



Ibn Sīnā
(Avicena)

LIVRO
da ALMA

TRADUZIDO DO ÁRABE POR
Miguel Attie Filho

Ibn Sīnā

LIVRO DA ALMA

tradução do árabe, introdução, notas e glossário:

Miguel Attie Filho

prefácio:

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento



BIBLIOTECA AZUL

Copyright © da tradução e aparatos 2011 by Miguel Attie Filho

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta edição pode ser utilizada ou reproduzida — em qualquer meio ou forma, seja mecânico ou eletrônico, fotocópia, gravação etc. — nem apropriada ou estocada em sistema de bancos de dados, sem a expressa autorização da editora.

Texto fixado conforme as regras do novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa (Decreto Legislativo no 54, de 1995).

Título original: Kitāb al-Nafs

Preparação: Beatriz de Freitas Moreira

Revisão: Carmem T. S. Costa e Maria Sílvia Mourão Neto

Capa: Mariana Newlands

Imagem de capa: Pascal Deloche/Corbis

1ª edição, 2010

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
(CÂMARA BRASILEIRA DO LIVRO, SP, BRASIL)

Ibn Sīnā, 980-1037.

Livro da alma / Ibn Sīnā; tradução do árabe, introdução, notas e glossário Miguel Attie Filho; prefácio Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. — São Paulo: Globo, 2010.

Título original: Kitāb al-Nafs.

ISBN 978-85-250-5739-6

1. Filosofia medieval I. Nascimento, Carlos Arthur Ribeiro do. ii. Título.
10-09149 cdd-189

Índice para catálogo sistemático:

1. Filosofia medieval 189

Direitos de edição em língua portuguesa para o Brasil
adquiridos por Editora Globo s.a.

Av. Jaguaré, 1485 — 05346-902 — São Paulo — sp

www.globolivros.com.br

Sumário

[Capa](#)

[Folha de rosto](#)

[Créditos](#)

[Prefácio](#)

[Breve indicação dos temas tratados no Livro da Alma](#)

[Introdução](#)

[Livro da alma](#)

[Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso](#)

[Capítulo Primeiro - Seção 1](#)

[Capítulo Primeiro - Seção 2](#)

[Capítulo Primeiro - Seção 3](#)

[Capítulo Primeiro - Seção 4](#)

[Capítulo Primeiro - Seção 5](#)

[Capítulo Segundo - Seção 1](#)

[Capítulo Segundo - Seção 2](#)

[Capítulo Segundo - Seção 3](#)

[Capítulo Segundo - Seção 4](#)

[Capítulo Segundo - Seção 5](#)

[Capítulo Terceiro - Seção 1](#)

[Capítulo Terceiro - Seção 2](#)

[Capítulo Terceiro - Seção 3](#)

[Capítulo Terceiro - Seção 4](#)

[Capítulo Terceiro - Seção 5](#)

[Capítulo Terceiro - Seção 6](#)

[Capítulo Terceiro - Seção 7](#)

[Capítulo Terceiro - Seção 8](#)

[Capítulo Quarto - Seção 1](#)

[Capítulo Quarto - Seção 2](#)

[Capítulo Quarto - Seção 3](#)

[Capítulo Quarto - Seção 4](#)

[Capítulo Quinto - Seção 1](#)

[Capítulo Quinto - Seção 2](#)

[Capítulo Quinto - Seção 3](#)

[Capítulo Quinto - Seção 4](#)

[Capítulo Quinto - Seção 5](#)

[Capítulo Quinto - Seção 6](#)

[Capítulo Quinto - Seção 7](#)

[Capítulo Quinto - Seção 8](#)

[Referências bibliográficas](#)

[Glossário](#)

[Agradecimentos especiais](#)

[Notas 1](#)

[Notas 2](#)

PREFÁCIO

Abū ‘Alī Al-Ḥussein Ibn ‘Abd Allah Ibn Al-Ḥassan Ibn ‘Alī Ibn Sīnā (Bukhara 980-Hamadan 1037) ficou conhecido no Ocidente como Avicena. Além de atuar como médico, exerceu funções administrativas como vizir (*Wazīr* – derivado do verbo *wazara* = “carregar o fardo”) do príncipe Šams Al-Dawlah. Deixou também uma extensa obra (enumeram-se 276 títulos), que inclui alguns dos livros mais influentes, após a sua morte, tanto no Oriente como no Ocidente. Entre estes merecem destaque o *Cânon de medicina* (uma das bases do ensino médico na Europa latina, do século XII ao XVI) e a enciclopédia *Al-Šifa’* (*A cura*, verdadeira mina de conhecimentos para os pensadores do mesmo período). Isto para não dizer que certas ideias de Ibn Sīnā permaneceram ativas até mais tarde. Como se não bastasse, teve ele ainda direito a viagens e prisão.

O texto traduzido pelo Professor Miguel Attie Filho, o *Livro da alma* (*Kitāb al-Nafs*), é encontrado em *Al-Šifa’*, na parte que trata das Ciências Naturais. De fato, a obra *Al-Šifa’* segue, na sua organização geral, uma ordem proveniente da tradição aristotélica e trata sucessivamente da Lógica, da Ciência Natural (Física), da Matemática e da Filosofia Primeira (Metafísica). No que toca a cada uma dessas partes, eram elas subdivididas de acordo com as respectivas obras de Aristóteles. Por exemplo, quanto à Lógica, adota-se a ordem do *Órganon* aristotélico, precedido da *Isagoge* de Porfírio e seguido da *Retórica* e da *Poética* de Aristóteles. Quanto à Ciência da Natureza, adota-se a sequência que consta no início dos *Meteorológicos* de Aristóteles, acrescentando-se os pseudoaristotélicos *Livro dos minerais* e *Livro das plantas* (dos vegetais). O estudo da alma ocupa o sexto lugar, precedido de uma abordagem geral pré-requerida para todo estudo subsequente no que se refere às coisas naturais e pelo estudo do que concerne ao mundo inanimado, abrindo justamente o estudo das coisas vivas, isto é, animadas ou dotadas de alma. Vem daí o nome que recebeu muitas vezes no Ocidente latino: *Sextus de Naturalibus*. O fato

de *Al-Šifa'* adotar um arcabouço de tipo aristotélico não significa que Ibn Sīnā seja um comentador de Aristóteles como muitos na Antiguidade Tardia e como Ibn Rushd (Averróis) em parte de sua obra. Ibn Sīnā reelabora os temas da tradição aristotélica, detalhando pontos que Aristóteles toca muito rapidamente, recorrendo à sua formação médica e até mesmo enquadrando a abordagem em uma perspectiva muito mais devedora do neoplatonismo (Plotino, por exemplo) do que do aristotelismo. Isto faz dele um autor original, que recorre a diversos outros como meio de expressar seu próprio pensamento.

Um dos pontos em que Ibn Sīnā vai além de Aristóteles é justamente em seu estudo dos sentidos internos (sentido comum, imaginação, imaginativa, estimativa e memória), tema da dissertação de mestrado do Professor Miguel Attie Filho. Ibn Sīnā não só desenvolve e explicita o que se encontrava muito embrionariamente em Aristóteles, como recorre a outras fontes (sobretudo da linhagem da medicina galênica) e fornece uma localização dos órgãos de tais sentidos nas partes do cérebro. Outro tema em que Ibn Sīnā não se atém ao texto do *Peri psychés* aristotélico é o estudo do conhecimento humano, em que é feita uma original aproximação entre o processo ascendente aristotélico, partindo da percepção sensorial e passando pelos sentidos internos até o intelecto receptivo, e, de outro lado, o processo descendente da tradição neoplatônica, em que o intelecto receptivo o é em relação às formas contidas no intelecto agente ou “doador das formas”. Assim sendo, todo o procedimento de abstração da matéria sensível e das condições materiais constitui uma preparação ou condicionamento do intelecto passivo para receber as formas inteligíveis do intelecto agente. Ibn Sīnā inclui também como forma última e mais perfeita do conhecimento humano a profecia, o que escapa, evidentemente, ao universo aristotélico. Aliás, não seria nenhum exagero dizer que Ibn Sīnā não se contenta em descrever o processo do conhecimento humano, mas o insere em uma visão cósmica e em uma hierarquia dos intelectos, indicando uma trajetória que constitui o percurso do ser humano em busca de sua realização máxima, isto é, da felicidade, consistente na união com o próprio intelecto agente e, por meio deste, com a inteligência primeira.

Nos tempos mais recentes tem havido, nas discussões filosóficas, não só uma preocupação em mostrar os limites, e até mesmo os descaminhos da assim denominada filosofia da consciência, mas também um interesse em propor uma

“hermenêutica do sujeito”. Se na genealogia do sujeito Santo Agostinho é sempre lembrado, nem sempre, ou mesmo quase nunca é mencionada a polêmica medieval sobre a “unidade do intelecto”. Como se sabe, esse debate empolgou a Universidade de Paris na segunda metade do século XIII. No centro da discussão está a oposição entre a interpretação de Aristóteles por Averróis, lida na tradução latina de seu comentário ao *Peri psychés* por alguns mestres da faculdade de artes, entre os quais se destaca Siger da Brabante, sustentando a tese de que o intelecto humano é uma instância impessoal separada dos indivíduos humanos, e, de outro lado, a tese dos mestres da faculdade de teologia, entre os quais sobressai Tomás de Aquino, defendendo a posse pelo indivíduo humano de uma capacidade intelectual própria, pois “quem entende é *este* homem”. Ora, antes de Averróis, os doutores cristãos tiveram de se medir com a postura encontrada na tradução latina de Avicena, pois esta sustentava que, se os indivíduos humanos são dotados cada um deles de uma capacidade intelectual receptiva, o intelecto produtor do inteligível não é individual, tendo justamente um estatuto que transcende os indivíduos. Muitos julgaram possível uma aliança entre o que liam em Avicena e Agostinho, dando origem ao que foi denominado “agostinismo avicenizante”: bastaria falar, não do “doador das formas”, mas de Deus, ou melhor, identificar o intelecto agente aviceniano com o próprio Deus. Tomás de Aquino irá criticar firme, decidida e minuciosamente tanto esta postura como a derivada de Averróis. Mas isto mostra como um debate que costumamos considerar (quando o consideramos) como perfeitamente arcaico e bizantino situa-se no centro da filosofia e da cultura ocidentais. Estas lançam suas raízes muito além do século XVII, nas discussões dos medievais, nos intérpretes árabes e judeus de Aristóteles, nos seus comentadores da Antiguidade Tardia, bem como nos Pais da Igreja e, para não remontarmos a Adão e Eva, no próprio Filósofo. Os medievais falavam de um traslado dos estudos (*translatio studiorum*) e talvez esta imagem ainda tenha sua utilidade numa época em que muito facilmente somos levados a pensar que tudo nasceu ontem. Mas não é bem assim – nós viemos de muito mais longe: de Atenas, de Bagdá, de Córdoba e Toledo, de Paris... A tradução do *Livro da alma*, que o Professor Miguel Attie Filho nos apresenta, facilitará o conhecimento de uma das etapas desta longa viagem. Ele próprio vem de há bastante tempo se confrontando com o texto de Ibn Sīnā: primeiro na sua dissertação de mestrado, já mencionada; posteriormente em

sua tese de doutorado, que teve como objeto justamente “O intelecto no *Livro da alma* de Ibn Sīnā (Avicena)”. Isto quer dizer que temos em mãos um trabalho amadurecido ao longo dos anos. Esperamos que ele contribua para consolidar entre nós o estudo da filosofia em árabe (Falsafa), sobre a qual o Professor Miguel escreveu também um texto de caráter mais geral, que constitui uma excelente entrada neste fascinante mundo, tão fascinante como as histórias de Sherazade durante as “mil e uma noites”.

CARLOS ARTHUR RIBEIRO DO NASCIMENTO

Professor do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

BREVE INDICAÇÃO DOS TEMAS TRATADOS NO LIVRO DA ALMA ^[1]

CAPÍTULO PRIMEIRO

- Seção 1 — A respeito da constatação da alma e de sua definição como alma
- Seção 2 — Alusão e contestação do que os antigos disseram a respeito da alma
- Seção 3 — De que a alma está inserida na categoria da substância
- Seção 4 — Explicação de que a diferença das ações da alma é em razão da diferença de suas faculdades
- Seção 5 — Enumeração das faculdades da alma à guisa de classificação

Dividido em cinco seções, o primeiro capítulo é dominado pelo tema da definição da alma e de suas faculdades. Na primeira seção, Ibn Sīnā procura estabelecer o sujeito da ciência da alma, por meio da constatação da existência desta, seja mediante a observação dos corpos animados em contraste com os inanimados, seja em vista da consciência de si que todo homem possui, ilustrada pela “alegoria do homem voador”. A dupla via de constatação anuncia inúmeras ligações entre os níveis externo e interno aos quais o homem está sujeito e que, em sua teoria, invariavelmente, ganham contornos complementares. Seguindo Aristóteles em seu *Peri psychés*, apesar de, inicialmente, Ibn Sīnā definir a alma como forma do corpo, paulatinamente ele ultrapassa a noção de forma, perfeição e faculdade, estabelecendo a alma como uma substância em si mesma, ao mesmo tempo que refuta uma série de teorias encontradas em seus predecessores. Em seguida, ele passa a verificar as diversas ações provenientes dos existentes que possuem alma para, assim, estabelecer suas faculdades. A divisão tríplice estabelece a divisão das faculdades para a alma vegetal, animal e humana, em sentido absoluto; ou em suas

respectivas funções vegetativas, animativas e racionais. No âmbito das funções desses três níveis de operação, Ibn Sīnā entende ser possível estabelecer fundamentos irreduzíveis uns aos outros, os quais acabam por indicar as várias faculdades da alma, enumeradas e explicadas na última seção do capítulo. Em suma, trata-se das faculdades vegetais (nutrição, crescimento e geração); das faculdades animais em seus aspectos motor e sensorial (sentidos externos e internos); e por último a faculdade racional (intelecto teórico e prático).

CAPÍTULO SEGUNDO

Seção 1 — A respeito da verificação das faculdades relacionadas à alma vegetal

Seção 2 — A respeito da verificação dos tipos de percepções que temos

Seção 3 — A respeito da sensibilidade tátil

Seção 4 — A respeito do paladar e do olfato

Seção 5 — A respeito da audição

O segundo capítulo inicia a análise de cada uma das faculdades que foram estabelecidas no capítulo anterior. No caso da alma vegetal, isto é feito em uma seção apenas. Em seguida, Ibn Sīnā estabelece as características gerais da percepção sensorial como base para a análise dos sentidos externos. Quatro deles são analisados nas três seções restantes: o tato, o paladar, o olfato e a audição.

CAPÍTULO TERCEIRO

Seção 1 — A respeito da luz, do diáfano e da cor

Seção 2 — A respeito de que a claridade não é corpo, mas uma qualidade que advém nele, e sobre doutrinas e dúvidas quanto à ordem da claridade e do raio

Seção 3 — A respeito do complemento da contestação das doutrinas inválidas em razão de que a claridade é algo que não é cor manifesta, e discurso a respeito do translúcido e do cintilante

Seção 4 — A respeito da reflexão das doutrinas enunciadas sobre as cores e a ocorrência destas

Seção 5 — A respeito da divergência entre as doutrinas sobre a visão e invalidação das doutrinas corrompidas, de acordo com as coisas que lhe são próprias

Seção 6 — A respeito da invalidação das doutrinas deles a partir das coisas ditas em suas [próprias] doutrinas

Seção 7 — A respeito da solução das dúvidas apresentadas, complementação do enunciado sobre as [coisas] vistas que possuem posições distintas, sobre os diáfanos e sobre os polidos

Seção 8 — A respeito da causa da visão de uma única coisa [como] duas coisas

O terceiro capítulo trata unicamente da visão, o último dos sentidos externos. Para estudá-la, Ibn Sīnā promove um desvio, estabelecendo uma longa discussão a respeito da luz, da cor, do raio e do modo pelo qual o olho capta seu sensível próprio. Nesse capítulo Ibn Sīnā discute a natureza da luz, levanta hipóteses a respeito de seu caráter material ou imaterial e analisa o comportamento da luz na atualização das cores e das coisas vistas no órgão receptor. As respostas por ele encontradas são usadas também para refutar outras doutrinas, apresentadas de maneira intercalada ao longo do texto.

CAPÍTULO QUARTO

Seção 1 — Na qual há um enunciado universal sobre os sentidos internos que o animal possui

Seção 2 — A respeito das ações da formativa e da cogitativa entre os sentidos internos, [seção] na qual está o enunciado sobre o sono, a vigília, o sonho autêntico e o enganoso, e um tipo entre as propriedades da profecia

Seção 3 — A respeito das ações da faculdade rememorativa e [da] estimativa, e a respeito de que todas as ações dessas faculdades se dão por meio de órgãos corporais

Seção 4 — A respeito dos casos das faculdades motoras e um tipo de profecia vinculada a elas

O quarto capítulo trata das percepções no interior das câmaras cerebrais. Antes de classificar os sentidos internos, Ibn Sīnā estabelece a necessidade de haver tal âmbito de percepção nos animais. Com a ausência dos sensíveis próprios dos sentidos externos, a fixação, a combinação e o armazenamento dos dados trazidos por eles realizam-se mediante os sentidos internos que, em sua classificação mais geral, são estabelecidos em número de cinco: sentido comum, faculdades formativa, imaginativa e estimativa, e memória. Nos homens, pela proximidade das funções racionais, alguns desses sentidos internos têm peculiaridades que não estão presentes nos outros animais, tal como a cogitação, produto dos movimentos da faculdade imaginativa associada à razão. Depois da definição das funções de cada uma das faculdades internas, Ibn Sīnā passa a detalhar os movimentos combinados entre elas mesmas, suas relações com os sentidos externos e com a faculdade racional, fornecendo, assim, explicações para os sonhos, os desejos, a alegria, a tristeza etc. Na última seção, são apresentadas as faculdades motoras, suas localizações e funções, incluindo-se uma explicação para um tipo de profecia ligada a esta faculdade.

CAPÍTULO QUINTO

Seção 1 — A respeito das propriedades das ações e das paixões que pertencem ao homem e uma explicação das faculdades teórica e prática que a alma humana possui

Seção 2 — A respeito da constatação de que a estrutura da alma racional não está impressa em uma matéria corporal

Seção 3 — [Na qual] estão englobadas duas questões: uma delas é “como a alma humana se beneficia dos sentidos”, e a segunda é a constatação de sua ocorrência

Seção 4 — A respeito de que as almas humanas não se corrompem nem transmigram

Seção 5 — A respeito da inteligência ativa em nossas almas e da inteligência passiva [que procede] de nossas almas

Seção 6 — A respeito dos graus dos atos do intelecto, e a respeito do mais elevado de seus graus, que é o intelecto sagrado

Seção 7 — A respeito da enumeração das doutrinas herdadas dos antigos sobre a questão da alma e de suas ações, se ela é uma ou múltipla, e validação do enunciado verdadeiro a esse respeito

Seção 8 — Explicação a respeito dos órgãos que pertencem à alma

O quinto capítulo encerra a doutrina sobre a alma humana e o modo como ela opera. São retomados alguns temas a respeito de sua substancialidade, de sua anterioridade ou não em relação ao corpo e se ela pode ou não subsistir com o desaparecimento do corpo. O segundo tema apresentado neste derradeiro capítulo diz respeito ao modo como a alma humana se vale dos sentidos externos e internos para conhecer pelo intelecto. O movimento ascensional do material ao imaterial encontra no conhecimento pelo intelecto o máximo do aperfeiçoamento das faculdades humanas. Nesse cenário, o modo de aquisição das formas inteligíveis passa a ser, então, o núcleo argumentativo. Da potência ao ato, Ibn Sīnā estabelece uma gradação do processo de intelectção em níveis de potência e de atualização que partem da pura potência até o mais alto grau do intelecto, denominado intelecto sagrado. As faculdades da alma são hierarquizadas para que o intelecto se conecte aos princípios supremos presentes na inteligência ativa, fornecendo os paradigmas pelos quais o intelecto prático promove ações em vista do bem. As relações entre o intelecto humano e as inteligências cósmicas são tratadas com maior ênfase na quinta seção. No final do capítulo, Ibn Sīnā identifica os órgãos que as faculdades necessitam para suas operações.

INTRODUÇÃO

O LIVRO DA ALMA E A AL-ŠIFA'

O *Livro da alma* está ordenado em cinco capítulos, compreendendo trinta seções no total. Sua pequena introdução permite entrever parte da divisão e da sequência dos livros que compõem o tomo das Ciências Naturais da *Al-Šifa'*. Tais partes são assim mencionadas por Ibn Sīnā: no primeiro livro tratou-se das ordens gerais das Ciências Naturais; no segundo, *Do céu e do universo*, tratou-se das formas dos corpos e dos movimentos primeiros no mundo natural; no terceiro, *Sobre a geração e a corrupção*, tratou-se dos elementos; no quarto, estudaram--se as ações e as paixões das qualidades primárias e suas misturas e, no quinto, estudou-se o modo de engendramento dos quatro elementos. A partir disso, restaria a análise a respeito das ordens vegetais e animais. O sexto livro, que é o *Livro da alma*, faz portanto a transposição dos estudos dos existentes inanimados para o estudo dos existentes animados. Ibn Sīnā diz que preferiu antecipar o discurso da alma em um caráter mais geral para, depois, voltar a tratar particularmente da hierarquia dos existentes no mundo sublunar. Na trilha das categorias aristotélicas, entendeu ele que, se os vegetais e os animais são substanciados a partir de uma forma e de uma matéria — nesse caso, alma e cor-po —, e que se o primordial do conhecimento de uma coisa é o que se refere à sua forma, então é cabível, e mesmo preferível, que se fale primeiramente a respeito da alma. Apesar disso, o *Livro da alma* acaba por se configurar precipuamente em um tratado sobre a alma humana, em toda a sua extensão. No final de sua breve introdução, Ibn Sīnā anota a sequência da *Al-Šifa'* em seus dois últimos tomos, ou seja, o das Ciências Matemáticas e o da Ciência Divina. Embora se tenha, a partir disso, algumas informações sobre a localização do *Livro da alma* no conjunto das Ciências Naturais, uma visão mais completa de todo

o conjunto das Ciências em questão só pode ser conseguida à luz do prólogo da própria *Al-Šifa'*. Neste, Ibn Sīnā expõe de modo mais detalhado o conteúdo da obra, assim como seus propósitos de reunião dos conhecimentos científicos e filosóficos. Vejamos algumas passagens:

Nosso objetivo neste livro [*Al- Šifa'*] — e esperamos que nos seja dado tempo para concluí-lo e que nos acompanhe o êxito de Deus em sua feitura — é consignar o cerne do que verificamos dos fundamentos das Ciências Filosóficas atribuídas aos antigos, com base na análise metódica verificada e nos fundamentos deduzidos pelos pensamentos que se auxiliam para perceber o que é verdadeiro, por meio de um esforço constante desde longo tempo, até se estabelecer em um conjunto a respeito do qual a maioria das opiniões converge abandonando-se, assim, as opiniões quiméricas [...] Nada existe nos livros dos antigos que não incluímos neste nosso livro. Caso não esteja fixado no lugar de costume, estará em outro que achei mais conveniente, tendo sido complementado com aquilo que foi fruto de minhas reflexões e concluído por meio de minha análise, especialmente na Ciência da Natureza, na que está além dela [Metafísica] e na Ciência da Lógica. Era costumeiro prolongar os princípios da Lógica com coisas que não cabem à Lógica por pertencerem à arte da sabedoria, isto é, à Filosofia Primeira, e, por isso, evitei abordar algo a esse respeito e, para não perder tempo com isso, posterguei-o ao seu lugar próprio. [...] Iniciei este livro começando pela Lógica e nele procurei seguir a ordenação dos livros do autor da Lógica, indicando nele alguns segredos e coisas apuradas inexistentes em outros livros. Dei prosseguimento a essa parte com a Física, mas nessa disciplina não acompanhei de perto, na maioria das coisas, nem sua classificação nem seu memorial. Segui, então, pela Geometria, resumindo o livro *Elementos* de Euclides, com um bom resumo, trazendo soluções para ambiguidades, mas sem me prolongar muito. Depois prossegui com um resumo, do mesmo tipo, do livro sobre astronomia, o *Almagesto*, incluindo, além do resumo, um índice e algumas explicações. Anexei nele, ainda, alguns adendos, terminando-o com o que é necessário para o conhecimento dos aprendizes para dominar a disciplina e fazer correlações entre os princípios da astronomia e as leis naturais. Em seguida, apresentei um bom resumo do livro *Introdução à aritmética* e concluí a disciplina dos matemáticos com a Música do modo como ela chegou até mim, além de uma pesquisa longa e uma análise minuciosa do resumo. Finalizei o livro com a Ciência que diz respeito ao que “vem depois da física” [Metafísica], segundo suas divisões e seus aspectos, fazendo nele menções à Ciência da Ética e da Política, a partir do que componho uma coletânea separada [...] Este livro [*Al-Šifa'*], embora pequeno no volume, traz muito conhecimento da Ciência, e quem o examina e o utiliza com afincos consegue quase dominar a maioria das disciplinas, pois ele contém adendos que nunca foram vistos em outros livros.^[2]

É oportuno dizer que a *Al-Šifa'*, escrita durante um período de aproximadamente dez anos, provavelmente entre 1020 e 1030 d.C., foi terminada quando Ibn Sīnā tinha por volta de cinquenta anos. Baseando-se nas referências contidas em sua autobiografia — completada por seu discípulo Al-Jūzjānī —, é comum estabelecer-se uma divisão de sua vida em seis principais períodos,

incluindo pequenas viagens e estadas em algumas cidades importantes, cujos dois últimos períodos em Hamadan e Isfahan situam essa sua composição. É possível também, a partir de sua autobiografia, uma classificação cronológica, ao menos em parte, da longa lista de seus livros, epístolas, comentários e outros escritos que compõem sua obra completa, na qual são registrados 276 títulos.^[3] Em relação à sua biografia, a *Al-Šifa'* pode ser vista não só como uma obra de maturidade — visto que Ibn Sīnā veio a falecer em 1037 d.C. —, mas como uma obra que, em larga medida, sela suas reflexões e pesquisas nas várias áreas do conhecimento às quais esteve ligado.

Por outro lado, do ponto de vista da história do pensamento, levando-se em conta a soma, a ordenação e o desenvolvimento de assuntos, a *Al-Šifa'* constitui-se em um marco da história da ciência e da filosofia, não só porque muito do que foi produzido antes de Ibn Sīnā repousou sobre sua pena, como também — e principalmente — porque muito do que foi realizado depois de sua morte partiu dessa síntese, quer tenha sido no mundo árabe-islâmico, quer tenha sido na emergente Europa do século XII. Nesse período, o vasto *corpus* árabe-greco — ou greco-árabe — recém-chegado à Europa incorporou traduções de partes da *Al-Šifa'*, entre as quais o *Livro da alma*, traduzido para o latim por volta de 1152 d.C., passando a ser conhecido no Ocidente medieval como *Liber De Anima seu Sextus de Naturalibus*. A própria dedicatória da tradução tornou-se uma fonte histórica importante ao fornecer detalhes das circunstâncias da tradução, envolvendo um judeu que lia em árabe e traduzia oralmente em língua vulgar e um diácono cristão que adaptava a etapa oral para o texto em latim: “Eis, pois, este livro, traduzido do árabe conforme vossa orientação, eu dizendo cada palavra em língua vulgar e o arquediácono Domenico convertendo--a em latim”.^[4] O latinista geralmente foi identificado como sendo Domenico Gundissalinus, falecido em 1190; e quem escreve e assina a própria carta identifica-se como o arabófono da equipe: “Avendauth Israelita Philosophus”, talvez “Abraham Ibn Daud”, sábio judeu que viveu em Toledo nessa época e que era conhecido, entre outras coisas, por um tratado filosófico escrito em árabe. Como essa etapa oral era realizada, isto é algo que não se esclareceu, pois não se sabe bem em que medida o tradutor arabófono conhecia ou não o latim, e em que medida o tradutor latinista conhecia ou não o

árabe. O que se pode verificar na confrontação do texto árabe com o texto latino é que este último teve vários equívocos e distorções, entre eles confusões entre raízes árabes e erros de sintaxe devido à estrutura maleável da língua de partida.

Até algumas décadas atrás, não havia edições dos textos árabes das obras de Ibn Sīnā — nem de outros filósofos de língua árabe do mesmo período — que permitissem um acesso direto às fontes originais de seu pensamento. Sua filosofia geralmente foi conhecida pela leitura que os teólogos cristãos medievais tiveram das traduções latinas de parte de suas obras, como mencionamos. Assim, se pensarmos nas implicações que há no fato de o كتاب النفس (*Kitāb al-Nafs* — *Livro da alma*) ter sido escrito em língua árabe por ابن سينا (Ibn Sīnā), muçulmano nascido na região da antiga Pérsia no início do quarto século da Hégira, traduzido por um judeu e um cristão para a língua latina como na primeira metade do século XII na Espanha, onde o autor já era conhecido pelo nome de “*Anicour*”, poderemos nos perguntar até que ponto ابن سينا (Ibn Sīnā) e *Anicour*; نفس; (*nafs*) e *anima*; árabe e latim; e outros tantos binômios são responsáveis por caminhos filosóficos distintos ou coincidentes; e por que muçulmanos, cristãos e judeus estariam embrenhados em uma mesma tradição filosófica. Não é o caso de tratarmos aqui desse tema tão rico e instigante, mas, à guisa de localização, limitemo-nos a verificar de que modo os manuscritos das duas tradições linguísticas e filosóficas chegaram até aqui.

*Libri de
anima seu secretis de naturalibus*

NA TRILHA DOS PREFÁCIOS

A edição litográfica de Teerã — 1886

O *Livro da alma* foi impresso em árabe pela primeira vez em 1886, na cidade de Teerã. Na ocasião, foram impressos três dos quatro tomos da *Al-Šifa'* (Lógica, Ciências Naturais, Matemática e Ciência Divina), excetuando-se a parte da Lógica. O *Livro da alma*, já identificado com o sexto volume das Ciências Naturais, foi impresso juntamente com os demais que compõem o segundo tomo na divisão original. Não se tem notícia do manuscrito — ou manuscritos — utilizado para tal

edição. O texto não trouxe sinais diacríticos, e mesmo algumas palavras ou frases inteiras foram riscadas ou corrigidas depois de impressas.

A edição de Bakoš — 1956

Em 1956, a Académie Tchecoslovaque des Sciences publicou uma nova edição do texto árabe do *Livro da alma*, acompanhada de uma tradução para a língua francesa, ambas a cargo de Ján Bakoš. Os textos árabe e francês foram editados em volumes separados, trazendo o título *Psychologie d'Ibn Sīnā (Avicenne) d'après son ouvre Al-Šifā'*. Bakoš, em sua breve apresentação, limita-se a dar algumas notícias sobre Ibn Sīnā e sobre a classificação do *Livro da alma* como parte da *Al-Šifā'* para, em seguida, fornecer alguns dados a respeito dos manuscritos utilizados para a referida edição. Ei-los:

1	British Museum, Londres	Manuscrito Or. 2873	—	1072 H./ 1662 d.C.	Faltam diacríticos consonantais
2	India Office, Londres	Manuscrito Loth 476	—	—	
3	Bibliotheca Bodleiana, Oxford	Manuscrito Pocock 114	Texto parcial	603 H./ 1206 d.C.	
4		Manuscrito Pocock 116	Texto parcial	603 H./ 1206 d.C.	
5		Manuscrito Pocock 125	Contém o texto integral	771 H./ 1369 d.C.	
6	Litografia da <i>Al-Šifā'</i> , Teerã	—	—	1303 H./ 1886 d.C.	

Bakoš não pôde se servir de outros manuscritos que estavam na Europa, tampouco dos que estavam fora dela, remetendo a lista completa a Brockelmann, *Gesthichte des Arabischen Litteratur*, tomo I, Leiden, 1943, p. 592, e *Gesthichte des Arabischen Litteratur*, Erster Supplementband, Leiden, 1937, p. 815. A referida edição do texto árabe trouxe notações laterais, indicando divergências nos manuscritos utilizados, embora a remissão não reproduza as variantes que se indica.

De todo modo, Bakoš indicou todas as divergências que pôde, por menores que fossem, visto que — reconheceu ele — “o texto árabe é difícilimo tanto do ponto de vista filosófico como do ponto de vista terminológico, e qualquer divergência pode ser de importância para a interpretação do texto” (p. IX).

A tradução veio acompanhada de 692 notas. Em sua maior parte são remissões a temas análogos em autores da tradição filosófica grega (geralmente acompanhadas das passagens originais em língua grega), notadamente Aristóteles, Alexandre de Afrodisia, Platão e Galeno, entre outros. Como regra geral, Bakoš não discutiu nem explicou as teses do próprio Ibn Sīnā, limitando-se a buscar as fontes temáticas da tradição peripatética. Outro ponto a ser salientado diz respeito ao conjunto de termos filosóficos utilizados por Ibn Sīnā, os quais, por sua complexidade linguística e filosófica, invariavelmente criam inúmeros problemas de interpretação. Bakoš optou por não analisá-los, preferindo acompanhar as soluções propostas na primeira metade do século XX por Mme. Amelie Marie Goichon em suas notáveis pesquisas, particularmente em seu *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, Paris, 1938. Em um plano geral, o texto francês procurou reproduzir e acompanhar de perto o texto árabe, embora não deixe de apresentar inúmeros problemas, entendíveis é certo, devido às inerentes dificuldades de estruturas elípticas, sentenças muito longas, ambiguidades de muitas passagens, assim como pelas opções feitas na tradução de muitos termos-chave do texto.

A edição de Rahman — 1958

Dois anos depois da edição de Bakoš, em 1958 foi publicada uma nova edição do texto árabe por F. Rahman, pela University of Durham Publications, a cargo da Oxford University Press. O texto não veio acompanhado de nenhuma tradução, trazendo o título *Avicenna's De Anima — Being the psychological part of Kitab-al-shifa'*. A apresentação de Rahman é tão breve quanto a de Bakoš, esgotando-se em três páginas. Não há menções gerais a respeito de Ibn Sīnā, apenas informações sobre os manuscritos utilizados e suas respectivas características. Um dado relevante diz respeito à quantidade maior de fontes utilizadas por Rahman, em vista da edição de Bakoš. Eis a relação completa das fontes de Rahman:

--	--	--	--	--	--	--

1	British Museum, Londres	Manuscrito Or. 2873	—	1072 H./ 1662 d.C.	Faltam diacríticos consonantais
2	India Office, Londres	Manuscrito Loth 477	—	—	
3	Bibliotheca Bodleiana, Oxford	Manuscrito Pocock 114	Texto parcial	603 H./ 1206 d.C.	
4		Manuscrito Pocock 116	Texto parcial	603 H./ 1206 d.C.	
5		Manuscrito Pocock 125	Contém o texto integral	771 H./ 1369 d.C.	
6	Litografia da <i>Al-Šifā'</i> , Teerã	—	—	1303 H./ 1886 d.C.	
7	Leiden	Manuscrito 1444			
8		Manuscrito 1445			
9	Azhar	Manuscrito 331			
10	Dar al-Kutub	Manuscrito 262			
11	Litografia da <i>Al-Šifā'</i> , Teerã	—		1303 H./ 1886 d.C.	
12	Bâle, Univ. Bibl.	Manuscrito D.III/7	—		Manuscrito latino
13	Edição de Veneza			1508 d.C.	Texto latino
14	Damad, Istambul	Manuscrito 822			
15	<i>Kitāb Al-Šifā'</i>	Outras partes			

Rahman ainda se guiou por outras partes da *Al-Šifā'* que não a psicologia, e também pelo *Livro da salvação (Kitāb Al-Najāt)*, relacionando-os com sua obra

anterior a respeito da psicologia de Ibn Sīnā (*Avicenna's Psychology*, Oxford, 1952). Ao final da edição do texto árabe há um índice analítico e um glossário com aproximadamente duzentos termos indicando, em alguns casos, a referência grega e a latina posterior, seguido de explicações, ocorrências e variações na obra. Não há notas explicativas, mas as variações entre os manuscritos são amplamente documentadas ao pé da página, inclusive nas discrepâncias mais significativas das traduções latinas por ele utilizadas. Nesse sentido, a edição de Rahman permitiu maior controle das fontes árabes do que aquela apresentada por Bakoš. Para elaborar sua edição, Rahman menciona principalmente suas pesquisas em 1951 no Comitê de Avicena no Cairo — sob a direção de Ibrahim Madkour —, comitê que preparava edições em árabe de algumas das principais obras de Ibn Sīnā, colaborando também para as posteriores publicações das traduções latinas respectivas, ou seja, do Avicena latino.

A edição do texto latino — 1968-1972

A edição crítica da tradução latina medieval ficou a cargo de Simone van Riet. Ela mesma reconhece em sua introdução que as pesquisas a respeito dos manuscritos da tradução latina do *Livro da alma* — conhecido como *Liber De Anima seu Sextus de Naturalibus* ou simplesmente *De Anima* — já haviam tido um impulso importante com o trabalho de Mlle. Marie-Thérèse d'Alverny. Em boa hora, o resultado do esforço dos latinistas europeus foi a publicação dessa edição crítica, em dois volumes, na coleção Avicenna Latinus. O trabalho foi amplamente documentado. Um dos pontos altos é a longa introdução sobre a doutrina da alma em Avicena, assinada por G. Verbeke, ocupando quase duas centenas de páginas, se levarmos em conta os dois volumes.

Há também uma documentação a respeito das condições e das circunstâncias sob as quais foi traduzido, em meados do século XIII, o *Livro da alma*. Graças à dedicatória que abre a tradução em questão, é possível reconstituir os nomes dos tradutores, o método de tradução utilizado, assim como outros elementos técnicos, todos muito importantes para compreender algumas diferenças — em alguns casos muito acentuadas — entre o texto árabe e o texto latino, como já mencionamos

anteriormente. Para a edição do texto latino, Riet apoiou-se em sete manuscritos que contêm o texto integral do *De Anima*, assim descritos:

1	Roma, Bibl. Casanat. 957	Manuscrito 43/c	—	Séc. XIII	
2	Bâle, Univ. Bibl. D.III/7	Manuscrito 21/I	—	Séc. XIII	
3	Bruges, Groot Sem. 99/112	Manuscrito 24/s	—	Séc. XIII	
4	Bruges Stadsbibl. 510	Manuscrito 22/T	—	Séc. XIII	
5	Paris, Bibl. Nat. 6932	Manuscrito 8/p		Séc. XIII	
6	Roma, Vat. Lat. 4428	Manuscrito 12/v		Séc. XIII	
7	Paris, Bibl. Nat. 8802	Manuscrito 9/N	Somente I a III	Séc. XIII	

Riet cita as edições anteriores do texto árabe de Bakoš e de Rahman, indicando este último como base para uma comparação entre os termos árabes e os latinos. Desse modo, foi apresentado ao final de cada um dos dois volumes um léxico latino-árabe e árabe-latino, contendo aproximadamente novecentas entradas-base de raízes árabes com suas variantes relacionadas ao texto latino, o que entre outras coisas permitiu observar-se o repertório filosófico de língua latina em uso na época da entrada do *corpus* árabe-greco de cunho aristotélico na Europa. Os autores citados no texto do *De Anima* também têm um lugar ao final do volume.

A edição de G. Anawati e S. Zayed foi a última da série, e fez parte tardia das publicações do Comitê de Avicena no Cairo por ocasião da comemoração do Milenário de Avicena, em meados de 1970. O trabalho, também conhecido como “a edição do Cairo”, foi prefaciado por Ibrahim Madkour a respeito do tema do *Livro da alma*, seguido por um histórico do próprio Anawati sobre as edições anteriores, todas as que relatamos até aqui. O próprio Madkour menciona as edições de Bakoš e Rahman, assim como cita também a pesquisa de manuscritos das traduções latinas de Avicena iniciadas por Mlle. Marie-Thérèse d’Alverny na mesma época. Nesse sentido, a introdução de Anawati passou em revista os trabalhos anteriores, explicitando sua versão a respeito de algumas circunstâncias que envolveram os trabalhos anteriores da edição árabe. Uma das razões apresentadas pelos editores para uma nova publicação do texto árabe foi o fato de eles terem consultado dois outros manuscritos ausentes na edição de Rahman, a qual, por sua vez, já era mais completa que a de Bakoš. Eis, portanto, a lista completa das fontes utilizadas por Anawati:

1	British Museum, Londres	Manuscrito Or. 2873	—	1072 H./ 1662 d.C.	Faltam diacríticos consonantais
2		Manuscrito Or. 7500			
3	India Office, Londres	Manuscrito Loth 476 Manuscrito Loth 477	—	—	
4	Bibliotheca Bodleiana, Oxford	Manuscrito Pocock 114	Texto parcial	603 H./ 1206 d.C.	
5		Manuscrito Pocock 116	Texto parcial	603 H./ 1206 d.C.	
6		Manuscrito Pocock 125	Contém o texto integral	771 H./ 1369 d.C.	
7	Litografia da <i>Al-Šifa’</i> , Teerã	—	—	1303 H./ 1886 d.C.	

8	Leiden	Manuscrito 1444			
9		Manuscrito 1445			
10	Azhar	Manuscrito 331			
11	Dar al-Kutub	Manuscrito 262			
12		Manuscrito s/n			
13	Litografia da <i>Al-Šifa'</i> — Teerã	—		1303 H./ 1886 d.C.	
14	Bâle, Univ. Bibl.	Manuscrito D.III/7	—		Manuscrito latino
15	Edição de Veneza			1508 d.C.	Texto latino
16	Damad, Istambul	Manuscrito 822			
18	<i>Kitāb Al-Šifā</i>	Outras partes			

Outro ponto a ser destacado na edição do Cairo, além do que já citamos, é uma lista de setenta manuscritos do *Livro da alma* e suas respectivas localizações em diversas bibliotecas, mais precisamente, 36 manuscritos localizados em Istambul, catorze em Teerã, nove no Cairo, quatro em Oxford, quatro em Londres, um em Leiden e um em Princeton. Há, ainda, uma ampla tábua de concordância entre a edição do Cairo, a de Oxford de Rahman e a versão latina publicada entre 1968 e 1972. Ao final, é apresentado um léxico árabe-latino com 541 termos técnicos do *Livro da alma*, indicando geralmente só a primeira ocorrência, remetendo numericamente à edição latina.

A NOSSA TRADUÇÃO

Para a presente tradução em língua portuguesa utilizamos as edições mencionadas a partir de Bakoš, podendo, assim, confrontar a evolução do uso dos manuscritos nas várias edições e estabelecer comparações entre o texto latino e o texto árabe. Escolhemos a edição de Rahman como texto-guia, principalmente porque ela contém poucas pontuações, interferindo, a nosso ver, em menor grau na interpretação das passagens mais ambíguas. Em todos esses casos cotejamos as passagens com as edições de Anawati e de Bakoš e, invariavelmente, com a tradução latina e a de Bakoš, em um diálogo constante, como se tivessem sido eles nossos leais companheiros nesta solitária e insólita jornada. No caso do vocabulário de Ibn Sīnā, embora tenhamos consultado o léxico de Mlle. Goichon, assim como o léxico latino, não os adotamos para todos os casos, reconduzindo nas notas a discussão para terminologias que consideramos mais adequadas para o conjunto lexical em questão. Para a consulta a esse respeito, anexamos também, ao final, um glossário com termos principais.

Nas últimas linhas de seu prefácio, Anawati aludiu à conjugação de esforços dos estudiosos de Ibn Sīnā “vindos dos horizontes mais distantes em vista de um melhor conhecimento de um dos mais célebres textos da filosofia tradicional”. Certamente ele não pensava no Brasil, nem nos brasileiros. Quero registrar, pois, este pequeno trabalho como uma contribuição genuína da academia brasileira para a história da filosofia e, em sentido mais amplo, como uma contribuição dos brasileiros ao seu modo — em construção — de ver o mundo. Neste caso específico, livre de ocidentalismos e de orientalismos, num eixo em que, sem utopias, certo ar de universalidade de povos, culturas, línguas e tradições aponta do Brasil, como um luzeiro, para um novo modo de ver a história do pensamento, ao longo da história, da velha história, em nova história.

LIVRO DA ALMA

EM NOME DE DEUS, O CLEMENTE, O MISERICORDIOSO

SEXTA PARTE DAS [CIÊNCIAS] NATURAIS, QUE É O LIVRO DA ALMA

Acabamos por esgotar, na primeira parte, o discurso sobre as ordens gerais a respeito das [Ciências] Naturais. Em seguida, na segunda parte, prosseguimos [com o discurso] a respeito do conhecimento *Do céu e do universo*, dos corpos, das formas e dos movimentos primeiros no mundo natural, estabelecendo os casos dos corpos que não se corrompem e os daqueles que se corrompem. Depois, prosseguimos com o discurso *Sobre a geração e a corrupção*, e sobre os elementos. Em seguida, prosseguimos com o discurso sobre as ações e as paixões das qualidades primeiras e sobre as misturas que delas são formadas. Restando--nos falar sobre as coisas engendradas e, como o que há de mais remoto e mais próximo a elas é aquilo que não possui sensibilidade nem movimento voluntário — pois são engendradas dos elementos —, disso falamos na quinta parte. Assim, da Ciência, restou-nos a análise a respeito das ordens vegetais e animais. Agora, como os vegetais e os animais são substanciados das essências a partir de uma forma — que é a alma — e da matéria, que é o corpo e seus membros, e como o primordial do conhecimento de uma coisa é o que se refere à sua forma, nosso ponto de vista é, pois, falar primeiro a respeito da alma.

