in aere quidem uel igne si inest non facit animal, in mistis autem facit, praesertim cum illis uideatur esse praestantior? Quaeret etiam quispiam quam ob causam anima ea, quae est in aere, praestabilior est ac immortalior ea quae in animalibus inest.* ⁸⁷*Vtrobique autem emergit quoddam absurdum et rationis egrediens metas, nam ignem aut aerem animal esse dicere, rationis egreditur fines, et asserere rursus animalia non esse, si insit in ipsis anima, perabsurdum est sane.* ⁸⁸*Videntur autem ideo putasse in his animam esse, quia totum et partes eiusdem sunt speciei. Quare necesse est ipsos et animam et partes eiusdem esse dicere speciei, si animalia ex eo fiunt animantia, quia in ipsis aliqua pars continentis recipitur. Quodsi aer quidam discerptus eiusdem est speciei, anima autem est dissimilium partium, patet aliam ipsius partem inesse, aliam non inesse. Necesse est igitur ipsam, aut similibus esse partium, aut non in quacumque totius inesse parte. Patet igitur ex dictis, neque cognitionem ex eo competere animae, quia constet ex elementis, neque recte uereque dici motum eidem inesse.* ⁸⁹*At quoniam cognoscere, sentire, opinari, insuper*

⁸⁴ Textus 84.

⁸⁵ Textus 85.

⁸⁶ Textus 86.

⁸⁷ Textus 87.

⁸⁸ Textus 88.

⁸⁹ Textus 89.

cupere, deliberare, et omnino appetitiones ipsius animae sunt, motus etiam animalium loco ab anima sit, et insuper accretio, status, atque decretio, quaeret utique quispiam utrum horum unumquodque toti animae competat, et nos intelligamus et sentiamus, et moueamur, ceterorumque unumquodque agamus, patiamurque tota, an aliis alia partibus? Ipsum praeterea uiuere utrum in horum aliquo uno an in pluribus, an in omnibus consistat, an sit eius alia quaedam etiam causa. ⁹⁰*Atque sunt qui dicunt ipsam esse partibilem, nosque alia eius parte intelligere, alia cupere censent. Quid igitur ipsam continet animam, si partibilis sit? Non corpus, quippe cum contra potius uideatur corpus anima continere.* ⁹¹*Quapropter et egressa, dissoluitur corpus atque putrescit. Si igitur aliquid aliud ipsam contineat, unamque faciat, illud erit potissimum anima. At oportebit de illo etiam quaerere. Vtrum unum an multarum sit partium? Atque si sit unum, cur et animam continuo non dicimus unum esse? Sin partibile, rursus ratio quaeret quidnam sit illud, quod illud etiam continet; atque hoc pacto fiet in infinitum abitio. Dubitabit etiam [P. 27] quispiam de partibus eius, quam unaquaeque potentiam in corpore habeat.* ⁹²*Nam si anima tota totum contineat corpus, oportet et unamquamque etiam partem aliquam partem corporis continere. Id autem esse non posse uidetur, quam enim partium corporis intellectus, aut quo continebit pacto fingere quoque difficillimum est.* ⁹³*Videmus autem et plantas diuisas uiuere, et animalium insectorum nonnulla, utpote animam, et si non numero tamen specie eandem habentia. Itaque partium utraque et sensum habet, et per aliquod tempus loco mouetur.* ⁹⁴*Nec absurdum est, si non perdurant. Instrumenta namque non habent, ut naturam conseruent, sed nihilo minus omnes in utraque partium insunt, animae partes. Atque animae partes eadem sub specie collocantur, et etiam tota, illae quidem, quia non separabiles sunt, tota autem anima, quia indiuisibilis est.* ⁹⁵*Videtur autem et id principium quod inest in plantis anima quaedam esse. Haec enim sola communis est et plantis et animalibus. Atque haec quidem a sentiendi principio separatur, sine autem ipsa nihil est prorsus quod habeat sensum.*

⁹⁰ Textus 90.

⁹¹ Textus 91.

⁹² Textus 92.

⁹³ Textus 93.

⁹⁴ Textus 94.

⁹⁵ Textus 95.

[P.29]

ARISTOTELIS DE ANIMA LIBER SECUNDUS.

CAPVT. I

⁹⁶*Dictis hisce, quae a maioribus de anima nobis tradita sunt, redeamus rursus oportet, atque enitamur uelut ab initio determinare, quid anima sit, et quaenam sit eius communis maxime ratio. a [412a3]* ⁹⁷*Dicimus itaque genus unum quoddam eorum, quae sunt, ipsam substantiam esse. Atque huius aliud ut materiam, quod quidem per se non est hoc aliquid, aliud formam, et speciem, qua quidem iam hoc aliquid dicitur, et tertium id, quod ex istis constat, atque componitur. Est autem materia quidem potentia, forma uero actus, atque perfectio, b [412a10] quae quidem bifariam dicitur, quaedam enim est, ut scientia, quaedam ut contemplatio. c [412a11]* ⁹⁸*Maxime autem corpora uidentur esse substantiae, et ipsorum ea magis, quae naturalia sunt; haec enim caeterorum principia sunt. d [412a13] Naturalium uero corporum quaedam habent uitam, quaedam non habent, sed ea uacant. Vitam autem dicimus, nutritionem, accretionem, atque decretionem, quae quidam per id ipsum sit, quod uiuere dicitur. Quare corpus omne naturale particeps uitae substantia est, et ipsa substantia, ut composita. e [412a16]* ⁹⁹*Atque cum tale etiam si corpus, id est, habens uitam: corpus profecto non erit anima; corpus nanque non subit rationem eorum, quae sunt in subiecto: sed ut subiectum potius est, et materies. Necesse est igitur animam substantiam esse per inde atque formam corporis naturalis potentia uitam habentis: Substantia uero actus est et perfectio: [P.30] talis igitur corporis est perfectio atque actus. f [412a22]* ¹⁰⁰*Sed cum perfectio atque actus bifariam dicatur, ut diximus (quidam enim est ut scientia, quidam ut contemplatio) patet animam actum esse perinde atque scientiam. Nam ex eo quia anima est, et somnus est et uigilia, atque uigilia quidem contemplationi, somnus autem scientiae operatione uacanti*

⁹⁶ Textus 1.⁹⁷ Textus 2.⁹⁸ Textus 3.⁹⁹ Textus 4.¹⁰⁰ Textus 5.

similis est. ¹⁰¹*Altera autem alteram in eodem, scientia, inquam, contemplationem generatione praecedit. Quapropter anima primus est actus perfectioque corporis naturalis potentia uitam habentis, g [412b4] et talis plane, ut partes ipsius sint instrumenta. Enim uero partes quoque plantarum instrumenta sine controuersia sunt, quanuis uideantur penitus simplices esse: eius enim quod circa fructum est, tegmen est folium, et fructus etiam, illud radices praeterea, uicem subeunt oris. Vtrisque nanque trahitur alimentum.*

¹⁰²*Si igitur commune quid de omni anima sit dicendum ipsa perfectio prima, primusque actus est corporis naturalis, cuius partes sunt instrumenta. h [412b6] Iccirco non quaerere oportet, si unum sit anima atque corpus; sicut neque ceram et figuram, nec omnino materiem cuiusque, et id cuius materies est. Nam cum unum, et esse multifariam dicatur, actus est id, quod proprie unum est, atque proprie est.* ¹⁰³*Vniuersaliter igitur diximus quidnam anima sit. Est enim, ea substantia quae est ut ratio. Haec autem est, quidditas corporis talis, et i [412b11] perinde sane, atque si quod intrumentorum artis naturale corpus esset, seu securis: eius nanque substantia, ipsius esset utpatet securis ratio: idque esset anima, qua separata non esset ulterius utpatet securis, nisi nomine tantum. At nunc est securis : non enim talis corporis substantia, ratioque est ipsa anima : sed naturalis, ut diximus, talis, quod in se motus statusue principium insitum habet. [P.31] ¹⁰⁴Atque id quod dictum est in partibus etiam inspicere licet. Nam si oculus esset animal, eius anima uisus ipse nimirum esset : his est enim, utpatet, oculi substantia, quae sese habet ut ratio. Oculus autem est materies uisus, qui cum defecerit, non ulterius erit oculus, nisi nomine tantum, et perinde atque lapideus, uel etiam depictus. Id igitur quod de parte dictum est, ad totum corpus uiuens accommodare oportet : est enim hic profecto rationum similitudo. Nam ut pars sese habet ad partem, sic totus sensus ad totum sensituum corpus, ut talis est rationis. k [412b25] ¹⁰⁵Non est autem id potentia uiuens, quod abiecit animam, eaque uacat : sed id, quod de parte dictum est, ad totum corpus uiuens accommodare oportet. Est enim hic profecto rationum similitudo. Nam ut pars sese habet ad partem, sic totus*

¹⁰¹ Textus 6.

¹⁰² Textus 7.

¹⁰³ Textus 8.

¹⁰⁴ Textus 9.