Contudo, não consideramos seccionar a ciência da alma falando primeiro da alma vegetal e do vegetal, depois da alma animal e do animal e, em seguida, da alma humana e do homem. Não fizemos isso apenas por duas razões: uma delas é que tal seccionamento é algo que dificulta precisar a ciência da alma, adequando suas partes umas às outras, e a segunda é que o vegetal está associado ao animal, quanto à alma, na medida em que possui o ato do crescimento, da nutrição e da geração — ainda que seja preciso distingui-los, sem dúvida, pelas faculdades anímicas que

caracterizam seu gênero e, depois, pelas que caracterizam suas espécies. Tal [conduta] nos possibilita, pois, falar sobre a ordem da alma do vegetal naquilo em que ela se associa ao animal. E não notamos em demasia distinções específicas para essa noção do gênero no vegetal. Sendo assim, a atribuição desta parte da análise não foi outra senão a de ser um discurso precípuo a respeito do vegetal, tanto quanto a de ser um discurso a respeito do animal, visto que a relação do animal para com essa alma é a [mesma] relação do vegetal para com ela — assim como também é o caso da alma animal comparativamente ao homem e aos outros animais.

Desse modo, como queríamos falar somente da alma vegetal e da animal na medida em que são comuns, e como não há ciência do particular a não ser depois da ciência do comum; e como pouco nos ocupamos com as distinções essenciais de alma por alma, de vegetal por vegetal e de animal por animal — pela dificuldade que isso seria para nós —, logo, primeiro falamos a respeito da alma em um único livro. Depois, se nos for possível falar a respeito do vegetal e do animal, faremos um discurso particularizado que nos possibilitará [analisar] melhor aquilo que concerne aos seus corpos e às características de suas ações corporais.

Enfim, antecipamos o conhecimento da ordem da alma e postergamos o conhecimento da ordem do corpo por ser melhor conduta para o ensino do que se antecipássemos o conhecimento a respeito da ordem do corpo e postergássemos o conhecimento da ordem da alma — na medida em que a ajuda do conhecimento da ordem da alma no conhecimento dos casos corporais é mais frequente que a ajuda do conhecimento da ordem do corpo no conhecimento dos casos anímicos, [ainda que] cada um dos dois seja uma ajuda ao outro. Embora nenhum dos dois extremos tenha necessidade de antecipação, marcamos antecipar o discurso a respeito da alma mediante a apresentação desta alegação, mas não nos opomos se alguém desejar trocar tal arranjo.

Esta é, pois, a sexta parte; depois prosseguiremos, na sétima parte, com a análise a respeito dos casos do animal e lá selaremos as Ciências Naturais. Em seguida, prosseguiremos com as Ciências Matemáticas em quatro partes. Depois disso tudo, prosseguiremos com a Ciência Divina, acrescentando algo da Ciência Moral e, lá, selaremos nosso livro.

CAPÍTULO PRIMEIRO

Seção 1

A RESPEITO DA CONSTATAÇÃO DA ALMA E DE SUA DEFINIÇÃO COMO ALMA

Digamos que, primeiramente, é necessário falarmos daquilo que diz respeito à constatação da existência da coisa que se chama “alma”; depois, falaremos do que a isso se segue. Dizemos, pois: podemos observar corpos que sentem e se movem voluntariamente;^[5] melhor, observamos corpos que se nutrem, crescem e geram [corpos] semelhante[s]. Ora, isso não lhes ocorre por sua corporeidade, restando haver para tal, em suas essências, princípios que não são sua corporeidade. Assim, a coisa da qual procedem esses atos — em suma, tudo aquilo que é princípio para a procedência de ações, sem que haja de um único modo ausência de voluntariedade — chamamos “alma”.

Esse vocábulo é um nome para esta coisa não em referência à sua substância, mas do ponto de vista de uma certa relação que ela possui, ou seja, do ponto de vista de que ela é princípio para tais ações. Mais tarde, estudaremos sua substância e a categoria^[6] que recai sobre ela, ao passo que, agora, somente constataremos a existência de uma coisa que é princípio do que mencionamos, constatando a existência de algo, do ponto de vista de um certo acidente que lhe pertence.

Dessa maneira, partindo desse accidental que lhe pertence, precisaremos nos dirigir para estabelecer sua essência, a fim de conhecermos sua quiddidade — de modo semelhante ao que [se dá quando], mesmo já conhecendo que algo que se

move possui um certo motor, nem por isso sabemos, quanto à essência desse certo motor, o que ele é.

Dizemos, pois: se as coisas nas quais vemos existir a alma são corpos e [se] suas existências somente se mantêm como vegetal e animal, por meio da existência dessa coisa que possuem, então, essa coisa é parte de suas estruturas. Com efeito, as partes da estrutura^[7] — como conheceis em [outros] lugares — são de duas classes: uma parte em que a coisa é o que é em ato e uma parte em que a coisa é o que é em potência, estando na condição do sujeito.^[8] Se a alma fosse da segunda classe — e não há dúvida de que o corpo é dessa classe —, então o animal e o vegetal não se manteriam como animal e como vegetal nem por meio do corpo nem por meio da alma, pois seria preciso uma outra perfeição que fosse o princípio em ato do qual falamos. Mas tal [princípio] é a alma, no qual se insere nosso discurso. Melhor, convém à alma ser isto por meio do que o vegetal e o animal são, em ato, vegetal e animal.

Agora, se ela também fosse corpo, então — como dissemos — o corpo seria forma [do corpo]; e, se houvesse um corpo [constituído] por meio de uma forma qualquer, então ele não seria, como corpo, aquele princípio [alma] — apesar de que, tendo em vista tal forma, seu ser seria um princípio, e a emanção daquelas disposições procederiam dessa forma por meio de sua essência. Pois bem, se [isso] se desse por intermédio desse corpo, então o primeiro princípio seria essa forma; seu primeiro ato seria por intermédio desse corpo; e esse corpo seria parte do corpo do animal — ainda que fosse a primeira das partes por meio da qual o princípio estaria ligado. Ora, como corpo, [tal princípio] não seria nada que não fizesse parte do conjunto do sujeito.^[9] Portanto, fica claro que a essência da alma não é corpo, mas é uma parte que o animal e o vegetal possuem. Ela é uma forma; ou, é como a forma; ou, é como a perfeição.

Agora, dizemos, pois: em relação às ações que procedem da alma, é correto dizer que ela é uma faculdade. Do mesmo modo, em relação às formas sensíveis e inteligíveis por ela recebidas, é possível dizê-la “faculdade”, mas em outro sentido.^[10] Por sua vez, em relação à matéria na qual ela se encontra^[11] — e que, da junção das duas, [resulta] uma substância material vegetal ou animal — também é correto dizer que ela é uma forma. De outro modo, com referência ao aperfeiçoamento do

gênero em espécie — e que por meio da [alma] resulta em espécies superiores ou inferiores — também é correto dizer que ela é uma perfeição, pois a natureza do gênero é inacabada, indefinida enquanto não resultar a natureza da diferença simples, ou não simples, que a ela é agregada. Assim, quando se agrega [a diferença] a ela [natureza do gênero], a espécie se perfaz. Desse modo, a diferença é a perfeição da espécie como espécie, ainda que cada espécie não possua uma diferença simples — isso tu já sabes. Melhor, somente as espécies compostas das essências de matéria e forma as possuem; e a forma delas é a diferença simples, uma vez que é sua perfeição. Ademais, toda forma é uma perfeição, mas nem toda perfeição é uma forma. Ora, o rei é a perfeição da cidade e o capitão é a perfeição do navio, mas não são eles duas formas, uma da cidade e [outra] do navio. Na medida em que cabe à perfeição a essência separada, não é ela, na verdade, a forma que pertence à matéria, ou que está na matéria, pois a forma que está na matéria é a forma impressa nela, por meio da qual [a matéria] é estruturada. Oh! Meu Deus! A não ser que se concordasse em dizer que a perfeição da espécie tem a forma da espécie.

Na verdade, já se estabeleceu a concordância de que a coisa é forma em referência à matéria; fim e perfeição em referência ao todo; e princípio eficiente e faculdade motora em referência à moção. Sendo assim, é forçoso que a forma tenha, então: uma relação com algo que seja remoto à essência da substância resultante da [forma]; com algo em que a substância resultante seja o que é em potência, e com algo cujas ações não estejam relacionadas. Tal coisa é a matéria.^[12] Porque ela [alma], levando-se em conta sua existência com a matéria, é forma. Por outro lado, é forçoso que a perfeição tenha uma relação com a coisa inteira, da qual procedam as ações, na medida em que ela [alma], levando-se em conta a espécie, é perfeição. Assim, a respeito do conhecimento da alma, fica claro que, quando falamos que ela é perfeição, este é o melhor indicador de seu significado. Nisso também se inclui a totalidade das espécies de alma, sob todos os seus aspectos, e não se exclui a alma separada da matéria.

Além do mais, quando dizemos que a alma é “perfeição”, isto é mais fundamental do que dizermos “faculdade”. Isso porque, dentre as coisas que dela procedem e provêm, [há as que] são do âmbito do movimento, as que são do âmbito da sensação e [outras] da apreensão. Aliás, a apreensão não é para ela [alma] uma

faculdade como princípio de ação, mas como princípio de recepção. Por sua vez, a moção que ela possui não é para ela uma faculdade como princípio de recepção, melhor dizendo, como princípio de ação. [A alma] não é equiparável a nenhuma das duas ordens [de faculdades], na medida em que ela é uma força acima delas, mais fundamental do que [qualquer] outra. Logo, quando se diz da [alma] “faculdade” — significando, com isso, as duas ordens em conjunto —, isso é feito por equívocidade.

Agora, quando se diz [dela] “faculdade” limitando-se a um dos dois aspectos, acontece aquilo que acabáramos de dizer^[13] e [também] uma outra coisa: não se inclui aí, absolutamente, a indicação sobre a essência da alma como alma, mas [apenas] um aspecto [seu] à exclusão de outro. No *Livro da lógica* já foi esclarecido que isto não é bom nem sensato. Depois, quando dizemos “perfeição”, sintetizam-se os dois significados, pois a alma, sob o aspecto da faculdade por meio da qual se perfaz a percepção do animal, é uma perfeição; sob o aspecto da faculdade da qual procedem os atos do animal é, também, uma perfeição; a alma separada é uma perfeição e a alma que não se separou^[14] é uma perfeição.

Contudo, quando dizemos “perfeição” não se sabe se disso decorre que ela é uma substância^[15] ou não é uma substância, visto que o significado de “perfeição” é ser a coisa pela existência da qual o animal torna-se animal em ato e o vegetal [torna-se] vegetal em ato. Ora, isso não faz pensar que decorra daí que seja ela uma substância ou não seja uma substância. Sem dúvida alguma para nós, dizemos, porém, que esta coisa não é uma substância no [mesmo] sentido em que o sujeito é substância, tampouco no [mesmo] sentido em que o composto é substância.^[16]

Quanto à substância com o [mesmo] significado de forma, analisemo-la, então! Se um autor enunciar: “Digo que a alma é substância e, com isso, quero me referir à forma, não dando um significado mais abrangente para forma; melhor, o significado de ela ser substância [equivale] ao significado de que ela é forma” — e isso é o que fizeram alguns deles. Bem, não haveria aí nenhum campo de investigação nem oposição a eles, pois o significado de seu enunciado “a alma é substância”, significaria que ela é uma forma. Melhor, em seu enunciado, a forma é substância; e é como se seu enunciado fosse “a forma é forma ou configuração”, “o homem é homem ou ser humano”. Ora, isso é um balbuciar da linguagem, pois se

se significasse por forma aquilo que não está de modo algum em um sujeito — isto é, algo que não se encontraria estruturado de maneira nenhuma e sob aspecto algum na coisa que denominamos a ti “sujeito” —, então nenhuma perfeição seria substância.

Sem dúvida, muitas das perfeições estão em um sujeito, mas embora muitas estejam relacionadas ao composto, o ser delas, nele, não está [propriamente] em um sujeito: o ser delas é parte dele, estando desobrigadas de estarem em um sujeito. Agora, o ser delas, nele, não sendo do mesmo modo que a coisa que está no sujeito, [ainda] não as coloca como uma substância — como pensaram alguns. Porque a substância não é aquilo que não tem relação com algo, ainda que estivesse em um sujeito, de modo que a coisa, ainda que estivesse em um sujeito, fosse uma substância sob o aspecto daquilo que não tivesse relação com tal coisa. Antes, só é substância quando não é e não está em coisa alguma que seja conforme àquilo que está em um sujeito. Agora, tal significado não descarta que o ser delas [perfeições] estivesse em alguma coisa que fosse existente e que não estivesse em um sujeito.

Portanto, se elas não possuírem essa [condição] em relação a todas as coisas, de modo que ao serem comparadas com algo em que elas estiverem, não do mesmo modo que se encontra a coisa no sujeito, então elas passarão a ser [consideradas] uma substância, ainda que em relação a uma outra coisa serão um acidente. Contudo, é levando em conta o que elas tiverem em suas essências — quando tu refletes e analisa a essência da coisa sem que haja para ela, absolutamente, um sujeito — que, então, serão, em si mesmas, substância. Por outro lado, se elas se encontrarem em companhia de algo, não em um sujeito, [mas] depois de terem se encontrado em algo único ao modo da existência da coisa no sujeito, então serão, em si mesmas, um acidente. Agora, quando [a essência] não é um acidente em alguma coisa, ela não será, aí, substância, pois é possível que uma coisa não seja nem acidente nem substância em uma [outra] coisa, assim como é possível que uma coisa não seja nem uma nem múltipla em uma [outra] coisa, mas, em si mesma, seja uma ou múltipla. Afinal, o substancial e a substância não são a mesma coisa, tampouco o acidente no sentido do accidental que está na *Isagoge* é o acidente que está nas *Categorias*. Bem, já te explicamos essas coisas na Arte da Lógica.

Fica claro, então, que o ser da alma no composto, como uma parte, não suprime sua accidentalidade. Antes, é preciso que ela [alma] seja em si mesma, não

estando, de modo algum, em um sujeito^[17] — tu já sabes o que é o sujeito. Assim, se toda alma for um existente que não está em um sujeito, então toda alma será uma substância. Se uma certa alma subsistir por meio de sua essência e a permanência de cada uma delas for na *hylé*, e não em um sujeito, então toda alma será substância. Se uma certa alma subsistir em um sujeito e for, com isso, uma parte do composto, então ela será um acidente e tudo isto será perfeição. Portanto, [a partir] de nossa colocação de que ela é perfeição, não nos fica claro, ainda, se a alma é uma substância ou não é uma substância. Errou quem pensou que isto bastaria para estabelecê-la como substância, do mesmo modo que a forma.

Dizemos, pois: ao conhecermos que a alma é perfeição — seja qual for a explicação e a divisão pela qual expusermos a perfeição —, não conhecemos, ainda, a alma e sua quiddidade, antes, conhecemo-la como alma. O nome “alma” não se aplica a ela como substância, mas como a que rege os corpos, sendo uma reguladora para eles. Por essa razão, toma-se o corpo em sua definição, assim como se toma a construção na definição do construtor e não se toma em sua definição como homem. Por esse motivo, a análise a respeito da alma vem a partir da Ciência Natural, porque a análise a respeito da alma como alma é uma análise, enquanto ela tem ligação com a matéria e o movimento. Entretanto, para darmos a conhecer a essência da alma, é preciso separarmos [a questão] em uma outra investigação. Se, com isso, conhecermos a essência da alma, não nos será difícil [conhecer] sua condição, seja qual for a categoria que se aplicar a ela. Para quem conhece e compreende a essência da coisa, advém nele mesmo uma natureza de algo essencial que ele [em si mesmo] possui, não lhe sendo difícil [conhecer] a existência que possui, como explicitamos na *Lógica*.

Pois bem, a perfeição [se apresenta] sob dois aspectos: primeira perfeição e segunda perfeição. A primeira perfeição é aquela por meio da qual a espécie se torna espécie em ato como, por exemplo, a figura da espada. A segunda perfeição é, dentre as coisas, aquela que se segue à espécie da coisa quanto às suas ações e paixões, tal como o corte que a espada tem; ou como o discernimento, a deliberação, a sensação e o movimento que o homem possui. Sem dúvida, a espécie possui tais perfeições, embora não sejam a primeira. Com efeito, para se tornar aquilo que ela é em ato, a espécie não precisa do resultado em ato dessas coisas que

ela possui. Mas, quando resulta para ela, em ato, o princípio dessas coisas — de modo que essas coisas [as segundas perfeições] tornam-se potência para ela depois de não estarem em potência, a não ser em uma potência remota, tendo sido preciso que algo resultasse antes delas para que, de fato, se tornassem potência —, nesse momento o animal se torna, em ato, animal. Logo, a alma é uma primeira perfeição. Ora, visto que a perfeição é perfeição de algo, então a alma é perfeição de algo. Esse algo é o corpo. É preciso [porém], que se tome o corpo no sentido genérico, não no sentido material, como conhecestes na arte da demonstração. O corpo do qual a alma é perfeição não é todo corpo. Com efeito, ela não é perfeição do corpo artificial — tais como a cama, a cadeira e outros, além desses dois —, mas ela é perfeição do corpo natural. Mas não é de todo corpo natural. Ora, a alma não é perfeição do fogo, nem da terra, nem do ar. Antes, ela é, em nosso mundo, perfeição de um corpo natural, a partir do qual procedem suas segundas perfeições por meio de órgãos, dos quais ela se auxilia quanto às ações da vida — cujas primeiras são a nutrição e o crescimento. Logo, a alma por nós definida é a perfeição primeira de um corpo natural, que possui órgãos para realizar as ações da vida.

Entretanto, poder-se-ia duvidar, nesse ponto, por meio de [algumas] coisas. Alguém poderia dizer a esse respeito: “Essa definição não inclui a alma sideral, visto que ela age sem órgãos”. Bem, mesmo que negligenciásseis a menção dos órgãos, limitando-vos à menção da vida, isso não vos valeria de nada, pois a vida que a [alma sideral] possui não é a da nutrição, do crescimento, tampouco a do sentido, ao passo que vós estaríeis significando por “vida” o que estaria em tal definição. Se vós significásseis por “vida” aquilo que a alma sideral possui quanto à apreensão como, por exemplo, a concepção intelectual e o impulso a um propósito voluntário, vós excluiríeis o vegetal do conjunto daquilo que possui alma. Além disso, se a nutrição fosse a vida, então por que não chamaríeis o vegetal por “animal”? Além disso, alguém poderia dizer: “Que tão grande necessidade tens de constatar uma alma? Não vos basta dizer que a vida em si mesma é tal perfeição? E que ‘vida’ significa aquilo de onde procede o que vós atribuídes proceder da alma?”. Que comecemos, então, com as respostas uma a uma a tais [questões], resolvendo-as.

Dizemos, pois: quanto aos corpos celestes, duas são as doutrinas sobre eles. Uma é doutrina de quem acha que cada estrela é união dela e de um certo número

de esferas — tal como o conjunto de um corpo de um só animal —, regidas por meio do movimento [da estrela]. Cada uma das esferas manteria, nesse caso, suas ações por meio de um certo número de partes das essências dos movimentos, sendo que [tais partes] seriam como os órgãos. Essa opinião, porém, não se estende para todas as esferas. Há a doutrina de quem acha que cada esfera possui, em si mesma, uma vida separada e particularizada. Acham, ainda, que há um nono corpo: tal corpo seria uno em ato, sem multiplicidade em si. Esses devem achar que o nome “alma”, quando aplicado à alma sideral e à alma vegetal, somente se aplica por equívocidade, e que tal definição somente se daria para a alma existente que pertence aos compostos.

Se fossem usados subterfúgios de modo a tornar comuns — quanto ao significado do nome “alma” — os animais e a esfera sideral, excluir-se-ia o significado do vegetal desse conjunto, além de que tal expediente seria penoso. Isso porque os animais e a esfera sideral não têm comunidade quanto ao significado do nome “vida”, tampouco quanto ao significado de “razão”, porque a razão aqui considerada aplica-se à existência de uma alma que possuiria dois intelectos hídicos. Como se verá, isso, aqui, não é correto. Ora, o intelecto, nesse caso, é o intelecto em ato. O intelecto em ato é uma parte da definição de “racional”, e ele não é implantado na alma [quando] engendrada. Igualmente, o sensorial, aqui, se aplica à faculdade pela qual se apreendem os sensíveis pela via da recepção e da afecção de seus símiles — como se verá, isso, aqui, também não é correto. Ademais, se fossem feitos esforços para colocar a alma como primeira perfeição — dentro daquilo que é móvel de modo voluntário e que percebe os corpos —, de modo que se incluísse nisso os animais e a alma sideral, excluir-se-ia o vegetal desse conjunto, e isto é o que se conclui desse enunciado.

Quanto às coisas da vida e da alma, a solução da dúvida [consiste] naquilo que dissemos, isto é, que já se verificou ser necessário haver nos corpos um princípio em ato para as disposições conhecidas concernentes à vida. Se [alguém] nomear esse princípio “vida”, com ele não criaremos caso. Quanto ao que é compreendido pelas pessoas comuns pelo termo “vida” predicado ao animal, isso é de duas ordens: uma delas é o ser da espécie na qual existe um princípio do qual procedem tais disposições; e [a segunda] é o ser do corpo enquanto se verifica que dele procedem tais ações. Quanto à primeira, é notório que ela não é, sob aspecto algum, o

significado de “alma”. Quanto à segunda, indica-se, também, um significado distinto do significado de “alma”. Isso porque o ser da coisa, enquanto se verifica que dela procede algo — ou [enquanto pode] ser descrita por meio de [alguma] característica —, é de duas maneiras: uma delas é aquela na qual a existência de algo é distinta daquele ser em si do qual procede aquilo que procede. Por exemplo, o ser do navio — dado que dele procedem as utilidades náuticas — é algo que necessita do capitão para que seu ser exista. Ora, o capitão e esse ser não são a mesma coisa, por meio do sujeito. A segunda é [aquela] em que, no sujeito, tal ser não é algo distinto como, por exemplo, o ser do corpo, dado que a combustão procede dele — em vista do que se aplica a esse modo mesmo de ser do calor — de maneira que a existência do calor no corpo seja a existência desse ser. De maneira semelhante, a existência da alma é a existência desse ser segundo o que é manifesto da coisa, salvo que esta [comparação com a combustão], quanto à alma, não se sustenta [integralmente].

O que se entende quanto a esse ser e quanto à alma não é a mesma coisa e, por isso, o que se entende quanto ao ser que foi descrito não impede que uma perfeição e um princípio o precedam, em essência, e que depois o corpo tenha esse ser. Por outro lado, o que é compreendido quanto à primeira perfeição — conforme já descrevemos — impede que uma outra perfeição, em essência, preceda [a primeira perfeição], visto que a primeira perfeição não pode ter um [outro] princípio e uma [outra] primeira perfeição. Desse modo, quando significamos por “vida” aquilo que as pessoas comuns compreendem, não há concessão para que se compreenda “vida” e “alma” como sendo o mesmo. Agora, se significamos por “vida” um termo sinônimo de “alma”, no que se refere à indicação da primeira perfeição, então não criaremos caso, pois “vida” seria o nome para aquilo que constatamos lá atrás a partir daquela primeira perfeição.

Bem, agora que já conhecemos o significado do nome que se aplica à coisa que chamamos “alma” — a partir de uma relação que ela tem —, convém ocuparmos em apreender a quiddidade desta coisa que, por meio das considerações feitas, alcançou o enunciado “alma”. É preciso, neste ponto, direcionarmos-nos à constatação da existência da alma que temos. Uma constatação via lembrete^[18] e rememoração da direção certa, encontrada em quem tem capacidade para verificar a

verdade nela mesma, sem necessidade de sua erudição [da verdade], resguardando-se de desobedecê-la,^[19] desviando-se, assim, dos erros.

Dizemos, pois: é preciso que um de nós conjecture como se tivesse sido criado — e criado perfeito —, mas de modo súbito. Contudo, ele estaria eclipsado em sua visão, [daquilo que] provém das cenas exteriores. Teria sido criado [como se] caísse no ar ou no vácuo; a cair sem que, por choque algum, devesse sentir a consistência do ar a chocar-se com ele. Seus membros estariam separados entre si, sem se encontrarem, nem se tocarem. Bem, em seguida, pensar-se--ia: será que ele constataria a existência de sua essência sem duvidar, em sua constatação, de que sua essência é existente, apesar de não constatar com isso [nem] extremidade de seus membros, nem interior de suas vísceras, nem coração, nem cérebro, sequer coisa alguma do exterior? Melhor, constataria sua essência sem constatar que ela teria [nem] comprimento, nem largura, nem profundidade? E, se nesse caso lhe fosse possível imaginar uma mão — ou um outro membro —, não a imaginaria [como] parte de sua essência nem [como] uma condição quanto à sua essência? Ora, tu sabes: aquilo que é constatado é distinto daquilo que não se constata; e, nisto, o que é incontestado é diferente daquilo que não se atesta.^[20] Logo, a essência que constata sua existência possui uma propriedade para isso, na medida em que ela é, em sua especificidade, distinta de seu corpo e de seus membros que não constata[m] [suas próprias existências]. Portanto, o que é constatado é para ele [tal homem] uma via para que se lembre de que a existência da alma é algo distinto do corpo, melhor, é incorpórea. Ele é conhecedor desse seu pressentimento.^[21] Agora, se ele for um insensato diante disso, será preciso censurar sua desobediência.^[22]

CAPÍTULO PRIMEIRO

Seção 2

ALUSÃO E CONTESTAÇÃO DO QUE OS ANTIGOS DISSERAM A RESPEITO DA ALMA

Dizemos, pois: os primeiros [filósofos] há muito divergiram a esse respeito, na medida em que se diversificaram quanto à via [adotada]. Assim, houve dentre eles quem seguiu em direção à ciência da alma pelo aspecto do movimento; houve dentre eles quem seguiu nessa direção pelo aspecto da percepção; houve dentre eles quem juntou as duas vias; houve dentre eles quem seguiu o caminho da vida sem [maior] detalhamento. Dentre eles, quem seguiu [pelo] aspecto do movimento, acabou por imaginar que a moção não procede a não ser a partir de um móvel, e que o primeiro motor é, sem dúvida, móvel por meio de si mesmo. A alma seria, assim, um motor primordial e a moção espalhar-se-ia pelos membros, músculos e nervos. Desse modo, estabeleceram que a alma seria móvel por si mesma e, por isso, colocaram-na [como] substância imortal, convictos de que aquilo que se move por si mesmo não pode morrer. Disseram que, por essa razão, os corpos celestes não se corromperiam, e nisso estaria a causa da perpetuação de seus movimentos. Houve dentre eles quem recusou que a alma fosse corpo, estabelecendo-a substância incorpórea móvel por si mesma. Houve dentre eles quem a estabeleceu corpo, e reivindicou [que] o corpo [fosse] móvel por meio de sua essência.

Houve dentre eles, ainda, quem a colocou dentre os corpos que não se dividem,^[23] esférica, para facilitar a perpetuação de seu movimento, e alegaram que o animal aspira por meio da respiração e que a respiração seria um alimento para a

alma. A respiração conservaria [, assim,] a alma ao interiorizar uma troca daquilo que sai desse gênero de partículas — que são os corpos que não se dividem —, as quais seriam os princípios. Essas [partículas] seriam móveis por si mesmas, tal como sempre se vê no movimento das partículas na atmosfera e, por isso, estariam aptas para mover outras além de si. Houve dentre eles quem disse que elas [partículas] não são a alma, mas que o motor delas é a alma, e que esta [a alma] está nelas [partículas], sendo introduzida [a alma] no corpo por meio da introdução delas [partículas]. Houve dentre eles quem estabeleceu a alma [como sendo] fogo, por achar que o fogo está sempre em movimento.

Quanto a quem seguiu o caminho da percepção, houve dentre eles quem achou que a coisa^[24] somente percebe que há um outro [além de si] porque ela é anterior a ele e é princípio para ele. Ora, sendo necessário que a alma fosse um princípio, então estabeleceram-na dentre o gênero que achavam ser o princípio, fosse fogo, ar, terra ou água. Alguns deles inclinaram-se à explicação por meio da água devido à extrema umidade do esperma, princípio da gênese. Alguns deles estabeleceram-na um corpo vaporoso, pois achavam que o vapor fosse o princípio das coisas, conforme as doutrinas que tu conhecestes. Cada um desses disse que a alma somente conhece cada uma das coisas porque ela é da [ordem] da substância do princípio de todas elas. De modo semelhante, houve quem achou que os princípios fossem os números e, então, estabeleceram, a alma, um número.

Houve dentre eles quem achasse que a coisa somente percebe o que é semelhante a si e que o percebido em ato é semelhante àquele que percebe^[25] em ato. Assim, estabeleceram a alma composta de coisas que eles achavam ser os elementos.

^[26]

Este foi Empédocles,^[27] que colocou a alma [como sendo] composta dos quatro elementos; do conflito e do amor.^[28] Disse ele que a alma percebe cada coisa somente por meio da semelhança dela [coisa] que há nela [alma]. Quanto àqueles que juntaram as duas coisas, eles são como os que disseram que a alma é um número, motor por si mesma. Ela seria um número porque ela é a que percebe, e seria motor por si mesma porque ela seria um motor primordial.

Quanto àqueles que consideraram a ordem da vida sem refinamento, houve dentre eles quem disse que a alma é um calor inato, na medida em que a vida [se dá]

por meio dele [calor]. Contrariamente, houve dentre eles quem disse que a alma é frescor, [pois] “alma” é derivado de “respiração”. A respiração é algo frio, e seria por isso que resfriamos por meio da aspiração, para conservarmos a substância da alma. Houve dentre eles quem disse que a alma é, antes de tudo, o sangue, porque quando ele escorre, a vida se aniquila. Houve dentre eles quem disse que a alma é, ao contrário, uma mistura, na medida em que a mistura que se conserva estável não altera a saúde da vida. Houve dentre eles quem disse que a alma é, antes de tudo, síntese e relação entre os elementos. Isso porque sabemos que é necessária uma síntese para que, dos elementos, haja um animal. E porque a alma é uma síntese, então ela tenderia ao que é sintetizado do timbre, dos odores e dos sabores; e nisso se deleita.

Dentre os homens, houve quem pensou que a alma fosse a divindade — que se eleva [acima] do que dizem os ateus — e que ela [divindade] estaria em cada coisa em conformidade com ela [coisa]. Desse modo, em uma coisa seria ela natureza, em uma [outra] coisa, intelecto, e em uma [outra] coisa, alma — glória a ele que se eleva [acima] do que lhe associam. São estas, pois, as doutrinas estabelecidas pelos mais antigos dos antigos a respeito da ordem da alma. Todas elas são falsas.

Ora, quanto àqueles que aderiram ao movimento, o primeiro dos absurdos que os acompanha é que eles omitiram o repouso. Ora, se por mover, a alma movesse — e não há dúvida de que o seu mover é motivo para sua moção —, ainda assim seria indispensável o seu repousar, fosse porque [isso] procederia dela [sendo] móvel, por sua disposição — e haveria uma relação única do seu mover-se por si mesma para com o repousar e a moção, não sendo possível, pois, dizer que ela, por se mover, movesse; e eles haviam suposto isso —, ou fosse [porque] isso procederia dela [enquanto] repousasse, não sendo móvel, pois, por si mesma. Ademais, tu já conheces pelo que precedeu a isto, que não há móvel a não ser por um motor; e que não há coisa [alguma] móvel por si mesma, não sendo a alma, portanto, algo móvel por si mesma.

Além disso, é indispensável que esse movimento fosse ou local, ou quantitativo, ou qualitativo etc. Se fosse local, é indispensável que fosse ou natural, ou brusco, ou anímico. Se fosse natural, o seria, sem dúvida, em uma direção, e a moção da alma seria, conseqüentemente, somente em uma única direção. Se fosse brusco, então [a alma] não seria móvel por si mesma, tampouco sua moção o seria

por si mesma. Melhor, fundamental seria que o [agente do movimento] brusco fosse o primeiro princípio e que fosse, este, a alma. Agora, se fosse anímico, então a alma antecederia a [própria] alma, e isso se faria, sem dúvida, de modo espontâneo. Ele [movimento] seria, então, ou único — sem diferenças, sendo que sua moção se faria nessa única direção —, ou seria diverso, sendo que [nesse caso] haveria entre eles [movimentos], como tu sabes, repousos, sem dúvida, não sendo, pois, [a alma] móvel por si mesma.

Quanto ao movimento sob o aspecto da quantidade, esse é o que mais se distancia da alma. Aliás, não há coisa [alguma] que seja móvel sob o aspecto da quantidade, por si mesma; antes, ou por uma penetração [de algo] em seu interior, ou por uma transformação em sua essência.

Agora, quanto ao movimento segundo a transformação, ou seria ele um movimento cujo modo de existir seria uma alma — e sendo alma, quando movesse, não [mais] seria alma —, ou seria um movimento cujo modo de existir seria alma em um dos acidentes. Ora, na primeira delas, o seu impulso não teria relação com a sua moção, antes haveria repouso no lugar,^[29] quando [houvesse] impulso no lugar. No segundo [caso], a transformação teria por finalidade o resultado daquele acidente, mas, na medida em que resultasse, a transformação já teria cessado. Além disso, já esclarecemos a ti que não cabe à alma ser corpo, ao passo que o motor que move no lugar — por mover-se aos moldes daquilo que move — é, sem dúvida, corpo. Se a alma possuísse o movimento e o deslocamento,^[30] seria possível [a ela] separar-se de um corpo e, em seguida, retornar a ele. Aqueles [filósofos] colocaram o exemplo do mercúrio — que se aplica em certos corpos, e, quando é agitado intensamente, o corpo se move — como sendo o exemplo da alma; rejeitando que o movimento fosse um movimento de escolha.^[31] Ademais, tu já sabes que a opinião sobre as partículas^[32] é um delírio, falsa. Tu sabes, também, que a opinião de um princípio elementar é uma aventura.

Aliás, é um absurdo o que disseram: que a coisa precisa ser princípio para que conheça aquilo que está além dela. Ora, sabemos e apreendemos, por meio de nossas almas, coisas cujos princípios não somos nós. Agora, quanto à explicação^[33] do caminho de quem pensou que o princípio fosse um dos elementos, ela [consiste no fato de que] conhecemos coisas cujos princípios não são, sob aspecto algum, os

elementos; tampouco são princípios dos elementos, [mas o fato é que] toda coisa ou é resultante na existência, ou não o é; além disso, coisas iguais a uma mesma coisa são equivalentes [entre si]. Ora, de tais coisas não se pode dizer: “o fogo, a água etc. são seus princípios”, pois os conhecemos [fogo, água etc.] por meio delas [tais coisas], e não inversamente.^[34]

Ademais, o conhecimento da alma — enquanto fosse, ela, princípio dele [conhecimento] — obter-se-ia ou especificamente desse princípio, ou obter-se-ia das coisas que advêm do princípio e que não seriam o princípio; ou [obter-se-ia] por meio de ambas. Ora, se fosse obtido somente do princípio ou se fosse obtido de ambas, o ciente de algo necessitaria ser princípio dele [algo] e, assim, a alma seria, igualmente, princípio do princípio e, igualmente, princípio de sua essência, na medida em que ela sabe de sua essência. Se fosse [considerado] que ela não soubesse do princípio, mas soubesse das disposições e das variações que se ligam a ele [princípio], quem decidiria que a água, o fogo ou um deles seria princípio?

Quanto àqueles que estabeleceram a percepção por meio da numeralidade, disseram, pois, que o princípio de toda coisa é número — melhor, disseram que a quiddidade de toda coisa é número, e que sua definição é número etc. Se bem que já tenhamos indicado [algo] sobre a falsidade de suas opiniões, quanto ao princípio, em outros lugares, também indicaremos na Arte da Filosofia Primeira [algo] sobre o absurdo da opinião deles. Desta e do que [a ela] se assemelhe. Aqui consideradas, suas doutrinas já se corroem, como análise particular da alma. Isso porque refletimos e pensamos: será que a alma somente é alma porque ela é um determinado número tal como o quatro, o cinco; ou porque ela é, por exemplo, par ou ímpar; ou ela é algo mais geral do que um determinado número? Ora, se fosse [considerado que] a alma somente é o que é porque ela é um determinado número, então o que diriam a respeito do animal cortado^[35] quando este, mutilado, movimenta cada uma de suas partes, e sente? Ora, se sente, há aí, sem dúvida, um certo imaginar.

Do mesmo modo, cada parte dele, na fuga, toma uma direção. Tal movimento procede de um certo imaginar, sem dúvida. É sabido: que as duas partes movem-se a partir de duas faculdades que estão nelas [partes]; que cada uma das duas é menor do que o número^[36] que estava no conjunto; e que para eles [filósofos] a alma

somente era o número que estava no conjunto, e nenhum outro; caso em que as duas partes mover-se-iam não a partir de uma [só] alma, o que é um absurdo. Ao contrário, em cada uma das duas haveria uma alma de [mesma] espécie da alma da outra [parte]. Assim, uma alma — por exemplo, desse animal — una em ato, múltipla em potência, propagar-se-ia em [mais] almas. Contudo, se corrompe, no animal cortado, sua alma — apesar de que não se corrompe no vegetal, pois o vegetal já difunde, em si, o primeiro órgão^[37] para preservar a ação da alma, ao passo que não é desse modo que [ocorre] no animal cortado. Antes, algumas partes do corpo do animal cortado não têm em si um princípio para a preservação da compleição adequada à alma, enquanto outras de suas partes têm tal princípio; e quanto à sua preservação ele necessita, entretanto, da companhia do outro pedaço. Assim, seu corpo é ligado de partes, umas às outras, em mútua cooperação, para resguardar a compleição. Se a alma não tivesse um número definido, um número no qual houvesse uma qualidade qualquer e uma forma [qualquer], então pareceria que em um único corpo haveria muitas almas. Ora, tu sabes que em uma batelada de pares há pares; em uma batelada de ímpares há ímpares; em uma batelada de quadrados há quadrados, e assim por diante seguem-se as [demais] formulações.

Ademais, ou as unidades reunidas no número^[38] têm uma posição ou não a têm. Ora, se elas tivessem uma posição, então elas seriam pontos.

Se fossem pontos, ou [elas, unidades reunidas] seriam alma — na medida em que ela [alma] fosse um cômputo desses pontos —, ou, ao contrário, não seria assim, na medida em que a alma fosse uma faculdade ou uma qualidade etc. Eles [os filósofos], porém, estabeleceram [que] a natureza anímica seria abstraída numericamente. Assim, o número existente de pontos seria a natureza da alma. Logo, todo corpo, quando suposto nele haver aquele [certo] número de pontos, seria detentor de alma. Ora, tu podes supor, em cada corpo, quantos pontos desejar. Assim, cada corpo, em sua condição, tornar-se-ia detentor de alma pela suposição de pontos [existentes] nele. Agora, considerando que não houvesse posição no número — em que elas [unidades] fossem unidades separadas —, no que se separariam [visto que] não há para elas matérias diferentes, nem se vinculam a elas outras características, [nem] outras diferenças? Coisas semelhantes somente se multiplicam em matérias diferentes. Ora, se elas [unidades] tivessem matérias

diferentes, então elas seriam detentoras de uma posição e teriam corpos distintos. Além disso, nos dois casos como se ligariam essas unidades em conjunto, ou com os pontos? Pois, se suas ligaduras e suas junções fossem [algo] da natureza da unicidade e da pontuosidade, seria preciso que as unidades e os pontos marchassem para a reunião, qualquer que fosse o lugar onde estivessem. Ora, se houvesse um catalisador que reunisse um deles aos outros, e um agregador que os agregasse uns aos outros de modo a se ligarem, e os conservassem ligados, então esta coisa, precipuamente, seria alma.

Quanto àqueles que disseram que a alma é um composto de princípios, de modo que estivesse apta a conhecer os princípios e os não princípios enquanto nela houvesse algo deles — pois ela somente conheceria cada coisa por meio da semelhança que estivesse nela —, ser-lhes-ia, pois, imperativo que a alma não conhecesse o que adviria a partir dos princípios [que fossem] divergentes de sua natureza. Ora, a conjunção,^[32] às vezes, faz advir configurações nos princípios, e formas, que não existem nela [alma]. Por exemplo, a osseidade, a carneidade, a humanidade, a cavaldade etc. Ora, seria necessário que estas coisas fossem desconhecidas à alma, na medida em que, tais coisas, não estão nela. Melhor, nela estão só, e somente só, partes dos princípios. Se se estabeleceu que na síntese da alma há um homem, um cavalo e um elefante, assim como nela haveria fogo, terra, conflito e amor, acabou-se por [cometer] uma infração enorme. Ademais, se na alma houvesse um homem, então, na alma, haveria uma alma. Logo, haveria nela, outra vez, um homem e um elefante; e isto iria ao infinito. A esse respeito abomina-se a postura — pelo aspecto do que se exige sobre ela — [na qual] Deus Altíssimo ou não seria ciente das coisas, ou ele seria um composto das coisas. Ambas são descrença. Pois, com isso, seria necessário que ele fosse não ciente do conflito, visto não haver conflito nele. Ora, o conflito torna necessária a divisão e a corrupção naquilo em que ele [conflito] está. Desse modo, Deus Altíssimo seria incompleto da ciência dos princípios. Isso é uma infâmia e uma descrença.

Ademais, decorreria disso que, também a terra fosse ciente da terra, e a água da água; e que a terra não tivesse ciência da água, e a água não tivesse ciência da terra; e o calor fosse ciente do calor [e] não [fosse] ciente do frio. Seria necessário, ainda, que os membros nos quais houvesse muita “terreneidade” fossem intensos [quanto à] sensação por meio da terra. Ora, não é assim! Ao contrário, eles [membros], tal

como a unha e o osso, são insensíveis tanto à terra como a outro que não ela. E, visto que primordialmente a coisa sofre e se afeta a partir de seu contrário, [mais] do que se afeta a partir dos que se lhe afiguram — e tu sabes que o sentir é uma certa afecção e uma certa paixão —, seria necessário, nesse caso, que não houvesse uma única faculdade [que] apreendesse os contrários. Desse modo, o branco e o preto não seriam apreendidos por meio de um único sentido. Ao contrário, o branco seria apreendido por meio de uma parte da visão que fosse branca, e o preto, por meio de uma parte dela que fosse preta. Com efeito, visto que as cores possuem combinações sem limites, seria preciso que a visão estivesse equipada das partes sem limites das diferentes cores. Se não houvesse realidade para as [cores] intermediárias, e elas fossem não mais que uma mistura dos dois contrários por meio de aumento e diminuição — e não de outra oposição —, seria necessário que o percebedor do branco apreendesse o puro branco e [que] o percebedor do preto apreendesse o puro preto, visto que não se poderia apreender [algo] distinto disso. Assim, seria necessário que não houvesse dúvida para nós [quanto aos] simples da mistura e que não imaginássemos os intermediários nos quais não se manifestam [nem] branco [nem] preto em ato. Da mesma maneira, seria necessário que apreendêssemos o triângulo por meio do triângulo, o círculo por meio do círculo, e as demais figuras — não havendo limites para elas —, e, ainda, os números por meio de seus semelhantes. Logo, haveria, nos sentidos, modelos sem fim. Isso tudo é um absurdo!

Tu sabes que uma única coisa basta para que, por meio dela, sejam mensurados os contrários. Por exemplo, por meio da regra da reta se conhece a reta e a curva conjuntamente, não sendo necessário que se saiba cada coisa por meio de uma coisa particular. Quanto àqueles que estabeleceram que a alma é um corpo que se move por meio de seu movimento circular — o qual a moveria na direção das coisas para apreender, por meio dele [movimento circular], as coisas —, elucidaremos, mais tarde, a corrupção da opinião deles, momento no qual explicaremos que não é possível que a apreensão intelectual se dê por meio de um corpo. Quanto aos que estabeleceram que a alma é uma mistura, pelo precedente já se sabe: a falsidade dessa opinião; que não é alma tudo aquilo que, por meio de sua corrupção, corrompe a vida; e que muitas das coisas — membros, humores e outras tais — estão nessa classe.

Não se nega que deva haver uma coisa que seja, para a alma, uma ligação com o corpo, e, nem por isso, é necessário que essa coisa seja alma. Por meio disso, sabe-se o erro de quem pensou que a alma é sangue. Ora, como o sangue seria motor e sensível?^[40] Aquele que disse que a alma é uma síntese, acaba por colocar a alma [como] uma relação inteligível entre as coisas. Ora, como a relação entre os contrários seria motora e percebida? Sem dúvida, a síntese implica que [algo esteja] sintetizado. É fundamental que [esse algo] seja a alma, aquele [algo] que, quando há separação, [torna] necessário o rompimento da síntese. Mais à frente, elucidar-se-á por outros meios a falsidade da totalidade desses enunciados — quanto aos erros que conhecemos a respeito da ordem da alma. Agora, pois, é necessário [seguirmos] além [com] o estudo da natureza da alma, tendo já feito enunciados a respeito da contestação dessas opiniões, não de modo necessário nem rigoroso, [mas foi] somente em razão disso que assim os deixamos.

CAPÍTULO PRIMEIRO

Seção 3

DE QUE A ALMA ESTÁ INSERIDA NA CATEGORIA DA SUBSTÂNCIA

Dizemos, pois: tu conheces, pelo que a ti antecipou-se, que a alma não é corpo. Com efeito, se a ti se constatasse que uma certa alma estaria apta ao isolamento pela sustentação de sua essência, [então] não te ocorreria dúvida [alguma] quanto [ao fato de] que ela é substância. Para ti, isso se constata somente em certo [caso] daquilo que se diz “alma”, pois, quanto aos outros — tais como a alma vegetal e a alma animal —, para ti, isso não se constata como tal. Entretanto, a matéria próxima — pela existência, nela, dessas almas — somente é o que é por meio de uma mistura característica e [por meio] de uma configuração característica, mantendo-se existente, por meio dessa mistura característica em ato, enquanto nela permanecer a alma — tendo sido a [própria] alma quem tornou [a matéria próxima] de tal modo, por meio dessa mistura. Sem dúvida, a alma é causa para a gênese do vegetal e do animal — quanto à mistura que possuem —, visto que a alma é princípio da geração e do desenvolvimento, como dissemos.

Ora, é impossível que, para a alma, o sujeito próximo fosse aquilo que ele é, em ato, se isso não fosse por meio da alma. A alma é causa para que seu modo de existir seja assim. Não se pode dizer que o sujeito próximo resulta existente, quanto à sua natureza, por um motivo que não fosse a alma — e que, em seguida, a alma anexar-se-ia a ele por uma certa agregação, não possuindo, depois disso, [qualquer] mediação quanto à conservação, estruturação e desenvolvimento dele [sujeito

próximo] —, tal como é o caso dos acidentes, que têm sua existência subordinada à existência do sujeito, o que é, para eles, uma subordinação necessária, sem terem estruturado os seus sujeitos em ato.

Já, quanto à alma, é ela quem estrutura seu sujeito próximo [como] um existente em ato. Tu saberás das disposições a esse respeito quando falarmos sobre o animal. Agora, quanto ao sujeito remoto, há entre ele e entre a alma outras formas que o estruturam. Quando a alma se separa, implica-se a necessidade de que, de sua separação, advenha — frequentemente por outra disposição — a transformação do sujeito, ocasionando-se nele uma forma gélida, em paralelo à forma da mistura compatível à alma e àquela [primeira] forma.

Assim, depois da alma, a matéria^[41] não permanece [mais] em sua [mesma] espécie, de maneira alguma.

Antes: ou suas espécies e suas substâncias — as quais estavam nela e que eram sujeitos para a alma — aniquilam-se, ou a alma deixa o lugar nela [matéria] a uma [outra] forma que preserva a matéria em ato, de acordo com sua natureza. Ora, [depois da alma] aquele corpo natural não é [mais] como era, mas há para ele outra forma e [outros] acidentes. Além disso, algumas de suas partes, às vezes, são substituídas, havendo separação com a alteração do todo na substância. Nesse caso, não há matéria preservada da essência após a separação da alma que tivesse sido sujeito para a alma e, agora, seria sujeito para algo que não fosse a [alma]. Logo, a existência da alma no corpo não é como a existência do acidente no sujeito. Consequentemente, a alma é uma substância porque ela é uma forma que não está no sujeito.

Contudo, para aquele que dissesse: “Admitamos, [quanto à] alma vegetal que esta é [mesmo] sua forma; e que ela é a causa da estrutura da sua matéria próxima. Ora, quanto à alma animal, parece, então, que a vegetal estruturaria sua matéria e, em seguida, desta decorreria uma subordinação da alma animal a ela [vegetal]. Desse modo, a [alma] animal seria efetivada em uma matéria estruturada por meio da essência da [vegetal]. Esta [, vegetal,] seria causa para a estrutura de tal [matéria], dando lugar, então, a ela, quero dizer, à [alma] animal. Logo, a [alma] animal não existiria a não ser [quando] estruturada em um sujeito”.

Em resposta a isso, dizemos, pois: não está implicado, em absoluto, que, da alma vegetal sendo alma vegetal, provenha nada além de um corpo que se nutre. A

alma vegetal não possui, em absoluto, uma existência, a não ser uma existência em sentido genérico, [isto é], na estimativa,^[42] e nada mais. Quanto ao existente nos individualizados, ele [existente] é das espécies deles [individualizados], o que implica dizer que a alma vegetal é uma causa que também possui algo geral, universal, não resultado — que é o corpo que se nutre, cresce — absolutamente genérico, não especificado. Quanto ao corpo dotado dos órgãos dos sentidos, do discernimento e do movimento voluntário, [este] não é proveniente da alma vegetal como alma vegetal, mas [ocorre] enquanto se junta a ela [alma] uma outra diferença, por meio da qual ela se torna de outra natureza. Isso nada mais é do que se tornar alma animal.

Contudo, é necessário principiar um suplemento a esse comentário, dizendo: [por] “alma vegetal”, ou bem se significa com isso a alma específica que caracteriza o vegetal, excluindo-se o animal, ou bem se significa com isso uma noção comum na qual se incluem a alma vegetal e a animal sob o aspecto do que nutre, gera e cresce — certamente a isso, às vezes, chama-se “alma vegetal”, mas [trata-se] de um sentido figurado do enunciado. A alma vegetal está somente no vegetal. O sentido no qual se incluem a alma do vegetal e do animal está tanto nos animais como nos vegetais, e sua existência, [nesse caso], é [apenas] como [o modo] da noção comum de existir nas coisas; ou bem se significa com isso a faculdade — dentre as faculdades da alma animal — da qual procedem os atos da nutrição, do desenvolvimento e da geração.

Ora, se se significa com isso a alma vegetal por analogia, especificamente à alma que efetua a alimentação, essa está no vegetal e em nenhum outro. Não está no animal. Se se significa com isso a noção comum, é necessário, então, relacionar a ela [alma vegetal] a noção comum, e não a noção particular, pois ao artesão comum relaciona-se o artefato comum; ao artesão específico — tal como o marceneiro — relaciona-se o artefato específico, e ao artesão determinado relaciona-se o artefato determinado.

Mas, a ti, isso é algo cuja verificação já passou. De todo modo, o que se relaciona à alma vegetal comum [está] dentre a ordem do corpo, que cresce [e é] comum. Agora, quanto a que ele [corpo] cresça, de tal modo a estar apto ou a não estar apto à recepção dos sentidos, isso não se relaciona à alma vegetal, enquanto ela é comum. Não é esse o significado que decorre dela, [nesse caso]. Quanto à

terceira classe, é impossível — como pensam alguns — que a faculdade vegetal intervenha sozinha e, assim, atualize um corpo animal. Se a individuação fosse por meio da regência dessa faculdade, dar-se-ia acabamento a um corpo vegetal. Ora, não é assim! Somente dá-se acabamento a um corpo animal, por meio dos órgãos dos sentidos e do movimento. Desse modo, essa é uma faculdade que uma [certa] alma possui, [dentre] outras faculdades que essa alma tem. Essa faculdade, dentre suas [outras] faculdades, comporta-se segundo o modelo que executa a aptidão dos órgãos para as perfeições segundas, as quais pertencem a essa alma, que tem essa faculdade. Essa alma é a animal. Será explicitado, depois, que a alma é una e que essas faculdades ramificam-se, a partir dela, nos membros. As ações de algumas delas adiantam-se e retardam-se, conforme a aptidão dos órgãos.

Assim, a alma que cada animal possui é uma agregadora dos elementos de seu corpo, síntese e composição deles,^[43] de modo com que esteja apto a ser um corpo para ela [alma]. Ela é uma conservadora para esse corpo, segundo a organização que convém. Desse modo, as variações externas não o dominam^[44] [o corpo], enquanto a alma existente permanece nele. Se assim não fosse, por que permaneceria sua saúde [do corpo]?

Agora, aquilo que acontece de força e fragilidade da faculdade do crescimento, em vista do que a alma notou das proposições, repudiando-as ou acatando-as^[45] — [sendo que] repulsa e acatamento não são, de modo algum, corpo-raís^[46] —, é pelo domínio que a alma tem sobre ele [corpo].

Tais [ocorrências] estão entre aquilo que se apresenta à alma [e está sujeito] a um certo assentimento, e não está [entre] aquilo que afeta o corpo, visto ser uma convicção — se bem que se seguem a essa convicção atos de alegria e de tristeza, mas, esses também, estão dentre os percebidos anímicos, não ocorrendo ao corpo como corpo.^[47] Isso [tudo] afeta as faculdades do crescimento e da nutrição, de modo a incidir nelas, [em razão] do accidental que ocorre primeiramente na alma — e que seja ele a satisfação racional! —, um vigor e uma eficácia em suas ações. Do accidental contrário a esse — que seja a tristeza racional, que não tem, em si, dor corporal! — incide uma fragilidade e uma insuficiência de modo a corromperem-se suas ações e, talvez, a compleição dele [corpo, chegue a] terminar totalmente.

Tudo isso concerne a que baste a ti [saber] que a alma é uma agregadora das faculdades da percepção e faz uso do alimento. Ela [alma] é una para elas [faculdades]. Tal individuação não provém dessas [faculdades]. Assim, ficou claro que a alma é aperfeiçoadora do corpo no qual ela está; é conservadora dele, assim como é [, também,] organizadora dele. O primeiro [de seus atos] é distinguir e separar, na medida em que toda e qualquer parte do corpo merece um outro lugar, precisando, pois, estar separada de sua companheira. Ademais, somente se conserva [o corpo] enquanto há para ele algo exterior à sua natureza. Esse algo é a alma no animal. Assim, na medida em que a alma é perfeição para o sujeito, tal sujeito é estruturado por meio dela. Também é [a alma] a aperfeiçoadora da espécie; e sua artesã. Desse modo, as coisas diferentes [quanto] à alma tornam-se, por meio dela, diferentes [quanto] às espécies, sendo distinguidas, pois, por meio da espécie, e não por meio do indivíduo. Assim, a alma não está dentre os acidentes, por meio dos quais as espécies não se diferenciam, [acidentes] que não estão incluídos na estruturação do sujeito. Logo, a alma é uma perfeição como substância, e não inere.

[48]

Esta [substância], ou é separada ou é inseparável, pois não é toda substância [que é tida] na categoria de separada. Ora, a *hylé*^[49] não se separa, tampouco a forma.^[50] Tu já soubeste que as coisas são assim. Agora, façamos então uma indicação abreviada das faculdades da alma e de suas ações. Depois, seguiremos por meio de um [estudo] mais minucioso.

CAPÍTULO PRIMEIRO

Seção 4

EXPLICAÇÃO DE QUE A DIFERENÇA DAS AÇÕES DA ALMA É EM RAZÃO DA DIFERENÇA DE SUAS FACULDADES

Dizemos que a alma tem ações que se diferenciam sob [vários] aspectos. Algumas delas diferenciam-se por meio do vigor e da fraqueza; outras, por meio da rapidez e da lentidão. Ora, a conjectura é uma convicção que se diferencia do indubitável, por meio da certeza e do vigor. A intuição diferencia-se da instrução por meio da rapidez do pensamento. Às vezes, [as ações] também se diferenciam por meio da ausência e da presença, como, por exemplo, a dúvida difere da opinião — pois a dúvida é ausência de convicção [em algum] extremo do contraditório,^[51] [enquanto] a opinião é convicção de algum extremo do contraditório — ou como, por exemplo, a moção e o repouso. Às vezes, [as ações] diferenciam-se em relação a coisas contrárias como, por exemplo, a sensação do branco e a sensação do preto; a percepção do doce e a percepção do amargo. Às vezes, [as ações] diferenciam-se por meio do gênero como, por exemplo, a percepção da cor e a percepção do sabor; melhor, como, por exemplo, a [própria] percepção e a moção.

Pretendemos, agora, conhecer as faculdades das quais procedem essas ações e [saber]: é necessário haver, para cada espécie de ação, uma faculdade que a caracterize [a ação], ou isso não é necessário? Quanto às diferentes ações por meio do vigor e da fraqueza, dizemos que o princípio delas [ações] é uma faculdade una, apesar de que ela ora tem atos mais completos, ora tem atos mais inacabados.

Se a diminuição exigisse que houvesse uma faculdade para o mais inacabado, diferente da faculdade que tivesse o mais completo, então, nesse caso, seria necessário haver um número de faculdades [que estivesse] de acordo com o número dos graus da diminuição e do aumento, o que não garante que teriam fim! Antes, ocorre à faculdade una efetuar atos mais vigorosos e mais fracos, ora de acordo com [sua] escolha, ora de acordo com o ajuste dos órgãos e de acordo com os impedimentos de fora, quer haja ou não haja, quer se reduzam ou se multipliquem.

Quanto à ação e sua [respectiva] privação, já precedeu a ti, quanto aos enunciados universais, que o princípio disso é uma faculdade una. Quanto à diferença de suas ações [da alma], as quais estão no âmbito do hábito por meio do gênero^[52] — como, por exemplo, a percepção e a moção; ou como tal percepção e tal [outra] percepção —, isso é algo que convém ser investigado por um [certo] investigador que analisasse, por exemplo, isto: será que as faculdades percebedoras são todas uma única faculdade, salvo que para elas [haveria] percepções por meio de sua essência — que são os inteligíveis — e certas percepções diferentes por meio dos órgãos, devido [haver] diferentes órgãos? E se os inteligíveis e os sensíveis, por exemplo, pertencessem a duas faculdades [diferentes]? Será que cada um dos sensíveis que se imagina interiormente e aqueles que se percebe no exterior pertenceriam a uma única faculdade? E se os [sensíveis] que estão no interior pertencessem a uma faculdade — ou a várias faculdades —, será que [os que estão] no exterior pertenceriam a uma única faculdade, a qual efetuaria, nos diferentes órgãos, ações diferentes? —, pois nada impede que uma única faculdade perceba coisas diferentes em gênero e em espécie, tal como é o caso notório do intelecto nos eruditos, e o caso notório da imaginação [também] neles; ou, antes, tal como os sensíveis comuns, que [alguns filósofos] alegaram ser a grandeza, o número, o movimento, o repouso e a figura, às vezes percebidos por meio de cada um dos sentidos ou, remotamente [percebidos] por eles, [mas] por intermédio de outros sensíveis.

Além disso, será que a faculdade da moção é a [mesma] faculdade da percepção? — o que não é impossível. Será que a faculdade da concupiscência, em sua especificidade, é a [mesma] faculdade do irascível? E, assim, quando casualmente ocorresse o prazer, ela [faculdade] padeceria de um modo e, quando ocorresse casualmente o dano, ela padeceria de outro modo? Melhor, será que a

nutrição, o crescimento e a geração são diferentes^[53] dessas [outras] faculdades? Se não forem, então, será que são [elas] uma única faculdade, de modo que, quando não se completasse a formação da coisa, ela [faculdade] moveria o alimento para a região [da coisa] segundo [certo] feitio e [certa] conformação? E que, quando [a coisa] se aperfeiçoasse, aquela moção, em sua especificidade, moveria [o alimento]? — a não ser que a conformação já estivesse completa e que não incidisse [aí] uma outra conformação. E que [quando] o tamanho [da coisa] já houvesse atingido seu [limite] total, será que a faculdade não cumpriria [mais sua função de] levar alimento à [coisa] em maior quantidade do que fosse [possível] que se dissolvesse nele e, então, [a moção] interromper-se-ia? Nesse caso, haveria uma sobra do alimento que [tornaria] apta a geração, ao fazer [o alimento] atingir os membros da geração, assim como [a faculdade] leva o alimento aos [outros membros] para, por meio dele, nutri-los? Mas [se] ele [alimento] sobrasse em demasia — além da sobra do alimento que seria preciso para [tornar] aptos os membros da geração — [iria ele] para outro âmbito? E, assim, essa faculdade, em sua especificidade, desviaria o [alimento] para o [outro âmbito], do mesmo modo que faz com muitas das sobras [de alimento] a [outros] membros e, depois, no final da vida, essa faculdade debilitar-se-ia em provisionar, [de modo] equivalente, a troca daquilo que se dissolve pelo que [efetivamente] se dissolve e, então, haveria definhamento?

Ora, ainda assim, não suporíamos que haveria uma faculdade do crescimento, tampouco que haveria uma faculdade do definhar, pois diferentes ações não indicam diferentes faculdades. Com efeito, a faculdade una, em sua especificidade, faz os contrários. Melhor, a faculdade una move, por meio de vontades diferentes, movimentos diferentes. Melhor [ainda], a faculdade una às vezes faz, em matérias diferentes, ações diferentes.

Em todo caso, essas são dúvidas que é necessário solucionar, por [algo] preparado por nós, até que nos seja possível relatar e constatar [quais são] as faculdades da alma. Constataremos que seu número é tal e que algumas são diferentes das outras, pois, para nós, essa é a verdade.

Quanto à primeira^[54] [questão], dizemos, pois: a faculdade, como faculdade, por essência e fundamento, é faculdade para uma certa coisa, e é impossível que seja princípio para outra coisa que não essa. Logo, como é faculdade para ela [coisa], é

[também] um princípio para ela, pois, se fosse princípio para outra coisa, então ela não seria, por sua essência, princípio para essa primeira [coisa]. Desse modo, as faculdades, como faculdades, somente são princípios de ações determinadas por meio do propósito fundamental. Todavia, é possível, às vezes, que a faculdade una seja princípio para ações múltiplas, por meio do propósito secundário — tal como ramificações —, não sendo este, para ela [faculdade], um princípio fundamental. Por exemplo: a visão somente é faculdade fundamental para a percepção da qualidade pela qual [há a] visão do corpo, pois, se houver uma interposição entre um corpo receptor de luz e entre o luminoso, o luminoso não efetuará a iluminação nele [corpo]. Essa qualidade é a cor e, ademais, é a cor branca, a cor preta [etc.]. Além disso, [por exemplo], a faculdade imaginativa^[55] é a que fixa as formas das coisas materiais, como materiais, abstraídas da matéria, especificamente por [um]a abstração^[56] não total — como mencionaremos à frente —, e, em seguida, é que se dá que isso seja uma cor, um sabor, um som, uma grandeza etc. A faculdade inteligente,^[57] [por sua vez,] é a que fixa as formas das coisas enquanto são [formas] nuas da matéria e de suas aderências. [Só] depois é que predomina que isso seja uma figura, [ou] predomina que seja um número [etc.].

Às vezes, é possível que a faculdade esteja predisposta a uma ação específica, mas que ela precise, naquele momento, que outra coisa junte-se a ela até que aquilo que está em potência torne-se para ela resultante em ato, [de modo que,] se aquela coisa não estiver, ela não se atualiza. Assim, tal faculdade, por exemplo, ora é princípio para [uma ação] em ato, ora não é princípio para [uma ação] em ato, mas [para uma ação] em potência. [É o caso], por exemplo, da faculdade motora: se se verifica o desejo^[58] da faculdade do apetite, por causa de uma incitação da imaginação ou do inteligível para a moção, sem dúvida [a faculdade motora] moverá. E, se não se verificar [o desejo], [ela] não moverá.

De uma única faculdade motora, por meio de um único órgão, procede apenas um único movimento, pois os movimentos múltiplos [dão-se em razão] dos muitos órgãos da faculdade motora que são, em nós, os músculos. Em cada músculo há uma faculdade motora particular que não move [nada que não seja] seu movimento específico. Às vezes, também se diferenciam as impressões da faculdade una, por causa dos diferentes receptores e dos diferentes órgãos, o que é evidente.

Dizemos, agora, que a primeira das divisões das ações da alma é tripla: ações nas quais se associam os animais e os vegetais, tais como a nutrição, o desenvolvimento e a geração; ações nas quais se associam os animais — grande parte ou a maioria deles —, não havendo nessas [ações] parte [alguma] aos vegetais como, por exemplo, a sensibilidade, a imaginação e o movimento voluntário; e ações que caracterizam os homens, tais como a concepção dos inteligíveis, a invenção das artes, o discernimento quanto [às coisas] engendradas, a separação entre o belo e o repugnante.^[59]

Ora, se as faculdades anímicas fossem uma [só], e as ações do vegetal procedessem da [mesma] faculdade da qual procedem as [ações] animais, então a ausência da sensibilidade [que há] nos corpos vegetais e nos membros do animal — [membros] que se nutrem, mas não sentem aquilo que é duro ou doce — seria, então, ou por causa da ausência da faculdade, ou porque a matéria não sofreria [o efeito] do que provém delas [qualidades]. Ora, é absurdo dizer que a matéria não sofre [o efeito] do calor e do frio e [que] não se impressiona de nenhuma das duas [qualidades]; nem de sabores fortes e de odores fortes. Com efeito, ela [matéria] sofre [os efeitos] do que provém dessas [qualidades]. Portanto, resta que aquilo seja por causa da ausência da faculdade agente [específica] para tal. Tu já encontraste a faculdade nutritiva. Logo, as duas faculdades são diferentes [entre si].^[60]

Ademais, é indispensável que a moção da alma ou seja aos moldes de mudança total — e todo corpo é receptivo à mudança total —, ou que a mudança seja aos moldes de contração e distensão. Em nossos corpos, o que há de mais receptivo para isso são os músculos. Neles está [a finalidade] da vida dos alimentos, [sem o que] não é possível a moção deles [músculos]. Assim, a causa para aquilo^[61] não [se encontra] sob o aspecto deles^[62] [corpos], mas sob o aspecto da privação que eles têm da faculdade motora. Do mesmo modo, [em] alguns nervos opera unicamente a faculdade do sentido, sem o movimento; e, em alguns deles, opera a faculdade motora, não rivalizando [entre si] por algo que os predispuesses a isso. Melhor, às vezes se encontra algo que se afigura a isto: ora o sentido opera neles [nervos], aumentando ou diminuindo qualitativamente [sua ação], às vezes opera neles a faculdade motora, e, sendo assim, a faculdade do sentido não opera neles [nervos].

Igualmente, é possível a ti conhecer que o olho não é inferior à língua, [só porque] esta sofre a partir dos sabores [que lhe são] contíguos, ao passo que o olho não sente por meio do sabor, degustado — não digo como “qualidade” —, e nem sente por meio do som.

Quanto à faculdade humana, explicaremos, dentre suas coisas, que ela se isenta de [ter] a essência assimilada na matéria. E explicaremos que, para a totalidade das ações concernentes ao animal, é preciso que haja órgãos. Ora, o sentido e as [formas] imaginativas [dão-se] em razão de uma outra faculdade material que não é a faculdade motora — se bem que fluem dela. Agora, as faculdades motoras também estão ligadas, sob um certo aspecto, como explicaremos, às faculdades do sentido e da imaginação.

Bem, se tu compreendes isso, [à medida que] te dermos as articulações [das faculdades], será fácil, a ti, conhecer que há uma certa separação entre as faculdades — as quais nós ordenaremos e enumeraremos —; [além de] conhecer que cada faculdade possui uma ação principal, e uma outra faculdade que tiver uma ação principal diferente, não compartilha da [mesma] ação principal [da primeira faculdade].

CAPÍTULO PRIMEIRO

Seção 5

ENUMERAÇÃO DAS FACULDADES DA ALMA À GUISA DE CLASSIFICAÇÃO

Cabe-nos, agora, enumerar as faculdades da alma, inventariando-as à guisa de posicionamento. Em seguida, nos ocuparemos em explicar o caso de cada faculdade. Dizemos, pois: as faculdades anímicas dividem-se em classes. A primeira das classes é tripla. Uma delas é a da alma vegetal, perfeição primeira que um corpo natural orgânico possui, sob o aspecto pelo qual gera, cresce e se nutre. Aliás, o alimento é um corpo cuja condição é assimilar-se à natureza de [outro] corpo — do qual se diz que ele é o alimento —, acrescentando-lhe uma porção maior ou menor daquilo que é dissolvido. A segunda [classe] é a da alma animal, perfeição primeira que um corpo natural orgânico possui, sob o aspecto pelo qual percebe os particulares e move-se voluntariamente. A terceira classe é a da alma humana, perfeição primeira que um corpo natural orgânico possui, [tanto] sob o aspecto pelo qual lhe é atribuído fazer ações que são geradas por meio de escolhas refletidas e dedução por meio da opinião, [como] também sob o aspecto pelo qual percebe as coisas universais. De todo modo, se não for essa a ordenação [adequada], o melhor seria colocar toda primeira [perfeição] como condição subentendida na descrição da segunda, [isso] se quisermos delinear a alma e não a faculdade anímica que a alma tem em relação àquela ação. Afinal, a perfeição é tomada na definição da alma, e não na definição da faculdade da alma. Tu conhecerás a distinção entre a alma animal e a faculdade da percepção e do movimento; entre a alma racional e a

faculdade das coisas já mencionadas, do discernimento etc. Se tu quiseses um [estudo] mais minucioso, o bom-senso seria que colocasses a vegetal como um gênero para a animal, e a animal como um gênero para a humana. Assim, tomar-se-ia o mais geral na definição do mais particular. Entretanto, quando te familiarizares com a alma — no que concerne às faculdades particulares conforme sua animalidade e sua humanidade —, talvez tu te satisfaças com aquilo que mencionaremos [a esse respeito].

A alma vegetal tem três faculdades. A nutritiva é uma faculdade que dissolve um corpo distinto do corpo no qual ela está, a fim de [deixá-lo] conformado ao corpo no qual ela está, aglutinando-o, por meio de uma alteração do que foi dissolvido dele. A faculdade do crescimento é uma faculdade que, por meio do corpo assimilado ao corpo no qual ela está, aumenta-o [segundo] um aumento proporcional de suas medidas de comprimento, largura e profundidade, a fim de que atinja a perfeição da amplificação. A faculdade geradora é uma faculdade que toma uma parte do corpo no qual ela está, semelhante a ele em potência e, por meio do aproveitamento de outros corpos assimilados, efetua nela o criar e o dar compleição, tornando-a semelhante, em ato, a ele [corpo].

A alma animal, em sua primeira divisão, tem duas faculdades: motriz e perceptiva. A motriz é segundo duas classes: ou é motriz porque é estimuladora do movimento, ou é motriz porque é agente [do movimento]. A motriz, sendo estimuladora, é a faculdade apetitiva do desejo.^[63] Ela é a faculdade que estimula à moção, as outras faculdades motoras, sobre as quais faremos menção em seguida, a partir de formas pretendidas ou a evitar, se estas estiverem delineadas na imaginação — a qual [também] será mencionada mais à frente. Ela tem duas ramificações: um ramo chama-se faculdade concupiscível, faculdade que estimula à moção, por meio da qual aproxima as coisas imaginadas ou úteis, em busca do prazer. [O outro] ramo chama-se faculdade irascível, faculdade que estimula à moção, rejeitando, por meio dela, a coisa imaginada que for prejudicial ou corruptora, buscando a superação. Quanto à faculdade motriz, como agente, ela é uma faculdade estimulada nos nervos e nos músculos, caso nos quais ela contrai os músculos, puxa os tendões e os ligamentos que estão conectados aos membros em direção ao princípio [pretendido]; ou, então, relaxa-os e distende-os no comprimento, induzindo-os à direção contrária do princípio [a se evitar].

Quanto à faculdade perceptiva, ela se divide em duas classes: uma delas é uma faculdade que percebe a partir de fora; a [outra] delas é uma faculdade que percebe a partir de dentro. A perceptiva, a partir de fora, são os cinco sentidos — ou os oito.

[64] Dentre eles está a visão, faculdade localizada no nervo oco. Ela percebe uma forma qualquer que se imprimir no humor cristalino, com base nas silhuetas dos corpos dotados de cor, cuja realização se dá, na superfície dos corpos polidos, [imersos] nos corpos diáfanos em ato.

Dentre elas está a audição, faculdade localizada no nervo distribuído pela superfície do canal auditivo. Ela percebe uma forma qualquer que se realize nele, a partir da ondulação do ar, comprimido entre o percutidor e o percutido que resiste a ele, comprimindo-se [o ar] violentamente, advindo, a partir dele, um som. Sua ondulação [do ar], chega ao ar que está circunscrito, inerte, na concavidade do canal auditivo, movendo o [ar] em conformidade ao seu movimento. As ondas desse movimento tocam o nervo e, então, escuta-se. [65]

Dentre elas está o olfato, faculdade localizada nas duas saliências anteriores do cérebro, ambas semelhantes aos dois mamilos do[s] seio[s]. Ela percebe o que lhe chega do ar aspirado, a partir dos odores existentes no vapor mesclado a ele, ou dos odores impressos no [ar], por meio da transformação de um corpo que tenha odor.

Dentre elas está o paladar, faculdade localizada no nervo espalhado sobre o corpo da língua. Ela percebe os sabores dissolvidos, a partir dos corpos que estão em contato com ela, mesclados ao humor [66] agradável no qual está uma mescla solvente.

Dentre eles está o tato, faculdade localizada nos nervos da pele e na carne do corpo todo. Ela percebe o que o toca e o afeta, por meio da contrariedade que transforme a compleição [do corpo] ou que transforme a configuração de sua composição. Para algumas pessoas parece, porém, que essa faculdade não seria uma espécie última, mas um gênero de quatro faculdades. Elas estariam, além do mais, difundidas conjuntamente por toda a pele. Uma delas seria um juiz quanto ao contraste entre o calor e o frio; a segunda seria um juiz quanto ao contraste entre o úmido e o seco; a terceira seria um juiz quanto ao contraste entre o duro e o mole; e a quarta seria um juiz quanto ao contraste entre o áspero e o liso. A não ser pela reunião delas [todas] em um único órgão, é que se pensa em unificá-las na essência.

Quanto às faculdades perceptivas a partir do interior, algumas delas são faculdades que percebem as formas sensíveis e algumas delas percebem as intenções sensíveis. Dentre as perceptivas, há as que percebem e agem conjuntamente e, dentre elas, há as que percebem e não agem. Dentre elas há as que têm suas percepções de modo primário, e, dentre elas, há as que têm suas percepções de modo secundário.

A distinção entre a percepção da forma e a percepção da intenção é que a forma é a coisa que o sentido interno e o sentido externo percebem em conjunto. Contudo, o sentido externo percebe-a primeiro e realiza-a para o sentido interno. Por exemplo, a percepção que a ovelha tem da forma do lobo — quero dizer, de sua figura, de sua configuração e de sua cor. O sentido interno da ovelha percebe-as, porém primeiro percebem-nas os seus sentidos externos. Quanto à intenção, ela é a coisa que a alma percebe, com base nos sensíveis, sem que o sentido externo a tenha percebido primeiro. Por exemplo, a percepção que a ovelha tem da intenção de adversidade no lobo — ou a intenção de que é necessário ter medo dele e fugir dele — sem que, de modo algum, o sentido [externo] perceba isso. Assim, aquilo que primeiro o sentido externo percebe do lobo e, em seguida, o sentido interno [percebe], caracteriza-se, aqui, pelo nome de “forma”. Aquilo que as faculdades internas^[67] percebem sem os sentidos [externos] caracteriza-se, aqui, pelo nome de “intenção”.

Quanto à distinção entre a percepção com a ação e a percepção sem a ação é que há, dentre as ações de algumas das faculdades internas, [a ação] de compor algumas formas e intenções percebidas com umas e separá-las de outras. Assim, às vezes, percebem e também agem naquilo que perceberam. Quanto à percepção sem ação, ela consiste em que a forma ou a intenção delineiam-se na coisa, e nada mais, sem que lhe caiba, de modo algum, agir por conjugação. A distinção entre a percepção primária e a percepção secundária é que a percepção primária consiste no resultado da forma — seja de que modo for — com base no resultado já colocado pela própria coisa. A percepção secundária consiste em que seu resultado de algo seja sob o aspecto de uma outra coisa que a realiza para ela [percepção].

Dentre as faculdades perceptivas internas animais está a fantasia,^[68] que é o sentido comum. Ela é uma faculdade localizada na primeira concavidade do

cérebro, recebendo por meio de sua essência todas as formas impressas nos cinco sentidos trazidas a ele. Em seguida está a imaginação ou formativa. Ela é uma faculdade que também se localiza na extremidade da concavidade anterior do cérebro, conservando aquilo que o sentido comum recebeu dos cinco sentidos particulares e que permanece na [concavidade] depois do desaparecimento daqueles sensíveis. Saiba que a recepção pertence a uma faculdade distinta da faculdade na qual se faz a conservação. Considere isso [no caso] da água que tem a potência da recepção do esculpido e do traçado — em suma, da figura —, mas não tem a potência de conservá-la, conforme acrescentaremos a ti, para a respectiva verificação. Se quiseres conhecer a ação do sentido geral externo, a ação do sentido comum e a ação da formativa, pense no caso da gota de chuva que cai — em que se vê uma linha reta — e no caso da coisa reta que gira — em que se vê sua ponta [como] um círculo. Não é possível perceber a coisa [como] reta ou [como] um círculo, a não ser que isso seja [visto] repetidamente. Ora, é impossível que o sentido externo a veja duas vezes. Antes, a vê onde ela estiver.^[69] No entanto, quando a [coisa] se delinea no sentido comum e se dissipa,^[70] antes que a forma se distancie do sentido comum, o sentido externo percebe a [coisa] onde ela está. Nisso, o sentido comum a percebe como se ela fosse gerada onde estava e gerada onde passou a estar. Assim, vê-se um prolongamento circular ou uma reta. De maneira alguma é possível atribuir isso ao sentido externo. Já quanto à formativa, ela percebe as duas coisas e as concebe, ainda que a coisa [tenha] se anulado ou desaparecido.

Em seguida está a faculdade que se chama imaginativa, em relação à alma animal, e cogitativa, em relação à alma humana. Ela é uma faculdade localizada na concavidade central do cérebro, junto ao verme. Sua importância é compor algumas [formas] que estão na imaginação com outras, e dissociar, à vontade, umas das outras. Em seguida está a faculdade estimativa. Ela é uma faculdade localizada na extremidade da concavidade central do cérebro e percebe as intenções não sensíveis existentes nos sensíveis particulares, tal qual a faculdade existente na ovelha. Ela é um juiz que [determina]: “Para esse lobo seja um fugitivo e, para aquele filhote, seja afetivo”. Parece que ela também conjuga no [âmbito das formas] imaginativas, compondo e dissociando. Em seguida está a faculdade conservadora e a que

rememora. Ela é uma faculdade localizada na concavidade posterior do cérebro e conserva aquilo que percebe da faculdade estimativa, no que concerne às intenções não sensíveis nos sensíveis particulares. A relação da faculdade conservadora para com a estimativa é tal como a relação da faculdade que se chamou de “imaginação” para com o sentido [externo], e a relação dessa faculdade [estimativa] para com as intenções é tal como a relação daquela faculdade [imaginativa] para com as formas sensíveis. São essas, pois, as faculdades da alma animal.

Quanto à alma racional humana, divide-se ela em duas faculdades: faculdade prática e faculdade cognoscitiva.^[71] Cada uma das duas faculdades, por homonímia ou por suas semelhanças, chama-se intelecto. A prática é uma faculdade que é princípio motor para o corpo do homem, a fim de [realizar] as ações particulares características [a ele], por meio do discernimento, segundo o que está implícito, convencionalmente, nas opiniões que a caracterizam. Ela possui uma observância em relação à faculdade animal apetitiva, uma observância em relação à faculdade animal imaginativa e estimativa, e uma observância em relação a si mesma.

Sua observância em vista da relação com a faculdade animal apetitiva é o grupo, a partir do qual advém nela configurações características ao homem, predispondo[-o] prontamente, por meio delas, à ação e à paixão, tais como a vergonha, a timidez, o riso, o choro e aquilo que se assemelha a isso.^[72] Sua observância em vista da relação com a faculdade animal imaginativa e estimativa é o grupo do qual ela toma partido quando se ocupa com a descoberta da conduta que diz respeito às coisas geradas corruptíveis, e [com] a descoberta das artes humanas. Sua observância em vista da relação que ela tem consigo mesma é o grupo no qual nascem, entre o intelecto prático e o intelecto teórico, as opiniões que concernem às [ações] práticas — o que é [amplamente] propagado, célebre e notório. Por exemplo, que a mentira é repugnante e que a tirania é repugnante, [mas] não segundo a via da demonstração — e o que a isso se assemelhe —, quanto a premissas definidas, desmembradas a partir dos primeiros princípios propalados no livro da Lógica. Se bem que, se houver uma demonstração para elas [ações práticas], elas passam a estar, também, dentre [o âmbito] do inteligível, conforme conheceste no livro da Lógica.

É necessário que essa faculdade [prática] predomine sobre o andamento das faculdades do corpo, de acordo com o que exigem os julgamentos da outra faculdade [teórica] — que mencionaremos [a seguir], de modo que ela [prática] não seja afetada de modo algum a partir das [faculdades do corpo], mas que estas sejam afetadas a partir dela e lhe sejam submetidas —, exceto ela [teórica], para que não incidam nela [prática] configurações censuráveis provenientes do corpo, adquiridas das coisas naturais, chamadas de baixa moral. Melhor, é necessário que ela não seja afetada de modo algum, [nem seja] contestada, mas que seja predominante e tenha moral excelente.

Às vezes é possível, também, relacionar a moral com as faculdades corporais. Contudo, se elas fossem preponderantes e tivessem uma configuração ativa, e esse intelecto [prático] tivesse uma configuração passiva — em razão de que cada configuração se nomeia “moralidade”^[73] —, então, de uma única coisa adviria moralidade nessas [faculdades] e uma [outra] moralidade naquela. Por outro lado, se elas fossem preponderantes, [mas] tivessem uma configuração passiva, e aquela tivesse uma configuração ativa [própria], não alheia, então isso também seria [como] duas configurações e duas moralidades, ou, então, uma moralidade una com duas relações. A moral que está em nós somente está relacionada com essa faculdade porque a alma humana — como será evidenciado depois — é uma substância una que tem relação e referência com dois flancos. Um flanco está abaixo dela e [o outro] flanco está acima dela. De acordo com cada lado, ela tem uma faculdade por meio da qual se organiza o contato entre ela e esse lado. Desse modo, essa faculdade prática é a faculdade que tem por objetivo o contato com o lado que está abaixo dela, que é o corpo e seu governo.

Quanto à faculdade teórica,^[74] ela é uma faculdade que tem por objetivo o contato com o lado que está acima dela, para sofrer [seus efeitos], adquirir a partir dela e receber o que dela provém. Assim, é como se nossa alma tivesse duas faces. Uma face [voltada] para o corpo — sendo necessário que essa face não seja, de modo algum, receptiva à influência do gênero [que está] implicado na natureza do corpo. E uma face [voltada] para os princípios supremos — sendo necessário que essa face seja continuamente receptiva ao que provém de lá, e à sua influência.

Desse modo, do aspecto inferior nasce a moral e do aspecto superior nascem as ciências. Esta é, pois, a faculdade prática.

Quanto à faculdade teórica, ela é uma faculdade cujo papel é se impressionar com as formas universais abstraídas com base na matéria. Se [tais formas] fossem abstraídas por si mesmas, então apreendê-las — em razão de suas formas estarem em si mesmas — seria mais fácil. Se não o fosse, então, elas [formas] tornar-se-iam abstratas por meio da abstração da [faculdade] sobre as [formas], de modo que, nelas, nada restasse da aderência à matéria — depois explicitaremos como isso se dá. Entretanto, essa faculdade teórica tem relações diferentes com essas formas.^[75] Isso porque a coisa, cujo papel é receber [outras] coisas, às vezes está em potência para recebê-las e às vezes está em ato para recebê-las.

A potência se diz de acordo com três acepções, ao [que é] anterior e ao [que é] posterior. Diz-se “potência” para a aptidão absoluta da qual nada sai em ato, assim como também não resulta o que sairia por meio dela, tal como a faculdade do bebê com relação à escrita. [Também] diz-se “potência” para essa aptidão se para a coisa não resultar [nada] — a não ser o que é possível conseguir por meio da [aptidão] até [que tenha] a posse do ato sem intermediário —, tal como a faculdade do jovem que cresceu e conheceu o tinteiro, a pena e os [elementos] simples das letras, com relação à escrita. [Também] diz-se “potência” para essa aptidão quando, por meio do órgão,^[76] completou-se e, ainda, incidiu [juntamente] com o órgão, a perfeição da aptidão, cabendo a ele agir quando quiser, sem necessidade de [uma nova] posse, mas basta-lhe propor-se [a isso], nada mais. Por exemplo, como a faculdade daquele que escreve^[77] — e é perfeito na arte —, quando não escreve.

A primeira potência^[78] chama-se absoluta e híllica.^[79] A segunda potência chama-se potência possível. A terceira potência chama-se perfeição da potência. Assim, a relação da faculdade teórica, em vista das formas abstratas que mencionamos, às vezes é uma relação do que está em potência absoluta. Isso [se dá] no momento em que essa faculdade da alma ainda não tenha recebido coisa [alguma] da perfeição que lhe cabe. Nesse caso, chama-se intelecto hílico. Essa faculdade que se chama intelecto hílico existe para cada indivíduo da espécie. Chama-se “hílico” somente porque se assemelha a ela [*hylé*] quanto à aptidão da matéria-prima^[80] que, de si mesma, não é essência de forma alguma,^[81] mas é sujeito

para toda forma. Às vezes, [a relação] é uma relação do que está em potência possível. Consiste em que, na potência hídica, já resultaram — dentre os inteligíveis — os inteligíveis primários, dos quais e por meio dos quais se acessam os inteligíveis secundários. Com “inteligíveis primários” quero dizer as premissas por meio das quais se dá o assentimento — não por meio de uma obtenção, ou porque aquele que assente note, por meio das [premissas], que ele não poderia se ausentar do assentimento por um [só] instante, de modo algum — tal como nossa convicção de que o todo é maior do que as partes, e que coisas iguais a uma [outra] coisa única, por definição, são iguais [entre si]. Desse modo, somente enquanto esse poder ainda persistiu, é que resultou na [faculdade] [algo] da intenção que está em ato. Assim, ela [faculdade] se chama intelecto em hábito. É possível chamar esse intelecto “em ato”, por comparação ao primeiro, porque não cabe à primeira potência inteligir [alguma] coisa em ato. Aliás, quanto a isso, para ela, o inteligir [se dá] se ela se põe a investigar em ato.

Às vezes, [a relação] é uma relação do que está em potência perfeita. Isso consiste em que também resultem nela [faculdade] as formas inteligíveis obtidas depois dos inteligíveis fundamentais, salvo que, [nesse caso,] ele [intelecto] não os verifica [nem] retorna a eles em ato. Antes, é como se elas [formas] estivessem armazenadas nele [intelecto] e, quando quer, ele verifica essas formas em ato. Logo, intelige-as, e intelige que já as inteligiu. Chama-se intelecto em ato porque ele é um intelecto que intelige quando quer, sem se obrigar a uma [nova] obtenção. É possível, porém, ser chamado de intelecto em potência, por comparação ao que está além dele. Às vezes, [a relação] é uma relação do que está em ato absoluto. Consiste em que as formas inteligíveis estão presentes nele [intelecto] e ele as verifica em ato. Desse modo, intelige-as e intelige que as inteligiu, em ato. Nesse caso, o que resulta para ela, então, é um intelecto adquirido. Tão somente chama-se intelecto adquirido porque — como ficará claro para nós — o intelecto em potência só sai para o ato por causa de uma inteligência que está sempre em ato, [de acordo com] uma espécie de conexão que imprime nele [intelecto em potência] uma espécie de formas adquiridas a partir do [que lhe é] extrínseco. Além do mais, esses são os graus das faculdades que se chamam intelectos teóricos e, no intelecto adquirido, completa-se o gênero animal, e, a partir dele, a espécie humana. Lá, a faculdade humana já se assimilou aos princípios primordiais da existência, em sua totalidade.

Considere, pois, e analise, agora, a disposição dessas faculdades, como algumas delas conduzem outras, e como algumas delas servem a outras. Certamente, já desponta a ti que o intelecto adquirido é um condutor, e o todo o serve. Ele é o limite máximo. Em seguida está o intelecto em ato, servido pelo intelecto em hábito, e o intelecto hílico — enquanto houver aptidão nele — serve o intelecto em hábito. Em seguida está o intelecto prático, que serve a todas essas, na medida em que a ligação corporal — como ficará claro depois — tem por objetivo aperfeiçoar o intelecto teórico, purificá-lo e lustrá-lo. O intelecto prático é o regente dessa ligação. Em seguida, o intelecto prático é servido pela estimativa. A estimativa, por sua vez, é servida por duas faculdades: uma faculdade que a sucede e uma [outra] faculdade que a antecede. A faculdade que a sucede é a faculdade que conserva o que a estimativa realizou, ou seja, a rememorativa.

A faculdade que a antecede é o conjunto das faculdades animais. Em seguida, a imaginativa é servida por duas faculdades de diferentes apreensões. Assim, a faculdade apetitiva serve-a pela obediência, pois ela [imaginativa] estimula a [apetitiva] à moção [por] uma [certa] espécie de estímulo. A faculdade imaginante^[82] serve-a apresentando-lhe as formas que estão armazenadas nela, prontas para receber a composição e a separação. Em seguida, essas duas são condutoras de dois blocos. Quanto à faculdade imaginante, ela é servida pela fantasia, e a fantasia é servida pelos cinco sentidos. Quanto à faculdade apetitiva, ela é servida pela concupiscência e [pela] irascível. A concupiscência e a irascível são servidas pela faculdade motriz nos músculos. Aqui, terminam, portanto, as faculdades animais.