¹⁰⁵ Textus 10.

sensus ad totum sensitium corpus ut talis est rationis. Non est autem id potentia uiuens, quod abiecit animam, eaque uacat : sed id, quod ipsam habet. Semen uero fructusue id nimirum est, quod potest tale corpus euadere. Vt igitur incisio, uisioque sic est uigilia actus : et ut uisus rursus instrumentique uis, sic est anima actus, corpus autem est id, quod ut diximus, est potentia uiuens. Verum ut pupilla, uisusque oculus est; sic anima et corpus est animal.
I [413a4] ¹⁰⁶*Animam igitur non separabilem esse a corpore, uel partes ipsius nonnullas si partibilis sit, non obscurum esse uidetur. Corporis nanque partium patet aliquas animae partium actum esse. Nihil tamen uetat, ut aliquae partium sint separabiles animae, proptereaquod corporis nullius sint actus. At obscurum est, nec dum patet, si perinde corporis nulla anima sit actus, ut gubernator actus est nauis. Hoc igitur pacto uniuersaliter de anima determinatum, descriptumue sit.*

[P.95]

CAPVT. II

a [413a11] ¹⁰⁷*At enim cum ex obscuris quidem , magis autem manifestis fiat id notum, quod est dilucidum , ac notius ratione enitendum est rursus hoc pacto de ipsa anima pertractare. Rationem enim diffinitionem non solum esse significare, ut complures dicere diffinitiones uidentur, sed etiam in ipsa causam inesse, ac apparere, oportet. b [413a16] Nunc autem diffinitionum complures, ut conclusiones esse uidentur. [P.96] c [413a17] Veluti quid est quadratio, confectio figurae laterum aequalium angulorumque rectorum aequalis altera ex parte longiori figurae: atque definitio talis conclusionis occupat locum. At ea, quae quadrationem inuentionem esse mediae dicit, ipsius rei profecto causam, ut patet, assignat. d [413a20] ¹⁰⁸Dicamus igitur hinc, considerationis initio sumpto, animatum ab inanimato uita seiungi. Atque cum multifariam uiuere dicatur: etiamsi unum tantum istorum insit, uiuere illud dicimus cui inest, ut intellectus, sensus, motus loco ac status, et insuper motio nutrimento accommodata, et accretio decretioue. e [413a25] ¹⁰⁹Quapropter et uniuersae plantae uidentur*

¹⁰⁶ Textus 11.

¹⁰⁷ Textus 12.

¹⁰⁸ Textus 13.

¹⁰⁹ Textus 14.

uiuere. Quippe cum uideantur in se ipsis uim habere talem atque principium: quo ad contraria loca tam incrementa, quam decrementa suscipiunt. Non enim sursum quidem accrescunt, deorsum autem non accrescunt, sed ad utranque similiter differentiam, et omni ex parte semperque nutriuntur, et eousque uiuunt, quousque possunt alimentum accipere. f [413a31] ¹¹⁰*Atque haec quidem uis a caeteris se iungi, separarique potest, caeterae autem in ipsis mortalibus ab ista nequeunt separari. Quod quidem in ipsis perspicitur plantis, nulla enim prorsus in ipsis, ut patet, alia praeter hanc: animae potentia atque officium inest. Viuere igitur ob hoc [p.97] principium uiuentibus competit.* ¹¹¹*Animal autem est ob sensum primo. Nam et ea, quae non cientur motu, nec mutant locum, sensum autem habent, non solum uiuere dicimus, sed etiam animalia nuncupare solemus.* ¹¹²*At uero ex sensibus, tactus primo cunctis animalibus inest. Atqui ut uegetatiuum a tactu, sensuque omni, sic a caeteris tactus separari sensibus potest. Eam autem partem animae uegetatiuam dicimus esse, cuius et plantae participes sunt. Animalia uero cuncta, ipsam uim habere sentiendi tactu uidentur. g [413b9]* ¹¹³*Atque quam ob causam istorum utrumque sit, postea dicemus ac explanabimus. h [413b10] Nunc eousque (eiusque) tantum dicatur, animam, inquam, principium esse eorum, quae dicta sunt, et his esse diffinitam uegetatiuo, sensitiuo, intellectiui etiam motu.* ¹¹⁴*Quaerendum autem est utrum horum unumquodque sit anima, an animae pars, et si pars utrum hoc pacto, ut sit separabile ratione solum, an etiam loco. i [413b15] Atque de nonnullis quidem istorum uidere, discernereque facile possumus, nonnulla autem dubitationem habent.* ¹¹⁵*Nam ut plantae nonnullae diuisae, seiunctaeque uidentur uiuere propterea quod anima, quae est in istis, actu quidem in unquaue planta est una, potentia uero plures, sic et circa alias uidemus animae differentias fieri, cum inciduntur animantium ea, quae insecta uocamus utraque nanque partium et sensum habet, et motu loco cietur. Quod si sensum habet, et imaginationem et appetitum etiam habet. Vbinanque est sensus, ibi dolor etiam existit, atque uoluptas. At ubi sunt haec, ibi*

¹¹⁰ Textus 15.

¹¹¹ Textus 16.

¹¹² Textus 17.

¹¹³ Textus 18.

¹¹⁴ Textus 19.

¹¹⁵ Textus 20.

necessario cupiditas etiam inest. [P.98] k [413b24] ¹¹⁶*De intellectu uero contemplatiuaque potentia nondum quicquam est manifestum, sed uidetur hoc animae genus esse diuersum, idque solum perinde atque perpetuum ab eo, quod occidit, seiungi separarique potest.* ¹¹⁷*Caeteras autem animae partes separabiles quidem non esse, ut quidam asseruerunt, ex iis quae diximus patet. l [413b27]* *Ratione uero differre non obscurum esse uidetur. Sensitiui namque ratio diuersa est a ratione principii opinandi. Siquidem diuersa sunt sentira ac opinari, et unumquodque dictorum similiter.* ¹¹⁸*At uero quibusdam animantium cunctae partes, utpatet, insunt, quibusdam nonnullae. Sunt et quibus una tantum inesse uidetur, atque id ipsum differentia animantium facit, quam autem ob causam ita sit, postea perscrutabimur. Eadem et circa sensus fieri sane uidemus; quaedam enim omnes, quaedam aliquos, quaedam unum duntaxat habere uidentur, tactum, inquam ipsum, qui quidem est omnium maxime necessarius. m [414a4]* ¹¹⁹*Quoniam autem id, quo uiuimus, quoue sentimus bifariam dicitur, perinde atque id, quo scimus, et id etiam, quo sani sumus, atque ualemus (quoddam enim scientiam, quoddam animam dicimus. Quippe cum utroque scire dicamus et aliud sanitatem, aliud partem corporis aliquam, uel totum dicimus corpus. Atque horum utrumque tam scientia, quam sanitas: forma quaedam et species est, et ratio, et tanquam actus suscipientis, scientia quidem scientis, sanitas autem sani. Actus enim agentium in eo, quod patitur, atque disponitur inesse uidetur. n [414a12]* *Anima autem, id est, utpatet quo uiuimus, et quo [P.99] sentimus, ac intelligimus primo) ipsa profecto ratio quaedam erit, et forma, sed non ut materies, atque subiectum.* ¹²⁰*Nam cum substantia tripliciter dicatur, ut diximus (quaedam enim est forma, quaedam materies, quaedam id, quod ex utrisque componitur, et materia quidem est, utpatet, potentia, forma autem actus) cum igitur, ut diximus substantia dicatur trifariam, animansque id sit, quod ex utrisque corpore, inquam, et anima constat, corpus profecto non est actus animae, sed ipsa corporis alicuius est actus. o [414a19]* ¹²¹*Idcirco recte admodum putant ii, quibus anima neque esse sine corpore,*

¹¹⁶ Textus 21.

¹¹⁷ Textus 22.

¹¹⁸ Textus 23.

¹¹⁹ Textus 24.

¹²⁰ Textus 25.

¹²¹ Textus 26.

neque corpus aliquod esse uidetur. Etenim ipsa, corpus quidem non est, est autem corporis aliquid. Et inest ob hoc in corpore, atque in corpore tali, p [414a23] non in quouis sine discrimine ullo, quemadmodum ueteres ad corpus ipsam accommodabant, nihil prorsus determinantes quodnam illud et quale sit corpus, atque non recte, utpatet. Quippe cum non uideatur quoduis sine ullo discrimine quodcumque suscipere. Hoc autem pacto, cum ratione etiam fit sane; actus enim uniuscuiusque in eo, quod est potentia, et in propria materia suapte natura fieri, esseque solet. Animam igitur perfectionem quandam eius et actum ac rationem esse quod potentia habet, ut huiusmodi sit, ex hisce, quae diximus, innotescit. [P.103]

CAPVT. III

a. [414a29] *Animantium autem, quibusdam omnes insunt potentiae dictae, quibusdam nonnullae sunt, et quibusdam unam tantum inesse uidetur. ¹²²Atque potentias animae diximus has nutritium, sensitium, appetitium, loco motium, atque intellectuum. Et plantis quidem nutritium est duntaxat: aliis autem et id ipsum et sensitium. Quod si sensitium inest, et appetitium [P.104] etiam inest: **b [414b1]** nam appetitus, cupiditas est, et ira, atque uoluptas. Animalia uero cuncta unum ex sensibus habent, tactum, inquam, ipsum. Atque cui sensus inest, ei uoluptas etiam et dolor inest, et perceptio incundi, atque molesti. Quibus autem haec insunt, ea cupiditatem etiam habent. Haec est enim appetitio eius, quod afficit uoluptate. Alimenti praeterea sensum habent. ¹²³Tactus enim, sensus est alimenti. Nam siccis, et humidis, et calidis, atque frigidis aluntur uiuentia cuncta. Horum autem, ut patet, sensus est tactus. Caeteris uero sensibilibus per accidens nutriuntur. Nihil enim conducit ad alimentum sonus, uel color, aut odor. Sapor autem unumquid est eorum, quae tactu percipiuntur. At uero fames, sitisue cupiditas est; sicci quidem et calidi fames; frigidi uero et humidi, sitis. At sapor, horum quasi quoddam est condimentum. ¹²⁴Verum haec declaranda posterius sunt, nunc eo usque sit dictum, animantium inquam hisce, quae tactum habent, et appetitum inesse.*

¹²² Textus 27.

¹²³ Textus 28.