Na sequência, as faculdades animais são servidas pelas vegetais, cuja primeira delas, e a “cabeça” delas, é a geradora. Em seguida, a do crescimento serve à geradora e, depois, a nutritiva serve às duas, conjuntamente. Em seguida, as quatro forças naturais servem a esta [nutritiva]. Dentre elas, a digestiva é servida pela retentiva, sob um aspecto, e [pela] atrativa sob [outro] aspecto, e a expulsiva serve a todas. Depois, as quatro qualidades servem a tudo isso. No entanto, o calor é servido pelo frio, na medida em que ele [frio] ou prepara a matéria para o calor, ou conserva o que o calor aprontou — [embora] não haja um grau para o frio nas faculdades incluídas nos acidentes naturais, a não ser [quanto à] utilidade na continuação da sequência. E tudo é servido por [outras] duas: a secura e a umidade. Aqui é, pois, o fim dos escalões das faculdades.

CAPÍTULO SEGUNDO

Seção 1

A RESPEITO DA VERIFICAÇÃO DAS FACULDADES RELACIONADAS À ALMA VEGETAL

Iniciemos, pois, pela apresentação do caso das faculdades já mencionadas, faculdade por faculdade, para conhecê-las do ponto de vista de suas ações, precipuamente as ações das faculdades vegetais. A primeira delas é o caso da nutrição. Dizemos que tu já sabes, pelo precedente, qual é a relação do alimento com o nutrido,^[83] qual é a definição de cada um deles e suas características. Dizemos agora, pois: o alimento não se transforma subitamente e, nem sempre, somente na natureza do nutrido, mas, por uma certa transformação, primeiro se transforma com base na qualidade que possui, predispondo-se à transformação [subsequente] na direção da substância do nutrido. Assim, dentre [as forças] servidoras da faculdade nutritiva,^[84] age no [alimento] a força digestiva, dissolvendo o alimento no animal e preparando-o para ser distribuído por igual. Em seguida, em relação ao animal sanguíneo, a faculdade nutritiva transforma o [alimento] em sangue e humores, com base nos quais [se dá] a estrutura do corpo, conforme o que já explicamos em outros lugares.

É certo que [para isso] cada membro se caracterize por [ter] em [si] uma faculdade nutritiva que transforma o alimento à sua semelhança característica, aglutinando-o a si. Dessa maneira, a faculdade nutritiva providencia a transmutação,^[85] ou seja, uma transmutação daquilo que se dissolve, assimilando e aglutinando. Certamente, a maior das utilidades do alimento é sustentar a

transmutação daquilo que é dissolvido, embora a necessidade do alimento não seja somente para isso. Antes, a natureza precisa mesmo dele como a primeira das coisas para o desenvolvimento, [pois] depois disso apenas precisa colocar o dissolvido no lugar, nada mais. Assim, dentre as faculdades vegetais, a faculdade nutritiva age por toda a duração e permanência do indivíduo. Enquanto ela resta existente, fazendo suas ações, o vegetal e o animal existem em suas respectivas subsistências. Mas, se ela se aniquilar, o vegetal e o animal [passam a] não existir [mais] em suas respectivas subsistências. Contudo, não é assim o caso corrente das faculdades vegetais.

A [faculdade] do crescimento, na gênese inicial do animal, faz uma ação que não é somente a [ação] da nutritiva, visto que a finalidade da nutritiva é aquela que definimos. Quanto a essa faculdade [do crescimento], ela distribui o alimento, ao contrário do que é exigido à faculdade nutritiva. Isso porque, em razão de sua essência, a faculdade nutritiva tem [a função] de trazer o alimento para cada membro, dentro da capacidade de sua amplitude e redução,^[86] aglutinando, por igual, o alimento a ele, dentro dessa capacidade. Quanto à faculdade do crescimento, [também] é certo que ela extrai do alimento — [para] uma [determinada] área do corpo — aquilo que ele [corpo] necessita para o [seu] aumento, em outra parte, aglutinando a essa parte para aumentá-la. Esta [parte] terá, nesse caso, a primazia sobre o aumento de uma outra parte. Em tudo isso, [a do crescimento] serve-se da nutritiva. Se a determinação fosse da nutritiva, ela as igualaria ou, [então], daria preferência à parte que a do crescimento [deixou] inacabada.

O exemplo disso é [o seguinte]: se a nutritiva estivesse isolada e suas ações fossem potentes, e aquilo que foi trazido fosse em maior [quantidade] do que aquilo que foi dissolvido, então ela aumentaria os membros na largura e na profundidade, por meio da [ação] de crescer, [segundo] um aumento evidente, mas não aumentaria em comprimento um aumento que se medisse. Quanto à do desenvolvimento, ela aumenta em comprimento muito mais do que aumenta em largura — e o aumento no comprimento é mais difícil do que o aumento na largura. Isso porque o aumento no comprimento precisa que o alimento penetre nos membros duros [providos] de ossos e nervos, penetrando em suas partes, no comprimento, para fazê-los crescer, aumentando a distância entre suas extremidades. Para o aumento na largura, às

vezes basta o desenvolvimento da carne — do mesmo modo que a nutrição do osso em largura —, sem que haja necessidade de que penetre coisa [alguma] em demasia. E, assim, move-os,^[87] pois. Ocorre, às vezes, que membros que no início da amplificação são pequenos e membros que, no início da amplificação, são grandes, ao final da amplificação [passa a ser] necessário que o menor se torne o maior e, aquele que era o maior, [se torne] o menor. Ora, caso a regência fosse da nutritiva, isso se manteria sob uma só referência, pois a faculdade nutritiva, sendo nutritiva, traz o alimento e força sua aglutinação no corpo por igual — ou aproximadamente por igual —, em vista daquilo que está em sua natureza, atualizando o [corpo] em robustez.

Quanto à [faculdade] do crescimento, ela ordena à nutritiva dividir esse alimento, fazendo-o penetrar até onde o desenvolvimento exigir, diferentemente do que é requerido à nutritiva. A nutritiva serve-a nisso porque, sem dúvida, a nutritiva é aglutinadora, apesar de ser conduzida sob a guia da faculdade do desenvolvimento. Esta, a faculdade do desenvolvimento, somente se inclina na direção de completar a amplificação.

Quanto à [faculdade] da geração, ela tem duas ações. Uma delas é criar a semente, configurá-la e forjá-la. A segunda é ajudar as partes na transformação secundária, [isto é,] suas formas quanto às faculdades: as medidas, as quantidades, as configurações, a aspereza, a lisura e o que [mais] se ligar a isso, rendida sob a regência do insulado em onipotência!^[88] Assim, a nutritiva sustenta-a por meio do alimento, [enquanto] a do crescimento serve-a por meio dos prolongamentos, então configurados. Dessa maneira, essa ação se completa a partir delas [duas] na gênese inicial da coisa. Em seguida, a regência permanece confiada à do crescimento e à nutritiva. Quando a ação da faculdade do crescimento estiver quase^[89] completa, nesse momento a faculdade da geração estimula-se para gerar a semente e o esperma, instalando, nos dois, a faculdade de seu [próprio] gênero, juntamente com as [outras] duas, [suas] servidoras.^[90] Em suma, a faculdade nutritiva tem o propósito de conservar, por seu [próprio] intermédio, a substância do indivíduo; a faculdade do crescimento tem o propósito de completar, por seu intermédio, a substância do indivíduo; e a faculdade da geração tem o propósito de fazer, por seu intermédio, com que a espécie permaneça, visto que o amor da perpetuação é uma

determinação fluída da divindade sobre cada coisa.^[91] Desse modo, em [razão] daquilo que não cabe permanecer por meio de seu[s] indivíduo[s], mas que cabe permanecer por meio de sua espécie, é que é estimulada uma faculdade que conduz a uma substituição que sucede o [indivíduo] para que, por meio deste [que o suceda], sua espécie seja conservada. Assim, a nutritiva provisiona uma transmutação do que se dissolve no âmbito do indivíduo, [enquanto] a da geração provisiona uma transmutação do que se dissolve no âmbito da espécie.

Alguns chegaram a conjecturar que a nutritiva seria fogo, na medida em que o fogo se alimenta e cresce. Prontamente erraram, sob dois aspectos. Um dos aspectos é que a nutritiva não se alimenta por si mesma, mas alimenta o corpo e o faz crescer. Ora, se o fogo se nutrisse, somente nutriria e faria crescer a si mesmo. O outro aspecto é que o fogo não se alimenta. Antes, gera uma coisa após outra, alastrando a precedente. Além disso, se [o fogo] se nutrisse e o seu domínio fosse o domínio da nutrição dos corpos, por que seria necessário, aos corpos, uma interrupção no crescimento? Ora, o fogo que segue encontrando matéria não se extingue. Ao contrário, cresce ao infinito. O mais surpreendente nisso, contudo, foi o que disse o autor desse enunciado: “As árvores enraízam-se [na parte] mais baixa porque a terriedade move-se em direção ao mais baixo, e elas se ramificam para cima porque o fogo se move em direção ao alto”. O primeiro de seus erros é que muitos vegetais têm seus ramos mais pesados do que suas raízes. Segundo: por que, com esse movimento, não se separam, visto o pesado separar-se do leve? Ora, se isso ocorresse pela regência da alma, então estabelecer-se-ia que a alma também tem o enraizar e o ramar? Assim como pareceria que a [parte] de cima no vegetal seria [o lugar] onde estaria sua cabeça — mas a cabeça do vegetal são suas raízes, de onde ele é originado. Além disso, o engenho dessa força^[92] primordial é o calor inato, pois o calor está apto para a moção das matérias,^[93] seguido do frio que as faz repousar, enquanto [durarem] as perfeições da criação alojadas nas [matérias]. Quanto às qualidades passivas, seu engenho fundamental é a umidade, pois é ela quem cria e configura. A ela segue-se a secura, pois esta conserva a figura e proporciona a retenção.^[94]

A faculdade vegetal que está no animal gera-se [em] um corpo animal. Isso porque a [faculdade] vegetal liga-se à faculdade do animal. A diferença que há é

devido a que se lhe associam, em sua gênese,^[95] a essência da faculdade nutritiva e a do crescimento. Assim, ao se misturarem os fundamentos e os [quatro] elementos^[96] [em uma] mistura favorável ao animal,^[97] não predomina em sua mistura a faculdade comum, entre o vegetal e o animal, sendo comum.^[98] Afinal, enquanto comum, ela não necessita de uma mistura particular. Antes, somente necessita de uma mistura particular quando, além de ser nutritiva, ela for também animal, estando em sua natureza sentir e mover, na medida em que se produzam os [respectivos] órgãos. Ela [alma] é, por definição, conservadora dessa síntese e mistura [segundo um certo modo] de conservação. Quando ela se junta às essências da síntese, força-as,^[99] visto que não é da natureza dos elementos e dos corpos contrários sintetizar por [meio] de suas essências,^[100] mas é de sua [da alma] natureza a tendência a aspectos diferentes. Somente a alma apropriada os sintetiza.^[101] Por exemplo, na palmeira uma alma “palmeirífica”, e na uva uma alma “uvífica”.^[102] Em suma, a alma que é a forma para essa [determinada] matéria. Se a alma se tornou palmeirífica, havia para ela, simultaneamente a ser alma do crescimento, um acréscimo, o de ser alma palmeirífica; e, na uva, alma uvífica. A palmeira não necessita da alma vegetal e de outra alma, por meio da qual seria uma palmeira, apesar de não lhe pertencerem ações extrínsecas às ações do vegetal. Antes, ela mesma é vegetal por sua vegetabilidade, sendo palmeirífica. Quanto à alma vegetal que está no animal, depois da criação do animal ela se direciona a ações que não são as suas ações isoladas como vegetal, pois, [nesse caso,] uma alma animal é a regente. Melhor, na verdade, ela é uma alma não vegetal. Meu Deus! A não ser que se diga que ela é alma vegetal na acepção que mencionamos, quero dizer, [em um sentido] geral.

Desse modo, a diferença estrutural, com base na qual uma alma é uma [determinada] alma dentre as almas vegetais — quero dizer, as diferenças que são de uma planta à exclusão de [outra] planta —, não é nada além de um princípio de um ato vegetativo particularizado, nada mais. Quanto à alma vegetativa animal,^[103] a distinção de suas classes é estruturada espécie por espécie abaixo dela, [pela] faculdade da alma animal que lhe é conjunta, preparando-lhe o corpo. Tal diferença é ao modo das diferenças que pertencem aos [fundamentos] simples, e não das que pertencem aos [elementos] compostos.

Quanto à alma humana, ela não adere ao corpo [por] uma aderência formal, como explicaremos. Não é preciso, pois, que lhe seja preparado um membro. É certo que às vezes discerne-se a animal que ela tem da [que é] corrente nos animais, assim como [discernem-se] os órgãos que são preparados para sua animalidade. [\[104\]](#)

CAPÍTULO SEGUNDO

Seção 2

A RESPEITO DA VERIFICAÇÃO DOS TIPOS^[105] DE PERCEPÇÕES QUE TEMOS

Falaremos agora sobre as faculdades da sensibilidade e da percepção. Falemos, pois, a seu respeito [por] um discurso universal, dizendo, então: parece que toda percepção seria somente a apreensão, por um certo modo, da forma percebida. Ora, se a percepção é a percepção de algo material, então ela é a apreensão da sua forma [desse algo], abstraída da matéria, por uma certa abstração. Agora, os tipos de abstração são diferentes e seus graus são muitos. Com efeito, por causa da matéria, ocorrem, para a forma material, casos e coisas que ela não tem em sua essência, sob o aspecto de ser essa forma. Assim, ora a extração,^[106] com base na matéria, é uma extração com todas as aderências — ou com algumas delas —, ora a extração é uma extração perfeita. Isso porque, sob o aspecto material, abstrai-se a intenção com base na matéria e nos agregados que ela possui. O exemplo disso é que a forma “humanidade” e a quiddidade “humanidade” são, sem dúvida, uma natureza na qual participam, igualmente, cada um dos indivíduos da espécie.^[107] Ela [forma] é, por definição, algo único, para a qual ocorre, às vezes, estar neste indivíduo e naquele indivíduo, [e,] assim, multiplica-se. Isso [a multiplicidade] não lhe cabe, pois, do ponto de vista de sua natureza de ser humanidade.^[108] Com efeito, se a natureza da humanidade tivesse aquilo que a fizesse ser múltipla, então não se encontraria um homem concebido numericamente como um. Ora, se a humanidade fosse existente

para Zayd, por ser humanidade, então não o seria para ‘Omar.^[109] Assim, um dos accidentais que ocorrem para a humanidade, do ponto de vista da matéria, é essa espécie de multiplicação e divisão. Mas ocorre para ela [forma], também, algo que não é do âmbito desses accidentais. Isso se dá quando ela está na matéria, tendo como resultado medidas no âmbito da quantidade, da qualidade, da posição e do lugar. Com efeito, o conjunto dessas coisas é estranho às suas naturezas^[110] porque, se a humanidade fosse segundo essa definição — ou [segundo] outra definição no âmbito da quantidade, da qualidade, da posição e do lugar —, por ser humanidade, seria necessário que cada homem participasse do outro, quanto a essas noções.^[111] [Mesmo] se a humanidade fosse [tomada] em razão de outra definição e de outro aspecto quanto a quantidade, qualidade, posição e lugar, então seria necessário que todo homem participasse disso. Logo, não está implicado que a forma da humanidade, em sua essência, esteja ligada a coisa [alguma] desses agregados accidentais que ela tem. Antes, [ela os tem] do ponto de vista da matéria, porque, à matéria que se junta a ela [forma], ligam-se prontamente esses agregados.

Sendo assim, o sentido apreende a forma a partir da matéria com esses agregados e com o [próprio] advento de uma relação entre eles e a matéria. Se essa relação se dissipa, aniquila-se aquela apreensão. Isso porque ele [sentido] não extrai a forma da matéria [por uma] extração consolidada,^[112] sendo necessário haver a existência da matéria para que aquela forma seja existente para ele [sentido]. Quanto à imaginação e o imaginar, esta libera a forma extraída da matéria [por uma] liberação mais intensa. Isso porque ela a apreende [a forma] com base na matéria, não sendo necessário — em vista da existência dela [forma] nela [imaginação] — que haja uma existência de sua matéria, pois se a matéria desaparece ou aniquila-se, a forma mantém a estabilidade da [sua] existência na imaginação. Assim, [a imaginação] apreende a [existência] da [forma], [como] rompedora da aderência entre ela [forma] e a matéria, [por um] rompimento completo, salvo que a imaginação não abstrai [a forma] dos agregados materiais. Assim, o sentido não abstrai a [forma] a partir da matéria [por] uma abstração completa, e nem [a] abstrai dos agregados da matéria. Quanto à imaginação, ela abstrai [a forma] a partir da matéria [por] uma abstração completa, embora não a abstraia, de modo algum, dos agregados da matéria, visto que a forma que está na

imaginação está de acordo com a forma sensível e conforme certa determinação, certa modelagem e certo lugar. Não é possível à imaginação, de maneira alguma, imaginar uma forma na qual fosse possível que todos os indivíduos daquela espécie fizessem parte. Ora, o homem imaginado, [o] é como sendo um dentre os homens. É admissível que [se] os homens forem dois existentes e dois imaginados — em razão de se equivalerem de um certo modo —, a imaginação [assim] imaginaria aquele homem.^[113]

Quanto à estimativa, às vezes ela ultrapassa um pouco esse grau de abstração, na medida em que ela alcança as intenções que, em suas essências, não são materiais, embora ocorra a elas estarem na matéria. Isso porque a figura, a cor, a posição e o que se assemelha a isso são coisas que não podem estar a não ser em matérias corporais. Quanto ao bem, ao mal, o acordo, o desacordo e o que se assemelha a isso, estas são coisas que, em si mesmas, são imateriais, apesar de, às vezes, ocorrer a elas serem materiais. O argumento [em favor] de que tais coisas são imateriais é: se essas coisas, em suas essências, fossem materiais, não se entenderia “bem e mal” ou “acordo e desacordo”, a não ser [como] um accidental do corpo. Pode-se entender isso, mas, antes, [como tal] se existem. Desse modo, fica claro que essas coisas, em si mesmas, são imateriais, ocorrendo a elas, às vezes, serem materiais. Somente a estimativa alcança e percebe coisas semelhantes a essas. Assim, a estimativa pode perceber tanto coisas imateriais — apreendendo-as na matéria — como pode perceber também as intenções não sensíveis, se bem que materiais. Essa extração é, portanto, mais vigorosa, profunda, e a mais próxima das simples do que as duas primeiras extrações. Entretanto, junto com isso, ela não abstrai essas formas dos agregados da matéria, na medida em que os apreende [como] particulares em conformidade de matéria [por] matéria, pois eles estão ligados a uma forma sensível, abrigada nos agregados da matéria, aos quais há associação da imaginação.

Quanto à faculdade nas quais estão as formas estáveis,^[114] [estas] ou são formas existentes imateriais — não lhes ocorrendo, de modo algum, serem materiais — ou são formas existentes materiais, mas isentas das aderências da matéria, sob todos os aspectos. Fica claro, pois, que ela [faculdade] percebe as formas, apreendendo-as, por uma apreensão abstraída da matéria sob todos os pontos de vista. Quanto ao que é, em sua essência, separado da matéria, é evidente que a coisa [seja assim].

Quanto ao que é existente em razão da matéria — ou porque sua existência é material ou porque isso lhe seja accidental —, ela [faculdade] o extrai, pois, da matéria, simultaneamente à [extração] dos agregados da matéria, apreendendo-o [por uma] apreensão abstrata, de modo que seja tal como o “homem”, que se predica de muitos, ou de modo que a apreensão de muitos possa ser uma natureza única, despojada de toda quantidade, qualidade, lugar e posição materiais. Se não a abstraísse disso [tudo], não seria válido predicá[-la] a todos. Por essas [razões,] distinguem-se [as percepções] em: percepção judicativa sensorial, percepção judicativa imaginativa, percepção judicativa estimativa e percepção judicativa intelectual;^[115] e essa foi a intenção pela qual conduzimos nosso discurso nesta seção.

Dizemos, pois: está na potência da sensibilidade tornar em ato o similar do sensível, pois o sentir é a recepção da forma da coisa, conformando-se a sensibilidade a ela. Assim, aquilo que é visto é o similar do visto em potência, do mesmo modo que o tocado, o degustado etc. O primeiro sensível é, na verdade, aquele que se delinea no órgão do sentido e, por ele, sentimos. Parece que quando se diz “senti a coisa extrinsecamente”, esse significado não é o mesmo do significado de “senti na alma”. O significado de se dizer “senti a coisa extrinsecamente” é que sua forma [da coisa] similarizou-se no sentido, enquanto o significado de “senti na alma” é que a forma em si mesma similarizou-se no sentido. É por essa razão que é difícil constatar a existência das qualidades sensíveis nos corpos. Contudo, sabemos indubitavelmente que, [dados] dois corpos, o sentido é afetado por algo a partir de um deles, e não é afetado por esse algo a partir do outro, [visto] que ela [coisa] é caracterizada, em sua essência, por uma qualidade que é princípio de alteração da sensibilidade, à exclusão da outra.^[116]

Quanto a Demócrito e um grupo dentre os naturalistas,^[117] eles não deram existência alguma a essas qualidades, mas estabeleceram que as configurações — que eles haviam atribuído aos átomos — seriam as causas da diferença do que se imprime nos sentidos, em vista do arranjo e da posição dos [átomos].^[118] Disseram: é por isso que um único homem pode sentir uma única cor como duas cores. De acordo com dois momentos, por meio dessa relação entre as posições, diferiria o único visto. Tal como o colo da pomba que se vê ora ruivo, ora púrpura, ora como a cor do ouro — de acordo com os diferentes lugares. Por isso é que [também] uma

coisa seria doce para um homem saudável e, para um homem doente, seria amargo. Foram esses [mesmos naturalistas] que estabeleceram que as qualidades sensíveis não teriam realidades em si mesmas, sendo somente configurações.

Houve também, dentre eles, outros que se manifestaram não dando crédito a essa doutrina, embora não atribuíssem a essas qualidades realidade [alguma] nos corpos. Antes, opinaram que tais qualidades seriam somente paixões dos sentidos, e nada mais, sem que houvesse nos sensíveis coisa alguma delas. Já explicamos, porém, a deterioração dessa opinião explicando que, em alguns corpos, há uma característica que se imprime na língua — tal como algo que ao degustar chamamos “doce”^[119] — enquanto em outros deles há uma outra característica, dentre seus [vários] gêneros. Essa característica chamamos “sabor”, e não outra [coisa].

Quanto aos autores da doutrina das configurações, já contestamos sua base, no que precedeu. Além disso, pode-se evidenciar para nós, rapidamente, sua falsidade, pois, se o sensível fosse a configuração, então, quando tocássemos a configuração e a percebêssemos, seria necessário que [ela] fosse particularizada na pupila e, então, também veríamos sua cor. Ora, a coisa única, sob um único aspecto, percebe algo único. Sob um aspecto percebe e, sob [outro] aspecto, não percebe. Assim, aquilo que não se percebe de algo não é o mesmo que o percebido. A cor, portanto, não é o mesmo que a configuração; assim como também o calor não é o mesmo que a configuração. Oh! Meu Deus! A não ser que se dissesse que uma única coisa imprimisse, em duas coisas, duas impressões diferentes. Uma é sua impressão em algo tocado e outra é sua impressão em algo visto. Do mesmo modo, a configuração não [poderia] ser, em si mesma, sensível. Antes, uma impressão diferente advém dele [sensível] nos diferentes sentidos, que não ela mesma. Ora, aquele que sente também é corpo e na [doutrina de Demócrito], ele [corpo] não seria afetado a não ser por meio da configuração [dos átomos]. Desse modo, também a sensibilidade somente seria afetada por meio da configuração, sendo que uma coisa única afetaria um órgão [por meio de] uma certa configuração e, outro órgão, [por] outra configuração. Segundo ele, não haveria nada no âmbito das configurações que não se pudesse tocar. Logo, esse visto também se poderia tocar. Além disso, é evidente que na cor há um contrário — assim como no sabor e em outras coisas —, ao passo que nenhuma configuração é contrária a coisa [alguma]. Na verdade, eles estabeleceram que cada sensível seria tocado. Estabeleceram,

ainda, que algo penetraria a visão e tocaria. Ora, se assim fosse, seria necessário que o sensível, sob dois aspectos, fosse a configuração em sua totalidade, nada mais. Dentre as bizarrices e suas imprevidências, [inclui-se] que não se perceberia a configuração, a não ser que houvesse aí cores, sabores, odores ou outras qualidades, e que não se sentiria, de modo algum, por meio de uma configuração abstrata. Assim, se houvesse a configuração abstrata, quando ela se tornasse sensível, adviria no sentido uma impressão dentre aquelas impressões que não a configurabilidade, legitimando, assim, prontamente a existência de tais impressões. Ora, se não houvesse essas impressões, exceto a própria configuração, seria necessário sentir uma configuração abstrata, sem que se sentisse, juntamente com ela, uma outra coisa.

Dentre os primeiros [filósofos], houve um grupo que disse que, às vezes, é admissível que a alma sinta, por meio dos sensíveis, sem que haja, de modo algum, nem intermediários nem órgãos — quanto aos intermediários, [vale] o exemplo do ar [como] exemplo para “o ver”^[120] e, quanto aos órgãos, há o exemplo do olho para “o ver”. De pronto, eles se distanciaram da verdade. Ora, se o sentir se desse para a alma, por meio de sua essência, sem esses órgãos, então tais órgãos seriam ociosos na criação, não sendo úteis a ela. Além disso, enquanto para eles a alma é incorpórea e não tem essencialmente uma posição, seria absurdo que alguns corpos próximos a ela e direcionados a ela [fossem sentidos], e outros deles, distanciados dela e ocultados dela, não fossem sentidos. Em suma, seria preciso que não houvesse diferença quanto aos posicionamentos dos corpos diante da alma e [sequer] ocultação e manifestação. Sendo esses, pois, os casos dos corpos aos corpos,^[121] seria necessário, então, que a alma ou fosse perceptiva de todos os sensíveis ou não fosse perceptiva, e que não houvesse desaparecimento do sensível que o dissipasse da percepção, na medida em que tal desaparecimento seria, sem dúvida, um desaparecimento de algo, contrário à sua presença. Assim, quanto a essa coisa haveria ora desaparecimento, ora presença, e isso é local e posicional. Logo, seria necessário que a alma fosse corpo — embora não seja essa a doutrina deles. Depois explicar-te-emos que é absurdo que as formas percebidas, cuja extração da matéria e das aderências materiais não se completa, fixem-se por meio de outro que não o órgão somático. Se a alma, quanto à percepção das coisas, não precisasse dos

intermediários, então seria necessário que a visão não precisasse da luz e da mediação do diáfano e, assim, ao aproximar-se o que é visto, do olho, não impedir-se-ia o ver; tampando-se as orelhas, não impedir-se-ia o som, e os danos acidentais desses órgãos não impediriam o sentir.

Dentre os homens, houve quem estabelecesse o intermediário como [sendo] “o que resiste”. Disseram que, quanto mais sutil o intermediário, melhor condutor ele seria. Assim, se [ele] não estivesse, melhor, se houvesse um puro vácuo, então a condução completar-se-ia e a visão seria maior do que aquilo que se vê, de modo a ser possível ver uma formiga no céu.^[122] Esse discurso é falso. Ora, se sua sutilidade [proporciona] um aumento, isso não implica que sua ausência, quanto àquilo, também [o] aumentasse. A sutilidade não é, pois, a rota para a ausência do corpo. Quanto ao vácuo, este é, para eles, a ausência do corpo. Mas, se o vácuo fosse existente, não haveria, de modo algum, entre o sensível e a sensibilidade — estando afastados — [como estarem] conectados, não havendo nem ação nem paixão.

Dentre os homens, houve quem pensou outras coisas: que a sensibilidade comum, ou a alma, estaria atrelada ao pneuma,^[123] que é um corpo sutil — depois comentaremos o seu caso — e que ele seria o órgão da percepção, e que ele seria o único que poderia se prolongar na direção dos sensíveis, encontrando-os, equivalendo-se a eles, induzindo, em vista deles, a uma posição — aquela posição — que precipitaria a percepção. Essa doutrina também está deteriorada, pois o pneuma não reteria sua substância, a não ser nesses invólucros que o protegeriam, e, se algo de exterior se misturasse a ele, corromper-se-ia sua substância, [quanto a] compleição e composição. Além disso, não lhe cabe movimento de deslocamento [para] fora e [para] dentro. Se coubesse isso a ele [pneuma], então seria admissível que ele se separasse do homem e retornasse a ele, cabendo, ao homem, morrer e viver por sua escolha, em um [só] momento. Ora, se o pneuma [existisse] por meio desse atributo, não haveria necessidade de órgãos corporais. A verdade é que os sentidos necessitam dos órgãos somáticos e, alguns deles, [necessitam] de intermediários.

A sensibilidade é uma certa paixão, porque ela é uma recepção — no âmbito deles [sentidos] — da forma sensível, e [é] uma mutação em conformidade aos sensíveis em ato, pois a sensibilidade em ato é um similar dos sensíveis em ato, e a

sensibilidade em potência é um similar do sensível em potência. Na verdade, os sensíveis próximos são os que e por meio dos quais forma-se a sensibilidade, a partir das formas dos sensíveis. Assim, a sensibilidade, sob um certo aspecto, sente sua [própria] essência, não o corpo dos sensíveis, porque ela é formada pela forma, a partir dos sensíveis próximos. Quanto ao extrínseco, ele é formado por meio da forma que é a dos sensíveis remotos. Assim, [o sentido] sente sua essência, não a neve; sente sua essência, não o frio — se queremos dizer do mais próximo do sentir que não [tem] intermediário.^[124] A paixão da sensibilidade, a partir dos sensíveis, não é à maneira do movimento. Logo, não cabe, aí, o alterar-se de um contrário a [outro] contrário, mas é um aperfeiçoamento. Quero dizer que a perfeição é aquilo que, estando em potência, prontamente se torna em ato, sem anular um [outro] ato, em vista da potência.^[125] Bem, já falamos sobre a percepção mais geral no âmbito do sentido. Em seguida, falaremos sobre as qualidades do sentir do sentido [de maneira] mais completa.

Digamos, pois: todo sentido percebe seu sensível e percebe a ausência de seu sensível.^[126] Quanto aos seus sensíveis, [percebe-os] por meio de suas essências.

Quanto à ausência de seus sensíveis — tal como a escuridão para o olho, o silêncio para o ouvido etc. —, ora, isso está em potência, não em ato. Quanto à percepção, enquanto percebe, [isso] não pertence à sensibilidade, pois a percepção não é uma cor que se vê ou um som que se escuta, mas somente se percebe isso por meio de um ato intelectual ou [pela] estimativa, conforme o que explicitaremos depois, quanto aos dois casos.^[127]

CAPÍTULO SEGUNDO

Seção 3

A RESPEITO DA SENSIBILIDADE TÁTIL

O primeiro dos sentidos, por meio do qual o animal se torna animal, é o tato. Da mesma maneira que todo aquele que é dotado de uma alma terrosa^[128] tem uma faculdade nutritiva — sendo admissível que perca as outras faculdades, uma por uma, mas não inversamente —, assim também é o caso de todo aquele que é dotado de uma alma animal. Ou seja, ele tem o sentido do tato, e é admissível que perca as outras faculdades, uma por uma, mas não inversamente. O caso da nutritiva, no seguimento das faculdades terrosas, é o [mesmo] caso que o do tato no seguimento das faculdades animais. Isso porque o animal se compõe, primariamente, das qualidades tangíveis. Sua compleição [vem] a partir delas, e sua corrupção [vem] por meio de suas desagregações. Nessa medida, o sentido é um verificador que a alma possui. É preciso, porém, que haja um verificador primário. Ele é que indica aquilo que corrompe e aquilo que [mantém] íntegro. Ele antecede os verificadores que indicam as coisas, algumas das quais concernem proveitos extrínsecos à estrutura ou prejuízos extrínsecos à corrupção.^[129] Embora o paladar seja um indicador no âmbito das coisas degustadas — por meio das quais a vida se preserva —, é admissível que, [mesmo] inexistindo o paladar, o animal permaneça animal.

Frequentemente, os outros sentidos cooperam na busca do alimento apropriado e [na] recusa do [que é] prejudicial. Entretanto, os outros sentidos não ajudam, por exemplo, quanto ao conhecimento do ar que circunda o corpo, [se] está

aquecido ou gelado. De modo geral, a fome é a concupiscência para o seco, para o calor, enquanto a sede é a concupiscência para o frio, para o úmido,^[130] e o alimento, na verdade, é modelado por essas qualidades que são apreendidas pelo tato. No que concerne aos sabores, eles são deleites. É por isso que, muitas vezes, o sentido do paladar é aniquilado — por um infortúnio que venha a ocorrer — e [, ainda assim,] o animal sobrevive. O tato é, portanto, o primeiro dos sentidos, inevitável para cada um dos animais terrestres.

Quanto ao movimento, alguém poderia dizer que, para o animal, ele seria o irmão do tato, pois, assim como no âmbito dos sentidos há uma espécie anterior, do mesmo modo pode parecer que haja, no âmbito das faculdades motrizes, uma espécie anterior. Ora, é notório que há, entre os animais, aqueles que possuem o sentido do tato mas não possuem a faculdade do movimento, como, por exemplo, [certos] tipos de conchas. No entanto, dizemos que o movimento voluntário é de dois tipos: movimento de deslocamento de um lugar para [outro] lugar, e movimento de contração e distensão pertencente aos membros do animal, não havendo nesse [movimento] deslocamento do conjunto de seu lugar. Fica, portanto, absolutamente remota [a possibilidade] de que um animal possua o sentido do tato mas não tenha, em si, a faculdade do movimento. Mas, como saber que ele tem o sentido do tato se não se observar nele uma espécie de fuga de um tangível e, também, de busca de um tangível? Conforme exemplificaremos a respeito das conchas, esponjas etc., encontramos conchas que possuem, em seu tegumento,^[131] movimentos de contração, distensão, torção e alongamento no interior de suas cavidades, embora não mudem de lugar. Em razão disso, conhecemos que elas sentem por meio dos tangíveis. Desse modo, portanto, parece que todo aquele que possui o tato possui, em sua essência, um certo movimento voluntário, seja em sua totalidade, seja em [algumas] de suas partes.

É notório que, dentre as coisas sentidas, estejam o calor, o frio, a umidade, a secura, a aspereza, a lisura, o peso e a leveza — quanto à dureza, à molície, à viscosidade, à flacidez etc., estas seriam sentidas em consequência do que foi mencionado. O calor e o frio seriam sentidos, ambos, em suas essências, e não porque, por meio deles, sobreviriam paixões nos órgãos. Já quanto à dureza, à molície, à secura e à umidade, pensa-se que estas não seriam sentidas em razão de

suas essências, mas, antes, que ocorreria à umidade ajustar-se à penetração daquilo que penetra em [seu] corpo; à secura ocorreria resistir, ajuntando-se ao membro da sensibilidade, comprimindo-o. Para a aspereza, dar-se-ia, também, [algo] semelhante a isso; enquanto das partes salientes adviria uma compressão, das reentrâncias não adviria coisa alguma. Do liso, por sua vez, adviria uma [sensação] de lisura, por igual. Do peso adviria uma extensão para a [parte] mais baixa, ao passo que, da leveza, [adviria] o contrário disso.^[132]

A quem pronuncia tal enunciado, dizemos, pois: essencialmente não há condição alguma de haver o sentir, por meio do sensível, sem haver uma paixão proveniente dele [sensível]. Ora, o calor que não se inflama também não é sentido. Na verdade, não se sente apenas aquilo que está no sensível. Antes, [sente-se] aquilo que advém dele na sensibilidade, de modo que, se aquilo não advir, não se sente por seu intermédio. Contudo, o sensível, em sua essência, é aquilo que advém dele, uma qualidade no órgão da sensibilidade, semelhante ao que está nele [sensível] e, assim, sente-se. Assim é a compressão que provém do seco e do áspero; a lisura do liso [e] a extensão em uma direção conhecida,^[133] a partir do peso e do leve, pois o peso e a leveza são duas inclinações — [assim como] a extensão também é uma inclinação — em uma certa direção. Quando essas disposições advêm ao órgão, sente-se por meio delas, e não pela mediação do calor, do frio, da cor, do sabor ou de um outro dentre os sensíveis, de modo que, [se assim fosse,] conseqüentemente o intermediário se tornaria não um sensível primário ou um sensível em essência, mas [sim] um sensível secundário ou por acidente. Entretanto, há, nesse caso, um outro tipo daquilo que é sentido — como, por exemplo, a interrupção do contato^[134] criado por uma pancada e outros tais. Ora, isso não é [sentido] por meio do calor, nem [pela] dureza, nem [pela] molície, nem [por] coisa alguma dentre as [que foram] enumeradas. O mesmo também [se dá] com o sentir por meio dos prazeres táteis como, por exemplo, o prazer que há no coito etc. É necessário, portanto, analisar como são [tais sensações] e como se relacionam, particularmente, com a faculdade tátil.

Alguns homens chegaram a pensar que, no geral, as qualidades somente seriam sentidas por uma certa mediação, advinda da interrupção do contato. Ora, não é assim! Afinal, o calor e o frio, enquanto alteram a compleição [do corpo], são

sentidos por igual, ao passo que a interrupção do contato não é [sentida] por igual pelo corpo todo, tal como aqueles.^[135] Dizemos, contudo, que assim como o animal é engendrado pela fusão dos elementos,^[136] assim também ele é engendrado pela composição. E assim como da saúde e da doença [provém] aquilo que se relaciona com a compleição [do corpo], do mesmo modo delas duas [provém] aquilo que se relaciona com a configuração e com a composição. E assim como na corrupção da compleição está aquilo que é corruptor, do mesmo modo na corrupção da composição está aquilo que é fatal. E assim como o tato é um sentido que protege daquilo que corrompe a compleição [do corpo], do mesmo modo ele é um sentido que protege daquilo que corrompe a composição. Logo, por meio do tato se percebe tanto a interrupção do contato como o seu contrário, que é o restabelecimento^[137] da junção.

Dizemos que toda disposição contrária à disposição do corpo é sentida durante a transformação e durante a mudança, e não como um efeito duradouro.^[138]

Isso porque o sentir é uma certa paixão — ou [algo] acoplado a uma certa paixão. Ora, somente há paixão quando há supressão de algo e, também, efeito de algo — quanto ao que é duradouro não há, nele, paixão —, isso [tanto] no âmbito das misturas favoráveis [como] nas destrutivas. Assim, se as misturas destrutivas tornam-se duradouras, aniquilando as misturas básicas — de modo que essas destrutivas tornem-se tal como se fossem básicas —, não se sente [mais] por meio delas [básicas]. É por isso que o calor da tísica^[139] não é sentido, embora ele seja mais forte que o calor da febre terçã.^[140] Entretanto, se a básica ainda for existente, [mesmo] havendo tal imprevisto contrário a ela, [ainda assim] sente-se por seu intermédio. Esta se chama “mal da compleição contrária”, enquanto aquela, duradoura, se chama “mal da compleição compatível”.

Também a dor e o apaziguamento da dor estão no âmbito dos sensíveis táteis. Nessa acepção, o tato se distingue dos sentidos usuais. Isso porque, dentre os outros sentidos, há aquele que não possui [nem] prazer nem dor quanto ao seu sensível, e há aquele que se delicia e se aflige mediante algum dos sensíveis. Quanto ao que não se delicia há, pois, o exemplo da visão, a qual não se delicia nem se aflige com as cores. Antes, é a alma, por dentro, que se aflige e se delicia com isso. Como tal é,

também, o caso do ouvido. Ora, se o ouvido sentiu dor^[141] por um som intenso — e o olho por uma cor excessiva, tal como a luz —, não se sentiu dor enquanto se escutou ou se viu, mas enquanto se foi tocado, advindo a dor tátil — do mesmo modo que advém um prazer tátil com a supressão daquilo. Quanto ao olfato e ao paladar, os dois afligem-se e deliciam-se na medida em que forem condicionados por qualidades repulsivas ou convenientes. O tato, por sua vez, [tanto] pode sentir dor e sentir prazer por meio das qualidades tangíveis, [como] pode sentir dor e sentir prazer sem a intermediação de uma qualidade — que é o sensível principal —, antes, pela interrupção do contato e seu [respectivo] restabelecimento.

Dentre as propriedades que pertencem ao tato, uma é que ele sente por meio do órgão natural. Este é a carne inervada, ou carne e nervo, que sentem por meio do toque, sem que haja mediação de maneira alguma. Sem dúvida, ela [carne] é alterada a partir dos toques que são dotados das qualidades. Havendo alteração, sente-se, embora esse não seja o caso de toda sensibilidade em frente ao[s] seu[s] sensível[eis]. Todavia, não é necessário pensar que o sensitivo é o nervo e nada mais. Na verdade, o nervo é o condutor^[142] da sensibilidade tátil para um outro membro que não ele, ou seja, a carne. Afinal, se o sensitivo fosse o próprio nervo, e nada mais, então o [órgão] sensitivo na pele do homem e em sua carne seria algo difundido, tal como um tecido reticular.^[143] [Se assim fosse,] sua sensibilidade [da carne] não estaria em todas as suas partes, mas [somente] nas partes reticuladas que estivessem nela. Melhor, o nervo que sente o tato [seria,] simultaneamente, condutor e receptor. Ora, o nervo oco é o condutor [da sensibilidade] para a visão, mas não é o receptor. O receptor é somente o humor cristalino — ou o que está liquefeito nele, isto é, o pneuma —, que traz aquilo a ele [nervo]. Logo, fica claro que é da natureza da carne receber a sensibilidade, sendo necessário que a receba de um outro lugar e da faculdade de um outro membro, interpondo-se, entre as duas, o nervo.

Agora, se o princípio [da sensibilidade] existisse nele [nervo] — ou na carne —, então ele seria sensitivo por si mesmo, e isso seria tal como é o coração. Na substância do coração, difunde-se um tecido reticulado nervoso, não estando descartado que seja para captar a sensibilidade, trazendo-a para uma raiz única, sendo levada [a sensibilidade], a partir dela [raiz], para o cérebro e, do cérebro, para

os outros membros, como explicitaremos depois. O mesmo é o caso do fígado, sob o aspecto da disseminação das veias capilares^[144] que estão presentes nele. [Estas] recebem [a sensibilidade] a partir dele [fígado], levando--a para outro que não ele. É admissível que a disseminação do tecido reticular esteja nele [fígado] para sustentar sua estrutura e firmar sua carne. Esses casos comentaremos posteriormente, em outros lugares.

Dentre as propriedades do tato, [uma] é que toda a pele que envolve o corpo é dotada de sensibilidade para o tato, não se isentando [nenhuma] de suas partes.^[145] Isso porque esse sentido, sendo um verificador, cuida das chegadas ao corpo; daquilo que agrava seu [agente] corruptor, localizado em qualquer que seja o membro ao qual tenha chegado. É necessário estabelecer que o corpo inteiro é dotado de sensibilidade para o tato. Para os outros sentidos, as coisas podem chegar como intocadas e de longe, bastando, então, que seus órgãos estejam em um único membro. Se se apresentar a eles um sensível ao qual esteja ligado um prejuízo, a alma, conhecendo isto, resguarda-se dele e evade-se de sua direção, com o corpo. Se o órgão do tato^[146] estivesse [apenas em] um dos membros, então a alma não notaria [nada], a não ser aquilo que, dentre as [coisas] corruptoras, unicamente o tocasse.

Parece que a faculdade do tato são faculdades múltiplas, cada uma delas caracterizada por um contraste. Assim, aquilo que se percebe do contraste que há entre o pesado e o leve não é o mesmo que aquilo que se percebe do contraste que há entre o quente e o frio. Ora, sendo esses atos fundamentais para a sensibilidade, é necessário que haja, portanto, para cada um desses gêneros, uma faculdade característica. A não ser por tais faculdades estarem espalhadas por igual em todos os órgãos, é que se pensou ser ela uma única faculdade — tal como se o tato e o paladar fossem espalhados por todo o corpo, [assim como] estão espalhados pela língua, e pensar-se-ia que o princípio de ambos seria uma única faculdade. No entanto, uma vez que são discernidos — não quanto à língua —, conhecem-se suas diferenças. Não é forçoso, pois, dizer que há necessidade de que cada uma dessas faculdades tenha um órgão que as caracterize. Antes, admite-se que um único órgão esteja associado a elas.

Nesse caso, é admissível que haja uma divisão nos órgãos que não é sentida.

Quanto ao tato, já estamos de acordo, portanto, que o órgão natural, em sua especificidade, é o intermediário.^[147] Uma vez que é necessário que na essência de todo intermediário inexistam as qualidades daquilo que lhe chega — de modo que quando a recebe e a leva, leva algo novo, dando-se, a partir disso, a paixão para que ocorra o sentir; sendo que a paixão não se dá a não ser a partir do novo —, assim também se deu [com] o órgão do tato. Porém, a mediação que não é pelo calor nem pelo frio, é segundo dois aspectos: um deles é não possuir, absolutamente, nenhuma porção dessas duas qualidades; e o segundo é ter porção das duas, mas determinada pelo equilíbrio;^[148] não sendo, desse modo, pelo calor nem pelo frio, mas equilibrado, mediado.^[149] Ademais, não é possível, absolutamente, que o órgão do tato esteja isento dessas qualidades, visto que ele é composto delas. No entanto, é necessário que esteja isento dos extremos, e em conformidade com a mistura e o equilíbrio, a fim de sentir aquilo que sai de sua medida.

Dentre as compleições dos táteis, quanto mais próximas elas estiverem do equilíbrio, mais sutil será o sentir. Como, dentre os animais, o homem é o mais próximo do equilíbrio, mais sutil é o [seu] tato. Considerando que o tato é o primeiro dos sentidos — não sendo admissível que o animal terrestre esteja separado dele —, e considerando que ele [tato] não [existe] a não ser por meio de uma composição equilibrada, a fim de julgar entre os contrários por meio dela, fica claro disso [tudo], então, que para os elementos simples — ou para os que se aproximam deles — não há, de modo algum, sensibilidade, tampouco vida — exceto o crescimento para alguns próximos dos simples.^[150] Bem, que seja isso, pois, o termo daquilo que tínhamos a dizer a respeito do tato.

CAPÍTULO SEGUNDO

Seção 4

A RESPEITO DO PALADAR E DO OLFATO

Quanto ao paladar, segue-se ele, pois, ao tato. Sua utilidade é, igualmente, em relação à ação pela qual o corpo se sustenta, ou seja, o apetite para o alimento, e também sua escolha. Em uma coisa ele é do mesmo gênero que o tato pois, na maior parte dos casos,^[151] o degustado é percebido pelo contato. Separa-se dele, porém, enquanto o contato, por si mesmo, não traz o sabor do mesmo modo que o contato do quente, por si mesmo, traz o calor.^[152] Antes, é como se ele [paladar] tivesse necessidade de um intermediário que recebesse o sabor e que, em si mesmo, não tivesse sabor [algum]. Este é o humor^[153] salivar, estimulado a partir do chamado órgão salivante.^[154] Se tal humor fosse privado do sabor, então o sabor chegaria de maneira integral, mas se um sabor a ele se mistura — assim como se dá com os amargos por parte da biliar^[155] e com a mistura ácida no estômago, a partir da acidez —, então o que chega estaria impregnado do sabor que está nele [humor], transformado em amargo ou ácido. Pois bem, há nisso um campo de pesquisa: será que esse humor somente faz a intermediação enquanto se mesclam a ele partes dotadas de sabor — misturadas [de tal modo] que se espalham por ele — e, em seguida, penetram, mergulhando na língua de modo a se misturarem e, a língua, então as sente?^[156] Ou é o próprio humor que se transmuta para receber o sabor, sem mescla [alguma]? Certamente, isso é um campo de pesquisa.

Se o sensível fosse [só] a mescla, então o humor não seria um intermediário absoluto, mas um intermediário que facilitaria o acesso da substância sensível — portadora das qualidades por si mesma — para aquele que sente. [Nesse caso,] quanto à própria sensibilidade, ela somente se daria pelo contato daquele que sente com o sensível, sem intermediário. [Agora,] se o humor recebe o sabor e adquire qualidades por meio dele, então o sensível, na verdade, é também o humor e, também, sem intermediário. Quando o sabor encontra o órgão do paladar, este o sente. Com efeito, se para o sensível apresentado de fora houvesse um meio para que o contato emanado [se desse] sem esse intermediário, então haveria paladar — [mas] não da mesma maneira como o visto, cujo encontro com o órgão da visão não pode se dar sem um intermediário, pois se o órgão [da visão] for tocado, o visto não é percebido de modo algum.^[157] Convém, contudo, que o humor esteja [lá] para facilitar, adquirindo qualidades e mesclando-se, simultaneamente.^[158] Se houvesse um meio de [se ter] contato penetrante,^[159] sem esse humor, então [também] haveria paladar. Agora, se [alguém] indagasse: “Qual é a condição do azedume que, degustado, provoca o engasgo impedindo a passagem?”, diríamos: em primeiro lugar, ele [azedume] mescla-se ao intermediário — que é aquele humor — e, depois, em vista do engrossamento, já estando mesclado, seu efeito se imprime.

Pois bem, os sabores que o paladar percebe são: a doçura, a amargura, a acidez, o acerbo,^[160] o azedume, o picante, a untuosidade,^[161] o fel e a insipidez.^[162] Parece que a insipidez é como se fosse a ausência de sabor, tal qual o que se degusta da água e da clara do ovo.^[163] Quanto aos outros, eles se multiplicam em razão de serem intermediários. Além disso, juntamente com alguns daqueles [sabores] que advêm do paladar, advêm um tato. Dessa maneira, a partir das qualidades sápidas e das marcas do tato, compõe-se uma coisa única não discriminada no sentido, [embora] tome-se essa única [coisa] como um gosto só, discernido [dos demais]. Desse modo, parece que um sabor — dentre os sabores intermediários — que esteja entre os extremos, acompanhado de dissolução e de aquecimento, chame-se, *grosso modo*, de “picante”; e outro sabor que esteja acompanhado de dissolução sem aquecimento seja chamado “acidez”; e outro sabor que esteja acompanhado de secamento e engrossamento seja [chamado] “azedume”. Aliás, já se comentou a respeito de tais analogias nos livros médicos.

Quanto ao olfato, ainda que o homem, dentre os animais em geral, tenha a mais completa engenhosidade para farejar — na medida em que ele, por meio da fricção, provoca odores que estão latentes, [coisa que] não pertence a nenhum outro [animal]; e vai ao limite, em sua sondagem pela aspiração, não havendo nisso nenhum outro que se associe a ele —, ele não recebe os odores [por] uma recepção forte, de modo que advenha em sua imaginação um similar estável, tal como o que se produz com os tangíveis e com os degustados. Ao contrário, o delineamento dos odores, em sua alma, é tramado para ser uma delineação fraca. Por isso, nele, os odores não têm nomes, exceto sob dois aspectos: um deles, sob o aspecto do que é favorável ou desfavorável — visto que se diz “delicioso” e “podre”, como se se dissesse que o sabor é delicioso ou não é delicioso —, sem conceber distinção e denominação [mais detalhada]. O outro aspecto é que, para eles [odores], a partir da conformidade com o sabor, deriva-se um nome, dizendo-se, assim, “odor doce”, “odor ácido”, como se a proximidade dos odores a certos sabores remetesse a uma relação, conhecendo-se os [odores] por meio dos [sabores]. Parece que, dentre os homens, a percepção dos odores é tal como a percepção das silhuetas das coisas e de suas cores para os animais de olho rígido.^[164] Nestes, a percepção trama-se somente para ser tal como o imaginar — sem determinação —, de modo semelhante à visão quando percebe, de modo fraco, uma silhueta distante. Quanto aos animais de olho rígido, muitos deles são bastante potentes quanto à apreensão dos odores como, por exemplo, as formigas. Parece que seus congêneres não necessitam farejar e aspirar. Antes, os odores lhes chegam pelo ar.^[165]

O intermediário do olfato é, além do mais, um corpo inodoro — assim como o ar e a água — que carrega os odores cheirados. Todavia, os homens divergiram quanto [à questão] dos odores.^[166] Dentre eles houve quem alegasse que eles [odores] chegam por meio da mescla de alguma coisa que vem do corpo que é dotado de odor, dissolvendo-se, vaporando-se e mesclando-se ao intermediário. Dentre eles houve quem alegasse que eles [odores] chegam por meio de uma transmutação do intermediário sem que [a ele] se mesclasse coisa [alguma] que houvesse sido dissolvida a partir de um corpo dotado de odor. Dentre eles houve quem dissesse que eles [odores] chegam sem estarem mesclados a coisa [alguma] de seu corpo [do intermediário] e sem transmutação do intermediário. O significado

dessa [última] é que o corpo dotado de odor atualizar-se-ia no corpo privado de odor — havendo um corpo inodoro entre os dois — sem atualizar-se no intermediário; antes, o intermediário constituir-se-ia a partir da ação daquele [com odor] neste [sem odor], tal como o que é dito a respeito dos sons e das cores.^[167]

É conveniente, portanto, verificar isso, considerando, contudo, que para cada uma das alegações — que têm algo dessas doutrinas — há uma argumentação. Desse modo, aquele que propõe o vapor e a fumaça argumenta e diz: “A não ser que o odor não se espalhasse em razão da dissolução de algo, é que [se poderia afirmar] nem o calor — ou aquilo que o calor inflama a partir da fricção e da vaporização,^[168] ou aquilo que esteja em conformidade com isso — atíça os odores, nem o frio os oculta”. Ora, é claro que o odor somente chega ao olfato pelo vapor, que se vaporiza a partir [do que é] dotado de odor, misturando--se ao ar, atravessando-o. Por isso, quando tu cheiras profundamente a maçã, [o odor] se desvanece, em razão do muito [do odor] que se dissolve dela [no ar]. Aqueles que apregoaram a transmutação alegaram dizendo: se fosse [certo] que o odor ocupasse uma área somente pela dissolução de algo, então seria necessário que a coisa dotada de odor — disseram — diminuísse seu peso e seu volume, simultaneamente à dissolução daquilo que é dissolvido dela [coisa]. Particularmente, os autores da condução^[169] disseram que não é possível dizermos que o vapor daquilo que é dotado de odor se dissolva e, assim, viaje uma centena de parasangas,^[170] ou mais. E que também não nos é possível saber se a transmissão desse odor é mais intensa para os corpos aquecidos pelo fogo. [Aliás], o fogo forte somente aquece o que está ao seu alcance, em um limite; se ele se transmitisse desmesuradamente, isso seria uma coisa tremenda!^[171]

Às vezes nos deparamos com a vinda de odores de regiões^[172] longínquas, o que afasta a dúvida de que a vinda deles não seria por causa de um vapor espalhado ou por uma transmutação que se irradiou. Ora, é sabido que nas regiões gregas e magrebina^[173] não se vê, de modo algum, um percnóptero.^[174] Tampouco, nelas, eles se abrigam. Ora, entre elas [regiões] e entre as regiões que têm percnópteros há uma distância enorme — aproximadamente [igual] àquela que mencionamos.^[175] Há alguns anos, ocorreu uma carnificina entre essas regiões. Os percnópteros viajaram

em direção aos cadáveres sem que houvesse, para eles, guia algum, exceto o odor. Com efeito, o odor guiou-os de uma lonjura cuja distância era tal que tornaria inadmissível dizer que os vapores ou as transmutações do ar teriam chegado até eles.^[176] Nós dizemos, pois, que é admissível que o farejado seja [mesmo] o ar que, em si mesmo, transmuta-se a partir do que é dotado de odor, passando ele [próprio] a possuir odor — sendo seu domínio, o mesmo domínio do vapor^[177] —, e que toda coisa de partes sutis que costuma atravessar, quando alcança o órgão do olfato e o encontra — seja pelo vapor ou [pelo] ar transmutado pelo odor —, então, ele [órgão] sente por meio dela [coisa].

Tu já sabes que se chega a todo intermediário por meio da transmutação. Se o sensível pudesse ir ao encontro daquele que sente, então sentiria por meio dele [sensível], sem intermediário. Dentro daquilo que indica que a transmutação está incluída nesse âmbito [temos], por exemplo, [o seguinte]: se vaporamos a cânfora, por meio de uma vaporização que destrua inteiramente sua substância e, a partir dela, se espalha um odor, este fica disperso em um certo limite. É possível que esse odor se espalhe, a partir daquele lugar, duplicando-se por meio do deslocamento e da posição, de parte a parte, a partir daquele local todo, de modo que em [outras] áreas, áreas menores e [mais] restritas do que aquela que foi duplicada, por exemplo, sinta-se o odor dela [cânfora]. Se em cada uma dessas pequenas áreas for vaporado algo dela [cânfora], então o conjunto dos seus vapores, dissolvidos por todas as áreas, ultrapassaria duplamente o da área duplicada já mencionada — ou [ao menos] ser-lhe-ia proporcional —, em razão de todo o vapor que havia devido à vaporização. [Nesse caso,] seria necessário que a diminuição apresentada por ela [cânfora] fosse próxima ou proporcional a isso. Mas não é assim! Logo, fica claro que, nesse caso, uma certa transmutação esteja [aí] incluída.

Quanto ao relato da condução, [já] mencionado, ora, isso é coisa remota, visto que a condução não [se dá] a não ser por meio de uma certa relação, tendo em vista de onde provém aquilo que é conduzido e para onde ele vai. Quanto ao corpo dotado de odor, nada disso é necessário se tu pensares no odor da cânfora, deslocando-se para onde não fosse conduzido a ti — melhor, tendo sido anulada repentinamente —, sem impedimento para que seu odor permanecesse no ar depois

dela. Ora, sem dúvida alguma, isso ocorre em razão de uma transmutação ou de uma mescla.^[178]

Quanto ao relato dos percnópteros, pode-se admitir que ventos fortes tivessem deslocado os odores e os vapores dissolvidos, provenientes dos cadáveres, em direção ao percurso mencionado, através da atmosfera mais alta. Assim, eles seriam sentidos por aqueles que têm a sensibilidade mais forte do que a dos homens e estão em um lugar mais alto, tal como é o caso dos percnópteros e outros. Tu sabes que assim como — para muitos animais — os odores podem chegar consideravelmente muito mais [fortes] do que chegam aos homens, [do mesmo modo], os visíveis podem ser trazidos a eles de distâncias longínquas. Elevados e circulando na atmosfera, sua visão atinge limites de distâncias longínquas, de modo que sua altitude [chega] a ser o dobro da altitude dos cumes das altas montanhas. Ora, nós já vimos bem os cumes das altas montanhas. Os abutres os ultrapassam, circulando, de modo que sua altitude [chega] a ser o dobro da altitude daquelas montanhas — e os cumes daquelas montanhas podem ser vistos a seis, sete [dias de] marcha. A relação entre [uma] altitude e [outra] altitude não é como a relação entre [uma] distância do visível e [outra] distância do visível — como tu conhecerás na geometria; e que há relação de distâncias nas quais se vê mais e maior.^[179] Dessa maneira, não se descarta [também] que os percnópteros pudessem estar elevados na atmosfera onde, desvelando-se a eles a dimensão daquele espaço, teriam visto os cadáveres. Se se negasse que as silhuetas daqueles cadáveres teriam chegado até eles, então a condução dos odores, que são mais fracos para serem conduzidos, seria a primeira a ser negada. [Afinal], assim como nem todo animal precisa mover a pálpebra e a pupila para ver, do mesmo modo nem todo animal precisa da aspiração para cheirar. Desse modo, para muitos deles, o olfato chega sem que farejem.

CAPÍTULO SEGUNDO

Seção 5

A RESPEITO DA AUDIÇÃO

Visto que já falamos a respeito da ordem do tato, do paladar e do olfato, nos é conveniente falar sobre a ordem da audição. Dizemos, pois, que o discurso a respeito da ordem da audição implica o discurso sobre o som e sua quiddidade e, por meio deste, convém o discurso a respeito do eco.^[180]

Dizemos, pois, que o som é algo cuja estrutura essencial não é [a de] um existente estável na existência, ao qual se poderia admitir aquilo que, no domínio do que é estável, é admissível ao branco, ao preto e à figura; sendo, pois, lícito supor que ele [som] é prolongado na existência e que, por exemplo, ele não tem um princípio de existência temporal, suposição lícita para os outros [casos]. De modo contrário — e com base nessas coisas —, é claro e evidente que o som é alguma coisa que se produz;^[181] e que ele só se produz por um arrancamento ou um impacto.

^[182]

O impacto, por exemplo, é aquilo [que se tem] ao impactar uma pedra ou um pedaço de madeira, produzindo-se, assim, um som. Quanto ao arrancamento, este é, por exemplo, aquilo [que se tem] ao arrancar-se uma parte rachada da outra, tal como quando, de um pedaço de madeira, retira-se em comprimento uma de suas partes a fim de separá-la da outra. Além disso, [considere-se que] junto a cada impacto não se encontra [necessariamente] um som, pois se tu impactas um corpo tal como a lâ, por meio de um impacto suave, não se sente som [algum]. Antes, é

necessário que o corpo que tu impactas tenha uma certa resistência, e que o movimento daquilo por meio do qual o impactado é impactado seja [algo] que choque bruscamente. Nesse caso, então, sente-se [o som]. Da mesma maneira, quando tu rachas uma coisa lentamente — ou uma coisa sem dureza —, o arrancamento não tem som, de maneira alguma.

Agora, não há diferença do impacto, como impacto. Também não há diferença do arrancamento, como arrancamento; pois um deles é tocar, e o outro, separar. Por outro lado, o tocar difere do tocar em força e em velocidade [e], de modo semelhante, também o separar difere do separar. [Isso se dá] porque, tudo o que chega a tocar algo, necessita ele próprio — deixando o lugar de um outro corpo que estivesse em contato consigo — deslocar-se na direção daquele [a ser tocado]. E tudo o que é arrancado de algo prontamente deixa seu lugar para que [outro algo] venha alcançar [seu lugar].^[183] A coisa na qual há tais movimentos, sem dúvida, é algo úmido: ou é água ou é ar.^[184]

Desse modo, todo impacto e todo arrancamento vêm acompanhados de um movimento do ar — ou daquilo que se passa em seu curso —, seja pouco a pouco e suavemente [ou] seja subitamente, ao modo de agitação^[185] ou de abalo por meio de uma força. Nesse caso, é prontamente necessário que, durante a produção do som, inevitavelmente haja algo que seja existente. Esse [algo] é um forte movimento do ar ou daquilo que se passa em seu curso.

Assim, necessário é que conheçamos: será que o som é o próprio impacto ou [o próprio] arrancamento? Ou será que ele é o inevitável movimento que ocorre com o ar? Ou seria ele uma terceira coisa, decorrente disso ou que se juntaria a isso? Quanto ao impacto e ao arrancamento, ambos são sentidos pela visão, por intermédio da cor, ao passo que não há nada nos sons que seja sentido por meio da cor. Logo, o impacto e o arrancamento não são som. Havendo-os, porém, inevitavelmente serão causa do som.

Quanto ao movimento, de sua ordem pode-se duvidar, pensando-se que o som é a própria agitação do ar. Mas tampouco assim o é, pois o gênero do movimento também é sentido pelos sentidos em geral — se bem que o seja por intermédio de outros sensíveis. A agitação agente do som pode ser [mesmo] sentida até que [chegue a] doer. Assim, pode acontecer que o som do trovão faça as montanhas

desmoronarem e, porventura, atingirem um animal, lesando-o. Inúmeras vezes, para a demolição de altas fortificações, recorre-se aos sons das trombetas. Como assinaláramos, até mesmo o sentido do tato também pode sofrer uma recepção desse movimento como movimento, embora não sinta o som. Ademais, não se pense que [por] algo ser movimento [se deva] pensar que seja som. Se a verdade^[186] do som fosse a verdade do movimento — não que ele [som] fosse algo que se seguisse a ele [movimento] e dele decorresse —, então aquele que conhecesse um som conheceria um movimento. Ora, isso não existe! Afinal, não se conhece e se ignora simultaneamente uma coisa una, específica, a não ser sob dois aspectos e [sob] duas disposições [distintas]. Assim, o aspecto do ser do som, em sua quiddidade e em sua especificidade, não é o [mesmo] aspecto do ser do movimento em sua quiddidade e em sua especificidade. Desse modo, o som, quando contingente, ocorre com base nesse movimento descrito, seguindo-se a ele, concomitante a ele. Quando a agitação do ar ou da água encerra-se no canal auditivo — lá onde há uma cavidade na qual há um ar inerte —, [este ar] agita-se por uma certa agitação que lhe chega. Atrás da [cavidade], há como uma parede sobre a qual está espalhado o nervo sensivo^[187] do som e, assim, percebe-se o som.

Com base nisso, questione-se quanto ao som: será que ele é uma coisa existente a partir de fora, condicionado ou vinculado à existência do movimento? Ou, será que, como som, somente se produz quando o ouvido por ele é afetado? Assim, para a doutrina que considera que o som não tem existência a partir de fora, e que ele é produzido no sentido^[188] a partir do contato do ar agitado — melhor, que todas as coisas que tocam tal lugar, por meio do toque, também produzem nele um som —, então, [perguntar-se-ia]: será que esse som é produzido pela agitação do ar que está no canal auditivo ou pelo próprio toque?^[189] Eis aí algo cuja decisão é difícil, na medida em que [para] aquele que nega a existência do som a partir de fora não está implicado o [mesmo] que está implicado para aquele que nega o resto das outras qualidades sensíveis, pois, [para] isso, ele [o que nega] tem de estabelecer uma propriedade conhecida que faça o som, e tal propriedade é a agitação. Desse modo, quanto ao som, a relação da agitação [com o sentido] seria [a mesma] relação das qualidades que estão no mel, em vista daquilo que, a partir dele [mel], afeta o sentido. Entretanto, nesse caso [do som], a coisa é diferente, porque a afecção

resultante do mel no sensivo — e do fogo, no sensivo — se dá [mediante] um certo gênero que está em cada um dos dois.^[190] É por isso que aquilo que o calor toca^[191] também pode aquecer um outro que não ele [mesmo], quando a afecção se estabelece nele [outro corpo], mas o caso do som e da agitação não é assim. Assim, uma coisa é a agitação e outra coisa é o som. A agitação é sentida por meio de um outro órgão, ao passo que esta qualidade^[192] [som] não é sentida por meio de [nenhum] outro órgão. [Posto] isso, portanto, é preciso conhecer a verdade dessa situação.

Dizemos, pois: algo que também auxilia em saber^[193] se o acidental escutado tem uma existência proveniente de fora é [observar] que se ele somente se produzisse no próprio canal auditivo, seria forçoso ou que a agitação do ar, como agitação, fosse sentida pelo ouvido, ou que não fosse sentida. Ora, se a agitação do ar for sentida pelo ouvido — não estou dizendo sentida por meio do tato do órgão do ouvido —, [ela] seria sentida como agitação; e seria sentida ou primariamente ou por intermédio do som. Agora, se fosse sentida primariamente por ele [ouvido] e o primeiro sensível no ouvido fosse o som — e isso é algo de que não se duvida —, então a agitação, como agitação, seria som. Ora, essa [hipótese] já invalidamos. Agora, se ela [agitação] fosse sentida por ele [ouvido], por intermédio do som, então todo aquele que escutasse o som estaria ciente do que é uma agitação — da mesma maneira que todo aquele que sente a cor do quadrado [sente] o quadrado por meio dela [cor], [tornando--se] ciente de que lá há um quadrado. Ora, mas não é assim! [Além disso], se ela [agitação] fosse sentida pelo tato, também ocorreria o que já disséramos. Logo, não é necessário que, com base na escuta do som, sintasse a agitação. Analisemos, então, o que disso decorre.

Dizemos, pois: assim como o som é escutado, escutada é sua direção. Logo, [isto] não se descarta: ou a direção é escutada porque o princípio da geração e da existência do som está naquela direção e lá se finda, ou [a direção é escutada] porque é transmitida, trazida para a orelha — na qual não ha[veria] som, depois de o som ter sido produzido — e, quando conectado à orelha, seria transmitido a partir daquela direção, soando a partir daquela direção, imaginando-se, então, que o som tivesse surgido a partir daquela direção — ou são as duas coisas em conjunto.

Se [a direção escutada] fosse unicamente em razão do [que é] transmitido, então isso significaria que o transmitido seria, ele mesmo, um sensível — e, se não se notasse por meio dele, como notar-se-ia o princípio de sua direção? Disso decorreria que a agitação do ar seria sentida por meio do ouvido, com base na percepção da direção do som. Ora, mas já dissemos que isso não é necessário. Se fosse em virtude das duas simultaneamente, isso também seria absurdo, embora seja plausível que o som acompanhe a agitação. Resta, então, que assim seja^[194] porque o som nasce lá e lá se finda. Se o som se produzisse única e exclusivamente na orelha, então, igual seria que sua causa fosse proveniente da direita ou da esquerda, [melhor] sua causa propriamente não seria sentida pois, nesse caso, o afetante seria similar a si próprio. Sua direção não seria percebida porque ele [afetante] somente seria percebido quando de sua chegada [ao ouvido].^[195] Ora, como poderia ser [algo] que fosse produzido somente a partir do acesso [direto] à sua causa? Assim, é evidente que o som tem uma certa existência fora, não enquanto é escutado em ato, mas enquanto é escutado em potência; algo como uma configuração dentre as configurações que a agitação possui, não sendo [o som] a própria agitação.

Bem, é necessário [agora] estabelecer o discurso a respeito do impactador e do impactado. Dizemos, pois, que quanto ao impacto há, inevitavelmente, um movimento antes do impacto e há um movimento subsequente ao impacto. Quanto ao movimento anterior ao impacto, às vezes ele vem de um dos dois corpos — o qual atinge o segundo — e, às vezes, ele vem dos dois. Inevitavelmente, há resistência [por parte] de cada um dos dois, ou de um deles perante o outro, uma resistência sensível. Ora, se um dos dois se distancia — a exemplo daquilo que toca, mas que não é sentido em um [dado] momento —, então não há som. O impactador e o impactado, ambos fazem o som. Contudo, dentre os dois, a prioridade é para o que for mais duro, mais rígido em resistência. Sua parcela nisto será, pois, mais intensa.

Quanto ao segundo movimento [o posterior], são [eles] os ricocheteios^[196] e a compressão do ar entre os dois [corpos], de modo violento. A dureza contribui para a intensidade da compressão do ar, assim como a lisura, em razão de que [nesse caso] o ar não se difunde na[s] fenda[s] da aspereza. Contudo, é principalmente a

consistência [que contribui] para isso, em razão de o ar não passar pelo[s] vão[s] do que vibra.^[197]

Pode acontecer que o corpo impactado esteja no limite da umidade e da molície e, quando ele é atingido com força e o ar intermediário ocupa-se de atravessá-lo — ou a comprimir-se naquilo que há entre os dois [corpos] —, esse corpo não é, igualmente, [tal] que seja possível que o ar intermediário o atravesse e o fenda em um tempo curto. Melhor, ele [corpo] resiste àquilo, sendo que aquele ar intermediário não se afasta de sua frente. Antes, ele resiste igualmente ao impactador porque o impactador [tende a] perfurá-lo, a transpassá-[lo] em muito, em um curtíssimo tempo. Isso, porém, não está [nem] na potência do receptor nem na potência do agente impactador. Logo, o transpassamento fica impedido, [o corpo] resiste diante do impactador e o ar^[198] intermediário comprime-se, havendo resistência nele, [no] lugar da dureza. Tu sabes isto se considerares [o que ocorre quando] tu passas suavemente o chicote na água, sendo possível a ti sulcá-la, não decorrendo a ti, por isso, fardo [algum]. Agora, se tu te apressas, [a água] opõe-se a ti, e [cria] resistência. Tal é, também, [o caso] do ar. Melhor, é admissível que uma parte do próprio ar torne-se resistente, [enquanto outra] parte que esteja entre ele e o impactador, em oposição, [torne-se] comprimida. Melhor [ainda]: é admissível que o ar se converta em três partes: uma de suas partes [seria] um impactador, tal como o vento; uma de suas partes [seria] resistente; e uma [outra] parte [ficaria] comprimida naquilo que há entre as duas, segundo uma certa configuração da agitação.

Entretanto, a dureza e a espessura não são causa principal da produção dessa agitação, mas isso se dá a elas visto contribuírem para a resistência. A causa principal é a resistência. Desse modo, o som produz-se a partir da agitação do corpo úmido, fluido,^[199] comprimido entre dois [outros] corpos, batendo--se e resistindo aos dois, [durando] enquanto assim for.

Do mesmo modo que a água, o ar e a esfera celeste^[200] associam-se na natureza para realizar as cores — tal natureza tem um nome: diáfano —, assim também [aplica-se] à água e ao ar a noção de associarem-se, enquanto se produz, em cada um dos dois, o som. Seu nome [da noção] é “recepção da agitação”. Isso não [se refere] à água ou ao ar como intermediários, assim como a diafaneidade não [se

refere] à esfera celeste ou ao ar, como intermediários. Parece que também há para a água e para o ar uma [outra] noção tal como aquela, enquanto conduzem o odor ou o sabor, [mas] que não se nomeia. A lubricidade^[201] é o humor condutor do sabor, mas quanto àquilo que se vincula ao deslocamento do odor, não há um nome para ele.

Quanto ao eco, é com base em uma agitação que ele se produz. Agitação essa que o necessita [na existência]. Assim, quando alguma coisa — tal como uma montanha ou um muro — resiste e freia a agitação, segue-se também que [o ar ou a água] se comprime entre essa agitação que vai em direção ao impacto da muralha ou da montanha e entre aquilo que uma outra [porção] de ar impacta. Isto, [então] é rebatido e conduzido, por sua [própria] compressão, a uma oposição. Sua configuração é [conforme] a primeira configuração; seu feitio é tal como aquilo que decorre [quando] a bola é lançada contra a muralha — forçando o ar à agitação, naquilo que está entre as duas — e que [a bola] volta a rebater. Já explicamos anteriormente qual é a causa da volta dessa bola rebatida, [causa] que é [também] a causa da volta do ar. Resta-nos, agora, analisar: será que o eco é um som produzido por meio da agitação do ar, [um]a segunda agitação?

Ou será que ele decorre da primeira agitação do ar desviado que, de certo modo, ricocheteia? Parece que ele [eco] é a agitação do ar, desviada, que ricocheteia. Por isso o [eco] está de acordo com a característica e a configuração do [ar], se bem que o impacto engendrado por esse ar não gera som a partir de uma segunda agitação de ar incluída nele. Desse modo, um impacto tal como o desse ar não é um forte impacto. Se ele fosse forte enquanto produzisse um som, haveria prejuízo para o ouvido.

Parece que há um eco para cada som — embora não seja escutado —, assim como para cada luz há um reflexo. Parece que a causa pela qual não se escuta o eco nas casas e nas residências é porque, na maior parte das vezes, quando a distância entre o som e o que é refletido do som é [muito] próxima, não se escuta em dois momentos intercalados. Antes, escuta-se simultaneamente, tal como se escuta o som do impacto simultaneamente a ele — ainda que, na verdade, ele [som] esteja depois dele [impacto]. Quando o que reflete está distante, o tempo entre os dois sons separa-se [por uma] separação sensível. Se ele for duro e liso — em razão da sucessão de reflexos a partir dele, por causa da força do ricochetear —, [o som]

permanece por um tempo longo, tal como [ocorre] nos banhos. Parece que essa é a razão pela qual o som cantado no deserto seja mais fraco, [ao passo que] o som cantado sobre os telhados seja mais forte, em razão de sua duplicação, por meio do eco sentido simultaneamente no tempo, como [se fosse] um só.

É necessário saber que a agitação, em sua determinação, não é o movimento de deslocamento a partir de um só ar.^[202] Antes, ela é tal como a agitação da água a produzir, por meio da alternância, choque após choque, juntamente com repouso antes de repouso. Essa agitação agente do som é rápida, mas não reforça a batida. Agora, para um desconfiado que duvidasse, dizendo: “Ora, assim como duvidaste do tato, aplicando a ele inúmeras faculdades, em razão de ele perceber inúmeros contrastes, do mesmo modo o ouvido também percebe o contraste entre o grave e o agudo; percebe o contraste entre o som que atemoriza e o que proclama; o duro e o mole; o que tilinta e o que é concentrado etc. Ora, por que não se atribuem a ele [várias] faculdades?”. A resposta a isso é que o seu [do ouvido] primeiro sensível é o som, ao passo que aqueles outros são acidentes que ocorrem em vista de seu primeiro sensível, após ter havido som. Nesse caso, cada um dos contrários é sentido em razão de suas essências, e não por causa do outro. Pois bem, de maneira geral, que seja este o termo a respeito do conhecimento do som e do sentir por meio dele.

CAPÍTULO TERCEIRO

Sobre a visão^[203]

Seção 1

A RESPEITO DA LUZ, DO DIÁFANO^[204] E DA COR

Agora, nos convém falar a respeito da visão. O discurso sobre isso exige o discurso a respeito da luz, do diáfano e da cor; e como se situa a conexão entre o sensivo e o sensível visual. Falemos primeiramente sobre a luz. Digamos, pois: diz-se “luz”, diz-se “claridade” e diz-se “raio”, parecendo não haver, no campo da linguagem, muitas disparidades entre eles. Entretanto, necessitamos distingui-los em nossa aplicação, na medida em que, nesse caso, há três significados próximos. Um deles é a qualidade que a vista percebe no Sol e [no] fogo, sem que se diga se é negrura, brancura, vermelhidão ou alguma [outra] dessas cores. O segundo é aquilo^[205] que resplandece dessa coisa, imaginando-se que recaia sobre os corpos, surgindo, então, a brancura, a negrura e o verdor. O último é aquilo que se imagina que esteja sobre os corpos como se rutilasse, como se recobrisse^[206] as cores deles, e como se fosse algo que deles fluísse. Se isso estiver em um corpo, tendo sido adquirido de outro corpo, [então] chama-se “brilho” — tal como aquilo que se sente no espelho etc.

Agora, se [isso] estiver no corpo que o possui essencialmente, então chama-se “raio”.^[207]

Por ora, não necessitaremos do raio e do brilho, mas necessitaremos das duas primeiras classes: uma delas é a luz — que é aquilo que a coisa possui em si mesma — e [a outra é] a adquirida, que é a claridade. Aquilo que chamamos “luz” é, por exemplo, aquilo que o Sol e o fogo possuem.^[208] Este é, pois, o significado de “visto em razão de si mesmo”. Desse modo, quando algo — tal como o ar e a água — se encontra entre a visão e o corpo portador dessa qualidade [luz], ele [corpo] é necessariamente visto, sem que haja necessidade de existir aquilo que é necessário para o muro [ser visto]. Para que este seja visto, não basta que a existência do ar e da água — ou daquilo que se assemelhe a eles — esteja entre ele [muro] e a visão. Pelo contrário, é necessário que haja a coisa que chamamos claridade, prontamente a cobri-lo, de modo que, nessa hora, ele é visto. Tal claridade é nele [muro] um efeito que se dá a partir de um corpo dotado de luz, quando [aquele] estiver diante deste e houver, entre os dois, um [outro] corpo — tal como o ar e a água — cuja condição não seja a de eclipsar o efeito do luminoso naquele que recebe a claridade, mas que coopere e não impeça.

Em uma primeira divisão, os corpos são de duas classes: um corpo que não está na citada condição de eclipsar^[209] e se denomina “transparente”; e um corpo cuja condição é a de eclipsar, tal como o muro e a montanha. Dentre aqueles cuja condição é eclipsar, inclui-se aquele cuja condição é ser visto sem que haja necessidade da presença de uma outra coisa além da existência do intermediário transparente. Este é, pois, o luminoso — tal como o Sol e o fogo e outros similares a eles — não translúcido, mas eclipsante da percepção do que esteja atrás dele. Ora, pense nas sombras da lanterna a partir de [uma outra] lanterna: a primeira impede a segunda^[210] de agir naquilo que há entre as duas e, dessa maneira, a visão fica impedida de enxergar o que esteja atrás dela. Dentre aqueles^[211] há [também] o que necessita da presença de uma outra coisa — que é a cor —, atributo por meio do qual ele é instaurado [à visão]. Portanto, a luz é uma qualidade da primeira divisão, enquanto é desse modo; e a cor é uma qualidade da segunda divisão, enquanto é desse [outro] modo. Dessa maneira, o muro nem possibilita ao luminoso clarear

algo que esteja atrás dele [muro], nem por si mesmo é clareado, sendo ele o corpo colorido em potência.

Agora, a cor em ato somente advém por causa da claridade. Assim, quando a claridade recai sobre um certo corpo, neste advém a brancura em ato — ou a negrura, ou o verdor etc. Não que [o corpo] seja negro, escuro, e nada mais. Antes ele é, em potência, colorido — se significarmos por “cor em ato” essa coisa que é brancura, negrura, vermelhidão, amarelidão, e o que a isso se assemelhe. [Ora], a brancura não é brancura e a vermelhidão não é vermelhidão a não ser pelo aspecto de que são vistos; e eles não se encontram sob esse aspecto a menos que estejam sendo clareados. Não se [deve] pensar que a brancura, sob o aspecto pelo qual é vista — [assim como] a vermelhidão etc. —, seja existente em ato nos corpos, [pois,] do contrário, o ar escuro [não] obstaculizaria a visão dela [cor]. Ora, em si mesmo, o ar não é escuro. Somente é escuro aquilo que é clarificado. Como não há no próprio ar alguma coisa luminosa, não é ele, portanto, que impede a percepção do [corpo] clarificado; e tampouco ele recobriria a cor se esta fosse existente na coisa.

Pense no teu estado, em uma caverna, na qual todo o ar estivesse na condição daquilo que tu conjecturas ser o “escuro”. Ora, quando a claridade recaísse em um corpo que estivesse fora [da caverna], posicionado no ar que tu consideras “claro”, tu o verias, sem que o ar escuro, suspenso entre ti e ele [corpo] te prejudicasse. Antes, nos dois casos, ^[212] é como se ele [ar escuro], em ti, nada fosse.

Quanto à escuridão, este é o caso [no qual] nada é visto, ocorrendo que as qualidades — quando existentes nos corpos que não transparecem — não se tornam clarificadas, estando, portanto, escuras e em potência. Assim, tu não as vês e, tampouco, vês o ar. Imagine, pois, aquilo que tu imaginas quando fechas teus olhos e os tampa. Ora, tu imaginas uma escuridão difusa e a vês como se estivesses encerrado em um ar escuro. Todavia, não é assim. Tu não vês um ar escuro por ter os olhos fechados; ou vês o que vês na escuridão, algo em tuas pálpebras. Isso [significa] apenas que tu não vês! Em suma, a escuridão é a privação da luz, cujo papel é clarificar. A coisa que pode ser vista [o é] em razão de a claridade ser visível. O que está na claridade é visível, mas o transparente não é visto, em absoluto. Assim, a escuridão está no lugar da clarificação, e cada uma das duas — quero dizer, os dois casos — está [em um] corpo que não transparece. Desse modo, o

corpo cuja condição é a de que sua cor seja vista, quando não for clarificado, será escuro e, na verdade, não haverá nele uma cor em ato. Nesse caso, não ocorre aquilo que se pensa das cores, [isto é,] que estivessem recobertas por alguma coisa, pois o ar não recobre, ainda que o escuro estivesse na condição de ser visto, se as cores estivessem em ato.

Contudo, se um homem chamar “cores” às diversas aptidões que estão nos corpos — aquelas que, quando clarificadas, uma torna-se aquilo que tu vês [como] brancura e a outra [como] vermelhidão —, isso seria apenas por equivocidade, pois, na verdade, a brancura é isso que está na condição de ser visto. Não existe [o caso] que haja entre ti e entre ela um translúcido que transpareça e não seja visto. [Isso] porque o translúcido é tanto translúcido em ato como é translúcido em potência. Para que esteja em ato, não é necessária uma transformação nele mesmo, mas uma transformação por um outro que não ele, ou por um movimento em um outro que não ele — e este [translúcido] é tal como a passagem e a abertura. Assim, para estar em ato, ele não necessita de uma coisa em si mesmo; antes, [necessita] da existência daquilo que transpassa e atravessa em ato.

Agora, quanto à transformação que o translúcido em potência necessita para tornar-se translúcido em ato, essa é a transformação do corpo colorido pela clarificação e [pelo] resultado de sua cor em ato. Quanto ao movimento, [isso é que] o corpo luminoso move-se em direção a ele [corpo] sem haver transformação nele [translúcido]. Tu já conhecestes o fundamento disso naquilo que precedeu. Assim, quando resultar uma dessas duas coisas,^[213] o visível se realiza e o tal translúcido converte-se em ato — em razão da existência de um outro que não ele.

Bem, convém que estabeleçamos a coisa [que concerne] a essa realização, salvo que o necessário para nós é postergar as coisas cujas dúvidas — ocorridas naquilo que falamos — já mencionamos. Com base na resposta a elas, será fácil a validação do que dissemos.

CAPÍTULO TERCEIRO

Seção 2

A RESPEITO DE QUE A CLARIDADE NÃO É CORPO, MAS UMA QUALIDADE QUE ADVÉM NELE, E SOBRE DOCTRINAS E DÚVIDAS QUANTO À ORDEM DA CLARIDADE E DO RAIOS

Houve dentre os homens quem pensasse que a claridade proveniente do luminoso — a qual ilumina os corpos — não seria, nestes, uma qualidade, mas corpúsculos^[214] que se desprenderiam do luminoso nas [diversas] direções, concomitantes ao distanciamento imposto por ele [luminoso]. Por meio de seu deslocamento, deslocar-se-iam e recairiam sobre os corpos, sendo então iluminados por meio deles [corpúsculos]. Houve dentre os homens quem pensasse que essa claridade não possuiria significado algum, sendo meramente uma manifestação do colorido. Contrariamente, houve dentre os homens quem pensasse que a luz, no Sol, não seria nada além que uma manifestação de sua cor, mas que ela ultrapassaria a vista.^[215] Assim sendo, é necessário que nós, primeiramente, reflitamos sobre o caso dessas doutrinas.

Dizemos, pois, que é inadmissível que essa claridade e [esse] raio — que recaem sobre os corpos, provenientes do Sol e do fogo — sejam corpos portadores dessa qualidade sensível, em razão de que eles ou seriam translúcidos [ou não]. [Se o fossem,] seria indispensável ou que, devido à sua aglomeração, sua diafaneidade se extinguísse — tal como se dá com as partículas do cristal que são translúcidas, embora o aglomerado delas não seja translúcido —, ou que sua diafaneidade não se extinguísse. Ora, se fossem [corpos] translúcidos, não se extinguindo sua

diafaneidade, não seriam luminosos — já nos incumbimos da distinção entre o translúcido e o luminoso. Se, pelo aglomerado, voltassem a ser [corpos] não translúcidos, então a aglomeração delas [partículas] recobriria aquilo que estivesse debaixo deles. E tudo aquilo que fosse aumento do aglomerado, seria aumento do recobrimento. E [para] a luz — caso ela tivesse um aglomerado [de partículas] —, tudo aquilo que fosse aumento do aglomerado seria aumento da manifestação da cor. O mesmo se daria caso esses luminosos, na origem, fossem luminosos não translúcidos — tal como o fogo e aquilo que a ele se assemelha. Logo, é evidente que o raio manifestado pelas cores não é corpo.^[216]

Ademais, é inadmissível que haja um corpo que se mova, por natureza, em diversas direções. Mais ainda, se houvessem corpos que se desprendessem do luminoso e fossem ao encontro do clarificado, quando a esfera [celeste]^[217] fosse encoberta, forçosamente conviria a eles [corpos]: ou aniquilarem-se, ou transmutarem-se, ou permanecerem encobridores. Dizer que permaneceriam encobridores seria um abuso, pois isso seria uma coisa forçada. Do mesmo gênero [forçado] seria, em razão do recobrimento, [considerar] a aniquilação, pois como determinar que, quando um corpo se interpõe entre dois [outros] corpos, um deles foi aniquilado? Quanto à transmutação, far-se-ia necessário [dizer] aquilo que já dissemos, ou seja, que eles [corpos] são clarificados pelo face a face com o claro e, caso [houvesse] encobrimento, eles se transmutariam. Ora, se as coisas fossem assim — no que concernisse à necessidade do viajar dos corpos a partir do claro —, então, por que esses corpos não [realizariam] aquela transmutação por si próprios com o face a face?

Agora, quanto às alegações às quais se vinculam os autores [da doutrina] do raio, houve aqueles que disseram que, sem dúvida, o raio “desce” a partir do Sol e se “conduz” a partir do fogo. Ora, isso é movimento. E não há movimento a não ser o do corpo. Além disso, o raio deslocar-se-ia por meio do deslocamento do luminoso. Ora, o deslocamento é do corpo. Ainda mais: se o raio encontrasse algo, ele seria refletido, deste [algo] para outro que não ele. Ora, sem dúvida os reflexos são um movimento corporal. Todas essas analogias estão, pois, deterioradas. Suas premissas não são válidas. Se dizemos que o raio “desce, sai e penetra”, estas são

expressões metafóricas. Não é nada disso! Antes, o raio, no face a face, advém instantaneamente.^[218]

Em razão de que advém a partir de algo elevado, estima-se como se caísse, embora, nos moldes em que se apresenta o caso, “incidência” teria prioridade sobre “queda” — pois de modo algum vê-se [o raio] na trajetória, nem sequer necessita ele de tempo sensível.^[219] Desse modo, não se descarta que: ou o argumento para sua descida é a demonstração — nisso me inspiro —, ou o argumento para isso é o sentido — e nisso eles se fiam. Ora, como o sentido indicaria um movimento de um móvel, sem que seu tempo fosse sentido e sem que ele [móvel] fosse sentido no meio do percurso?^[220]

Quanto à exposição [da doutrina] do deslocamento do raio, esta, aliás, não seria mais do que a do deslocamento da sombra, sendo necessário que a sombra também fosse um corpo a se deslocar. Mas nem uma nem outra são deslocamento; antes, são desaparecimento e reaparecimento.^[221] Desse modo, encontrando-se a correspondência,^[222] aquilo aparece. Agora, se um insensato se metesse [a afirmar] que também a sombra se desloca, então seria inevitável ou que ela se deslocasse [junto] com a claridade, ou que a claridade se deslocasse na frente dela e atrás dela.^[223] Caso [a sombra] se deslocasse com a claridade e obscurecesse a claridade, então admitiríamos [a hipótese de] uma claridade obnubilada pela terra inteira, sem que tivesse deslocamento, somente a sombra obscurecendo-a. Ora, [com isso] a alegação do deslocamento da claridade já fica arrasada.^[224] Agora, se a claridade se deslocasse na frente da escuridão de modo que a escuridão [também] se deslocasse, então admitiríamos [a hipótese] do luminoso [sendo] interrompido. É conhecido que quando é interrompido, simultaneamente interrompe-se a claridade. Essa [hipótese] suscitaria [pensar que] a sombra, dotada de movimento, seria causa do rechaço da claridade. Muitos deles poderiam rechaçar a claridade, igualmente, em diversas direções.^[225] O luminoso, [sendo] interrompido, nesse momento o lugar fica escuro, ou [será que] a claridade fugiria da sombra, saltando para trás, voltando para onde a sombra ficasse separada dela? Ora, isso tudo são delírios! Antes, a sombra não suprime a claridade, nem ela nem a claridade são corpo, embora ambas possuam deslocamento. Agora, este se faz por meio de uma restauração. Não é que

uma coisa una, por definição, se desloque. A reflexão do raio também é linguagem figurada. Assim, é da condição do corpo, quando houver clarificação e ele for polido, clarificar-se, a partir dele, também um [outro] corpo que esteja frente a frente com ele, sem que haja deslocamento de maneira alguma.