¹²⁴ Textus 29.

c [414b16] *De imaginatione uero non patet, sed de hoc postea consideremus oportet. Nonnullis insuper et loco motiuum etiam inest, et aliis ratiocinatuuum, at intellectus, ut hominibus, d [414b19] etsi quid sit aliud tale uel etiam praestabilius. e [414b19]* ¹²⁵*Perspicuum igitur est unam animae rationem esse perinde atque formae. Neque enim ibi figura ulla praeter triangulum est, et eas, quae deinceps sunt collocatae, neque hic ulla praeter eas, quas diximus. At ut in figuris una communis ratio fieri potest, quae cunctis quidem figuris accommodabitur, nullius autem erit figurae propria ratio, sic et in animabus dictis fieri potest. Qua propter ridiculum est, et in his, et in caeteris rebus communem querere rationem, quae quidem nullius eorum, quae sunt, erit propria ratio, nec in propria cuiquam accommodabitur et indiuidua specie, rationem eam omittentes diffinitionemue, quae cuilibet hoc pacto competere, acommodarique potest. f [414b28]* ¹²⁶*At uero quemadmodum in figuris, sic et anima fit. Nam tam in figuris quam in animantibus: in eo quod deinceps est collocatum. Id inest potentia, quod illo est prius, in quadrato namque triangulus, et in sensitiuo [P.105] uegetatiuum inest, ut patet. Qua propter in singulis quaerendum est quaenam sit cuiusque anima, ut quaenam sit anima plantae, et quae bestiae, quae denique hominis. Quam autem ob causam deinceps sic se se habent, considerare oportet. Sensitiuum namque sine uegetatiuo non est: at a sensitiuo, uegetatiuum plantis seiungitur. Rursus sine tactu nullus caeterorum sensuum est. At ipse tactus sine caeteris est. Complura namque sunt animalium, quae neque uisum, neque auditum, neque sensum habent odoris.* ¹²⁷*Et eorum rursus quae sentiunt, quaedam habent loco motiuum, quaedam non habent. g [415a7] Postremum uero, quod nimirum est, rationem habet, et mentem. h [415a9] Quibus enim mortalium inest ratio, his sunt continuo, et caetera cuncta. At quibus unumquodque illorum inest, hisce non omnibus inest et ratio. Sed quaedam imaginatione uacant, quaedam hac sola uiuunt. De intellectu uero contemplatiuo alia ratio est. Quae cum ita sint, patet horum cuiusque rationem, animae maxime propriam rationem esse.*

[P.122]

¹²⁵ Textus 30.

¹²⁶ Textus 31.

¹²⁷ Textus 32.

CAPVT. IIII

a [415a14] ¹²⁸*Necesse est autem eum, qui de hisce considerationem facturus est, quidnam sit unumquodque ipsorum accipere, denique quaerere prescrutarique de hisce, quae sequuntur, ac comitantur. Quod si dicere oporteat quid unumquodque ipsorum sit, ut quid intellectiuum, uel sensitiuum, uel nutritiuum, antea dicendum est quidnam sit intelligere, quid sentire. Nam operationes, actionesue, potentiis uiribusque priores sunt ratione. Quod si ita sit, atque prius etiam obiecta quam ista contemplari oporteat. Primum profecto de illis propter eandem causam, ut de alimento, de sensibili, de intelligibili determinare oportet.* **b [415a22]** *Quare de alimento generationeue primo dicendum esse uidetur.* ¹²⁹*Nutritiua namque anima, et caeteris inest, et prima est, et maxime communis animae uis, et potentia, qua cuncta uiuentia uiuunt. Cuius sunt operationes officiaue generare, nutrimentoque uti, haec enim operatio maxime omnium operationum uiuentibus est naturalis, uiuentibus inquam hisce, quae sunt perfecta non membris capta, quaeque non sine semine oriuntur: unumquodque inquam aliud sibi simile procreare, animal quidem animal, planta, autem plantam, ut sint semper hoc pacto, conditionemque subeant quoad possunt diuinam.* **c [415a29]** *Id enim ipsum appetunt [P.123] uniuersa, gratiaque ipsius omnia agunt quaecunq; secundum naturam agunt.* **d [415b2]** ¹³⁰*Duplex est autem id, causa cuius caetera fiunt, atque unum est quo, alterum cui. Cum igitur semper esse, conditionemque diuinam subire continuatione nequeant animantia, quia fieri nequit, ut caducorum atque mortalium quicquam idem unumque numero semper permaneat. Vt unumquodque potest, sic aeternitatis conditionisque diuinae particeps est, aliud quidem magis, aliud autem minus, permanetque non ipsum, sed tale quale est ipsum, numero quidem non unum specie autem unum.* **e [415b7]** ¹³¹*Est autem anima corporis causa, principiumque uiuentis. Atqui cum multifariam haec dicantur, anima pari modo tribus determinatis modis causa est. Nam est ea causa, a qua profluit motus; est etiam gratia cuius caetera fiunt: et insuper, ut forma corporum animatorum substantiaue. Atque causam ut substantiam animantium esse, non*

¹²⁸ Textus 33.¹²⁹ Textus 34.¹³⁰ Textus 35.¹³¹ Textus 36.

est obscurum. ¹³²*Causam nanque cunctis ut sint, formam ipsam, atque substantiam esse patet. At uiuere uiuentium est esse, cuius sane causa est, ut constat; atque principium anima. Praeterea actus eius, quod est potentia, ratio est eiusdem. At anima uiuentis est corporis actus. Patet etiam animam esse causam ut id gratia cuius caetera fiunt. Nam ut mens, sic et natura alicuius gratia facit, quod quidem ipsius est finis, atque tale est in ipsis uiuentibus anima, et secundum naturam. Vniuersa nanque naturalia corpora tam animalium; quam etiam plantarum ipsius animae sunt instrumenta. Quo fit ut ipsa sint animae sine controuersia, gratia. Duplex est autem id uti diximus causa, cuius caetera fiunt, atque unum est [P.124] quo, alterum cui. At uero constat animam id etiam esse. Vnde primum motus ad locum accomodatus emergit. Verum haec uis non uniuersis inest uiuentibus. Fit etiam per animam, et alteratio, et accretio: sensus enim alteratio quaedam esse uidetur, sentitque nihil quod non habeat animam. Eadem est de accretione decrementoue, ratio. Nihil enim incrementa naturaliter decremентаue suscipit, quod non nutriatur, et nihil prorsus nutritur, quod non uitae particeps sit. f [415b28]* ¹³³*Atque hac in parte sententia Empedoclis est post habenda, qui quidem hoc non recte dixit ac addidit, ideo incrementa plantas suscipere, tum in radicibus infra, tum in ramis etiam supra, quia terra deorsum suapte natura et ignis sursum identidem pergat. Primum nanque non recte accipit in plantis differentias dictas, infra inquam ac supra. g [416a1]* *Non enim eadem sunt omnium rerum, et uniuersi, supra et infra. Sed quam habet rationem in animalibus caput, eam subeunt in plantis radices, si instrumenta diuersa uel eadem operationibus officiiue dicere asserereque oportet. h [416a6]* ¹³⁴*Deinde quid est, quod continet terram ignemue, quae quidem in contraria loca feruntur? distrahentur enim profecto nisi aliquid sit, quod ipsa prohibeat atque detineat. Quod si sit aliquid: id est profecto anima ipsa; quo sit, ut ipsa sit augendi causa, nutriendiue, non elementa quemadmodum ille putabat. i [416a9]* ¹³⁵*Sunt autem quibus ipsius ignis natura, causa simpliciter nutritionis et accretionis esse uidetur. Ipse nanque solus omnium corporum aut elementorum nutriri ac*

¹³² Textus 37.

¹³³ Textus 38.

¹³⁴ Textus 39.

¹³⁵ Textus 40.

augeri uidetur. ¹³⁶Quapropter et in plantis et in animalibus putabit quispiam ignem id ipsum esse quod operatur, uerum non ita est. Sed cum comitetur causam, est ob id ipsum quodammodo, non simpliciter causa, sed talis est potius anima. Nam [P.125] ignis quidem accretio in infinitum progreditur, et eo usque fit, quousque sit combustibile at eorum omnium quae natura constant est finis tam magnitudinis, quam accretionis, et haec animae sunt, non ignis, et rationis potius, quam materiae. k [416a18] ¹³⁷Cum autem eadem uis animae sit et nutriendi et generandi, primum de alimento determinare necesse est. Haec enim a caeteris potentiis hoc opere atque munere seiungitur. l [416a21] ¹³⁸Videtur itaque contrarium esse contrario nutrimentum, at non cuilibet quoduis, sed id ei, quorum alterum ex altero non solum mutuo generatur, sed incrementa etiam suscipit. Complura nanque contrariorum fiunt quidem ex se se mutuo: sed non a suis omnia contrariis incrementa suscipiunt, ut ex aegrotante sit sanum. At uero nec illa modo eodem sibi mutuo nutrimentum esse uidentur, sed aqua quidem alimentum est igni, ignis autem non nutrit aquam. Etenim in simplicibus corporibus horum alterum alimenti, alterum eius quod nutritur maxime subire rationem uidetur. m [416a29] ¹³⁹Verum enim is locus, dubitationem habere uidetur. Sunt enim qui dicunt, simile simili nutriri, quemadmodum et accrescere. Quibusdam autem (uti diximus) non haec sententia, sed contraria placet censentque non simile simili, sed contrario contrarium, aliter etenim fieri nequit, ut inquirunt ut a simili simile patiatur. Alimentum autem mutatur atque digeritur, mutationemque rerum omnium, in oppositum, uel in medium esse constat. ¹⁴⁰Praeterea nutrimentum quidem, aliquid patitur ab eo quod alitur. Hac autem ab alimento non patitur quicquam quemadmodum nec a materia faber, sed materies, utpatet, a fabro, qui quidem ex otio mutatur tantum ad operandum. n [416b3] At enim interest plane si nutrimentum sit id, quod ultimo tandem adiungitur, atque additur, an non hoc, sed id, quod primum ingreditur. Quod si utrumque quidem est alimentum, alterum tamen est digestum, alterum indigestum, utroque profecto modo, et contrario [P.126] contrarium, et simile simili dicere licet nutriri. Nam si ut

¹³⁶ Textus 41.