Quanto à outra doutrina, é ela a doutrina que não vê significado nessa claridade, antes a coloca [como sendo] a própria cor quando se manifesta [por] uma manifestação evidenciada.^[226] Seus autores dizem — se levarmos isso em conta — que aquilo que se imagina juntamente com a cor, quanto ao brilho, é decorrente dos [corpos] coloridos.^[227] Esse brilho não seria algo no próprio visto, mas uma coisa que se daria para a visão, proporcionalmente ao que houvesse entre a mais exígua luz e a mais intensa luz. A intensidade da manifestação da cor seria devida à intensidade do efeito da coisa luminosa. Assim, o clarão que vem da lamparina seria um pouco mais exíguo que o clarão que vem da Lua; e o clarão que vem da Lua — que é o luar^[228] —, um pouco mais exíguo que o clarão que está nas casas clarificadas durante o dia pelo Sol — ao contrário dos lugares com sombra, que não têm o raio do Sol. Isso [ocorreria] em razão de o luar ser anulado nas sombras das casas com o nascer do Sol, esvanecendo-se; [fazendo com que] aquilo que é visto nelas [casas] fosse mais forte do que aquilo que se vê no luar. [Tais] homens não acham, de maneira alguma, que na sombra — se estiver clarificada — haja “brilheidade” e “raiosidade”; [mas] acham que a claridade da lamparina efetuará um brilho nos corpos. A claridade da Lua faria isso durante a noite, por causa da proporção da escuridão noturna. Desse modo, a escuridão noturna faria imaginar que esta porção [de claridade] seria um raio brilhante, ao passo que nada mais seria do que a manifestação daquilo que vem da cor. Aquilo que o Sol possui seria, assim, de um efeito mais forte e mais intenso.

Desse modo, dentre o que é estável, quem avistasse algo sobre a muralha branca que não fosse [nem] a cor, nem a brancura, tampouco sua manifestação, chamaria aquela coisa de raio. Agora, se houvesse uma analogia, a comparar isso com a sombra sobre a muralha, então essa sombra, por causa de uma certa obscuridade, ocultaria aquilo que, da brancura, seria necessário manifestar-se — como se ela [brancura] se mesclasse de obscuridade, cujo significado não seria outro

que não fosse “ocultação” ou aumento de ocultação; assim como “claridade” não teria outro significado que não fosse “manifestação” ou aumento de manifestação.

Ainda dentre aqueles, houve quem sustentasse que a luz do Sol não seria nada mais que a intensidade da manifestação de sua cor. Eles acharam que quando a cor ofusca a visão, isso seria em razão da sua manifestação, vista [como] brilho e raio, [os quais] ocultariam a cor devido à debilidade da vista, e não em razão do próprio ocultamento dela [cor] — como se a vista se enfraquecesse com a percepção do resplendor. Dessa maneira, quando aquilo fosse interrompido, a cor seria vista [novamente]. Disseram ainda: “As cores dos animais que cintilam durante a noite não são sentidas de modo algum, ao passo que, durante o dia, eles têm uma cor manifesta, sem haver cintilação”. Essa cintilação seria por causa da intensidade da manifestação de suas cores — e não por outra coisa —, de modo a serem vistos na escuridão, estando no limite da força [no] instante em que são vistos na escuridão, ofuscando a vista. Na medida em que a escuridão diminuísse e o Sol brilhasse, sobrepujando a manifestação [da cintilação], voltaria a manifestação de suas cores. A vista não se embaraçaria por isso porque a vista estaria prontamente munida para o encontro com as manifestações, intensificadas com o levante do Sol.

Houve dentre eles quem dissesse que as coisas não são desse modo. Antes, a luz seria uma coisa, e a cor [outra] coisa. Contudo, a luz estaria na condição de encobrir a cor que nela estivesse, quando ultrapassasse a [capacidade da] vista. O Sol também possuiria uma cor e, juntamente com a cor, uma luz. Desse modo, a luz encobriria a cor por meio da cintilação — assim como se dá para a Lua e assim como se dá para a pedra^[229] negra polida quando cintila e é vista luminosa, ao passo que sua negrura não é vista. Eles disseram que isso [cintilação] não seria a claridade, pois a claridade seria a manifestação da cor e não outra [coisa]. Por sua vez, o luminoso não seria a manifestação da cor, mas outra coisa que, às vezes, ocultaria a cor. Aquelas cintilações durante a noite seriam a manifestação da claridade da [coisa] na escuridão, a ocultar sua cor. Quando o Sol surgisse, a claridade delas [cintilações] seria sobrepujada e seria ocultada, havendo, [então,] a manifestação de cor dela [coisa]. Convém, pois, refletirmos [sobre] essa doutrina, juntamente com suas ramificações já mencionadas.

CAPÍTULO TERCEIRO

Seção 3

A RESPEITO DO COMPLEMENTO DA CONTESTAÇÃO DAS DOCTRINAS INVÁLIDAS EM
RAZÃO DE QUE A CLARIDADE É ALGO QUE NÃO É A COR MANIFESTA, ^[230] E DISCURSO A
RESPEITO DO TRANSLÚCIDO E DO CINTILANTE

Quanto ao tema da manifestação da cor, aí estão compreendidas duas noções. Uma delas é o devenir^[231] da cor em ato. A outra é a manifestação para o olho de uma cor existente em ato por si mesma. A primeira noção dirige-se à ocorrência^[232] da cor ou [pela ocorrência] de sua existência [como] cor. A segunda noção dirige-se à ocorrência da relação da cor, ou [ocorrência] da existência dessa relação.^[233] É evidente que essa segunda orientação esteja prejudicada,^[234] pois caso se pensasse que a claridade é a própria relação da cor com a vista, então seria necessário que a claridade fosse uma relação — ou a ocorrência de uma relação — sem que ela [claridade] tivesse uma existência estruturada em si mesma. Caso se significasse com isso que ela [claridade] seria o tornar-se da cor, de tal modo que, se houvesse visão, esta veria a [cor] ou [veria] o seu ser como tal, então, ou ela [claridade] seria a própria cor, ou seria uma noção que ocorreria quando suprimida uma [outra] noção de fora — tal como a supressão do recobrimento etc. Ora, se ela fosse a própria cor, isso seria a primeira orientação. Agora, se ela fosse uma disposição por meio da qual acontecesse de ela manifestar [a cor], então a luz não seria cor.^[235]

Ademais, quanto à primeira noção, é imprescindível que “manifestação” ou significasse a saída da potência ao ato, [caso] em que a coisa não estaria clarificada depois desse único instante, ou significasse a cor mesma, [caso] em que a expressão “manifestação”, aliás, não teria significado [algum], sendo necessário dizer que a clarificação seria a cor, ou significasse, ainda, uma disposição vinculada à cor, fosse sempre ou fosse [só] por um momento, de modo que a cor seria algo para a qual ora aconteceria a claridade, ora aconteceria a obscuridade — nos dois [últimos] casos, a cor seria um existente em ato.

Agora, se ela [claridade] fosse a própria relação daquilo que ela manifesta, [então] voltamos à outra doutrina. Se fosse outra coisa, também voltaríamos para aquela. Caso determinássemos as coisas de tal modo que a própria luz fosse a cor, então seria como se a própria luz fosse a cor quando [esta] estivesse em ato. Logo, seria imprescindível ou que a luz fosse predicada a toda cor em ato, ou que unicamente a brancura fosse cor e a negrura fosse escuridão — desse modo, seria impossível que o corpo negro fosse iluminado pela luz. Entretanto, isto não é impossível, pois o negro é iluminado e clareia um outro que não seja ele. Logo, a luz não poderia ser unicamente a brancura. Ora, se a luz não pode ser unicamente a brancura, mas toda cor, [então] uma parte da luz seria contrária a [outra] parte do que seria luz. Com efeito, à luz nada se opõe, exceto a escuridão. Aquilo, pois, é contraditório.

Além do mais, a noção de que o negro é luminoso, sem dúvida, não é a mesma [noção] de sua negrura, assim como não é a mesma da brancura. A cor — quero dizer, a natureza de seu gênero — que está na negrura é a própria negrura; e a cor que está na brancura é a própria brancura, sem lhe ser accidental. Logo, a cor absoluta, genérica, não é a luz. Ainda mais, às vezes a luz ilumina o translúcido como, por exemplo, a água e o cristal — quando esse está na escuridão e recai sobre ele unicamente a luz que o revela e o faz transparecer. Ora, isso é luz, e não cor. Além do mais, a coisa é iluminada e colorida [simultaneamente]. Desse modo, tanto a partir dela [coisa] a luz ilumina unicamente outra coisa, tal como o que é iluminado da água e da muralha — como a partir dela, quando a luz não é forte, [a coisa] é iluminada simultaneamente com a cor, de modo que a água ou a muralha, então iluminadas, avermelham-se ou amarelam-se. Ora, se a luz fosse manifestação da cor e a escuridão fosse ocultação da cor, então o efeito da cor vermelha naquilo

que estivesse em frente a ela [luz], seria uma vermelhidão, e não um simples brilho. Agora, se tal [luz] fosse manifestação extrema da cor, então por que, quando se intensifica a ação naquilo que está em frente a ela, a cor se oculta, deslocando-se para cima dela a cor de [uma outra] cor [mais] forte?^[236]

De acordo com a doutrina daquele homem,^[237] seria necessário que a vermelhidão, o verdor etc. estivessem mesclados igualmente por manifestações e ocultações. Implícito estaria, pois, que se um corpo tivesse [sua] cor manifestada por meio do raio que recai sobre ele — de acordo com a noção que pensamos —, e que, em seguida, se refletisse a luz de um outro corpo dotado de cor, a cor [deste] não recairia sobre [aquele] porque seria imprescindível que as partes da cor manifestada por aquele [que foi] clarificado — clareado por um outro que não ele [mesmo] — ou estivessem unificadas ou estivessem juntas, [mas] distintas [entre si]. Ora, se estivessem unificadas, então elas necessitariam somente da manifestação da cor, branqueando-se — e não [d]a ocultação da cor avermelhada ou verdejada. [Por outro lado], se [as partes] estivessem juntas [mas] distintas [umas] das outras — de modo que a manifestação da cor e a ocultação da cor fizessem, ambas, a totalidade desse ocultar e desse manifestar —, então a ocultação da cor teria um efeito no face a face. Todavia, a ocultação da cor não tem esse efeito.^[238] Porventura não se vê que, quando há ocultação de uma cor pura, aquilo que está no face a face não é afetado do modo pelo qual eles disseram que aquilo seria afetado pela manifestação da cor, caso ela estivesse individualizada?

Disseram também que a cor seria a manifestação da vermelhidão, do verdor etc. enquanto são vermelhidão, verdor [etc.], e que, quando a manifestação da vermelhidão e do verdor se intensificasse, estes fariam um similar de si mesmos, fazendo-se, então, uma [outra] vermelhidão e um [outro] verdor. Dir-se-ia, pois: [será] que quando houvesse uma fraca manifestação, a cor se manifestaria naquilo que estivesse em frente a ela — segundo a noção na qual ela é pura luz e nada mais —, agindo tal qual age o luminoso, caso este tivesse uma cor? Pois bem, caso sua manifestação fosse intensa, ou ela [cor] seria destruída ou seria ocultada pela própria cor. A primeira coisa que seria necessária é que ela atualizasse um pouco de sua própria cor naquilo [que estivesse em frente a ela] e, em seguida, quando se intensificasse, que agisse naquilo de modo considerável. Toda a sua ação seria

somente ocultar a cor por meio de sua mistura e por meio de sua cor. Ora, mas não é assim! Ao contrário, a primeira coisa [que acontece] é que a cor se manifesta por uma manifestação intensa, e somente é manifestada a cor que está na aptidão daquilo. Seu ato, estando presente um luminoso, não é [pois] nem vermelhidão nem verdor. Em seguida retorna, depois disso, quando a manifestação se torna mais forte, incumbindo-se de abolir sua cor, ocultando--a e revestindo-a de uma outra cor, não em sua constituição nem em sua natureza.^[239] Logo, um dos dois atos vem de alguma coisa que não é a outra. A fonte de um dos dois atos vem a partir da luz — que se for o corpo que não tem cor, mas tem luz, então se atualiza a exemplo do cristal luminoso. O outro ato é da sua cor quando sua manifestação se intensifica por causa dessa luz, tornando-se sobressalente.

Certamente, embora tenhamos dito que a luz não é a manifestação da cor, não nos opomos a que a luz seja causa da manifestação da cor, e causa de sua mudança.^[240] Dizemos, pois, que a luz é uma parte do conjunto desse visível que chamamos cor. Ela [luz] é algo quando se encontra mesclado à cor em potência, ocorrendo a partir da fusão das duas, a coisa que é a cor em ato. Assim, se não houver tal aptidão, o clarão e o brilho serão puros. Logo, a luz é como uma parte da coisa que é a cor, uma fusão nela — tal como a brancura e a negrura têm, ambas, uma certa mescla a partir da qual ocorrem as cores intermediárias.

Quanto ao enunciado daquele que também diz que a luz e a cintilação nada mais são que a manifestação da cor — e depois, [quanto] ao seu enunciado a respeito das coisas cintilantes durante a noite —, eles são invalidados porque a lamparina e a Lua frequentemente aniquilam a cintilação daquilo, ainda que suas cores estejam manifestadas. Assim, seria necessário que a claridade da lamparina fosse mais forte que a manifestação da cor, e seria necessário, além do mais, que a cor daquilo que é visto [como] cor manifestada por meio da lamparina não fosse vista na escuridão.^[241] Ora, a coisa não é assim! Afinal, as cores das cintilações também são vistas durante a noite, da mesma maneira que seus brilhos são vistos. Logo, aquilo que eles disseram não é verdadeiro.

Quanto àquele que diz que o Sol e as estrelas possuem cor, e que a luz ocultaria suas cores, parece que a verdade seja que certas coisas possuem, em suas essências, cor. Assim, quando iluminam, sua iluminação intensifica-se de modo a ofuscar a

vista, não se discernindo a cor. Dentre elas [coisas] há as que possuem a luz em lugar da cor. A luz é a coisa que possuem naturalmente, inerente, não adquirida; ao passo que a substância de certas outras coisas encontra-se mesclada, seja por mesclas compostas de partes luminosas e de partes das essências das cores tal como o fogo, seja por mesclas de fusões de qualidades tal como possuem Marte e Saturno. Por ora, não nos é possível julgar coisa alguma a respeito do Sol.

Assim sendo, já conhecemos a disposição da luz, a disposição da claridade, a disposição da cor e a disposição do translúcido. A luz é, portanto, uma qualidade cuja essência é ser perfeição do translúcido como translúcido. É também uma certa qualidade que o visto possui por sua essência, e não por uma causa que não é ele [mesmo]. Não há dúvida de que o visto, em sua essência, também eclipse a visão daquilo que esteja atrás dele. A claridade é uma qualidade que o corpo não translúcido dela adquire, a partir do luminoso. Assim, por meio dela [claridade] aperfeiçoa-se o translúcido [como] translúcido em ato. A cor é uma qualidade que se aperfeiçoa por meio da luz. Sua condição é que o corpo se torne um obstáculo para a ação do luminoso, no que concerne a que aquele corpo interponha-se entre ele e entre o luminoso. Portanto, os corpos são luminosos, coloridos e translúcidos.

Quanto ao corpo, houve dentre os homens quem disse que há o que é visto por meio de uma qualidade em sua essência e que há o que é visto por meio de uma qualidade de um outro corpo que não ele mesmo. O translúcido foi colocado [como] a última divisão. Inicialmente, quanto à primeira divisão, colocaram--se prontamente duas [outras] divisões. Uma delas, [inclui] aquilo que é visto no translúcido em razão de sua essência e em sua presença, que é o luminoso. A segunda delas é o que não é desse modo. Esta [segunda] foi, em seguida, dividida em duas [outras] partes: uma delas é aquilo que, para sua visibilidade, está condicionado à luz juntamente com a condição do diáfano, que é a cor. A segunda é aquilo que, para sua visibilidade, está condicionado à escuridão juntamente com a condição do diáfano como, por exemplo, os animais que luzem durante a noite — enquanto luzem como, por exemplo, os pirilampos, alguns pedaços de madeira podre e alguns vermes. Nessa condição eu já vi um ovo de galinha, um gafanhoto morto e um grilo morto.^[242] Essa divisão não é irrecuperável, embora não seja válida.

Ora, em razão de sua essência, o luminoso é visto em sua totalidade [tanto] na escuridão [como] na luz. Assim, caso suceda que aquele que vê esteja na luz, a qual atualiza, ele vê. E caso suceda que ele não esteja nela [luz], também ele vê — como, por exemplo, o fogo que o homem vê igualmente [tanto] na luz — seja luz dele [fogo] ou a luz de um outro que não seja ele — como o vê na escuridão. Quanto ao Sol, não é possível que o vejamos na escuridão por ele se encontrar no lugar oposto à visão daquele que vê, quando já preencheu o mundo de luz, não tendo deixado lugar [algum] escuro. Quanto às estrelas, elas são vistas somente na escuridão porque a luz delas é limitada pela luz do Sol. Elas não iluminam as coisas nem as clareiam, mas não impedem que sejam encontradas. Assim, é possível que haja [estrelas] e, juntamente com elas, haja escuridão. Dessa maneira, elas são vistas na escuridão, não porque a escuridão seja causa [disso] — pois são essencialmente vistas —; ao contrário, é necessário saber que certas claridades se sobrepõem a outras, de modo que [estas] não são vistas — tal como a luz do Sol se sobrepõe à luz tênue do fogo e à luz das estrelas e, por isso, estas não são vistas luminosas ao lado do Sol. Quanto à sua visibilidade, elas não são vistas não em razão da necessidade da escuridão, mas em razão da necessidade que têm em si próprias de serem luminosas, não obscuras, em relação ao nosso ver. Assim, quando o Sol está ausente, elas se manifestam e ficam visíveis porque se tornam luminosas em relação ao nosso ver, e em razão da disposição do nosso ver. Algumas vezes, a regra do fogo e da Lua é, por definição, essa [mesma] regra — ao lado da luz que é mais tênue do que essas. Quanto àquela luz [das estrelas], é necessário que ela, em relação a nós, não seja existente ao lado de uma manifestação do fogo ou da Lua. Para que apareçam, pois, ou é imperativo que haja obscuridade, ou é imperativo que não haja [luz] ofuscante, de modo que sejam vistas, e que seja possível à vista apreendê-las.

Tu já sabes que as poeiras que estão na atmosfera não são do gênero do que é visto somente quando clarificado na escuridão. Todavia, se um homem estiver na escuridão, e um raio de Sol recair sobre essas poeiras, é possível que tais poeiras sejam vistas. Mas, se o homem estiver na [frente] do raio, [isso] não é possível. Isso se dá em razão de uma coisa na vista do homem, e não em razão de uma coisa na luz das poeiras.^[243] Desse modo, quando a vista do homem é sobrepujada por muita luz, ele não as vê, mas se não for sobrepujada, ele as vê. Da mesma maneira, aquelas

cintilações durante a noite não são de um outro gênero. Antes, são luminosas e diferenciam-se não em [sua] natureza toda, mas [só] quanto à fraqueza. Se tal diferença dos luminosos fosse em razão da totalidade da [sua] natureza, então as estrelas [também] seriam assim.^[244] Dessa divisão,^[245] não se obteria um resultado favorável, a não ser que se dissesse que certos luminosos são ofuscantes a uns e certos deles são ofuscados por outros. O significado desse ofuscamento não é um efeito de uns nos outros, antes é [um efeito] no nosso ver — assim como certas coisas duras são mais duras e outras mais frágeis. Logo, não é necessário dizer que aqueles que cintilam durante a noite sejam uma espécie ou um gênero separado, extrínseco aos coloridos e aos luminosos. Antes, eles estão no âmbito dos luminosos que são ofuscados [por] aquilo que está acima deles, quanto à iluminação. Nesse caso, portanto, não são vistos simultaneamente com eles,^[246] em razão da debilidade do nosso ver. Antes, nosso ver em relação a eles [que cintilam] somente se fortalece quando predomina a ausência do ofuscamento do luminoso para o nosso ver. Se eles [autores] tivessem pregado isso, então a divisão teria sido excelente! Mas tal eles não pregaram. Ao invés disso, estimaram que os luminosos seriam uma camada, os coloridos, [outra] camada, e estes [cintilantes, uma outra] camada.

CAPÍTULO TERCEIRO

Seção 4

A RESPEITO DA REFLEXÃO DAS DOCTRINAS ENUNCIADAS SOBRE AS CORES E A OCORRÊNCIA DESTAS^[247]

Dentre o que é necessário para terminarmos, está a reflexão de uma outra doutrina sobre a ordem das cores e da luz. Enquanto não terminarmos com isto, não haverá maneira de indicarmos, pela via da divisão, a validade do que preconizamos a esse respeito. Dizemos, pois: dentre as doutrinas sobre a ordem das cores, uma é a doutrina de quem acha que a gênese da cor branca vem somente do ar e da luz; e que a gênese da cor negra vem do contrário disso; e que a ocorrência da cor branca é proveniente do translúcido, quando este se divide em partículas e, em seguida, aglomera-se. Nesse caso, aconteceria que as superfícies delas [partículas] receberiam a claridade, iluminando-se. Na medida em que seriam translúcidas, umas realizariam a iluminação nas outras; por serem pequenas, isso se daria nelas como se fosse um contínuo; e porque o diáfano somente seria visto por meio de uma cor de um outro que não ele, então, sua diafaneidade não seria vista, mas o reflexo da superfície aglomerada [de partículas] seria visto como um contínuo. Dessa maneira, então, ver-se-ia uma totalidade branca. Eles disseram que seria em razão disso que a espuma da água é branca, pela combinação com o ar; e [que] a neve é branca porque ela seria [constituída] de partículas gélidas translúcidas, combinadas com o ar e atravessadas pela luz, ao passo que o cristal despedaçado e o vidro despedaçado não transpareceriam, isto é, as superfícies deles estariam, de um

certo modo, contínuas. Deixando-se cada uma de suas partes isolada, estas retornariam, em si mesmas, a serem translúcidas. Quando acontecesse uma fenda no translúcido de grande dimensão, o branco seria visto^[248] no lugar [da fenda]. Disseram ainda: “Quanto à negrura, ela é imaginada em razão da inexistência da fundura e da profundidade do corpo, simultaneamente à [inexistência] da luz e da diafaneidade”.

Dentre eles,^[249] houve quem estabeleceu a água [como] a causa da negrura. Disse ele que, em razão disso, quando as coisas são umedecidas, elas tendem à negrura. Disse que assim seria porque a água faria sair o ar. A diafaneidade desse [ar] não transpareceria nem ele seria atravessado pela luz na superfície, restando, pois, escuro.

Dentre eles^[250] houve quem estabeleceu que, na verdade, a negrura seria uma cor, e a base das cores. Ele disse que, em razão disso, é que ela não se descolora. Quanto ao branco, este seria um accidental do diáfano por [causa] de sua aglomeração e, em razão disso, é que poderia ser tingido. A primeira doutrina sobre a negrura não está longe de também chegar até esta doutrina, visto que [ambas] estabeleceram que a negrura seria uma essência^[251] que, do ponto de vista daquilo que transparece, não transpareceria; e que [a negrura] seria [a] essência da cor que se reflete a partir dela.^[252]

Um [outro] grupo^[253] disse que cada um dos elementos^[254] seria diáfano e que, quando se compusessem, a brancura ocorreria nas condições já mencionadas. Como aquilo que predominaria [para] a vista seria a superfície plana do diáfano, então a vista seria atingida por ela [superfície]. A negrura ocorreria quando aquilo que predominasse na vista, a partir do corpo, fossem os ângulos,^[255] impedindo a diafaneidade em razão das extremidades que se encontram neles. Desse modo, caso aquilo fosse iluminado, a luz não atravessaria de uma maneira forte, obscurecendo-se.

O que dificulta [aceitar] isso tudo é a parte do enunciado que [afirma] que a brancura é gerada da luz e que a negrura é uma cor verdadeira. Ora, sabemos que os diáfanos se embranquecem quando [se dá] seu despedaçamento e [sua] combinação com o ar. Igualmente, certos perfumes e certos preparos de sésamo^[256]

ficam embranquecidos em razão da união da diafaneidade que há em suas naturezas com o ar que está retido neles. Sabemos [também] que a negrura não aceita, de modo algum, uma cor tal como a brancura [a] aceita. É como se a brancura — em razão de sua diafaneidade — fosse um sujeito despojado, apto. O despojamento das qualidades às quais ela é receptiva vem sem necessidade da supressão de coisa [alguma]; ao passo que aquilo que está ocupado por uma única qualidade não recebe outra exceto com sua [respectiva] supressão.

Essa gente estabeleceu a saída^[257] das cores a partir da diafaneidade e da não diafaneidade. Fazendo frente a esse grupo, outros não disseram [que seria], em absoluto, por meio da diafaneidade, mas acharam que cada um dos corpos seria colorido, não sendo admissível que um corpo existisse sem que tivesse uma cor. Quando a perfuração e as aberturas vazias fossem abundantes nos corpos, elas seriam atravessadas até o outro lado pelo raio saído do luminoso. O raio da visão também [as] atravessaria, vendo-se o que estivesse atrás deles [corpos].^[258]

Agora, quanto à primeira doutrina, dizemos, pois: pela minha vida! Às vezes, uma cor branca se manifesta a partir do estilhaçamento do diáfano e de sua combinação com o ar. Ora, mas isto somente se dá em um corpo que não é contínuo, [nem] unificado; melhor, essa cor somente se manifesta no aglomerado de [suas partes], [mas,] quando está unido e umedecido, sua brancura desaparece. Quando da união e do secamento, o gesso^[259] — conforme o que eu penso e [conforme] o que é necessário por aquilo que ultrapassa minha conjectura — não se embranquece [em] sua brancura unicamente em razão disso, mas porque o cozimento coloca-o de tal modo que, quando é umedecido e seco em seguida, se embranquece de uma brancura intensa, pela fusão ocorrida nele.

O argumento a esse respeito é [o seguinte]: se a ação do fogo no gesso fosse apenas a de facilitar [sua] partição — o facilitar a partição poderia levar à configuração mencionada como causa da geração da brancura —, então o despedaçamento excessivo que chegasse ao limite da redução das partes faria essa [mesma] ação no gesso, na cal etc. Então, o que fora preparado pelo despedaçamento e pelo enxágue, quando fosse unido pela água, faria a ação do gesso concernente à brancura. Mas não é assim!

Depois, suponhamos que o gesso fosse gerado de acordo com a forma [já] mencionada, então não seria toda brancura que ocorreria nessas condições, pois, quando se ferve o ovo, sua brancura translúcida torna-se branca. Não é possível dizer que o fogo a tenha aumentado [por] inconsistência e partição, pois ele [fogo] prontamente a aumentou [pelo] encorpamento, conforme uma disposição, e não que tenha ocorrido uma “aereidade”^[260] que tivesse se combinado com ele [ovo]. Assim, isso [ocorre] primeiramente porque, durante o cozimento, o branco do ovo torna-se mais pesado, separando-se da aereidade. Segundo, se houvesse uma aereidade que penetrasse sua umidade, branqueando-o, então haveria coagulação, e não condensação. Tu já soubeste disso antes.

[Há,] também, o remédio que a gente artífice^[261] toma e denomina leite de virgem, [feito] do cozimento do litargo^[262] no vinagre,^[263] até sua dissolução. Depois se decanta até que o vinagre permaneça no limite da diafaneidade e da brancura; é, então, combinado com água, na qual se cozinha o álcali,^[264] decantado no limite da depuração até que se torne como se fosse uma lágrima. Se houver imperícia nisto, não se completa a fusão das duas que se buscava. Assim, é como se as duas águas fossem combinadas e, nelas, a solução diáfana do litargo se coagulasse, branqueando-se no limite da brancura, tal como o leite coalhado, secando em seguida. Nesse caso, isso [tudo] acontece não porque o translúcido teve partição, pois aquele [litargo] estava partido, solvido no vinagre, [mas] não tinha partes transparentes extremamente pequenas próximas umas das outras [ou] que estivessem justapostas. Ao contrário, se [assim] fosse, inevitavelmente teriam sido aumentadas na água do álcali, partindo-se sem que, ademais, um ar externo se combinasse com elas, sob aspecto algum. Antes, isso se faz aos moldes da transmutação. Logo, não é toda geração de brancura que se encontra conforme as condições mencionadas [por eles].

Agora, se a brancura não fosse nada além da luz, e a negrura [não fosse] nada além daquilo que [já] foi dito, então não haveria composição da brancura e da negrura, a não ser se tomando uma única via. A explicação disso é que a brancura se dirige pouco a pouco até a negrura por três caminhos. Um deles é o caminho de acinzentar-se,^[265] que é o caminho espontâneo. Assim, quando a conduta for espontânea, ela [brancura] dirige-se ao cinza; depois continuamente [para o mais

escuro] e, depois, permanece assim até enegrecer. Dessa maneira, se conduz por um caminho [no qual] a negrura como um todo não cessa de se intensificar paulatinamente até incrementar-se.

O segundo caminho é tomado em direção à vermelhidão, depois para o [mais] escuro, depois para a negrura. O terceiro é o caminho tomado em direção ao verdor, depois para o anil,^[266] depois para a negrura. As diferenças desses caminhos somente são admitidas em razão das diferentes possibilidades de combinação das cores intermediárias. Aliás, se não houvesse nada mais que a brancura e a negrura, e o fundamento do branco não fosse nada além que a luz, algumas dessas direções seriam impossíveis. A composição da brancura e da negrura só seria possível quando tomada por um único caminho, sem que as diferenças sobreviessem, a não ser as incidências que estivessem de acordo com a diminuição e a intensificação delas, e nada mais.^[267] [Nesse caso] não haveria diversos caminhos, pois, se houvesse diversos caminhos, então seria necessário que houvesse uma mescla que não viesse [nem] da brancura, [nem] da negrura, somado a que a mescla viesse de um visível; e [ainda] que não houvesse nas coisas algo que se pensasse ser visível e não fosse nem negrura, nem brancura, nem um composto das duas, exceto a luz — para aquele que coloca a luz como algo que não é nenhuma das duas [cores]. Ora, é falsa a doutrina dele, abstendo-se da transmutação das cores nos diversos caminhos. Se tal transmutação é possível, então é necessário que haja um terceiro visível que esteja fora dos domínios da brancura e da negrura. [Na doutrina dele] não haveria perspectiva que esse terceiro visto fosse existente, salvo se a luz fosse estabelecida como não sendo a cor, sendo possível, nesse caso, que as cores fossem combinadas. Assim, quando a brancura e a negrura se combinassem em uma [cor] só, o caminho seria aquele caminho do acinzentar-se. Agora, se a negrura fosse combinada com a luz, então seria como, por exemplo, a nuvem que é iluminada pelo Sol [ou], por exemplo, a fumaça negra que se combina com o fogo. Se a negrura fosse preponderante, haveria vermelhidão; se a negrura fosse sobrepujada, haveria amarelidão, prevalecendo, nesse caso, uma brancura iluminada. Depois, se houvesse lá uma amarelidão combinada com uma negrura que não estivesse iluminada em suas partes, ocorreria o verdor — em suma, quando o negro estivesse mais ocultado e o luminoso mais manifesto. A vermelhidão seria o inverso. Depois,

se a negrura fosse preponderante de início, haveria um [vermelho-]escuro. Se a negrura fosse preponderante secundariamente, haveria um roxeado^[268] — não há nome para esta, quando intensa. Se isto fosse combinado [com] uma brancura, haveria um cinza-escuro, esverdeado. Se fosse combinado com a cor roxeada, com a negrura e com um pouco de vermelhidão, haveria anil. Se fosse combinado com vermelhidão e anil, ter-se-ia púrpura.^[269] Com isso, pois, é possível sintetizar as cores por igual, ou por meio da fusão dos corpos, ou pela fusão das qualidades.

Mas, se isso só se fizesse por meio da combinação dos corpos — já se sabe que, de modo algum, a luz se tingem de negro pelo reflexo de um corpo negro —, então seria necessário que as cores verdes e vermelhas somente refletissem, de si, a brancura, e não refletissem coisa [alguma] das partes negras, particularmente quando fossem tênues, fragmentadas. Com efeito, caso se dissesse que “às vezes, as vemos refletidas pela combinação”,^[270] a resposta seria que isso [se dá] porque a combinação torna necessária a ação e a paixão, tornando necessária, por causa disso, a fusão das qualidades de modo equivalente, faça-a a arte ou a natureza. De um lado, a natureza tem o poder da fusão que esteja ao modo da transmutação, ao passo que a arte não tem poder sobre isso; antes, tem o poder de união. Assim, por vezes, a natureza torna necessária essa transmutação. A natureza tem o poder de atenuar a fusão que esteja aos moldes da combinação, diminuindo as partes, ao passo que a arte é debilitada para tal investigação. Não se findam as veredas da natureza quanto à divisão e à relação de potência e ato. À arte não é possível fazer sair ao ato o conjunto daquilo que esteja latente. Com isso, fica claro que, na verdade, a brancura não é, nas coisas, luz.

Não nos opomos a que o ar tenha um efeito na ordem do branqueamento, mas não do jeito que eles disseram. Antes, [isso] é pelo evento da fusão branqueadora. Em razão disso, não [podemos] dizer que a brancura do sésamo esteja, toda ela, de acordo com o ponto de vista que eles preconizaram, mas [o é] por fusão. Com efeito, o ar torna necessária uma cor branca não somente consoante à combinação, mas também em conformidade à alteração. Se a doutrina deles fosse válida, então seria possível conseguir — por meio da coisa branca e da colorida, e por meio da intensificação e da diminuição — [fazer com] que sua aglomeração chegasse a

transparecer, ou [a algo] que disso se aproximasse. Isso, porém, é algo que não se dá.

Agora, quanto ao enunciado deles que o negro é não receptivo a uma outra cor, ou eles quiseram dizer com isso “aos moldes da transmutação” ou “aos moldes do tingimento”. Se eles quiseram dizer “aos moldes da transmutação”, então mentiram. Dentre aqueles que os acusam de mentira, eis a juventude e os cabelos brancos. Se quiseram dizer “aos moldes do tingimento”, então isso seria caso de contiguidade, e não caso de qualidade. Ora, não está longe [que se diga] que a coisa enegrecida somente seria enegrecida se nela houvesse uma força penetrante, aderida, constrictora, assim combinando, penetrando e inerindo. E que aquilo que é existente na coisa branca seria contrário àquilo que está em sua natureza [da coisa enegrecida]. Assim, não lhe seria possível cobrir o negro, penetrá-lo e inerir nele — apesar de que isso também não é algo impossível pois, quando se usam expedientes como, por exemplo, o alvaiade^[271] e outros, de maneira que [a coisa] seja mergulhada e dissolvida, o negro tinge-se de branco.

Quanto à segunda doutrina, ela é aquela doutrina cujo enunciado somente se sustenta quando o vácuo for suposto como existente.^[272] Isso porque seria imprescindível que os poros, mencionados por eles, ou fossem plenos de um corpo, ou fossem vazios. Ora, se fossem plenos de um corpo, então ou esse corpo seria transparente sem ter poros, ou ele também teria poros e, sem dúvida, chegar-se-ia ou a um diáfano que não tivesse poros — e isso é o oposto do enunciado deles —, ou ao vácuo. Logo, a doutrina deles exigiria a existência do vácuo, embora o vácuo seja inexistente.

Além disso, disseram ainda que não convém imaginar a diafaneidade para todos os poros. Antes, seria necessário que os poros estivessem em posições retas, sem ziguezaguearem, de modo que os raios penetrassem neles conforme a retitude. Bem, façamos, então, uma bola de gelo. Melhor, de cristal. Melhor ainda, de corindo^[273] branco translúcido. Ora, esses poros que estivessem nela [bola] seriam translúcidos, retos. O corte deles seria assim [reto] em comprimento. Será, então, que também estariam assim em largura? Será que estariam assim em diâmetro? Ou em qualquer [outra] direção que tu estabelecesses? Afinal, como retas penetrariam retas?^[274] Ora, de qualquer ponto de vista que tu os pensasse, eles não fariam zigue-

zague? Portanto, está no âmbito do necessário que acontecesse, para certas direções, [ou] uma oposição à retitude e uma obstrução das partes que não possuíssem poros no alinhamento das linhas retas que tu estimasses saídas do olho, ou que todo corpo fosse vácuo. Ora, isso é um absurdo, pois seria necessário que quando variassem para ti as condições da bola — quanto a se buscar ver através dela^[275] —, variasse necessariamente sua diafaneidade. Depois, como seria o caso de um corpo no qual houvesse tantos poros e orifícios que ocultassem sua cor de modo que tu o verias como se ele não tivesse cor — ao passo que ele tem em si mesmo uma cor? E [como] sua cor não cobriria algo que estivesse grudado atrás dele [corpo], mas, na verdade, faria chegar aquilo que estivesse atrás dele? Ora, se ocorresse o cobrimento, então seria como se ocorresse algo que não [ocorresse] pois, sem dúvida, a perfuração que estivesse nele seria muito mais numerosa do que a plenitude que estivesse nele. Assim, como seria possível que ela [bola] retivesse o corindo sendo toda [cheia] de fissuras? Ora, se ocorresse a um homem [fazer] no corindo três ou quatro orifícios, atingindo-o em seguida com pouca força,^[276] ela se trincaria e se quebraria. Logo, essa doutrina também é absurda!

Portanto, as cores são existentes, mas a existência delas não são [as] luzes, tampouco as luzes são manifestações delas [cores]. Ao mesmo tempo, [as cores] não são aquilo que são em ato, por um outro que não sejam as luzes, [pelas quais] o transparente também existe. Eis a exposição para aquela finalidade à qual nos propuséramos. Resta-nos [agora] informar a disposição do ver e como ele é, anexando a isso a verificação de como as luzes se realizam no transparente.

CAPÍTULO TERCEIRO

Seção 5

À RESPEITO DA DIVERGÊNCIA ENTRE AS DOCTRINAS SOBRE A VISÃO E INVALIDAÇÃO DAS
DOCTRINAS CORROMPIDAS,

DE ACORDO COM AS COISAS QUE LHE SÃO PRÓPRIAS^[277]

Dizemos que, nesse âmbito, são notórias três doutrinas — se bem que cada doutrina se ramifique. Uma delas é a doutrina de quem acha que raios lineares sairiam da vista,^[278] sob o formato de um cone, cuja extremidade^[279] estaria voltada [para] o olho, e sua base, [para] o visto; e que a percepção mais precisa seria a flecha^[280] proveniente deles [raios]; e que “ver a coisa” [nada mais seria que] o deslocamento da flecha para o interior dela [coisa].

Dentre elas, há a doutrina de quem [também] acha que o raio poderia sair da vista sob um [certo] formato, salvo que, devido à sua multiplicidade, não chegaria a encontrar o ponto médio da esfera celeste — a não ser [que fosse] por meio de um prolongamento, [o que] tornaria necessário o prolongamento da vista — mas que ele, quando saísse, conectar-se-ia ao ar luminoso, tornando este um órgão para si, percebendo por seu intermédio.

Dentre elas, há a doutrina de quem acha que, assim como os sensíveis em geral não são percebidos em razão de haver algo que se estenda sobre eles, [vindo] dos

sentidos — projetado na direção deles, contínuo a eles, ou enviado [por] um mensageiro até eles —, do mesmo modo a visão não se dá, de modo algum, porque um raio sairia da vista, encontrando-se, assim, com o visto, mas porque a forma do visto chega até a visão, por meio da condução do diáfano até ela.^[281]

Os dois primeiros grupos chegaram a argumentar, dizendo: “Só é possível que os sensíveis cheguem aos sentidos em geral porque estes estão aptos a percebê-los por meio do contato, tal como o tato, tal como o paladar, tal como o olfato — que busca trazer os odores para perto, por meio da aspiração, a fim de encontrá-los e ser afetado por eles — e tal como o som, que se complementa por meio da agitação [do ar], em direção ao ouvido”. Depois, [disseram]: “Na visão isso não é possível, porque o visível está dissociado [do órgão que sente]. É em razão disso que não é visto [aquilo que] está em sua proximidade, tampouco é admissível que se deslocasse até ela [vista] um acidente existente em um corpo visível — isto é, sua cor e sua figura —, pois os acidentes não se transportam. Assim, quando a forma [do visível] for esta, então é adequado que a faculdade da sensibilidade seja transferida até o lugar do sensível, a fim de encontrá-lo. Ora, seria um absurdo que a faculdade fosse transportada, senão por meio de um corpo que a porte. Tal corpo não é outro que um sutil, do gênero do raio e do pneuma e, por isso, chamamo-lo ‘raio’. É em razão da existência de um corpo semelhante a esse [sutil], no olho, que o homem prontamente vê, no estado da escuridão, uma claridade desprender-se de seus dois olhos, brilhando sobre seu nariz ou sobre alguma coisa próxima que está diante dele. Além disso, quando o homem, pela manhã, é incitado pela surpresa de seu despertar a esfregar seus olhos, ele entrevê raios diante de seus olhos. E mais, a úvea^[282] ocular de um dos dois olhos fica cheia [de raios] quando se está com o outro [olho] fechado — e também no [caso] de se fixar o olhar [de modo] excessivo. Sem dúvida, então, um corpo com tal atributo [sutil] está difundido por eles [olhos]”.^[283]

Em seguida [porém], o segundo grupo repudiou que houvesse um corpo — por exemplo, o olho — capaz de conectar, a partir do raio, uma reta única entre a vista e as estrelas fixas, sem mencionar linhas que alcançassem aquilo que se vê do universo. Particularmente, [afirmaram] que aquilo que delas [estrelas] se vê, somente o é [por] uma conexão contínua, por igual, sendo necessário, pois, que aquilo, por meio do que se vê, fosse contínuo. Também repudiaram que um tal raio

saído [do olho] se movesse em um tempo não sensível,^[284] [por meio de] um movimento que partisse do olho em direção às [estrelas] fixas. Disseram, ainda, que seria necessário haver uma relação de duas distâncias entre o tempo do teu movimento em direção a alguma coisa — havendo entre ti e ela dois côvados^[285] — e o tempo do movimento em direção às estrelas fixas, sendo necessário que aparecesse uma diferença entre os dois tempos. Por vezes, até mesmo os autores da terceira doutrina usaram esses argumentos contra os autores do raio linear, desconhecendo que isso está prejudicado.^[286] Isso porque é possível supor um tempo não sensível curto, ou mais de um tempo não sensível curto, resultando o movimento que o raio teria em direção às fixas. Além disso, é possível dividir esse tempo ao infinito, podendo-se encontrar, aí, uma ou algumas partes cuja relação seja uma relação da distância curta com a distância longa. Desse modo, os dois tempos, entre os quais há o intervalo, ambos, seriam não sensíveis, curtos.

Contudo, os autores dos raios possuem um argumento cuja solução é, no mínimo, penosa. Trata-se do enunciado de que os espelhos comprovam a existência desses raios e seus reflexos. Isso [por]que é indispensável que chegue à vista, ou a forma do espelho — já tendo chegado a este a forma visível, reproduzida, [feito] um espectro^[287] — ou que, digamos, o raio sai, encontra-se com o espelho e, depois, a partir deste, vai ao encontro daquilo sobre o que se reflete, de acordo com um ângulo próprio. Ora, na medida em que o primeiro enunciado é falso, resta o segundo enunciado.

No que concerne evidenciar a falsidade do primeiro enunciado, está que se aquela forma fosse como um espectro no espelho, então, sem dúvida que, por definição, far-se-ia espectro em algum [lugar] da superfície dele [espelho]. Desse modo, quando os reflexos da luz e da cor chegassem simultaneamente ao diáfano — sem [que este] fosse portador dos dois primeiros —, então aquilo que chegasse somente seria reproduzido em uma única área, sendo visto, por definição, de maneira diferente [conforme] as posições dos observadores. Ora, o espectro que estaria no espelho não se encontra nessas condições, antes se desloca por ele [espelho] com o deslocamento do observador. Caso se deslocasse apenas, e tão somente, por meio do deslocamento do visível, não haveria problemas.

Quanto ao seu deslocamento [do espectro] por meio do deslocamento do observador, o argumento [usado] para isso, pois, foi que, na verdade, não seria o caso de a forma [visível] fazer-se espectro em um lugar, mas que, quando o observador se deslocasse, deslocar-se-ia a linha incidida que, refletindo-se para o visível, faria um ângulo próprio. Desse modo, ele [observador] veria, por meio dessa linha, o visível, em sua definição, e veria [também] uma outra parte do espelho, imaginando que ele [visível] estivesse em uma outra parte do espelho e, assim, [o visível] não cessaria de se deslocar.

Disseram^[288] [também]: “No que concerne a argumentar pela validade disto está que, às vezes, imprime-se no observador^[289] que o homem possui um espectro visível, refletindo-se a partir dele para a vista de um outro observador, de modo que este segundo observador o vê, ao passo que o dono da pupila na qual foi reproduzido o espectro não o vê aos moldes da imaginação. Ora, se isso tivesse uma verdade^[290] de impressão no observador dele [segundo], então seria necessário — de acordo com a doutrina dos autores do raio — que ambos tivessem a mesma percepção dela [impressão], pois está [na doutrina] deles que a verdade da percepção é um espectro reproduzir-se no observador. Assim, todo aquele que [tivesse] um espectro reproduzido em seu observador a veria”.

Disseram [ainda]: “A esse respeito, julgamos e declaramos que o observador, no espelho, imagina ver sua forma no espelho, mas não é assim. Antes, quando o raio encontra o espelho, então ele^[291] [raio] é percebido, retornando refletido, e encontra, assim, a forma do observador, que então o percebe^[292] [raio]. Desse modo, se [o observador] vê o espelho e a si mesmo em um único alinhamento, da saída da linha radial, ele imagina que uma das duas esteja na outra”.

Disseram [também]: “O argumento a respeito de que aquilo não é impresso no espelho consiste em que o visível é visto no espelho — enquanto não se duvida que ele [visível] não esteja na superfície do espelho —, [mas] apenas como se ele [visível] fosse a réplica nela [superfície] e distanciado dela. Quanto a essa distância, é indispensável ou que ela fosse uma distância que estivesse no fundo do espelho — se bem que o espelho não possui tal profundidade — ou, ainda, que não estivesse. Se o espelho possuísse tal profundidade, ele estaria incluído naquele [caso] do espectro que se faria em seu interior. Ora, resta, pois, que aquela distância fosse

uma distância na direção oposta à da sua profundidade, sendo que a coisa só é percebida por meio dessa distância do espelho, sem que seu espectro tenha sido impresso no espelho”.^[293]

Pois bem, a primeira coisa que [se torna] imperativa para nós é invalidarmos as duas primeiras doutrinas, estabelecendo a validade da nossa, que é a terceira. Em seguida, retornaremos a esse embaraço, solucionando-o. Dizemos que é forçoso que a coisa que saísse da visão ou seria alguma coisa com estrutura de essência — dotada de posição sendo, então, uma substância corpórea —, ou seria alguma coisa que não possuiria uma estrutura em sua essência, mas apenas estaria estruturada pela coisa diáfana, a qual está entre a vista e o visto. Agora, dessa coisa, por exemplo, não é forçoso que se diga que ela, na verdade, fosse saída da vista, mas é necessário dizer que seria uma paixão que o ar teria em relação à vista; e o ar, por meio dessa paixão, [seria] um auxílio no [ato] de ver. E isso sob dois aspectos: ou aos moldes de um auxílio [como] intermediário, ou aos moldes de um auxílio [como] órgão.

Antes do início em detalhe, porém, deixe-me sentenciar um preceito universal: o ver não se dá, de modo algum, por meio de uma transmutação do ar em um estado no qual auxiliasse a visão. Isso porque esse estado,^[294] sem dúvida alguma, é uma configuração [existente] no ar, não no sentido de uma relação [que] levasse em conta um observador à exclusão de [um outro] observador. Não nos opomos à existência dessa distinção, antes dizemos que ela é inevitável, [assim como] é inevitável que ocorra uma relação do ar com o observador, quando este observa, [pois,] por meio dessa relação, dá-se o ver. Opomo-nos apenas à existência de um estado e de uma configuração permanentes no próprio ar e [em] sua essência, que tornassem o ar, por meio delas, possuidor de uma qualidade ou de um atributo em si mesmo — na medida em que não se conserva nem se encontra [existente] quando dissociada do agente que lá está. Porque tal configuração, por exemplo, ele [ar] não a tem comparativamente a uma vista à exclusão de [outra] vista, antes ela é existente para ele em todas as coisas, tal como o branco não é um branco comparativamente a uma coisa à exclusão de [outra] coisa. Antes, é branco em sua essência, e branco em todas as coisas, ainda que não permaneça branco com a supressão da causa que branqueia.

Ademais, seria indispensável ou que aquela configuração [do ar] recebesse a intensidade e o enfraquecimento [da visão], estando, portanto, mais fraca [ou] mais forte, ou então que estivesse sob um único padrão. Ora, se estivesse sob um único padrão, então seria inevitável ou que a causa que a necessitasse recebesse o mais intenso e o mais insuficiente, ou que não [os] recebesse. Ora, se fosse da natureza da causa receber o mais intenso e o mais insuficiente, e essa natureza fosse uma causa por si mesma, então seria necessário que se seguisse a ela o efeito na recepção do mais intenso e do mais insuficiente.

Ora, conta-se como absurdo — caso sua força e sua fraqueza fossem algo na natureza da coisa como causa — que o fraco realizasse a ação que o forte, ele próprio, realizaria. Assim, a partir disso, seria necessário que, quando as faculdades da visão, agentes, no ar, fossem muitas e se espremessem, aquele estado e [aquela] configuração no ar ocorressem [de modo] mais forte, e que as faculdades da visão fossem, na alteração do ar rumo àquela configuração, mais intensas do que fracas na visão. Particularmente, porque isso é do âmbito das faculdades e das disposições [que estão] na faculdade, e não de um âmbito no qual o mais intenso e o mais fraco fossem recebidos. A potência delas não é — como mencionamos — comparando-se uma visão à exclusão de [outra] visão, mas é por si mesma, tal como dissemos. [Do contrário], seria necessário que aqueles que tivessem visão fraca, quando se reunissem, vissem [de modo] mais forte e, quando se separassem, vissem [de modo] mais fraco; e que aquele de vista fraca, quando se pusesse ao lado daquele de vista forte, visse [com] mais intensidade — isso, na medida em que o ar fosse se transformando naquela configuração, de modo que a transmutação fosse mais intensa por meio da reunião de diversas causas e das faculdades. Assim, a execução e o auxílio dele [ar], em razão da forma, no ver, seriam mais fortes, embora a própria fraqueza da visão aumentasse a deficiência, nesse caso. Ora, a reunião de dois fracos não se conta tal como o efeito de um fraco único, assim como a disposição do ver, naquele que tem a visão fraca, não é a mesma no ar turvo e no ar puro, porque, quando o fraco encontra um auxílio de fora, sem dúvida se dá uma ação mais forte. Além do mais, observamos que uma concomitância daquele que tem a vista fraca com os de visão mais forte — ou uma reunião de vários que têm a vista fraca — não lhes acrescenta coisa alguma quanto ao seu ver. Logo, é evidente que a premissa é falsa.

Retornemos, agora, para o detalhamento do qual havíamos nos separado. Dizemos, pois: forçoso é, nesse ponto, que o ar ou seja um órgão ou seja um intermediário. Caso fosse um órgão, então, ou ele seria sensitivo,^[295] ou seria condutor. Ora, é um absurdo que alguém diga que o ar, então transmutado, seja sensitivo, de modo a sentir as estrelas e conduzir o que delas sentiu até a vista. Além do mais, nem tudo que vemos é tocado pelo ar. Afinal, podemos ver as estrelas fixas, e o ar não as toca. Agora, o mais repugnante para nós seria dizermos que as esferas celestes que estão no centro^[296] também sofreriam [ação] oriunda da nossa vista, tornando-se um órgão para ela — tal como o ar tornar-se-ia um órgão para ela. Ora, isso é algo que um [homem] inteligente não aceita como resultado — ou [então] dizermos que a luz seria um corpo disseminado no ar e na esfera celeste, unificada por meio da nossa visão, tornando--se, para esta, um órgão. Afinal, se fizermos uma concessão a esta repugnância, seria necessário que não víssemos a totalidade do corpo das estrelas, reconhecendo, ainda, uma outra falsidade, qual seja, a de que há poros na esfera celeste, e que seus poros não totalizariam mais da metade do corpo delas, sendo necessário, pois, que fosse vista apenas uma parte das estrelas observadas, e não se visse [outra] parte.

Além do mais, quão forte [deveria] ser a faculdade de nossa visão para converter inteiramente o ar e as luzes dispersas nos corpos das esferas — na alegação deles — em uma faculdade sensitiva, ou em qualquer [outra] faculdade que quiséssemos! Ademais, o ar e a luz não estão em continuidade para uma vista à exclusão de [outra] vista. Por que, ambos, trariam aquilo que é sentido para uma vista à exclusão de [outra] vista? Pois, se fosse da condição da vista que vê incidir em poros do visível, de modo que, nesse caso, o ar conduzisse aquilo que sentisse até ela [vista], então o sentir do ar não seria uma causa para a realização dos sensíveis na alma, antes a incidência da vista perante o visto seria segundo uma relação [na qual], entre os dois, estaria interposto o ar. Ora, se o ar sentisse por si mesmo e também conduzisse [a sensação], então qual seria nossa incumbência perante o seu “sentir por si mesmo”? Melhor, o proveito dessa condução do visível para nós é somente que “nós sentimos”. Além do mais, não nos interessa que o ar sinta por si mesmo ou não sinta por si mesmo, a não ser — Oh! meu Deus! — que

fosse colocado que o sentir dele fosse o nosso sentir e, assim, a esfera celeste e o ar, ambos, sentiram por nós!

Agora, no [caso] de não se colocar [o ar como] aquele órgão, mas um intermediário que primeiramente tivesse sofrido [a ação] da vista, depois completasse seu ser [como] intermediário — seria conveniente que se pensasse de qual paixão ele sofreria para conduzir, recebendo da vista uma força de vida, que é um elemento simples — e isto é impossível — ou se seria tornado, por meio da vista, um translúcido em ato. Ora, o Sol é mais forte e mais capaz do que a visão para torná-lo [ar] translúcido em ato. Ah!, soubesse eu o que a vista faz com tal ar... pois, se a vista o aquecesse, então seria necessário que, quando estivesse frio, o ar obstruísse a visão; [se] o esfriasse, então seria necessário que, quando estivesse aquecido, [o ar] obstruísse o ver — e assim por diante, no caso do resto dos contrários. Dessa maneira, para todos os contrários, por meio dos quais o ar se transformasse, haveria causas — que não a visão —, [as quais] se sobreviessem, igualmente [haveria] a necessidade da alteração da visão; e se sobreviessem os contrários delas [causas], não prescindiriam da alteração da visão — ou pode [até] ser que não ocorresse a diafaneidade nem uma [outra] qualidade essencial contrária das conhecidas, mas ocorresse, por meio delas [causas], uma propriedade [ainda] não formulada. Ora, como os autores dessa doutrina conhecem-na [propriedade]? E de onde ela vem? Quanto a nós, já antecipamos uma premissa universal que impede igualmente todas essas transmutações, seja concernente a uma [só] propriedade ou — por meio delas [transmutações] — a uma [outra] natureza, formulada ou não formulada. Depois disso, conjecturemos, pois, que quando o ar for translúcido em ato, e as cores forem cores em ato, e a vista for sã, não se necessita da existência de outra coisa para o resultado da visão.

Estabeleçamos, agora, que aquilo que saísse [da vista] fosse uma substância corpórea, radial, tal como se inclinou a maior parte deles. Nesse caso, dizemos que inevitavelmente haveria quatro situações: ou que [aquilo] seria contínuo a tudo que é visto e inseparável daquele que vê; ou seria contínuo a tudo que é visto, mas separado daquele que vê; ou seria contínuo a uma parte do visível à exclusão de outra, qualquer que fosse sua situação com aquele que vê; ou seria extrínseco ao visível e desconectado daquele que vê.

Quanto à primeira divisão, ela é muito absurda! Quero dizer, que um corpo contínuo saísse da vista, ocupando a metade do universo e encontrando os corpos celestes. Depois, como se ao se recobrir a pálpebra, ele [corpo] retornasse a ela [vista] e, em seguida, ao abri-la, saísse um outro similar a ele. Ou como se, ao se recobrir [a pálpebra], tudo retornasse a ela [vista] e, em seguida, como se, ao abri-la novamente, um outro [corpo] saísse de lá, até que houvesse uma interrupção, na medida em que se resolvesse ter os olhos fechados. Além do mais, como é que não se veria a coisa distante, em sua figura e [em] seu tamanho, se a visibilidade se desse por meio de sua chegada [da figura] a ela [vista], e [por] seu contato com ela? Afinal, ao se perceber, inteiramente por meio do contato, o tamanho tem prioridade sobre a cor — pois o raio, por vezes, fragmenta-se e oscila, e a cor é vista como se estivesse sendo vista [em um]a combinação de cor[es]. Nesse caso, então, a magnitude seria vista como se fosse [um]a combinação de porções. A combinação de porções corpóreas seria inconstante — como se fosse uma combinação de uma porção corpórea e de coisa alguma ou de [um] não corpo não subtraído de seu tamanho total — e [de nada] serviria o ângulo presente na vista. Essa [posição] somente é proveitosa para os autores dos espectros, na medida em que eles dizem que o espectro sobrevém no corte que está situado no cone — cuja extremidade está no interior — concebido na superfície cristalina. Assim, se o ângulo fosse aumentado porque a coisa estivesse mais próxima, então o corte seria maior e o espectro que nele estivesse seria maior. Se o ângulo fosse diminuído, porque a coisa estaria distante, então o corte seria menor e o espectro que nele estivesse seria menor. Agora, quanto à doutrina de quem estabelece que o visto é tangenciável por meio do órgão, para que serviria, então, aquele ângulo?

Em relação à segunda divisão,^[297] é mais manifesto que ela seja remota e impossível, pois, se aquele [corpo] saído [da vista] se separasse daquele que vê, e se colocasse rumo às duas guardiãs da Ursa Menor^[298] e as tocasse, sem que houvesse continuidade entre ele e aquele que vê — considerando que aquele que vê sentisse enquanto ele [mesmo] sentisse^[299] —, então seria como se alguém dissesse que aquele que toca pudesse tocar [com] uma mão amputada! É como se fosse conduzido ao corpo da serpente aquilo que fosse tocado por sua cauda amputada, separada dela, permanecendo nela [cauda] o sentido. A menos que se dissesse que

ela [cauda] alterou o intermediário e este tivesse levado uma mensagem àquele que vê. Desse modo, o ar seria, simultaneamente, condutor e transmutado — mas sobre isso já falamos o suficiente.

Agora, se [aquilo que saísse da vista] fosse contínuo [apenas a] uma parte do visto, seria necessário que este não fosse visto por inteiro, antes, [apenas] aquilo que fosse encontrado, e nada mais.^[300] Ora, se o ar fosse colocado [como] transmutado em sua natureza e tornado, junto com aquilo [que saísse], como se fossem uma coisa só, então, o que dizer da esfera celeste, quando a vemos? [Poder-se-ia] mostrar que a esfera celeste também se transmutaria na natureza daquele raio saído [da vista], tornando-se dotada de sensibilidade, em conjunto com ele, como se fossem uma só coisa? De modo a encontrarem-se com o planeta Saturno, em sua totalidade, vendo-o? E o planeta Júpiter^[301] e os astros grandes em geral? Ora, isso está manifestamente degenerado, proscrito. Além do mais, nos pronunciamos a respeito da corrupção dessa transmutação [na]quilo que já dissemos.

Agora, quando dizem: “O ar diáfano não está unificado por meio dele [raio] em uma só coisa, mas é transmutado em uma natureza condutora, e aquilo que o raio encontra é percebido pelo raio, e aquilo que não é encontrado tem sua forma conduzida até ele pelo ar, por meio de uma transmutação que acontece”, então a primeira réplica^[302] a isso é [a seguinte]: por que o ar não se transmuta desde a pupila como um todo, conduzindo até ela, caso estivesse na situação de condução? Assim, não seria necessário que um corpo saísse [da vista]. Quanto à segunda [réplica], é que já nos incumbimos da explicação do absurdo dessas transmutações. Quanto à terceira, dado que seria necessário que o ar intermediário entre duas linhas saídas [da vista] conduzisse para cada linha, aquilo que conduziria para a outra, então, por fim, aquilo que fora conduzido a partir da totalidade do ar interposto às linhas para a totalidade do raio — [isto é,] a forma do sensível —, [o seria por] duas vezes ou [por] muitas vezes sendo necessário, então, que o sensível fosse visto [por] duas vezes ou [por] muitas vezes, particularmente se [as coisas] fossem como em certas doutrinas das pessoas [que dizem] que as linhas não perceberiam por si mesmas, mas o ar conduziria [os sensíveis] até elas. Ademais, se a condução em direção até a pupila se fizesse a partir do todo — quero dizer das retas e do ar simultaneamente —, então o ar seria um condutor para os espectros,

de acordo com o que disse o primeiro mestre.^[303] Quem conhece que não há vácuo, e que os corpos das esferas celestes são compactos, sem fendas nem rupturas, conhece que isso seja um disparate, que não é possível. É impossível que aquilo saísse [da vista] e penetrasse no interior delas [esferas]. Melhor, como é que aquele raio penetraria na água, se nela não há vácuo? De modo que encontrasse toda a terra contígua que estivesse abaixo dela, vendo-a? E o volume da água? Não aumentaria em virtude de que se combinou a ela [algo] dele [raio]? Se lá houvesse um vácuo, então, de quanto [deveria] ser a dimensão daquela fenda de vacuidade que estaria na água, concomitante ao peso da água, à sua queda na fenda e à sua ocupação nela? [Se assim fosse], ver-se-ia que toda a água — ou a maior parte dela ou a metade — [teria] fenda, de modo que seria possível que aquilo que saísse [da vista] penetrasse em direção a tudo o que estivesse no fundo da água, encontrando-o, tocando-o, sem se deslocar da vista, pois, se fosse deslocado, isso seria ainda mais bizarro!

Agora, se um enunciador dissesse: “Ora, vemos uma coisa mínima penetrar em bastante água, de modo que a domina por completo, tal como um pouco de açafrão tingem muita água”,^[304] então, diríamos que o tingimento de bastante água por meio de um pouco de açafrão [faz-se] inevitavelmente de duas maneiras: ou o tingimento que ocorre na água é inexistente, exceto nas partes do açafrão, e as partes da água mesclam-se a elas;^[305] ou as partes da água transformam-se também, elas próprias, em tintura, tal como se transformam em calor, frio e odor sem que uma substância a tenha penetrado. [Em suma], ou haveria uma transmutação, verdadeiramente, em tintura, ou haveria uma transmutação imaginária em tintura. Quero dizer por “imaginária” aquilo que se dá com a silhueta de algo que se encontra na superfície da água, sem estar diante da vista; ou como quando se imagina que a água esteja da cor de seu vaso; e isso é algo que [se dá] com frequência e de modo generalizado, o aspecto integral da água sendo visto por meio desse tingimento, que nela é mínimo.

Agora, se esse tingimento estivesse submetido à outra divisão,^[306] então não haveria utilidade de essa circunstância acontecer,^[307] visto que a água já teria se transformado ou se feito espectro, pois a tintura mínima a teria penetrado por inteiro — às vezes, uma porção excessiva é transformada a partir do mínimo de uma porção bastante potente. Em suma, se a disposição do ar em sua transmutação

a partir dos raios fosse [d]essa [mesma] disposição, aconteceria aquilo que precedentemente censuramos.^[308] Caso os raios fossem muito numerosos, seria necessário que o ar fosse incrementado [por] uma transmutação útil ao ver. E se [sua disposição] fosse apenas pelas vias da condução, excluindo-se a transmutação, a natureza do ar seria condutora dos espectros para os receptores, conduzindo-as, também, para as vistas.

Agora, se [o ar] não fosse submetido à segunda divisão, mas fosse pelas vias da primeira divisão,^[309] então não nos seria possível duvidar que a água tivesse se fragmentado por entre as partes do açafião, e que o açafião tivesse se fragmentado por entre as partes da água — se bem que as partes da água, sem dúvida, seriam em maior volume do que as partes do açafião. Entre cada duas partes das partes do açafião, ininterruptas, haveria água potável, pura, e essa água potável, pura, na maior parte dos lugares estaria entre as partes do açafião, sendo em maior quantidade que as partes do açafião, de maneira que a relação das partes [de um] com as partes [da outra] — tomando-se uma pela outra — seria tal como a relação do todo com o todo. Ora, se fosse assim, as porções das partes do açafião seriam exíguas e não seria admissível que dominassem integralmente a água, não sendo cabível, pois, que a água se tingisse inteiramente.

Assim, essa perspectiva é falsa, pois, [nesse caso], a água somente seria vista tingida por inteiro em razão de uma das duas coisas [seguintes]. Ou porque cada uma das partes da água e das partes do açafião seriam de tal pequenez, de modo que a sensibilidade não as apreenderia discernidas — e isso não impediria que uma das duas fosse muito mais numerosa do que a outra, visto que o corpo se divide ao infinito, sendo possível que uma parte da água, que é mil [vezes] o dobro de uma parte do açafião, fosse concomitante ao que se refere à pequenez, não sendo percebida [de modo] separado. Dessa maneira, seria penoso para a vista discernir entre as partes do açafião e as partes da água, vendo, a partir das duas, um tingimento só, por inteiro, algo entre o vermelho e o transparente. Bem, esta é uma perspectiva. Ou, então, porque as partes sensíveis do açafião não estariam de acordo com posições alinhadas, equidistantes. Melhor, a partir de qualquer arranjo entre duas partes sobre uma parte de água, resultando o sensível da porção, se outras partes do alto que recaíssem n[esses] lugares, [ou] se elevassem, receberiam

uma superfície juntamente com a primeira. Desse modo, algumas delas [partes] seriam vistas porque estariam na superfície mais alta e as outras [porque] as silhuetas terminariam por ser uma tintura só, na medida em que a água conduziria cada uma das cores, em razão de sua diafaneidade. Dessa maneira, um todo contínuo, em uma só superfície, seria visto, imaginando-se que houvesse dominado [toda a] água. Mas não é [isso].

Nesse enunciado, verifica-se [apenas] a rarefação que é vista, quanto ao tingimento, no diluído, que não tem firmeza; e a abundância que é vista na consistência da profundidade, embora a relação [entre] elas seja semelhante[, isto é,] a relação do açafão que estivesse no diluído, com o diluído, seria como a relação do açafão que estivesse no fundo, com o fundo. De acordo com essas duas perspectivas, seria possível [pensar] que o pouco dominaria o muito, enquanto, na verdade, o pouco não domina o muito por meio da quantidade, mas é possível que, por meio da qualidade, aparente isso.

Agora, quanto a terem colocado que aquilo que saísse [da vista] penetraria no ar — [tendo] pouca influência e não sendo contínuo ao visto — [e que,] em seguida, o ar distante conduziria até ele [visto] e conduziria para aquele que vê, [diríamos]: ora, se o ar conduzisse até ele, em virtude de sua diafaneidade e nada mais, sem transmutação, então por que não conduziria para a pupila? Assim, isso bastaria para [tirar] a incumbência da saída do pneuma em direção ao ar, expondo-o a danos. E, se fosse por meio da transmutação, então, dir-se-ia a esse respeito aquilo que já se disse. Além do mais, por que ele [ar] não seria transmutado desde a pupila, sem necessidade do pneuma?

CAPÍTULO TERCEIRO

Seção 6

A RESPEITO DA INVALIDAÇÃO DAS DOCTRINAS DELES A PARTIR DAS COISAS DITAS EM
SUAS [PRÓPRIAS] DOCTRINAS^[310]

Ocupemo-nos agora, então, em enumerar alguns absurdos que os acompanham, levando em conta as suas posições. Nisso inclui-se a posição deles a respeito de que as partes saídas da vista refletir-se-iam de uns corpos para outros corpos. Assim, quando elas vissem um corpo, refletir-se-iam dele para um [outro] corpo, vendo aquele e vendo este outro corpo para o qual teriam sido refletidas. Por exemplo, uma vez que elas tivessem chegado ao espelho, veriam o espelho; e depois, uma vez que fossem refletidas do espelho, para um outro corpo, veriam esse [corpo] também, simultaneamente. Desse modo, [de] uma só coisa veriam duas coisas, simultaneamente, fazendo imaginar que uma das duas coisas fosse vista na outra.^[311]

Contra a posição deles decorrem as seguintes deliberações: entre elas está que a reflexão de tal raio [ou] seria a partir do duro, ou a partir do polido, ou a partir da reunião de ambos — embora tal reflexo incluía-se naquilo que eles acham que pode se dar a partir de um polido que não seja duro, tal como a água. Assim, a dureza não seria a [única] condição, restando que a causa disso fosse o polido. Ora, se a causa disso for o polido, então é inevitável ou que bastasse para isto que houvesse, casualmente, qualquer superfície polida, ou, então, seria necessário haver partes polidas contínuas na superfície.

Assim, se a condição for a da segunda divisão, não seria possível que [o raio] fosse refletido pela água, visto que, segundo eles, não há continuidade para tal superfície, em razão da grande quantidade de poros que eles garantem que estejam nela — causa pela qual seria possível ver inteiramente aquilo que está por trás dela [água].

Agora, se a continuidade não for condição [da superfície], então seria necessário que esse reflexo se encontrasse a partir de todos os corpos, ainda que fossem ásperos, visto que a causa da aspereza é o ângulo, ou aquilo que se assemelha ao ângulo, que se aprofunda devido ao convexo.^[312] Ora, seria inevitável que em todo aquele que possuísse um ângulo houvesse uma superfície na qual não houvesse ângulo, sendo, então, polida. Do contrário, os ângulos iriam ao infinito, ou a divisão da superfície chegaria [a ter] partes sem superfícies. Ora, ambas são um absurdo! Portanto, todo corpo teria a superfície sintetizada a partir de superfícies polidas, sendo necessário que a partir de cada superfície houvesse reflexo ou, então, que se dissesse duas [outras] coisas: uma delas que os raios não seriam refletidos a partir das superfícies pequenas, e a segunda, que superfícies em posições diferentes refletiriam os raios, a partir de si, em direções distintas, dispersando, assim, o refletido, sem [que este] atingisse coisa [alguma] em razão da ausência de agregação.^[313]

Quanto à primeira divisão, ela é falsa.^[314] É notório [o argumento deles] de que, se um corpo saísse da vista de modo a se prolongar instantaneamente até chegar ao centro da esfera do universo, ele estaria, durante o sair, no limite da pequenez e da dispersão das partes; e que, ao se refletir, cada pequena parte de si e cada extremo de uma ínfima linha de si somente se cruzariam, sem dúvida, [com] uma parte igual às dele [mesmo], refletindo-se a partir desta e, nisto, não seria útil, nem inútil, aquilo que estivesse atrás dele [raio], podendo ocorrer que, se a superfície polida que ele encontrou fosse menor que ele, ela não o refletisse.^[315]

Entretanto, quando consideramos [tal argumento] segundo nossa [posição], não achamos que essa noção seja a causa e a condição que impediriam os reflexos nas coisas existentes, porque às vezes sucede que haja uma coisa áspera — [e] sabemos indubitavelmente que as partes dela que possuem superfícies polidas têm uma certa medida, sem dúvida, maior que a medida das extremidades dos raios

saídos [da vista] e, ainda assim, não têm [os raios] refletidos por elas [superfícies]. Isto é, por exemplo, como o vidro triturado, o sal moído e o cristal moído, dos quais sabemos que as partes de suas superfícies são polidas e não estão no limite da pequenez, de modo que são menores que as partes dos raios saídos [da vista] e, quando se reúnem [as partes], o raio não é refletido a partir delas, tampouco a partir de coisas maiores que isso, também. Além disso, seria remoto admitir que os corpos terrestres compactos fossem divididos em partes menores que as partes que se admitem para o corpo radial dividido, de tal modo que se encontrasse uma parte do [corpo] compacto menor que sua similar, dividida do sutil.^[316]

Além do mais, se a causa do reflexo proveniente do polido fosse [devido] à inexistência da abertura, havendo, nesse caso, um estímulo por trás dele, então isso seria um existente que pertenceria ao áspero. Agora, se fosse [o caso] de não haver aquilo que estimulasse por detrás dele, nem haver a inexistência de abertura, então não seria necessário que [o raio] fosse refletido a partir de coisa [alguma]. Afinal, o corpo não possui, por natureza, movimentos diversos; antes, [move-se] por meio da coerção.

Tu sabes que se o luminoso tiver [o raio] inclinado por natureza, ele não será desviado a não ser que seja pela coerção. Além do mais, o polido não faz parte das configurações agentes nos corpos, alterando a natureza daquilo que o encontre; tampouco ele faz parte das forças de repulsão de coisa [alguma] dos corpos, de modo a coagir os corpos a se distanciarem dela.

Se o polido fosse a causa do distanciamento de corpo a corpo, então ele distanciaria aquilo que estivesse entre ambos, fosse qual fosse o lugar de contato, sendo necessário que a visão refletida a partir do espelho, que o raio saído [da vista] que o tocasse fosse traçado sobre ele [espelho], e não apenas, e tão somente, quando encontrasse o [espelho] pela extremidade. Agora, se a causa da reflexão fosse o estímulo do que estivesse por trás ou o ricochete — tal como acontece com a bola —, seria necessário que [o raio] fosse refletido a partir de tudo que fosse duro e sem aberturas, ainda que não fosse polido.

Quanto ao que está conforme à doutrina dos autores dos espectros,^[317] haveria um modo [possível], visto que eles estabeleceram que o polido seria a causa para a condução do espectro, e que todo polido, grande ou pequeno, seria, assim, causa

para a condução de um espectro qualquer. Entretanto, os espectros conduzidos a partir das superfícies pequenas seriam menores do que aquilo que a vista poderia discernir, não sendo, pois, sentidos. Com efeito, no corpo áspero, mesclar-se-iam a escuridão com a claridade e, assim, todo fundo ficaria escuro e toda saliência seria muito pequena para conduzir um espectro que pudesse ser discernido pelo sentido. Se ele [áspero] fosse contínuo, isso não aconteceria. Quanto aos autores dos reflexos, tal pequenez não traria dificuldades para eles, em vista da ausência do reflexo proveniente dele [corpo].^[318]

Agora, quanto a[os que] não colocaram a pequenez como causa, mas a dispersão, temos que tal dispersão também seria encontrada nos espelhos, afigurados [a certas] figuras. Os raios seriam, então, refletidos a partir dele [espelho] até chegar ao meio da esfera do universo — com tudo aquilo que se conhece sobre a ciência dos espelhos. Seria possível que o reflexo proveniente do áspero — visto que ele dispersa o raio — não atingisse aquilo que aqueles espelhos atingissem, mas que talvez as linhas que fossem provenientes dele [áspero] se aglomerassem em um único ponto. Bem, esta é uma das deliberações.

A segunda deliberação consiste [no seguinte]: como é que em um instante [o raio] seria refletido pela água e [em outro] instante a atravessaria por baixo dela? — e do mesmo modo com o cristal. Ora, seria necessário que, ao incluir uma das duas coisas, a outra fosse subtraída; ou, então, que o visível que estivesse embaixo da água não fosse visto satisfatoriamente, mas que, dele, se enxergassem pontos dissociados no sentido, sem uma forma perfeita; ou, então, que aquilo que fosse refletido por ela [água] não fosse enxergado completamente, mas que disso fossem enxergados pontos dissociados no sentido, sem uma forma perfeita, ainda que a visão de uma das duas fosse mais completa que a visão da outra, em razão do que fosse mais insuficiente. Ora, mas a coisa não é assim!

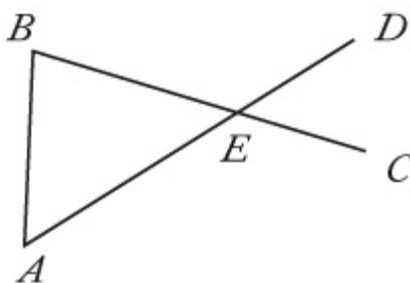
A terceira deliberação é [sobre o raio] que é refletido por alguma coisa, separando-se dela e chegando a outra [coisa] que não ela; e que, em seguida, as duas formas seriam vistas, ambas, simultaneamente. [Nesse caso,] seria indispensável ou que a separação do raio refletido não fizesse necessário que a forma do sensível fosse proveniente do raio, ou que o fizesse necessário. Ora, se fosse [o caso] de não tornar necessário, então como é que não vemos aquilo que está distanciado dele [espelho] já que o raio teria se separado? Ora, não [re]conhecemos aí uma causa, a

não ser que o raio tenha mudado [e] incidido em um outro [lugar]. Agora, se a separação fizesse necessária a proveniência daquela forma a partir dele, então como é que em um único instante vemos o espelho e a forma [sensível] simultaneamente?

Ora, se aquilo que fosse estruturado sobre o espelho, a partir do raio, visse a forma do espelho e [visse] aquilo que deste se dissipasse na direção de uma outra coisa, ele veria a forma dessa coisa. Desse modo, estaria prontamente alocada, em cada um dos dois vistos, uma parte do raio, sendo necessário, portanto, que não [pudessem] ver simultaneamente; do mesmo modo que o raio que incidisse sobre Zayd e o raio incidido simultaneamente sobre ‘Amr — em uma única abertura de olho — não tornariam necessário que se imaginasse que aquilo que fosse visto de Zayd fosse misturado àquilo que fosse visto de ‘Amr.^[319] Agora, caso fosse dito que a causa disso seria que esse raio conduzira a forma pela trilha daquela linha até a alma — então uma única linha conduziria ambas simultaneamente —, e que isso que tivesse sido conduzido de uma única linha seria visto individualmente no lugar, diga-se, quanto à primeira, que sua doutrina já foi invalidada, ao se recusar que a linha saída [da vista] fosse aquela que vê o exterior; antes, ela é condutora. Agora, quanto à segunda, nada impede que uma segunda linha saísse e encontrasse a linha refletida, dando continuidade a ela. Agora, se [o raio] fosse conduzido somente por meio da continuidade em que estivessem as linhas, e que, depois, a faculdade que está no olho sentisse — e não aquilo que saísse [da vista] —, então, nesse caso, seria necessário que a coisa fosse vista a partir das duas linhas, simultaneamente. Desse modo, a forma seria vista juntamente com a forma do espelho e juntamente com outra, que não essa forma, sendo necessário que, por vezes, ocorresse de a coisa ser vista dobrado, não por causa da visão, mas em razão da continuidade de diversas linhas visuais em uma linha única. Mas isso é algo que não se dá, não ocorre, pois não nos é possível ver a coisa no espelho e vê-la em si mesma, a não ser que ela esteja diante da vista; pois se não estiver diante [dela], então será vista apenas, e tão somente, no espelho.

Que sejam, pois, segundo o fundamento deles: *A*, o ponto da visão, e *B*, o lugar do espelho; e que seja uma linha *AB* saída da vista, refletida depois para um corpo em *C*. E façamos sair uma outra linha *AD* cortando a linha *BC* em *E*, continuando-a para além. Eu digo, pois: de acordo com os fundamentos deles, seria

necessário que o espectro *D* fosse visto simultaneamente ao espectro *C* e *B* e que o espectro de *C* fosse visto a partir das extremidades *E* e *B* e das linhas *AE* e *BA*. Isso porque as partes dessas linhas saídas das vistas ou seriam contínuas, ou seriam contíguas. Ora, se fossem contínuas, e algumas delas estivessem na condição — tal como supuséramos — de receber a impressão das outras, quando estas lhes fossem contínuas, de modo a conduzirem [a impressão] até a pupila;



[320]

e que a impressão se desse no conjunto do próprio corpo, e não sobre o lado de uma das suas superfícies, e que essa condução não fosse nem arbitrária nem artificial, mas natural, então, quando o paciente encontrasse o agente — o qual age por meio do encontro —, o resultado necessário é que ele [paciente] sofresse [a ação] a partir dele [agente]. Afinal, a regra quanto à saída^[321] para o ato das predisposições naturais, que estão nas substâncias das coisas, consiste em que a natureza da predisposição seja existente na essência do paciente — e não por causa de alguma coisa proveniente da natureza do agente —, e que a coisa a partir da qual vem o ato seja existente na essência do agente, não se encontrando [nada] similar no paciente. Assim, quando resultar isso, a saída para o ato somente será iniciada na medida em que um deles chegue ao outro.

Assim, quando o agente chega ao paciente — estando eliminados os intermediários e naquele estiver a potência da ação e neste estiver a potência da paixão —, a ação e a paixão entre os dois será necessariamente gerada por natureza, qualquer que seja o modo da conexão, não havendo significado algum para o ângulo gerado por meio [dessa] disposição, nem para a ausência da abertura, [tampouco] a supressão do diáfano no espelho teria efeito. Pois tanto faz que a abertura fosse suprimida — e com ela a continuidade das linhas — ou que não o

fosse, e com isso [permanecesse] a continuidade das linhas, pois ao agente é necessário agir e, ao paciente, é necessário padecer.

Agora, se o espectro e a impressão, por exemplo, não estivessem no corpo radial, ele próprio prolongado, mas em sua superfície ou [em um] ponto que estivesse em seu final e seu término, sem estar na direção daquela linha, de tal modo que, a partir dessa direção, essa linha seria contínua, padecendo a partir dele — melhor, enquanto [fosse] um não prolongamento daquela linha —, então seria necessário que aquilo que estivesse entre o começo da linha e o seu final não padecesse, mas que o espectro incidisse instantaneamente da superfície tocada em direção à segunda superfície, sem que houvesse paixão das partes do meio; e isso seria um absurdo,^[322] porque o contínuo não teria uma interceptação em ato, ou, então, seria necessário que a chegada se fizesse de acordo com a linha reta, não se conduzindo conforme o ângulo de modo algum, visto que o ponto do ângulo possui acidentes apartados da retitude. Ora, isso se conta entre aquilo que não se [deve] dizer.

A partir disso, fica claro, portanto, que a paixão da linha *EA* a partir da linha *CE* é tal como a paixão da linha *BA* a partir da linha *EB*; melhor, é prioritária e mais provável. Seria necessário, pois, que o espectro *C* fosse conduzido a partir de cada uma das linhas *EA*, *BA*; e seria necessário, portanto, que, nesse caso, *C* fosse visto não como uma coisa única, mas [como] duas coisas. Além disso, seria necessário que o espectro *D* fosse conduzido junto com o espectro *C*, ao passo que eles estabelecem que o espectro *B* é conduzido junto com o espectro *C*. Assim, seria necessário que os três espectros fossem vistos concomitantemente. Ora, tudo isso é inconsistente!

De acordo com essa relação, se elas [linhas] estivessem em contato, e se toda parte delas recebesse a impressão por meio do conjunto de seu corpo, seria necessário, pelo contato, o ato e o efeito naquilo que estivesse diante de si. Agora, se [a impressão] fosse apenas na superfície^[323] oposta ao visto, não seria admissível — em alguma coisa dos ângulos que estivessem colocados fora dessa superfície — que o visível fosse conduzido a partir delas [linhas] até a vista.

Agora, se nos fosse perguntado: “O que pensais vós de tornar necessário que se coloque a condução desse espectro, conforme a retitude ou conforme uma certa

configuração ocorrente para algumas vistas, que tiverem contato com ela à exclusão de outras?”. Diríamos, então, que, na verdade, não enunciamos, de modo algum, que o ar é condutor, como um receptor de algo proveniente dos traços e dos espectros de alguma coisa, portando-o para [outra] coisa. Antes, enunciamos que é da condição do claro conduzir o espectro dela [coisa] para diante dela [vista], caso não haja entre as duas um obstáculo, que é o colorido — melhor, sendo o intermediário entre as duas o diáfano. Agora, se o intermediário fosse primordialmente receptor, depois condutor, ele conduziria para todas as vistas quaisquer que fossem suas posições, do mesmo modo que o calor se conduz para todos os contatos, quaisquer que sejam suas posições.

Ademais, das coisas que é necessário investigar nesse campo, uma é que frequentemente vemos o espectro e o possuidor do espectro simultaneamente e em um único instante, e vemos ambos discernidos, quero dizer: vemos no espelho um espectro de alguma coisa e vemos também ela mesma [a coisa] ao lado, e isto simultaneamente. Mas pode ser que isso ocorresse por causa de duas linhas do raio, uma das quais atingisse [a coisa] pela retitude e a outra conforme o ângulo de reflexo. Na medida em que as duas incidências, na coisa, são duas, e que, sob esse aspecto, aquilo que vemos são dois, então o resultado, agora, é o seguinte: será isto possível ou não será possível?

Dizemos, pois, que se duas partes incidem sobre o visível, [isso] não torna necessário que uma [coisa] seja vista [como] duas. Segundo eles, quanto mais as partes do raio se reúnem sobre o visível e se aglomeram, mais intensa, verossímil, é a sua percepção, e mais distante do número de erros. Os adversários aprovaram isto, embora não tenham tornado necessário que, quando um único raio visse uma coisa isoladamente, esta fosse única, pois, se incidisse sobre ela um outro raio, contínuo [ao primeiro], a vista, por causa disso, seria levada ao erro; visto que não seria possível que uma só coisa fosse tocada por dois raios simultaneamente, nem dois raios originais, nem dois raios sendo um original e [o outro] refletido. Segundo o que eles acham, o raio é um corpo — porque o corpo não penetra no [outro] corpo, antes se admite que um raio incida sobre [outro] raio. Se nos conduzirmos por esse caminho, o ver não seria, em nenhum dos dois [casos], tal como a via do tato — melhor, que uma das duas [coisas] tocasse e a outra recebesse dela —, e seria a mesma coisa que os dois raios extremos lineares saídos estivessem conforme

a retitude, ou [apenas] um dos dois, enquanto o outro estivesse ao lado do reflexo. Portanto, se nesse caso houvesse uma causa, a incidência de dois raios sobre uma única [coisa] não seria absoluta, mas condicional, isto é: um dos dois raios incidiria sobre ela, isoladamente, enquanto o segundo raio também incidiria, simultaneamente, sobre outra [coisa] que não ela. Mas essa classe é invalidada por meio de dois espelhos colocados frente a frente. Ora, os raios não se separam daquele modo, em dois. Antes, cada uma das ramificações de um raio incide totalmente sobre os dois [espelhos] e, ainda assim, a vista vê, instantaneamente, cada espelho e seu espectro, ao passo que os dois raios não se separam. Logo, é inadmissível que um raio conduza um espectro e outra [coisa] que não esse espectro. Assim, cada uma das duas [vistas] percebe o que a outra percebe, e o percebido é um só. Afinal, é necessário que a percepção e a condução não sejam duas [coisas]; ao contrário, é necessário que a forma de cada espelho seja conduzida à vista uma vez, sem ser repetida. Se ela [forma] se refletisse por causa do reflexo, e houvesse para isso um modo e um pretexto justificado, então seríamos generosos em reconhecê-los. Assim, não é necessário que incida repetição após repetição. E que ideia é essa de que cada um dos dois espelhos conduziria a partir de si tantos espectros, de modo que um só espelho fosse visto por tantas vezes: uma vez, visto em si mesmo como ele é, e [outras] muitas e tantas vezes seus espectros?

Ora, se disséssemos que o raio, uma vez refletido deste [primeiro] espelho para outro, veria o outro neste espelho e, depois, refletido uma outra vez para o primeiro, veria o primeiro naquele outro, então, ao ser refletido uma outra vez, por que não veria tal como viu na primeira vez? A não ser que dissessem que o primeiro viu por uma parte, e o outro, o viu por outra parte.

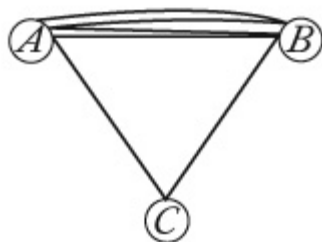
Ora, se as partes fossem condutoras, tu não verias, pois elas não conduziriam outras coisas, mas, por definição, aquele espectro. E as diferenças entre suas incidências sobre ela [coisa], depois que, por definição, seu modo de existir fosse único, não tornaria necessário que houvesse diferenças na visão — já esclarecemos isso também. Do [ponto de vista] deles, as partes refletidas seriam divididas sobre o visto, a partir do qual seriam refletidas [outras] partes. Ora, seria necessário, então, que a forma dele [visto] fosse modificada e, ainda assim, sua modificação não implicaria que houvesse um aumento quanto ao número daquilo que fosse

percebido primeiramente e secundariamente, pois o que é conduzido a partir da forma é único.

Agora, se fosse o caso de as partes verem por si mesmas, deveria se dar aquilo que dissemos quanto à interdição da visão do espectro naquilo a que se direciona o reflexo, a partir daquela [outra] pela qual o espectro é refletido; e que, além do mais, não seria necessário que os espectros, apequenados, fossem vistos pelo [que fosse] minúsculo. Pode ser que eles dissessem que, se a distância do raio fosse replicada, ele se esticaria, e veria cada vez menor. A primeira [visão] da segunda seriam, então, separadas quanto à pequenez. Com efeito, seria necessário, primeiramente, que as linhas radiais, quando se aglomerassem, não ficassem como uma linha única, mais grossa e mais forte do que a primeira. Ao contrário, que as linhas permanecessem desviadas, colocadas umas ao lado das outras, [com] as [suas] estruturadas conservadas, sem se unificarem. Bem, esse preceito é bizarro! E ainda isto: em razão do apequenamento pelo distanciamento inconstante, devido ao número de ângulos, eles [autores] não chegariam a encontrar aquilo que se encontra no distanciamento retilíneo.