¹³⁷ Textus 42.

¹³⁸ Textus 43.

¹³⁹ Textus 44.

¹⁴⁰ Textus 45.

indigestum sumatur, contrarium contrario alitur, sin ut digestum, simile nimirum hoc pacto nutritur. Quare patet illos utrosque partim recte, partim non recte dicere atque sentire. o [416b9] ¹⁴¹*Cum autem nihil nutriatur, quin habeat uitam, animatum id erit profecto corpus, quod alitur, ea sane ratione, qua est animatum. Quare et nutrimentum ad animatum per se refertur, et non per accidens.* ¹⁴²*Atqui diuersa est alimenti ratio, ut nutrit et auget. Nam ut ipsum alimentum quantum est quoddam, auget, ut est hoc aliquid, et substantia nutrit. Conseruat enim substantiam, et est eousque profecto, quousque nutritur. Efficit praeterea generationem ac ortum, non eius quod alitur, sed talis quale est id, quod nutritur, iam enim est ipsa substantia, et nihil se ipsum generat, sed conseruat.* **p [416b17]** ¹⁴³*Quare tale quidem animae principium, uis est talis, ut id conseruet, quod ipsam habet, ea nimirum ratione qua ipsam habet. Alimentum autem ad operandum praeparare uidetur.* ¹⁴⁴*Quapropter alimento priuatum esse non potest. At uero cum hoc in officio tria sint haec, necessarioque concurrant, id inquam quod nutritur, et quo nutritur, et quod nutrit, id quidem quod nutrit, est ipsa anima prima. Id autem quod nutritur corpus est, quod ipsam animam habet, at id quo nutritur ipsum est alimentum. r [416b23]* *Atque cum sit par uniuersas a fine res appellare, finisque huius animae sit generatio talis, quale est id, quod ipsam habet, erit anima prima profecto principium, generandi tale, quale est id, quod hanc ipsam animam habet. s [416b25]* ¹⁴⁵*Id autem quo nutritur anima, duplex est: quemadmodum et id, quo gubernator gubernat. Manus inquam et clauus, atque aliud mouet, atque mouetur, aliud mouet tantum. t [416b27]* *Necesse est autem, omne nutrimentum naturae sit talis, quae digeri possit. At digestionem efficit calor. Quapropter omne animal habet calorem. Quid igitur sit alimentum ipsum, uniuersaliter diximus, postea uero de ipsis exactius perscrutabimur.*

[P.131]

¹⁴¹ Textus 46.

¹⁴² Textus 47.

¹⁴³ Textus 48.

¹⁴⁴ Textus 49.

¹⁴⁵ Textus 50.

CAPVT V

a [416b32] ¹⁴⁶*Determinatis autem his; primum de omni sensu communiter, deinde de unoquoque dicamus. Fit itaque sensus, cum mouetur, atque patitur aliquid uti diximus. Nam ipse sensus alteratio quaedam esse uidetur. Inquiunt autem quidam, et a simili simile pati, quod quidem quonam pacto fieri potest, aut non potest, in uniuersalibus de actione sermonibus passioneue diximus.* **b [417a2]** ¹⁴⁷*Habet autem is locus dubitationem, ambigeturque non iniuria quispiam, cur et sensuum ipsorum sensus non fit, et cur sine iis, quae sunt extra non efficiunt sensum, cum insit et ignis, et terra caeteraque elementa, [P.132] quorum est per se sensus uel per ea, quae ipsis accidunt.* **c [417a6]** *At enim patet sensituum non esse actu, sed potentia tantum. Qua propter non sentit; quemadmodum combustibile non uritur ipsum per se sine eo, quod ipsum urere potest. Vreret enim se ipsum, et non indigeret eius, qui actu est, ignis.* **d [417a9]** ¹⁴⁸*At uero quoniam sentire bifariam dicere consueuimus (nam et id, quod potentia uidet, et audit, uidere audireque dicimus, etsi forte dormiat, et id identidem, quod iam operatur) dupliciter et ipse sensus profecto dicitur, quidam ut potentia, quidam ut actu. Similiter et ipsum sentire, et quod est potentia, et quod est actu.* ¹⁴⁹*Primum igitur id scire oportet: nos inquam quasi sint eadem pati, moueri, ac operari, ita nunc his uti ac dicere, motus enim est quidam actus, imperfectus tamen, ut in aliis diximus. Ea uero cuncta, quae patiuntur atque mouentur, ab actiuo, et eo quod est actu patiuntur, atque mouentur. Idcirco sit, ut tum a simili sibi, tum a dissimili res omnis patiatur, ut diximus; patitur enim ea, quae est dissimilis, at cum est passa, tum similis est, ut patet.* **e [417a21]** ¹⁵⁰*Deinde distinguendum est de potentia atque actu, nunc enim de his ipsis simpliciter dicimus. Nam est hoc pacto quippiam sciens, ut si dicamus hominem esse scientem, quia homo est talis suapte natura, ut sit sciens, atque scientiam habeat. Est etiam hoc pacto quippiam sciens, ut hominem eum iam dicimus esse scientem, qui grammaticam habet. Atque horum uterque non eodem modo potest, potentiaeque subiicitur: sed alter quidem ex eo*

¹⁴⁶ Textus 51.

¹⁴⁷ Textus 52.

¹⁴⁸ Textus 53.

¹⁴⁹ Textus 54.

¹⁵⁰ Textus 55.

quia genus ipsum est tale materiesue, alter uero propterea quod cum uoluerit contemplari, potest id ipsum facere, nisi quid externum forte prohibeat, impedimentoque fiat. ¹⁵¹At praeter ipsos, est isce qui iam contemplatur, et est **[P.133]** actu, proprieque sciens hoc **A. f [417a30]** Ambo igitur illi primi, potentia quidem sunt scientes, ut diximus. Verum unus indiget alteratione per disciplinam, qua quidem nonnunquam etiam ex habitu contrario, dispositioneque mutatur. Alter habet quidem sensum, ut grammaticam, sed indiget operationis, ut ex otio tandem, operationisque uacuitate agat, ac operetur. ¹⁵²Atque hic modus potentiae diuersus est, ut patet, ab antea dicto. **g [417b2]** At uero neque ipsum pati simplex esse uidetur, sed aliud est a contrario corruptio quaedam, aliud est salus potius eius, quod est potentia ab eo quod est actu, simileque perinde atque potentia sese habet ad actum. Fit enim contemplans, quod scientiam habet quod quidem aut non est alterari (in ipsum enim fit incrementum et in actum, perfectionemue) aut aliud alterationis est genus. ¹⁵³Quocirca non recte se habet, dicere ipsum sciens cum sit alterari, **h [417b9]** sicut nec aedificatorem, cum edificat. Quod igitur in actum ducit, ex eo quod est intelligens potentia, atque sciens, id non doctrinam appellare oportet, sed aliud nomen est aequum habere. **i [417b12]** At quod qua est in potentia discit accipitque scientiam ab eo, quod est actu sciens, atque ab ipso docente, id aut non est dicendum pati ac alterari, aut duos alterationis esse modos fateamur oportet, eam inquam mutationem, quae ad priuatiuas est dispositiones, et ea, quae est ad habitus atque naturam. **k [417b16]** ¹⁵⁴Haec cum ita sint, prima quidem mutatio sensitiui ab eo, quod generat fit. Cum autem ortum ac generatum est: habet iam sensum perinde atque scientiam et sentire actu: simile est ac contemplari. **l [417b20]** Differentia tamen est. Nam ea, quae actu sensum efficiunt, extra sunt: ipsum inquam uisibile, et audibile, et sensibilibus caetera. **[P.134]** ¹⁵⁵Cuius causa haec est actu nanque sensus singularium est, scientia uero, uniuersalium est: haec autem in ipsa anima quodammodo sunt. Quapropter intelligere quidem cum quispiam uoluerit, in ipso est situm: Sentire autem non collocatur in ipso. Necesse est enim

¹⁵¹ Textus 56.

¹⁵² Textus 57.

¹⁵³ Textus 58.

¹⁵⁴ Textus 59.

¹⁵⁵ Textus 60.

sensibile ipsum adesse. m [417b26] Pari modo res se se habet, et in scientiis sensibilium, et ob eandem utique causam: quia sensibilia singularia sunt, et extra sicuti diximus. Sed ut de his exactius, dilucidiusue dicamus, dabitur nobis rursus occasio. n [417b28]
¹⁵⁶*Nunc id sit a nobis determinatum, cum simplex non sit ia, quod in potentia dicitur; sed aliud quidem, ut puer, quem militare posse dicere licet, aliud autem ut isce, qui iam aetate militarique arte aptus euasit ad militandum; sensituum similiter se habere. Atque cum ipsorum differentia nomine careat, determinatum autem sit ipsa esse diuersa, et quo pacto diuersa sunt, necesse est ipso pati ac alterari tanquam propriis nominibus uti. o [418a3] Ipsum autem sensituum potentia tale est, quale iam ipsum sensibile est actu, sicuti diximus. Patitur igitur cum est non simile, at passum euasit simile et est tale quale est illud.*

[P.135]

CAPVT. VI

a [418a7] ¹⁵⁷*Vt uero de unoquoque sensu deinceps a sensibilibus cuiusque proficiscentes dicamus oportet. Atque prius ipsa sensibilia distinguenda esse uidentur. Sensibilie itaque trifariam dicitur; sensibilium enim quaedam per se, quaedam per accidens sentiuntur.*
¹⁵⁸*Et illorum rursus alia sunt uniuscuiusque propria sensus, alia communia cunctis. Atque b [418a11] proprium id sensibile dico, quod alio sensu sentiri non potest, et circa quod error fieri nequit, ut color respectu uisus, et sonus auditus, et sapor gustus. c [418a13] Tactus autem plures differentias habet quidem, iudicat tamen de illis, ut caeterorum sensuum quisque de suo sensibili, et non decipitur. d [418a15] Visus enim non errat esse colorem, aut auditus esse sonum, sed quid sit id, quod est infectum colore, uel ubi aut quid sit id, quod sonat, uel ubi. Huiusmodi igitur sensibilia dicuntur uniuscuiusque propria sensus. e [418a17]* ¹⁵⁹*Communia uero sunt haec motus, quies, numerus, figura, et magnitudo, talia nanque nullius sunt propria sensus, sed omnibus communia sunt, etenim tactu motus quidam sensibilis est, atque uisu. Per se igitur sensibilia*

¹⁵⁶ Textus 61.

¹⁵⁷ Textus 62.

¹⁵⁸ Textus 63.

¹⁵⁹ Textus 64.

haec sunt. ¹⁶⁰Per accidens autem sensibile dicitur: ut si album Diaris filius sit, per accidens enim hoc sentit, quia albo, quod sentit, id accidit. Quapropter et nihil ipse sensus ab huiusmodi sensibilibus patitur, ut talia sunt. Eorum autem quae per se sentiuntur, illa sunt proprie sensibilia, quae propria sunt, et ad quae substantia uniuscuiusque sensus est apta.

[P.162]

CAPVT. VII

a [418a26] ¹⁶¹*Cuius igitur uisus est perceptiuus, id est uisibile, uisili uero est color, et id, quod ratione quidem explicare ac dicere licet, nomine autem caret; atque id ipsum maxime patebit, cum ulterius procedemus. ¹⁶²Visibile est color: hic autem est id, quod est eo, quod per se uisibile est, per se uero non ratione, sed quia in se causam habet, ut sit uisibile. **b [418a31]** Color autem omnis, motiuus est eius, quod est perspicuum actu, et id est, ipsius natura. Quapropter non est uisibile absque luce, sed omnis uniuscuiusque color in lumine sane uidetur. Quamobrem quidnam sit ipsum lumen prius dicere, [P.163] declarareque oportet. ¹⁶³Est igitur aliquid perspicuum. Perspicuum autem id dico, quod est quidem uisibile, non est autem ut simpliciter dicam per se, sed per alienum colorem uisibile. Atque res talis est aer, et aqua, et solidorum complura, ut uitrum et glacies, et huiusmodi corpora. Non enim aqua uel aer, ut est aqua, uel aer, perspicuum est, sed quia natura eadem inest in his utrisque, et in perpetuo supero corpore. **c [418b9]** ¹⁶⁴Lumen autem actus est huiusce perspicui, ea nimirum ratione qua perspicuum est. At id est potentia, in quo nunc id ipsum inest, nunc tenebrae. Atque lumen quasi perspicui color est, cum est perspicuum actu ab igne, uel ab huiusmodi corpore quale est ipsum superum corpus. Nam huic inest aliquid unum et idem. Quid igitur est perspicuum diximus, et quid etiam lumen. **d [418b13]** Nam neque ignis est, neque omnino corpus, neque coloris est ullius defluxus (esset enim quoddam, hoc quoque pacto profecto corpus) sed est ignis,*

¹⁶⁰ Textus 65.

¹⁶¹ Textus 67.

¹⁶² Textus 68.

¹⁶³ Textus 68.

¹⁶⁴ Textus 69.

uel huiuscemodi cuiusdam in perspicuo praesentia corporis, fieri nanque non potest, ut in eodem sint duo corpora simul. ¹⁶⁵Videtur autem tenebris contrarium esse lumen. At tenebrae priuatio sunt talis habitus, atque ignis, uel corporis talis absentia a perspicuo. Quare patet huiusce praesentiam esse lumen. Atque non recte dixit Empedocles, et siquis itidem censuit, lumen ferri atque extendi tandem inter terram et continens, nosque idipsum latere. Hoc enim et rationis metas egreditur, et est praeter ea nimirum, quae apparent, in paruo namque spatio motus fortasse lateret, sed ab ortu solis ad occasum tanti corporis motum latere, magna nimium profecto est postulatio. ¹⁶⁶Atqui coloris quidem id est susceptiuum, quod colore uacat, soni autem id quod sono. Vacat autem colore perspicuum ipsum, et inuisibile, uel id quod uix tandem uidetur, quale id esse uidetur, quod tenebris est affectum, atque tale est ipsum, ut patet, perspicuum: attamen non cum est perspicuum actu, sed cum potentia. Eadem enim natura modo est tenebrae modo lumen. e [419a1] ¹⁶⁷At uero non uniuersa uisibilia in lumine sunt uisibilia, sed solum uniuscuiusque propius color. Nonnulla nanque in lumine quidem non uidentur, [P.164] in tenebris autem efficiunt sensum; ut ea, quae apparent ignea, atque splendent, haec autem nomine carent uno, ut fungus, cornu, piscium capita, squammae, oculi; sed nullius horum propius color uidetur. Atque quam ob causam haec uisibilia sunt, alia ratio est. Nunc tantum patet, id inquam quod in lumine uidetur, esse colorem. ¹⁶⁸Quocirca sine lumine non uidetur. Haec est enim sane coloris ratio. Esse inquam eius motiuum, quod est perspicuum actu. Actus autem perspicui lumen est, uti diximus. Id ita esse ex eo tanquam e manifesto signo patere potest, nam si quispiam id, quod habet colorem super ipsum uisum posuerit, non sane uidebit, sed color quidem mouet perspicuum, ut aerem, ab hoc autem cum fit continuus, sensus instrumentum mouetur. f [419a15] ¹⁶⁹Non enim hoc loco recte sentire uidetur Democritus, qui quidem putat si medium spatium uacuum fiat, formicam etiam si sit in coelo, exacte perfecteque uideri. Etenim, id ipsum fieri non potest. Visio namque sit patiente aliquid sensitiuo. At ut patiatur ab ipso colore, qui uidetur, fieri nequit. Restat igitur,

¹⁶⁵ Textus 70.

¹⁶⁶ Textus 71.

¹⁶⁷ Textus 72.

¹⁶⁸ Textus 73.

¹⁶⁹ Textus 74.

ut a medio. Quare necesse est aliquid esse medium inter colorem ipsum, et uisum. Quod si id uacuum fiat non modo non exacte, sed neque quicquam omnino uidebitur. Quam igitur ob causam necesse est in lumine colorem uideri diximus. At ignis in utriusque plane uidetur, in tenebris inquam atque in lumine. Id autem necessario accidit. Ipsum enim perspicuum ab hoc perspicuum fit. g [419a25] ¹⁷⁰Eadem autem est et de sono, et de odore etiam ratio. Nihil enim ipsorum sensus instrumentum tangens, efficit sensum. Sed ab odore quidem et sono, mouetur medium: ab hoc autem utrumque sensuum instrumentum. Quod si quispiam super ipsum instrumentum sensus, uel id quod sonat, uel id quod olet posuerit: nullus profecto sensus efficietur. Simili modo res se se habet in tactu, et etiam gustu: sed non apparet. Quam autem ob causam, postea dicetur ac patebit. ¹⁷¹Atque medium quidem in sonis, est aer: in odoribus autem, nomine uacat. Nam ut perspicuum in colore communis est quidam affectus in aere atque aqua. sic alius quidam in odoribus est affectus, qui quidem inest in his utrisque, in aere, inquam et aqua. Videntur enim et animalium ea, quae uersantur [P.165] in aquis, sensum odoris habere. Verum homo caeteraque animantia, quae degunt in terra, atque respirant, nequeunt sine respiratione olfacere. Et causa etiam huiusce posterius explicabitur. [P.197]

CAPVT. VIII

a [419b4] ¹⁷²Nunc autem post haec de sono et auditu determinemus oportet. Est itaque sonus, duplex; quidam enim est actu; quidam potentia sonus. Nam corporum quaedam non habere dicimus sonum, ut spongiam, lanam, et huiusmodi, quaedam habere, ut aes, et quaecunque solida, laeuiaque sunt, quia possunt sonare, id est, inter se, et auditum sonum efficere. b [419b9] Fit autem actu sonus alicuius semper ad aliquid, et in aliquo: ¹⁷³ictus est enim, qui sonum efficit ipsum. Quapropter fieri non potest, ut si unum sit corpus, sonus efficiatur: quippe cum aliud sit id, quod uerberat, aliud quod uerberatur. Quare id, quod sonat, ad aliquid

¹⁷⁰ Textus 75.

¹⁷¹ Textus 76.

¹⁷² Textus 77.