Além disso, o que diriam quanto à determinação desse visível? Pois, se, com empenho, se multiplicasse por muitas vezes a área implicada entre as reflexões, com isso não se veria a pequenez. Por exemplo: se a visão se refletisse do espelho *A* para o espelho *B*, então a forma *B* seria vista no espelho *A*. Depois, [se] a visão fosse refletida do espelho *B* em direção ao espelho *A*, então a forma de *A* seria vista no espelho *B*. Depois, [se] a visão fosse refletida do espelho *A* para o espelho *B*, então a forma *B* seria vista, e depois, do mesmo modo, a forma *A* seria vista no espelho *B*.

[\[324\]](#)



[Se] a distância entre as duas fosse de dois palmos, seria necessário que aquilo que o raio atravessasse em sua distância sinuosa entre o olho e um dos espelhos

fosse de oito palmos. E, se distanciássemos o espelho *B* de sua posição em dez palmos acima disso, não veríamos a [forma] devido à pequenez. Por outro lado, o que é bizarro naquilo que [deles] mencionaremos deve-se à separação da forma apreendida da coisa em sua essência: apreendida por meio do reflexo [ou] apreendida por meio de dois reflexos e, isso tudo, na visão, estaria separado. Mas as duas formas apreendidas são, ambas, a partir de uma única matéria, em um único receptor. Ora, no que se separam as duas, visto que as formas se separam, ou pelas definições e intenções, ou nos receptores? A intenção das duas formas é uma, o portador principal delas é uno, e o receptor secundário de ambas é uno. É necessário, portanto, que não sejam duas.

Agora, de acordo com nossa doutrina, esse horror é inconsequente na medida em que as duas formas são apreendidas a partir de dois receptores: um deles é o portador principal de ambas e o secundário é o corpo polido que recebe o espectro das duas, por um modo específico de recepção, sendo agente para a forma de ambas, no olho, por um modo específico de ação.

Além disso, o que é bizarro na coisa do “raio após raio” é que, se a coisa for como dissemos — de que o segundo raio não implica o atravessamento do primeiro, mas toca-o de fora —, então, como é que o raio refletido tocaria e veria o visível? Pois ele somente toca aquilo que o recebe, a partir daquilo que o tocou precedentemente. Assim, se [aquele] visse o que viu este, como a paixão proveniente daquele, e como uma recepção daquilo que recebeu por causa da conexão com ele, a condição da paixão conforme o ângulo determinado seria invalidada. Além disso, aquele somente perceberia o que o primeiro percebeu, numericamente nada além disso, seja lá de que modo fosse. E, se cada [raio] tocasse algo das partes da coisa que não fosse aquilo que o outro tocasse, então nenhum dos dois estaria no máximo da percepção, nem se perceberiam ambos como uma coisa una.

CAPÍTULO TERCEIRO

Seção 7

A RESPEITO DA SOLUÇÃO DAS DÚVIDAS APRESENTADAS, COMPLEMENTAÇÃO DO ENUNCIADO SOBRE AS [COISAS] VISTAS QUE POSSUEM POSIÇÕES DISTINTAS, SOBRE OS DIÁFANOS E SOBRE OS POLIDOS^[325]

Que solucionemos agora, então, as dúvidas mencionadas. Quanto àquilo a que eles estiveram ligados, inclui-se que a proximidade impediria o ver, e que o deslocamento das cores e das figuras a partir de suas matérias seria impossível.^[326] Bem, isso só seria válido, no caso deles, caso se dissesse que o ver — ou alguma [outra] coisa dos sentires — se desse apenas por meio da extração da forma a partir da matéria, de tal modo que se apreendesse a própria forma da matéria, com o seu deslocamento para a faculdade sensorial. Mas isso é algo que não foi dito por nenhum [deles]. Ao contrário, eles disseram que isso se daria pela via da paixão, [mas] não que a paixão fosse o paciente decorrendo da potência do agente ou de uma qualidade sua, antes recebendo dele [agente] um similar a ela [potência], ou um gênero distinto dela.

Nós dizemos que a vista recebe em si mesma, a partir do visto, uma forma que está em conformidade com a forma que está nele [visto], e não a forma em sua concretude.^[327] É isso que também é sentido por meio da aproximação como, por exemplo, o cheirado e o tocado. Assim, o sensivo não arrebatava aquela forma [da coisa].^[328]

Antes, nele [sensivo] se encontra um similar da forma [da coisa].

Por outro lado, dentre as coisas, há isto a partir do que se chega à paixão ao modo do encontro; e dentre elas há aquilo que, quando encontrado, aparta--se deste algo necessário para ele imprimir sua marca — que neste tema seria a necessidade que o raio teria de se conectar à forma visível, para que o detentor da forma projetasse um espectro a partir de sua [própria] forma, distinto dela, [mas] adequado, para que víssemos, a partir de seu encontro [com a vista], seu espectro confirmado; na medida em que a luz fosse intensa sobre ele, de modo a tingir, com seu tingimento, aquilo que estivesse diante de si.^[329] Assim, sua condução seria assegurada quando aquilo que estivesse à sua frente fosse um receptor para tal, ainda que fosse por intermédio, também, de um espelho — mas com a necessidade de que o visível estivesse iluminado. É certo, também, que ele [raio] necessitaria de um intermediário — que é a diafaneidade —, que seria como o instrumento a auxiliá-lo nisto, mas a dimensão dele [visto] deveria ter um limite determinado, sem que o menor [dos limites] estivesse posto nela [dimensão].^[330]

No que concerne ao argumento em favor de que aquele que percebe apreenderia um espectro do percebido, está que a forma do visível permanece na imaginação, de modo que ela a imagina quando quer. Com efeito, tu acharias, então, que essa [forma] imaginada seria a própria forma da coisa, prontamente deslocada para a imaginação, [como] abstração total da coisa a partir de sua forma. Mas ela [imaginada] é algo distinto disso, [embora] proporcional a ela [coisa].^[331] Além do mais, a permanência da forma do Sol no olho — durando longamente quando tu olhaste para ele e depois te distanciaste dele — te indica que o olho teve a recepção do espectro. Do mesmo modo que se imagina que a gota que cai seja uma linha, e que o ponto movido circularmente, com rapidez, seja um círculo. Ora, não é possível a ti imaginar e ver isso, a não ser que seja visto um certo prolongamento. E não é possível ver um prolongamento de um ponto movido sem um tempo, e nem sem imaginar a coisa em dois lugares [diferentes]. Logo, é necessário que o ser da gota esteja em cima, depois embaixo, e que seu prolongamento esteja no que está entre isso. O ser do ponto[, por sua vez, deve] estar de acordo com a extremidade da distância na qual ele gira até a outra extremidade, e seu prolongamento [deve] estar no que está entre isso, concebido em

ti. Entretanto, isso não se dá de acordo com um único instante. É necessário, então, que o espectro precedente seja armazenado, permanecendo, ainda, quando [outro] o sucedeu. Depois, o sentir agrega [a gota precedente] à posterior, unindo ambas [em um] prolongamento, tal como um sensível. Isso ocorre porque a forma da gota — ou do ponto — passa a ficar estável, embora já houvesse se dissipado, não tendo nenhum contorno que tu houvesse suposto, nem permanecendo nele por [mais] tempo.^[332]

Agora, quanto ao que mencionaram a respeito da ordem da claridade que se imagina evidenciar-se na frente no olho, a causa do erro deles quanto a isso é que, na doutrina deles, isso dar-se-ia somente sob um único aspecto, de modo que conjecturaram ser inadmissível que o olho possuísse alguma coisa em sua substância, uma luz, tal como as coisas cintilantes, mencionadas por nós anteriormente. Ora, quando há escuridão, [o olho] cintila e ilumina aquilo que está diante dele, em virtude de uma qualidade que impressiona [a escuridão], [mas] não em razão de alguma coisa que se desprende dele. Da mesma maneira, não foi admissível [para eles] que a fricção e o toque por vezes produzissem tênues raios de fogo na escuridão, tal como sobrevém no toque do dorso do gato^[333] e no passar a mão seguidamente sobre a almofada e a barba, na escuridão. Ora, às vezes é manifesto a ti que não está afastada [a possibilidade] de que a pupila, ela própria, esteja incluída naquilo que cintila e ilumina à noite, [com] seu raio indo ao encontro daquilo que estiver diante dela. Os olhos de muitos animais estão nessa condição, como, por exemplo, o olho do leão e o da serpente. Com efeito, sendo assim, é possível que a escuridão seja clareada. É em razão disso que muitos animais veem no escuro, em virtude de eles iluminarem a coisa, por meio de uma claridade que flui de seus olhos; e em razão de uma potência que há em seus olhos.

Agora, quanto ao dito de que a pupila fica plena quando a outra se fecha, ora, quem é que nega que no nervo oco [não] há um corpo sutil — chamado pneuma visual —, veículo da faculdade visual, que se move, às vezes, internalizado, fugidio; e, às vezes, exteriorizado, focal.

Assim, quando um dos dois olhos é fechado, naturalmente [o pneuma] abandona a ociosidade e a escuridão, inclinando-se para o outro olho, visto que a abertura nos dois [olhos] é comum, de acordo com o que disso conhecem os autores

da cirurgia.^[334] Ora, quando alguma coisa fica plena de [outra] coisa, não é necessário, para isso, que esteja na natureza daquele que preenche ser projetado e exteriorizado, seguindo pela Terra, viajando pelas regiões do mundo!

Agora, quanto ao dito do espelho — e a questão deles decorre, no geral, do que está contido nisso, [ou seja,] que a forma sensível seria impressa no espelho^[335] —, contrariamente a isso, as respostas possíveis de serem dadas são três: uma resposta é tal como [foi] construída por uma conhecida doutrina, de que a forma não se imprime no espelho segundo a configuração pela qual as formas materiais são impressas em suas matérias, de tal modo que nela [configuração] não se reúnem os contrários, ao passo que aquela forma^[336] [e seu contrário] imprime-se, inteiramente, por todo o espelho. Bem, não haveria mal algum que nele [espelho] estejam reunidos, simultaneamente, um espectro de brancura e um de negrura porque ambos, nele, não estariam por via qualitativa, mas tal como se dá no inteligível.^[337] Com efeito, os intelectos inteligem a negrura e a brancura sem divergir, e sem separação.^[338] Além disso, só se realiza na visão aquilo que está em relação entre as três — isto é, o visto, o espelho e aquele que vê. Mas não sobrevém a relação do todo com cada parte do espelho; antes, uma parte dele conduziria a brancura assinalada, e uma outra parte conduziria a negrura assinalada, delimitando-se, entre as duas, uma definição na visão. Assim, do conjunto da condução e da delimitação resultaria, quanto à forma, um similar do visto na vista. Mas essa resposta^[339] faz parte do que eu não digo, tampouco do que reconheço. Com efeito, nem sequer compreendo como a forma estaria impressa em um corpo material sem ser existente nele, e [como] o corpo poderia estar vazio dela [forma], na medida em que ela estivesse impressa nele? E como o corpo seria não vazio dela, na medida em que ela não fosse vista nele?^[340] Melhor, a forma que ele possui é vista, junto com a circunstância disso que, também, é vista. Ou, então, como seria vazio em relação a uma situação à exclusão de [outra] situação? Ora, isso são divagações, e preciosismo remoto. Em tal preciosismo, inclui-se que eles não estabeleceram que a figura tivesse uma impressão nele [corpo], colocando que a figura é indeterminada. Em tal preciosismo, inclui-se terem colocado que a forma da negrura estaria em um corpo, sem que tal corpo possuísse tal negrura e, ainda,

admitiram a reunião da brancura nele^[341] [corpo], em um único instante. Colocaram a forma da negrura, não a negrura; e a forma da brancura, não a brancura. Por seu turno, quanto ao dito do intelecto e do inteligível, invoquemo-lo a seu tempo.

Agora, quanto às outras duas respostas por meio das quais se pode responder [a eles], uma delas é enfática quanto à [questão do espelho], enquanto a outra é aproximada. Quanto à enfática, ou bem se diz primeiramente que se houvesse algo que tornasse necessário que uma coisa agisse sobre outra coisa, não seria necessário, nesse caso, que aquela que fosse necessitada pela [primeira], tal como o espelho e o diáfano, padecesse do princípio como, por exemplo, a paixão, por meio da qual padecem os três^[342] — ora, [se assim fosse,] achar-se--ia que, quando a espada provocasse uma dor, sentiria ela uma dor, e que quando se ficasse contente pelo presente, ele [próprio] se contentasse;^[343] ou bem se diz secundariamente que, fora de dúvida, não é evidente por si mesmo, tampouco manifesto, que todo corpo agente deva encontrar o tangível. É certo que isso seja existente por indução para a maioria dos corpos, não havendo forçosamente [, porém,] necessidade de que toda ação e paixão seja de encontro e contato.^[344]

Antes, é admissível que haja ações de umas coisas sobre [outras] coisas sem encontro, da mesma maneira como é admissível que aquilo que não é corpo aja no corpo, sem encontro; tal como o criador, o intelecto e a alma. Ora, não há nada de novo [em dizer] que um corpo age sobre [outro] corpo sem que haja o encontro [deles]. Afinal, os corpos agem [tanto] por meio do encontro [como] os corpos agem sem ser por meio do encontro. Não é possível a alguém estabelecer uma demonstração sobre a impossibilidade disto, tampouco de que não seria possível que houvesse, entre os dois corpos, uma relação e uma posição, admitindo-se que um dos dois influenciasse o outro sem encontro. Somente restaria, nesse caso, um tipo de espanto, como se acontecesse de todos os corpos — de modo parecido em situação inversa — agirem, apenas, por meio de uns sobre os outros, e, quando acontecesse de se observar um agente agir por meio do encontro, houvesse um espanto por isso, tal como se espanta, agora, de haver uma influência sem encontro.

Ora, não sendo isto^[345] um absurdo para a primeira inteligência — cuja validade de nossa doutrina demonstra e torna-a necessária, e que não há, de modo algum, uma demonstração que a destrua —, dizemos, então, que a condição do

corpo luminoso, por sua essência, e do clarificado colorido é agir sobre o corpo que esteja à sua frente, se ele for receptivo ao espectro — [tal como é] a recepção da vista —, havendo, entre os dois, um corpo que não tenha cor para influenciar — isto é, uma forma tal como sua [própria] forma —, sem que aja no intermediário coisa [alguma], visto que este é um não receptor, na medida em que é diáfano.

Ora, sendo isto não evidente por si mesmo, nem havendo, de modo algum, estabelecimento de uma demonstração de que um corpo não age no que lhe esteja à frente por meio de um intermediário — embora isso seja admitido quanto à primeira inteligência e explicitado por meio de uma demonstração da qualidade da percepção —, então aquilo não seria um absurdo. Do mesmo modo que não é um absurdo que, em lugar de um único intermediário, haja dois intermediários — o intermediário e um outro intermediário —, e em lugar de [uma única] situação e posição, haja duas situações e duas posições — a situação e a posição mencionadas, juntamente com outra posição e [outra] situação.

Desse modo, em lugar daquele intermediário como um todo, [poderia] haver um intermediário colorido, polido, juntamente com o diáfano; e, em lugar da situação do face a face com aquele luminoso e clareado, haveria uma situação de face a face com tal [corpo] polido — o qual teria a situação e o lugar, já mencionados, juntamente com o luminoso, o clarificado e o visível. Assim, estaria na condição desse corpo polido agir, em tudo aquilo que fosse receptivo — com seu próprio face a face —, estando o face a face inteiro na diafaneidade. Mas, se um polido fosse seguido de [outro] polido, ao infinito, e, depois de estarem em uma posição definida, agissem, isto seria como se fosse sua forma, sem que agisse no polido, de modo algum. Ora, o diáfano e o polido são duas coisas, havendo necessidade de ambas para que uma coisa aja em outra coisa, sem que essa ação, por definição, esteja nas duas. Com efeito, sendo assim, [se] acontecesse de a imagem^[346] do polido e a imagem da outra coisa aparecerem simultaneamente para a vista, e fossem vistas simultaneamente em uma única parte do observador, pensar-se-ia que a imagem estivesse sendo vista no polido, contrariamente ao que eles disseram a respeito dos raios.^[347]

Agora, quanto ao caminho mais fácil a esse respeito, é que não é necessário que cada coisa, sobre cada coisa, tenha uma afecção semelhante a si mesma, embora seja

admissível que também tenha uma afecção semelhante a si mesma. Logo, é admissível que o luminoso e o clarificado afetem o ar [por] uma certa afecção. Essa afecção não é tal como o espectro que se faz por meio da forma do luminoso e do clarificado, mas que se marca nele [ar] uma afecção não percebida pelo sentido visual, ou por qualquer um dos outros sentidos. De maneira análoga, é admissível que o polido seja afetado por uma certa impressão, ou por meio do intermediário diáfano ou sem [qualquer] intermediário e que, depois, o diáfano — ou o polido — afetem o órgão da visão. Uma afecção daquele [tipo] de afecção que fosse tal qual uma forma que, precipuamente, afetasse cada um dos dois. Assim, cada um dos dois que fossem afetados seriam marcados por uma afecção diferente daquela que estivesse nele — quero dizer, [diferente] daquele que produz a afecção —, e o visível influenciaria o diáfano ou o polido, e o diáfano ou o polido influenciariam a vista.

Coisas assim são muito frequentes, quero dizer, que uma coisa afete [outra] coisa [por meio] de uma afecção diferente de sua natureza [e], em seguida, esta afete outra coisa, [algo] similar à natureza da primeira como, por exemplo, o movimento. Assim, este produz uma quentura em um corpo de alguma coisa, aquecendo a coisa, depois tal quentura produz um movimento distinto numericamente do primeiro movimento, mas semelhante a ele quanto à espécie. Às vezes, pode-se observar isto no espelho, a partir do qual são refletidas a luz e a cor para uma parede, de modo a se fixarem na parede, sem se deslocarem conforme os lugares do observador, nem estarem fixados no espelho, de modo algum. Quanto a tal fixado, é sabido que ele é levado até a parede pelo caminho do espelho. Mas, se é visto no espelho, não é visto [como] fixado nele. Assim, o espelho marca uma afecção tal como uma certa qualidade que marca nele uma afecção, [mas] não parecida com uma qualidade de fixação. A disposição da visão é desse modo.

Agora, [passemos] ao dito do desvio [do raio] na água. Os autores do raio disseram que, quando o raio incide sobre ela, primeiramente ele se estende e se fragmenta, tomando mais de um lugar; depois penetra, vendo-a [água] junto com muito daquilo que esteja diante dele [raio]. Agora, quanto aos autores dos espectros, alguns deles haviam dito que a causa disso é que uma parte daquilo que estivesse no face a face conduzira como se fosse uma abertura no face a face e, outra parte, como se fosse um espelho. Não se estaria longe de conjecturar que o

conjunto conduziria como se fosse um espelho e o espelho de dentro fosse diferente do espelho de fora.^[348]

O mais excelente dos antigos exegetas disse que, quando acontece de a visão deixar escapar [a chance] de uma consideração intensa da coisa, ela a vê mais distante, e a visão se dissipa em razão dessa sua consideração, ampliando o espectro dela [coisa].^[349] É possível atestar tal enunciado por meio de que a coisa que é costumeiramente vista de uma certa distância, segundo uma certa medida, quando é imaginada mais distante de onde ela está — mas que sua medida não é vista [como] a dimensão que se imaginaria daquela distância, mas maior do que ela; como se ela estivesse verdadeiramente próxima, ela é vista com uma medida maior do que a medida que seria verificada segundo aquela distância —, então, ela é imaginada maior do que o estipulado.

Aliás, quanto a isso, uma análise melhor requer a perspicácia do investigador com vistas aos fundamentos, na medida em que [estes] não se ocultem dele, para que, nisso, surja a verdade.^[350] Além do mais, esta dúvida não concerne a particularizar sua implicação, [ou seja,] excluindo uma parte da outra. Ora, se a fragmentação da qual falam os autores da fragmentação fosse em razão de um fundamento,^[351] então, por que [o raio] permaneceria segundo sua [própria] disposição, e não voltaria outra vez? Seria [ele] igual, portanto, [à] natureza do raio que penetra segundo a retitude? Ora, se isso fosse impossível quanto ao raio que penetra na direção dela [água], então por que não acontece de ele ter um aumento de fragmentação em razão de sua profundidade, quando ele encontrou [a água] e, em seguida, a coisa aumentou de profundidade? E por que seu prolongamento não é aumentado [de modo] uniforme? Ora, a analogia obrigaria a que [isso] se produzisse nele por meio de um prolongamento contínuo, sem que ele se estendesse. Em suma, é certo o que diz o primeiro mestre: na medida em que o visível se estende da amplitude ao exíguo, então, o conjunto de um e de outro auxilia mais na verificação de sua forma do que [dizer] que aquele que enxerga é saído do olho, espalhando-se na amplitude.

Nesse ponto, cabe ligar isso ao caso que dissemos, a respeito das posições do visível, daquele que vê, da luz e do espelho. Dizemos, pois, que às vezes acontece de o luminoso, o visível e aquele que vê estarem em um único diáfano; e, às vezes,

acontece de o luminoso e o visível estarem em diáfanos [distintos], entre os quais há superfícies.

Assim, se ocorresse de a posição da superfície estar em oposição ao que estivesse entre aquele que vê e o luminoso, [sendo] o agente da clarificação, então essa superfície não seria vista, do mesmo modo que [não se vê] a superfície da esfera celeste e do ar. Agora, se a superfície fosse extrínseca a isso, tal como a superfície da água, e nós estivéssemos no ar e o luminoso não estivesse naquela oposição [mencionada], então a luz, vinda do luminoso, seria refletida a partir daquela superfície para a vista, e seria vista discernida. Bem, tu já conheces aquilo que queremos dizer com “reflexo”.

Agora, se estivesse [a luz] no interior da superfície, a partir da qual o visível fosse refletido, aquilo que lá estivesse a faria ver,^[352] na medida em que fosse diáfano, e a faria ver, na medida em que fosse um espelho. E o espelho que estivesse lá corresponderia àquilo que estaria em oposição ao visível, caso se mantivesse desvelado para aquele que vê, desde que recoberto [e] que o espelho fosse a intersecção da linha saída da vista com a perpendicular saída do visível que estivesse na água, sendo seu espectro conduzido a partir dela [intersecção] conforme a retitude. Ora, se tu lançares um anel na bacia, de modo que ele não seja visto e, depois, enchê-la com água, tu o verás. Agora, se o visível for extrínseco a um diáfano intermediário, distinto do diáfano no qual estivessem aquele que vê e o luminoso, então o diáfano intermediário o faria ver. Se não for assim, mas for sob o aspecto daquele que vê, então a superfície daquele diáfano não o faria ver, a não ser que uma cor alheia [à sua] fosse colocada por alguma coisa localizada daquele lado, de modo que [o visível] seria visto tal como se vê um dos dois lados de uma bola de cristal.

CAPÍTULO TERCEIRO

Seção 8

A RESPEITO DA CAUSA DA VISÃO DE UMA ÚNICA COISA [COMO] DUAS COISAS^[353]

Que falemos, então, a respeito da causa da visão de uma única coisa como se fossem duas coisas, pois aqui é [o] lugar [dessa] análise, na medida em que a isto se vincularam, também, os autores dos raios. Disseram eles que, quando a visão se dá por meio de algo saído da vista que encontra o visível e, em seguida, ocorre de sua posição fragmentar-se na vista, então, se faz necessário que uma única coisa seja vista, sem dúvida, como se fossem duas coisas separadas, vendo-se, pois, dobrado.

Eles não sabem que isso, na verdade, os vincula ao horror. Isso porque, se a visão se desse por meio do contato das extremidades dos raios — já reunidos na vista —, seria necessário ver como se toda disposição fosse única, sem que houvesse prejuízo pela fragmentação das extremidades dos raios fragmentados. Ao contrário, a verdade é que o espectro^[354] do visto é conduzido por intermédio do diáfano até o membro receptor pronto para isso, polido [e] iluminado, sem que, de modo algum, a substância do diáfano receba [o espectro] tomado como aquela forma; antes isso advém consoante ao face a face, sem ser em um tempo.^[355]

O espectro do visto é o primeiro que se imprime, [mas] somente se imprime no humor cristalino, embora, na verdade, a visão não se dê nele, pois, do contrário, uma única coisa seria vista [como] duas coisas, na medida em que há, nos dois cristalinos, dois espectros — do mesmo modo que, quando se toca com duas mãos,

há dois toques.^[356] Entretanto, esse espectro é conduzido nos dois nervos ocós até [o lugar] de encontro deles dois, sob o formato da cruz — os dois são nervos cuja disposição já explicamos a ti quando falamos da anatomia.^[357] Do mesmo modo que, na estimativa, a partir da forma exterior se estende um cone que se ajusta para que seu ângulo incida por trás da superfície do cristalino, assim também o espectro que está no cristalino é conduzido pelo intermediário — o pneuma condutor que está nos dois nervos — para o [lugar] de encontro dos dois, sob o aspecto de um cone. Lá se encontram e são bloqueados, unificando-se a partir de ambos uma forma de um espectro único, na parte do pneuma que possui a faculdade daquele que vê.

Depois, o que está atrás disso é um pneuma condutor do visível, [o qual] não é percebido uma outra vez, pois, do contrário, haveria outra vez uma descentralização da percepção, em razão da descentralização dos dois nervos. Esse condutor é da substância daquele que vê e penetra no pneuma espalhado no espaço anterior do cérebro, imprimindo-se, e a forma é vista uma outra vez naquele pneuma portador da faculdade do sentido comum. Assim, o sentido comum recebe aquela forma, o que é a perfeição do ver. Com efeito, a faculdade da visão é outra que não o sentido comum, embora seja emanada dele. Ele é um regente para ela porque a faculdade que vê, vê, mas não escuta, nem cheira, nem toca, nem degusta, ao passo que a faculdade do sentido comum vê, escuta, cheira, toca e degusta conforme aquilo que tu saberás.

Em seguida, a faculdade que é o sentido comum conduz a forma até uma parte do pneuma contígua a uma parte do pneuma portador [da forma], imprimindo tal forma naquela [parte], armazenando-a aí, na faculdade formativa que é a faculdade imaginante^[358] — tal como tu o saberás. Assim, esta recebe aquela forma e a conserva. Pois o sentido comum é um receptor para a forma, e não um conservador, ao passo que a faculdade imaginante é uma conservadora para o que aquela [outra] recebeu. A causa disso é que o pneuma no qual está o sentido comum apenas estabiliza a forma impressa tomada de fora enquanto durar a relação — já mencionada — entre ela e o visível, conservado [por] pouco tempo. Assim, quando o visível estiver ausente, a forma é descartada dele e não se estabiliza [por] um tempo que fosse mensurável.

Agora, quanto ao pneuma no qual está a imaginação, certamente a forma se fixa nele, mesmo se [o visível] for distanciado por um momento considerável — conforme aquilo que, em breve, te será elucidado. Agora, quando a forma estiver no sentido comum, ela será, nele, verdadeiramente sentida, de modo que se for impressa nele uma forma enganosa — quanto à existência —, ele a sente, tal como acontece com as biliares. Agora, se [a forma] estiver na imaginação, ela será imaginada, e não sentida.

Em seguida, essa forma que está na imaginação passa para o ventrículo posterior — se assim o quiser a faculdade estimativa — e o verme abre aquilo que está entre os dois membros, denominados lóbulos do verme.^[359] A [forma] chega, por meio do pneuma portador, até a faculdade estimativa^[360] — [isto é] por intermédio do pneuma portador da faculdade imaginativa, que, nos homens, chama--se cogitativa. Desse modo, a forma que está na imaginação imprime-se no pneuma da faculdade estimativa. E a faculdade imaginativa é uma servidora para a estimativa, [enquanto] conduz até ela aquilo que está na imaginação, salvo que isso não se estabiliza em ato na faculdade que estima; antes, enquanto o caminho for fluido, os dois pneumas se encontrarem e as duas faculdades estiverem uma diante da outra. Assim, aquela forma é anulada na faculdade que estima quando aquela [forma] se afastar desta [faculdade].

O argumento em favor da validade desse enunciado é que o resultado dessa forma na estimativa é distinto de seu resultado na imaginação, [pois] que a imaginação é como um guardador, embora a forma que está nela não é sempre imaginada em ato para a alma, pois do contrário seria necessário que imaginássemos, simultaneamente, inúmeras formas, não importa quais fossem as formas que estivessem na imaginação — e também que essas formas estivessem na imaginação não aos moldes daquilo que está em potência, pois senão seria necessário que elas voltassem por meio do sentido externo uma outra vez, ou melhor, que elas fossem armazenadas nele. A estimativa, pela mediação da cogitativa ou da imaginativa, apresenta [a forma] à alma, e nela [estimativa] termina a condução da forma sensível. Quanto à memória, ela é em razão de uma outra coisa, como mencionaremos depois. Desse modo, é necessário que esses fundamentos estejam presentes em ti.

Que voltemos, então, para nosso propósito dizendo que a causa da visão de uma coisa única [como] duas são quatro causas. Uma delas é a torção do órgão condutor — quanto ao espectro que está no cristalino no [lugar] de encontro dos dois nervos — que não conduz, assim, os dois espectros para um único lugar. Antes, cada um chega a uma parte do pneuma visual que está localizado lá, de acordo com [sua] definição, visto que as duas linhas dos dois espectros não penetram na condição que convenha à adjacência do [lugar] de encontro dos dois nervos. É por isso que é necessário que todo espectro que passa pelo cristalino seja impresso em uma imagem consoante à [sua] definição, em uma parte do pneuma visual segundo [essa] definição. Assim, dar-se-á como se ambos fossem duas imagens a partir de duas coisas separadas no exterior, visto que as duas linhas saídas de ambos até o centro dos dois cristalinos, e penetrando nos dois nervos, não estariam unidas. Por essa causa, então, se veem, frequentemente, as coisas [como] separadas.

Agora, a segunda causa é movimento do pneuma visual e sua agitação à direita e à esquerda, de modo que a parte perceptiva se adianta até seu centro — que lhe é delineado naturalmente —, tomando a direção dos dois cristalinos, absorvido, agitado e convulsionado. Desse modo, delineiam-se nele o espectro e a imagem, antes de atravessarem os dois cones, vendo-se, assim, dois espectros. Isso é como, por exemplo, o espectro delineado a partir do Sol uma única vez na água inerte e plácida, e delineada tracejando repetidas vezes na [água] agitada. Isso se dá porque o ângulo resultante entre a linha da vista em direção à água e a linha do Sol em direção à água — a partir da qual ocorre o ver a coisa de acordo com o caminho da condução do espelho — não se mantém único. Ao contrário, a agitação vai de encontro a ele em [vários] lugares. Assim, aquele ângulo é multiplicado, e os espectros se imprimem mais de uma vez.

A terceira causa procede da convulsão do movimento para frente e para trás do pneuma interno que está atrás da intersecção [dos dois nervos], de modo que ele tenha dois movimentos em duas direções contrárias: um movimento em direção ao sentido comum e um movimento em direção ao [lugar] de encontro dos dois nervos. A forma sensível seria, assim, conduzida até ele uma outra vez, antes que fosse apagado aquilo que fora conduzido em direção ao sentido comum, como se [o pneuma] tivesse conduzido a forma em direção ao sentido co-mum e viesse a partir

dela uma parte que recebesse aquilo que a faculdade visual conduziu — e isso é devido à velocidade do movimento. Por exemplo: já tendo sido delineada uma forma no pneuma condutor, então, ele a transporta até o sentido comum; entretanto, o que foi delineado [necessita de] um tempo de estabilidade até que seja deixado de lado. Assim, quando o primeiro receptor do pneuma dissipou-se de seu centro em razão da convulsão de seu movimento, uma outra parte vem atrás dele e recebe o que ele recebeu antes de que [aquilo] que foi proveniente do primeiro fosse deixado de lado. Desse modo, em razão da convulsão, o pneuma divide-se em uma parte anterior, que está no alinhamento do visível — pois ele percebeu-o, depois [o visível] desapareceu sem que a forma tenha deixado instantaneamente aquele [pneuma], mas permaneceu lá —, e em uma outra parte, também receptora da forma, por meio do resultado no alinhamento semelhante àquele no qual a forma foi percebida, vindo em seguida à primeira parte [do pneuma]. Ora, a causa [disso] é a convulsão. Sendo assim, em cada uma das duas [partes] resulta uma forma visível, na medida em que a primeira [impressão] não fora ainda deixada de lado [nem] na primeira parte receptora que conduz em direção ao sentido comum, nem naquela que conduz em direção a ele para uma segunda impressão.

A distinção entre essa categoria e a categoria anterior^[361] é que esse movimento de convulsão se faz para frente e para trás, ao passo que aquele se faz à direita e à esquerda. Um exemplo desta causa é aquilo que se vê como se fossem duas coisas, a partir do rápido movimento da coisa para dois lados, na medida em que, antes que sua forma tenha sido deixada de lado do sentido comum quando está de um lado, a visão a vê no outro lado. Assim, a percepção disso, quanto aos dois lados, é simultânea. É o mesmo que acontece quando tu giras um ponto dotado de cor como se fosse alguma coisa circular e tu vês uma linha circular; ou, então, quando tu o alongas rapidamente segundo a retitude e tu vês uma linha reta. Parelho a isto é o movimento da vertigem.

Assim, quando acontece uma causa dentre as causas escritas nos livros de medicina,^[362] então, o pneuma que está no ventrículo anterior do cérebro é movido circularmente e a faculdade visual conduz uma forma sensível em direção àquilo que lá está, sendo que a parte do pneuma receptor não se estabiliza em seu lugar; antes ela se desloca e a sucede uma outra parte que recebe aquela forma depois da

[primeira] recepção e antes que esta tenha sido deixada de lado. É o mesmo que acontece com o círculo, imaginando-se que as [coisas] enxergadas giram e mudam — de acordo com aquele que vê —, ao passo que é somente aquele que vê que gira e muda diante do que é enxergado. Mas quando o receptor está estável e a coisa vista move-se rapidamente, sem dúvida alguma seu espectro interno é deslocado de uma parte do receptor para uma outra parte. Ora, se o espectro propriamente dito ficasse estável naquela parte, então a relação do receptor com o recebido seria única, estável. Agora, se acontecesse de o portador do espectro ser deslocado de seu lugar, então, sem dúvida alguma, o espectro seria deslocado, e sua relação com o corpo que estivesse no exterior iria variar. Logo, aconteceria o [mesmo] que acontece quando a coisa que está no exterior se desloca.

Além do mais, aquele que observa a água de curso revoltado imagina que é ele próprio o detentor [do movimento], inclinando-se a partir de uma [certa] direção, e caindo lá. A causa disso é que ele imagina que todas as coisas se inclinam na direção contrária à inclinação da água. Assim, o vigor do movimento precipitado em razão da velocidade da separação faz estimar que a separação procede dos dois lados simultaneamente. A causa é o deslocamento do espectro no receptor, apesar de sua estabilidade estar, por um certo tempo, em toda parte que tu suponhas.

É preciso saber que junto a essas causas há uma outra causa, material, que as ajuda. Isso porque a substância do pneuma é uma substância que está no limite da sutilidade e no limite da velocidade para assentir à recepção do movimento, de modo que, quando ocorre uma causa nela que precipita o deslocamento do espectro de uma parte a outra parte, segue-se que a substância do pneuma move-se por um certo movimento — ainda que raramente — no alinhamento daquela parte. A causa disso é que, por natureza, cada faculdade — dentre as faculdades percebedoras — é estimulada na direção de seu percebido, de modo a estar ao ponto de sentir prazer por meio dele. Quando ela é estimulada na direção dele, aquele que a porta inclina-se na direção dele [percebido] ou inclina--se ela [mesma], por meio daquele que a porta, na direção dele. É por essa razão que, por natureza, o pneuma visual é forçado como um todo em direção à luz, e contraído a partir da escuridão. Assim, quando o espectro se inclina na direção de uma parte do pneuma à exclusão de outra parte, é como se a faculdade, por meio de seu órgão, fosse forçada na direção da inclinação do espectro. Desse modo, o órgão assente a ele,

seguindo a direção que a faculdade busca, ocorrendo no pneuma uma agitação em direção àquele lado em razão de sua sutilidade e de sua velocidade para receber a afecção, como se estivesse subordinado ao movimento do espectro. Por causa disso, quando o homem observa longamente uma coisa que gira, ele imagina que as demais coisas giram. Isso se dá porque, no pneuma, ocorre um movimento circular em razão de ele estar subordinado ao deslocamento do espectro. O mesmo acontece quando [um homem] observa longamente uma coisa com movimento veloz retilíneo, ocorrendo no pneuma um movimento reto em oposição àquela direção, na medida em que a direção do movimento da coisa é contrária à direção do movimento do espectro. Nesse momento, pois, todas as coisas são vistas em deslocamento contrário àquela direção, pois os espectros não estavam estáveis.

Agora, a quarta causa é a convulsão do movimento que acontece na cavidade ocular, pois a membrana ocular^[363] facilita o movimento em um feitio que, de acordo com a retitude, dilata e retrai a cavidade, ora para fora, ora para dentro — ou em uma [outra] direção. Assim, ao se lançar para fora, acontece em seguida uma compressão, dilatando-se a cavidade e, ao se lançar para dentro, acontece em seguida uma contração que retrai a cavidade. Assim, quando sobrevém a retração da cavidade, vê-se a coisa maior — ou, [se] houver dilatação, vê-se menor —, caso ocorrer de inclinar-se para um lado, vê-se [a coisa] em um outro lugar. Assim, dá-se como se o que foi enxergado em primeiro lugar fosse distinto daquilo que foi enxergado em segundo lugar — particularmente se uma outra forma já houvesse sido reproduzida, antes de a primeira forma ter sido deixada de lado.

Agora, para aquele que dissesse: “Por que a forma não é estabilizada [como] única, apesar do deslocamento do receptor, tal como a forma da luz permanece única apesar do deslocamento do receptor? Seria o caso de que, quando o receptor deixasse o face a face, a forma seria apagada dele, ocorrendo naquilo que se estruturasse em seu lugar? Então, por que não haveria duas formas? Por que não haveria duas visões nem uma continuidade de uma linha a partir de um ponto, nem se veriam as coisas girando?”, nós diríamos, então: não está descartado que seja da condição do pneuma, que possui o sentido comum, apenas registrar a forma no face a face, e nada mais — embora não a registre [por] uma longa duração depois do face a face. Assim, ele a registra não do mesmo modo que o registro do que é clarificado por meio da luz — [isto é,] da luz que desaparece de repente —, nem do

mesmo modo que o registro da pedra da escultura, que permanece por uma longa duração; antes, [seu registro] está entre [um] e [outro]. O seu abandonar a forma, depois do face a face, é por uma causa que fortifica e ajuda [apenas] por um certo tempo. [Isso] em razão das causas que encontramos mencionadas — quanto ao que enfraquece seu movimento e quanto ao que retorna à sua natureza —, lá onde falamos a respeito de [algo] semelhante. Com base nisso se sabe que a recepção das imagens vistas pelo pneuma interno não é como a recepção do espectro simples, que cessa com o cessar do face a face.^[364]

Aliás, convém que os sentidos sejam aqueles conhecidos e que a natureza não passe de um escalão animal para um escalão acima desse, ou realize tudo o que está naquele escalão. Assim, com base nisso, é necessário que o conjunto dos sentidos seja aquilo que foi concluído em nós. Agora, quem teve a aspiração de explicar isso por meio de um silogismo necessário, então foi prontamente consagrado à divagação: tudo o que foi dito a esse respeito é improvável — eu não compreendi isso [como] uma concepção demonstrada, enquanto um outro, que não eu, compreendeu. Com efeito, procura conhecer isto que não é o nosso discurso. Estamos mencionando os sentidos isolados e os sensíveis isolados, ao passo que lá [se trata] dos sentidos comuns e dos sensíveis comuns.

Falemos, então, primeiramente a respeito dos sensíveis comuns. Dizemos, pois, que os nossos sentidos sentem, às vezes, outras coisas juntamente com aquilo que sentem e que, se estivessem isoladas, sozinhas, não seriam sentidas. Essas coisas são as dimensões, as posições, os números, os movimentos, os repousos, as figuras, a proximidade, o distanciamento, a continuidade e outros mais que estejam incluídos nisso. Agora, eles não sentem isso apenas por acidente, porque o sensível por acidente é aquilo que não é sentido verdadeiramente. Ao contrário, ele se vincula àquilo que verdadeiramente é sentido como, por exemplo, nossa visão do pai de ‘Omar e do pai de Ḥalid.^[365] Ora, o sensível é a figura e a cor, embora aconteça que isso esteja vinculado a algo relativo.

Dizemos, pois: sentimos isso que é relativo, mas [verdadeiramente] de modo algum nós o sentimos. Não há em nossas almas uma imagem, tampouco uma descrição do pai de Ḥalid, como pai de Ḥalid, sendo essa descrição ou essa imagem adquirida pelo sentido de alguma maneira. Quanto à figura e ao número etc., nós

não os sentimos isoladamente, mas sua descrição e sua imagem estão implicadas na imagem daquilo que é sentido e daquilo que é percebido — que ou é cor, ou calor, ou frio, por exemplo —, de modo que as descrições e as reproduções também estariam impedidas sem aquelas [qualidades]. Não ocorre de a coisa ser reproduzida — percebida em razão de uma coisa na outra, por intermédio de algo — e ser, na verdade, distinta daquela que, lá, foi reproduzida. Pois, muitas das coisas que são verdadeiramente, e não são por acidente, se dão pelas intermediárias.

E uma vez que a percepção desses sensíveis comuns é possível por meio desses sentidos, não se necessita de outro sensivo. Melhor, uma vez que a percepção deles não é possível sem um intermediário, é impossível que haja para eles um sensivo isolado. Desse modo, a visão percebe a grandeza, a figura, o número, a posição, o movimento e o repouso por intermédio da cor — e parece que a percepção do movimento e do repouso esteja misturada com uma outra faculdade da sensibilidade; agora, o tato, na maior parte das coisas, apreende isso tudo por intermédio da dureza ou da molície —, embora apreenda, às vezes, por meio do calor e do frio. O paladar, por sua vez, percebe a grandeza na medida em que ele degusta um sabor abundante e difuso; e percebe o número, pois ele encontra numerosos sabores nos corpos. Quanto ao movimento, ao repouso e à figura, ele chega ao ponto de também percebê-los, embora fracamente, com a ajuda do tato. Quanto ao olfato, ele chega ao ponto de não perceber a grandeza, a figura, o movimento e o repouso [senão por] uma percepção reproduzida no olfato. Contudo, ele percebe o número, na medida em que este é reproduzido no odor. Entretanto, a alma percebe isso por meio de um tipo de silogismo ou estimação porque ela sabe que aquilo que teve seu odor interrompido subitamente já desapareceu, e que aquilo cujo odor permanece, está estável. Agora, a audição certamente não percebe a grandeza, embora o ouvido, às vezes, tenha indicado à alma [algo] a respeito dela, uma indicação impermanente quanto à duração. Isso é sob o aspecto de que ela relaciona, às vezes, os sons maiores aos corpos maiores — embora frequentemente ele seja proveniente das pequenas coisas, e vice-versa. Contudo, às vezes, ela percebe o número e percebe o movimento e o repouso em razão do que acontece quanto à estabilidade ou evanescência, sendo que o seu tornar-se a essa diversidade é quanto à limitação como, por exemplo, uma [certa] distância. No entanto, essa percepção do conjunto daquilo que a alma percebe,

percebe-o em razão do hábito. Às vezes, é possível que ela escute o som a partir daquilo que está em repouso, de acordo com a configuração do som que é escutado a partir daquilo que está em movimento; e [escute] a partir daquilo que está em movimento, de acordo com a configuração que escuta a partir do que está em repouso. Assim, não [devemos] nos fundamentar nessa indicação, tampouco requerê-la [como] necessária; antes, ela ocorre para a maior parte das coisas. Quanto à figura, o ouvido não a percebe, exceto a figura do som, e não a figura do corpo. Agora, quanto àquilo que é escutado a partir do côncavo, oriundo de sua concavidade, é algo que acontece para a alma, e a alma conhece isso aos moldes da indicação e da reflexão vindas do hábito a respeito disso. Parece que a disposição da visão em muitas coisas daquilo que ela percebe também é essa disposição, salvo que a percepção da visão percebe as coisas de modo mais manifesto.

São estes os sensíveis chamados “comuns”, visto que, às vezes, um certo número dos sentidos associa-se a eles. Agora, o número é como se fosse o primordial a ser chamado “comum”, pois todos os sentidos estão associados a ele. Alguns homens chegaram a conjecturar que esses sensíveis comuns possuiriam um sensivo existente no animal ao qual eles estivessem associados, e por meio dos quais eles perceberiam. Ora, mas não é assim. Tu sabes que, aquilo que é percebido por meio da cor, se não houver cor, não é percebido. E aquilo que é percebido pelo tato, se não houver tato, não é percebido. Caso fosse possível perceber algo disso sem ser por meio do intermediário de uma qualidade — que é o primeiro percebido por qualquer desses sentidos —, então isso seria possível.^[366] Agora, como é impossível que haja em nós a