¹⁷³ Textus 78.

sonat. Sine autem latione nunquam efficitur ictus. **c [419b13]** Atque uti diximus, non quorumuis ictus corporum sine ullo discrimine sonus est nullum enim efficit sonum, si percussa fuerit lana, sed aes. Et quaecunque sunt laeuia, concauaque; aes quidem, quia corpus est laeue, concaua uero, quia per reflexionem complures post primum efficiunt ictus, quippe cum non possit aer motus, ac agitatus exire. Praeterea, auditur quidem sonus, et in aere et aqua. ¹⁷⁴At uero nec aer est auctor soni, nec aqua, sed opus est, ut inter se se solidorum corporum, atque ad aerem ictus fiat, quod quidem tum sit, cum aer percussus permanet, neque diffunditur. Quapropter si cito, uehementerque percutiatur sonat, opus est enim ut percutientis motus diffusionem praeueniat aeris; perinde atque si cumulum aut aceruam arenae cum fertur, uelociter quispiam uerberet. **d [419a25]** ¹⁷⁵Fit autem Echo sonitus, inquam is, qui post sonum resultat; cum aer factus unus ob uas, uel locum, qui terminauit ipsum, atque dissolui prohibuit, inde resilit ueluti pila repulsus. Videtur autem talis sonitus fieri semper; sed non semper clarus efficitur. Nam et in sono perinde atque in lumine fit. Lumen enim semper refrangitur; alioquin non fieret lumen ubique, sed essent extra locum eum tenebrae, quo radii solis perueniunt. Verum non ita semper refrangitur, ut umbram efficiat, qua terminare lumen solemus, quod quidem tum fit; cum ab aqua, uel aere, caeterisque laeuius, ut patet, reflectitur. ¹⁷⁶Recte autem a ueteribus audiendi **[P.198]** uacuo tribuitur auctoritas. Nam aer uacuum esse uidetur, is autem est, qui audire facit, cum continuus unusquisque fuerit agitatus. Verum quia fragilis est, non personat nisi id, quod est percussam, sit laeue, tum enim unus ipse simul ob planiciem ipsam euadit, laeuis nanque corporis planum est unum. ¹⁷⁷Id igitur sonum efficit, quod mouet usque ad auditum continuatione aerem unum. **e [420a3]** Inest autem auditui quidam insitus aer, atque cum auditus in aere sit, cum externus aer mouetur, et internus mouetur ac agitur. Quapropter animal non omni audit ex parte, neque quouis aer pertransit, et penetrat; quippe cum animatum non habeat aerem ubique, quo possit quauis sua parte moueri. ¹⁷⁸Ipse igitur aer uacat ex se sono, quia facile dispergitur ac dissoluitur: uerum

¹⁷⁴ Textus 79.

¹⁷⁵ Textus 80.

¹⁷⁶ Textus 81.

¹⁷⁷ Textus 82.

¹⁷⁸ Textus 83.

*cum prohibetur dissolui, tum motio ipsius est sonus. At is aer qui in auribus est collocatus, intus est conditus ut sit immobilis, atque ut hoc exacte sentiat differentias omnes motus. Et propter hoc in aqua etiam audimus, quia non ingreditur ipsum insitum aerem, nec in aurem ob obliquitates ipsius, aqua; quod si acciderit, non audimus. Nec item, si aegrotauerit ipsa membrana. Quemadmodum etiam non uidemus: cum ea pellis aegrotat, quae pupillam complectitur. **f** [420a15] At enim signum id est audiendi, uel non audiendi. ¹⁷⁹Nam auris semper sonat perinde ac cornu, semper enim aer insitus motu suo quodam in auribus agitatur. Verum ipse sonus alienus est, et non proprius. Et propterea ueteres uacuo nos inquirunt audire, ac personante; quia audimus eo, quod determinatum aerem habet. **g** [420a19] ¹⁸⁰Sed utrum horum duorum sonet: utrum id quod uerberatur, an id quod uerberat? At constat utrumque sonare, modo autem diuerso. Sonus enim motio est eius, quod eo motu moueri potest, quo mouentur ea, quae resiliunt a corporibus laeuius cum quispiam percutit. Nec omne quoduis tam uerberatum, quam uerberans sonum efficit, uti diximus, non enim ut patet, sonus efficitur, si acus feriat acum. Sed opus est, ut id, quod uerberatur, sit planum quo simul aer inde resiliat, totusue concutiatur. **h** [420a26] Atque differentiae sonorum actu sono manifeste fieri solent. ¹⁸¹Nam ut absque lumine non uidentur colores, sic neque acutum graueque sine sono discernitur. Haec autem a tangibilibus [P.199] translatione dicuntur acutum nanque multum in breui tempore sensum mouet: graue uero longo in tempore parum. Non igitur idem est acutum, et uelox, neque graue tardumque, sed fit alterius quidem motus propter uelocitatem talis: alterius autem talis ob tarditatem. Et similia esse uidentur acuto, atque obtuso, quae sunt in tactu (nam acutum quidem quasi pungit, obtusum autem quasi pellit) quia illud in pauco, hoc in multo tempore mouet. Quare fit ut illud sit uelox, hoc tardum. ¹⁸²Atque de sono quidem determinatum sit hactenus. **i** [420b4] Vox autem sonus quidam est animantis. Nihil enim inanimatorum, uocem habet, sed similitudine quadam dicuntur uocem emittere, ut tibia, lyra, caeteraque inanimata, quaecunque extensionem, concentum, et locutionem: horum enim soni similes esse uoci uidentur, quia uox et haec eadem habet. Atqui*

¹⁷⁹ Textus 84.

¹⁸⁰ Textus 85.

¹⁸¹ Textus 86.

¹⁸² Textus 87.

complura sunt animalium, quae non eliciunt uocem, ut ea, quae sanguinis expertia sunt, et eorum quae sanguinem habent pisces, atque id non absque ratione. Siquidem sonus motio quaedam aeris est. Sed qui uocem dicuntur emittere, ut Acheloi fluuii pisces, ii branchiis sane sonitant, uel aliqua simili parte. ¹⁸³*Vox autem et sonus est animalis, et non quauis efficitur sine discrimine parte. Sed cum aliquo percutienti aliquid, et in aliquo, quod quidem est aer, sonus effici soleat, iure profecto uocem, animalium ea solum habebunt, quae suscipiunt aerem.* **k [420b20]** *Iam enim ipsa natura ut ad gustum, et locutionem utitur lingua, quorum gustus quidem necessarium est (quapropter pluribus inest) interpretatio uero est gratia boni, sic et aere qui respiratione trahitur ad duas utitur operationes, ad internum, inquam, disponendum calorem, quod quidem est necessarium, et causam in aliis explicabimus, et ad uocem etiam conficiendam ob bonum. Instrumentum autem respirandi fauces sunt, pulmoque, id est, gratia cuius est ista pars.* ¹⁸⁴*Nam ea, quae gradiuntur, hac in parte plus habent caloris, quam caetera. Is praeterea locus, qui circa cor est primus, respiratione nimirum eget. Idcirco necessarium est aerem ingredi respiratione attractum:* ¹⁸⁵*Quare uox est ictus aeris respiratione attracti, qui quidem ab anima sit ea, quae in his partibus collocatur ad eam partem, [P.200] quae gurgulio appellatur. Non enim omnis quiuis animalis sonus, uox est: uti diximus, (fit enim, ut et lingua sonus efficiatur, et etiam ut tussientes efficiunt) sed oportet et animatum sit id quod uerberat, et aliqua cum imaginatione. Vox enim sonus quidem est significatiuus, et non aeris eius, qui respiratione trahitur uti tussis, sed hoc ferit aerem eum, qui est in gurgulione ad ipsum. Signum autem est non posse quenquam edere uocem spirantem, aut respirantem, sed aerem retinentem: detinens enim hoc ipso nimirum mouet.* ¹⁸⁶*Patet autem et quam ob causam pisces uocem non fundunt, fauces enim non habent; at hanc partem non habent, quia non suscipiunt aerem, neque respirant. Sed qui ita dicunt uehementer aberrant, quam autem ob causam, alius sermo est.*

[P.215]

¹⁸³ Textus 88.

¹⁸⁴ Textus 89.

¹⁸⁵ Textus 90.

¹⁸⁶ Textus 91.

CAPVT. IX.

a [421a7] ¹⁸⁷*De odore uero et odorabili non aequè bene atque de hisce, quae dicta sunt, discernere, determinareque possumus. Non enim sic patet quale quid sit odor; ut sonus, uel lumen, uel color. Cuius causa est nos non habere hunc sensum exactum, sed inferiorem complurium animalium sensus remisse nanque homo olfacit, et nihil odorabilium percipit absque dolore, uel uoluptate; propterea quod sensus instrumentum huiusce non est exactum atque perfectum.* ¹⁸⁸*Atque consentaneum est rationi tam animalium ea, quae duros oculos habent, sic sentire colores, ut non aliter eorum percipiant differentias quam timendo, aut non timendo, quam hominum genus odores.* **b [421a16]** *Similem autem rationem subire uidentur: odoratus ad gustum, et odoris species ad species ipsas saporum.* ¹⁸⁹*Verum exactiorem gustum habemus, quam odoratum ex eo quia gustus tactus est quidam, quem quidem sensum homo exactissimum habet. In caeteris nanque sensibus uehementer a caeteris animalibus superatur, ac tactu longe caeteris omnibus excellentius percipit. Quopropter et prudentissimum est animalium. Indicium autem est in hominum genere ob hoc instrumentum sensus ingeniosos esse hebetesue, et non ob aliud quicquam. Qui nanque sunt duri carne, ii sunt inepti mente, qui uero sunt molles carne, ii sunt ingeniosi, menteque dextri.* **c [421a26]** ¹⁹⁰*Vt autem saporum alius dulcis, alius est amarus, sic et odorum quosdam dulces, quosdam appellamus amaros. Verum quaedam odorem habent saporemque similis rationis dulcem inquam saporem, dulcemque [P.216] odorem, quaedam contra. Similiter et acer est, et acerbus odor, et acutus et pinguis. Nam quia odores non sunt, uti diximus, manifesti perinde atque saporès, ideo nomina odorum deducta sunt a saporibus per similitudinem rerum: alius enim est dulcis, ut Croci mellisque alius acer, ut thymi, ac huiusmodi rerum: idem et in caeteris modus seruatur.* **d [421b5]** ¹⁹¹*At qui sicut auditus est audibilis, atque inaudibilis, et uisus uisibilis, atque inuisibilis, et quisque similiter sensuum, sic et odoratus est odorabilis, atque inodorabilis. Inodorabile autem multipliciter dicitur. Nam et id quod*

¹⁸⁷ Textus 92.¹⁸⁸ Textus 93.¹⁸⁹ Textus 94.¹⁹⁰ Textus 95.¹⁹¹ Textus 96.

omnino caret odore, neque unquam odorem habere potest, et id, quod exiguum habet, et id etiam, quod malum, tetrumque habet odorem, hoc appellari nomine solet. Similiter et ipsum ingustabile dicitur. e [421b8] Fit autem olfactus etiam per medium, ut aerem, aut aquam. ¹⁹²Etenim animalium ea, quae in aquis degunt, uidentur odorem sentire tam habentia, quam non habentia sanguinem, sicut ea, quae uersantur in aere: horum nanque nonnulla odorem alimenti percipiunt eminus, perguntque ad ipsum. ¹⁹³Quocirca dubitationem is locus habere uidetur, si cuncta quidem similiter olfaciunt, homo uero respirans, non respirans autem sed spirans, aut detinens spiritum, non olfacit. Neque eminus, neque cominus, neque si in ipsis naribus intus rem olentem posuerimus. Atque sensum quidem non fieri, si in instrumento sensus res ipsa sensu percipienda ponatur, commune omnibus est, sed non sentire respiratione, proprium hominum esse uidetur, quod quidem experientia late patet. ¹⁹⁴Quare ea, quae sanguinis expertia sunt, cum non respirent, sensum quendam praeter eos sensus, qui dicuntur, alium habent. At id esse non potest. Quippe cum odorem percipiant. [P.217] Sensus enim rei tam male, quam bene olentis, olfactus sine controuersia est. Praeterea a uehementibus et ipsa corrumpi, uidetur odoribus, a quibus et homo corrumpitur, ut bituminis, Salphuris, et similibus. Necesse est igitur ipsa olfacere non respirantia tamen. f [421b26] ¹⁹⁵Atque huius instrumentum sensus in homine perinde uidetur ab instrumento differre talium animantium, atque oculi differunt ab eorum oculis animalium, quae duros oculos habent. Nam animalium ea, quae molles oculos habent, palpebras ipsas uti saepe et tegmen habent, quas nisi mouerint ac aperuerint, non uident, ut late patet. At ea, quae durorum sunt oculorum, nihil habent profecto tale, sed illico res eas uident, quae in per spicuo sunt. Sic igitur et instrumentum olfactus in hisce quidem, quae non respirant; uelamine caret perinde, atque oculos durus, ut diximus, in his autem quae suscipiunt aerem, habet uelamen, quod cum respirant, aperitur uenis meatibusue distentis, et iccirco, quae respirant non olfaciunt in qua. Necesse est enim olfaciant respirando. At id in aqua facere nequeunt. g [422a6] Est autem odor; sicci sicut humidi sapor, h [422a7] ipsum uero instrumentum olfactus est potentia tale.

¹⁹² Textus 97.

¹⁹³ Textus 98.

¹⁹⁴ Textus 99.

¹⁹⁵ Textus 100.

[P.240]

CAPVT X

a [422a8] ¹⁹⁶*Gustabile autem est quoddam tangibile. Atque haec est causa, ut ipsum non sit sensibile per medium corpus externum. Neque enim tactus tali medio percipit. Enim uero corpus etiam id, in quo tanquam in materia est ipse sapor, qui gustu percipitur, humidum est, quod est tangibile quoddam.* **b [422a11]** *Quapropter si etiam essemus aqua, dulce sane sentiremus in ipsa positum, et non sensus illius nobis per aquam tanquam per medium esset; sed quia permistum illud esset, cum humido. Quemadmodum in potione fieri solet.* **c [422a14]** *Color autem non hoc uidetur, quod miscetur, neque de fluxibus. Non igitur ut est ibi, sic et hic esse de medio dicere possumus, nullum enim externum est medium, ut diximus.* ¹⁹⁷*Vt autem uisibile est color, sic est gustabile sapor.* **d [422a17]** *Atqui nihil absque humiditate saporis efficit sensum, sed omne, quod ipsius efficit sensum, humiditatem, aut actu, aut potentia nimirum habet, ut falsum. Nam et ipsum liquescere potest facile et linguam, ut patet, cum liquescit humidiores efficere potest.* **e [422a20]** ¹⁹⁸*At uero sicuti uisus est uisibilis, et inuisibilis (et tenebrae neque sunt uisibilis, quas etiam uisus discernit) et eius quod ualde splendidum est (et hoc enim inuisibile dicitur, quanquam non eodem sed alio modo, quam tenebrae) sicut igitur uisus uisibilis et inuisibilis est, et auditus similiter somni silentiique, quorum illud audiri potest hoc non potest. Ac praeterea nequit ita magnus, ac uiolentus. Inuisibile uero multifariam dici solet. Quoddam perinde dicitur, atque in caeteris etiam id, quod impossibile est. Quoddam hoc pacto, ut aptum quidem sit id habere, quo uideri possit, illo autem careat, aut habeat* **[P.241]** *remisse, uel prae* **f [422a25]** *ut informe dicitur, aut indoctum, sicut igitur uisus, inquam, uisibilis, et inuisibilis est, et auditus similiter, sic et gustus gustabilis, et ingustabilis est, quod quidem aut exiguum habet, aut prauum, aut uastantem gustum saporem.* **g [422a31]** *Videtur autem potabile, et impotabile esse principium, utrumque enim gustu percipitur. Verum alterum prauum, gustumque deuastat, alterum est amicum naturae. Est*

¹⁹⁶ Textus 101.¹⁹⁷ Textus 102.¹⁹⁸ Textus 103.

autem potabile gustui cum tactu commune. h [422a34] ¹⁹⁹*At uero cum gustabile sit humidum, necesse est et instrumentum magni soni perinde atque splendidissimi uisus, nam ut paruus sonus modo quodam audiri sensus ipsius neque humidum esse actu, neque etiam tale, ut humectari non possit, humidumque euadere; patitur enim aliquid ab ipso gustabili, ea nimirum ratione, qua gustabile est. Necesse est igitur instrumentum gustus, potentia quidem humidum esse, humectari autem actu, Ita autem humectari, ut eius conseruetur, cum humectatur, et ratio. Signum autem est, linguam neque cum est ualde sicca, neque cum est nimium humida, sentire. Is enim tactus sit humidi primi: perinde atque si cum praegustauerit quispiam uehementem aeremque saporem. Deinde alium gustet, et ut in aegrotantibus sit, quibus cuncta uidentur amara, quia lingua sentiunt tali humiditate referta. i [422b10]* *Species autem saporum ita se se habent, quemadmodum colorum.* ²⁰⁰*Dulce nanque et amarum contraria simplicia sunt. Haeret autem, dulci quidem, pingue, amarum autem salsum. At inter haec collocantur: acre, acerbum, acidum, atque acutum. Hae nanque fere differentiae uidentur esse saporum. Quare gustus quidem instrumentum, idest, quod est potentia tale, gustabile autem id, quod ipsum actu facere potest.*

[P.249]

CAPVT XI.

a [422b17] ²⁰¹*De tangibili autem, et tactu eadem ratio est. Nam si tactus non unus sit sensus, sed plures, necesse est, et ea, quae tactu percipiuntur, plura sensibilia esse.* ²⁰²*Dubitationem autem iste locus habere uidetur, utrum plures sint tactus, an unus tantum: et de instrumento tactus quid tandem sit, utrum ipsa caro, et id, quod in caeteris simile est carni, an ita non sit, sed id quidem ipsum sit sensus huiusce medium, instrumentum autem ipsius primum aliud quoddam sit intus. b [422b23]* *Omnis enim sensus unius contrarietatis esse uidetur, ut uisus albi, nigrique: et auditus acuti, grauisque, et gustus dulcis, atque amari. At in tangibili plures*

¹⁹⁹ Textus 104.

²⁰⁰ Textus 105.

²⁰¹ Textus 106.

²⁰² Textus 107.

insunt contrarietates, [P.250] ut patet est enim callidum, frigidum, humidum, siccum, molle, durum, et istiusmodi alia. ²⁰³*Sed esse uidetur ad hanc dubitationem quaedam solutio. Nam in caeteris etiam sensibus plures sunt contrarietates, in uoce nanque uoce nanque non solum est acumen et grauitas: sed etiam magnitudo et paruitas, et lenitas, et asperitas uocis, et alia huiusmodi. Sunt et circa colorem differentiae aliae tales. Verum quidnam sit unum obiectum tactui, sicut unum est auditui sonus, non esse manifestum uidetur. c [422b34]* ²⁰⁴*Huius autem instrumentum tactus intus sit post carnem, an non sit, sed statim sit ipsa caro; id non esse signum uidetur, sensum, inquam, illico fieri, cum res tactu percipiendae tanguntur. Etenim si quis nunc circa carnem subtilem pellem extenderit, deinde rem tactu percipiendam tetigerit sensus statim similiter fiet, et tamen patet in illa pelle tactus instrumentum non esse. Quod si copulata fuerit, uelocius, ut patet, sensus perceptio fiet.* ²⁰⁵*Quapropter talis pars corporis perinde se se habere uidetur, atque si circumfusus aer coniunctus esset nobis, ac copulatus, tunc enim uno quodam instrumento profecto sonum, et colorem, et odorem uideremur sentire, et unus quidam uideretur esse nimirum sensus, uisus auditus, atque olfactus. Nunc autem quia seiunctum est id per quod fiunt motus, patet instrumenta iam dicta sensuum esse diuersa. In tactu autem id ipsum nunc latet.* ²⁰⁶*Fieri enim nequit, ut ex aere, uel aqua corpus animatum tantummodo constet, quippe cum solidum quoddam esse oporteat. Restat igitur ut ex his atque terra sit mistum, quale est ipsa caro, et id, quod uicem ipsius subit. Quare necesse est ipsum corpus copulatum medium esse inter instrumentum ipsius tactus, et res ipsas tangibiles, per quod fiunt ipsi sensus, qui quidem sunt plures. d [423a17]* *Indicat autem plures esse tactus hisce, qui in lingua consistit.* ²⁰⁷*Nam eadem in parte, et omnes res tangibiles, et saporem etiam sentit. Si igitur et caeterae partes carnis sentirent saporem: unus idemque tunc sensus uideretur esse profecto gustus, et tactus. Nunc autem quia non fit conuersio duo diuersi sensus esse consentur. e [423a21]* *At uero dubitabit hoc loco non iniuria quispiam.* ²⁰⁸*Nam si corpus*

²⁰³ Textus 108.

²⁰⁴ Textus 109.

²⁰⁵ Textus 110.

²⁰⁶ Textus 111.

²⁰⁷ Textus 112.

²⁰⁸ Textus 113.

quidem omne profunditatem habet, atque haec est tertia magnitudo, fieri uero nequit, ut ea corpora se se mutuo, tangant, inter quae corpus [P.251] aliquod medium intercedit, humidumque non est sine corpore, nec humectatum, sed necesse est uel aquam esse, uel aquam habere, qui fieri potest, ut corpus tanget corpus in aqua? Et enim necesse est, cum extrema non sint sicca, in medio aquam esse, qua repleta sint ipsa extrema. Quod si hoc est uerum, fieri profecto non potest, ut corporum tactus fiat in aqua. Eodem etiam modo de iis dici potest, quae in aere collocantur, simili nanque modo se se habet aer ad ea, quae sunt in ipso, et aqua ad ea, quae sunt in ipsa. Latet autem nos magis in hisce, quae in aere collocantur, quam in animantibus, quae sunt in aqua, si humectatum tangit. f [423b1] ²⁰⁹Vtrum igitur omnium simili modo sit sensus; an sensuum quidam, ut nunc uidetur, eodem, quidam diuerso modo obiecta sua percipiant, gustus quidem, et tactus tangendo, caeteri autem eminus? Ad id profecto non ita est, sed durum etiam et molle per alia plane sentimus, quemadmodum, et id quod sonat, et uisibile ac, odorabile; uerum haec quidem eminus, illa uero cominus sentiuntur. Quapropter latet si per medium illa percipiuntur. Nam sensibilia cuncta per medium sentiuntur, sed in illis id ipsum latet, ut diximus. Enim uero si per subtilem pellem, ut prius etiam est dictum, positam circa carnem sentiremus omnia tangibilia. Id ipsum non animaduertentes, sic nos tum utique sentiremus, ut nunc in aere sentimus, et aqua. Nunc enim uidemur res ipsas tangibiles tangere, et nullum medium esse. Interest autem inter tangibile, et ea, quae sonant, et uisibilia. ²¹⁰Nam haec quidem sentimus medio in nos aliquid agente. At tangibilia sentimus non a medio, sed una cum ipso medio moti, uti sit cum quispiam per clypeum est percussus. Non enim percussus clypeus percussit, sed sit, ut ambo sint simul percussi, clypeus, atque miles. g [423b17] ²¹¹Omnino autem ut aer, et aqua se se habent ad uisum, et auditum, atque olfactum, sic caro ac lingua se se ad huius instrumentum sensus habere uidentur, atque nec ibi profecto, nec hic perceptio sensus fiet, cum instrumentum sensus a re sensibili tangitur, ut quispiam super extremum oculi corpus possuerit album. Ex quo etiam plane patet instrumentum sensus ipsius, quo res percipiuntur tangibiles, intus esse collocatum, ut diximus. Sic enim et in hoc sensu fiet id porro, quod [P.252] in

²⁰⁹ Textus 114.

²¹⁰ Textus 115.

²¹¹ Textus 116.

caeteris sensibus fieri solet. Sensibilium enim, si in ipsis instrumentis ponantur sensuum, non sit, ut patet, perceptio, at si super carnem ponatur tangibile, fit, ut docet experientia, sensus. Quare sine dubio ipsa caro medium est in tactu. Atqui ea tactu percipiuntur, quae corporis sunt, ut corpus est, differentiae. ²¹²*Dico autem differentias eas, quae rerum elementa distingunt, calidum, frigidum, siccum, ac humidum, de quibus antea diximus iis in locis, in quibus de elementis ipsis tractauimus. Instrumentum autem id, quo dictae qualitates sentiuntur, et in quo primo sensus is collocatur, quem appellare consueuimus tactum, pars ea sane est, quae est potentia talis.* **h [423b31]** ²¹³*Sentire nanque pati quoddam est, ut diximus. Quare id quod agit tale illud facit, cum sit potentia, quale est ipsum actu. Quocirca simile calidum, atque frigidum, et durum, ac molle non sentimus, sed exuperationes, quia sensus est quasi mediocritas quedam contrarietatis eius, quae in ipsis sensibilibus inest, et propter hoc sensibilia ipsa discernit. Nam medium ipsum extremorum est iudex. Fit enim ad utrumque ipsorum, alterum extremorum. Atque ut id,* ²¹⁴*quod album, nigrumque percepturum est sensu, neutrum ipsorum actu, sed potentia sit utrumque, oportet, et in caeteris eodem modo, sic et in tactu neque calidum, neque frigidum id actu sit oportet, sed utrumque potentia, quod utrumque est percepturum.* **i [424a10]** ²¹⁵*Praeterea ut uisus uisibilis ac inuisibilis quodammodo est, uti diximus, caeterique sensus oppositorum similiter, sic etiam est tangibilis, ac intangibilis, tactus. Intangibile autem est etiam id, quod exiguam admodum differentiam tangibilium habet, quale passus est aer, et exuperationes etiam tangibilium, qualia sunt ea, quae corrumpere possunt. De sensuum igitur uno quoque dictum sit hoc modo quasi figura.*

[P.264]

CAPVT XII.

a [424a17] ²¹⁶*Hoc autem uniuersaliter accipere de omni sensu oportet, sensum inquam id esse, quod sensibiles sine materia formas*

²¹² Textus 117.

²¹³ Textus 118.

²¹⁴ Textus 119.

²¹⁵ Textus 120.

²¹⁶ Textus 121.

suscipere potest, Perinde atque annuli signum sine ferro, uel auro suscipit cera suscipit autem aeneum uel aureum signum, sed non ut est aut aurum, neque ut signum est aureum aeneumue simili patitur, et sensus uniuscuiusque sensibilis modo: ab eo, quod habet colorem, aut sonum, aut saporem. Sed non ut unumquodque illorum dicitur; sed ut est tale, et ratione. b [424a24] ²¹⁷Instrumentum autem id sensus est primum; in quo est talis uis, atque potentia collocata. c [424a25] Atque sunt idem, ratio uero non est eadem, sed diuersa. Nam id quod sentit, aliqua est magnitudo: non tamen ratio sensitiui neque sensus est magnitudo: sed est quaedam ratio, potentiaque illius. d [424a28] Patet autem ex his, et cur sensibilibus exuperationes sensui instrumenta corrumpunt. [P.265] ²¹⁸Nam si motus sit uehementior, instrumentique sensus superet uires, dissoluitur ratio. Id autem erat sensus: dissoluiturque perinde, atque contentus intentione, cum uehementer fides pulsantur. ²¹⁹Patet autem quam ob causam non sentiunt plantae, et tametsi partem aliquam habent animae, atque ab ipsis tangibilibus patiuntur, frigescent: enim et calefiunt, ut patet. Nam huius causa est mediocritatem non habere, neque principium tale, ut sensibilibus sine materia suscipiant formas, sed cum materia patiantur. e [424b3] ²²⁰Dubitabit autem quispiam, si possit id ab odore pati, quod olfacere nequit; aut id a colore, quod haquaquam uidere potest, et in caeteris simili modo. Quod si odorabile sit odor: si quid in odoratum agit, odor profecto agit. Quare fieri nequit, ut ab odore quicquam patiatur eorum, quae olfacere nequeunt, eadem est et in caeteris ratio. Nec etiam fieri potest, ut a sensibilibus quicquam patiatur eorum, quae sentire possunt, nisi ut quodque est sensitiuum. ²²¹Id ita esse patere potest, et hoc etiam pacto. Nam neque lumen, et tenebrae, neque sonus, neque odor in corpora quicquam agit: sed ea nimirum, in quibus sunt ipsa, aer enim qui est cum tonitruo scindit lignum. f [424b12] At enim tangibilia sapesque agunt, si enim non agerent a quonam inanimata paterentur, atque alterarentur. ²²²Quid igitur: agunt ne, et sensibilia illa? At uidetur non omne corpus ab odore pati, sonoque potest, et ea, quae patiuntur terminis uacant, et non

²¹⁷ Textus 122.

²¹⁸ Textus 123.

²¹⁹ Textus 124.

²²⁰ Textus 125.

²²¹ Textus 126.

²²² Textus 127.

*manent, ut aer. Olet enim ipse tanquam aliquid passus. g [424b16]
Quid aliud est olfacere quidem praeter id ipsum aliquid inquam
pati? At enim olfacere quidem, sentire est, aer autem passus cito
sensibilis sit.*

(Página deixada propositadamente em branco)

ÍNDICE GERAL

Introdução Doutrinal.	5
1. Introdução	5
2. Da: Originalidade e circunstância	8
3. Ultrapassar Aristóteles comentando Aristóteles	13
4. A especificidade do <i>Tractatus de Anima Separata</i>	35
5. Da “psicologia” à “antropologia”	46
6. Apêndices	48
7. A presente tradução e edição	53
Texto e Tradução	55
Textos Preliminares.	56
Proêmio aos Três Livros do Tratado da Alma, de Aristóteles.	63
Acerca da Alma, Livro I	85
Acerca da Alma, Livro II	103
Apêndice:	
Aristotelis De Anima Liber Primus	667
Aristotelis De Anima Liber Secundus	687
Índice Geral	717

(Página deixada propositadamente em branco)

(Página deixada propositadamente em branco)



IMPRESA DA
UNIVERSIDADE
DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS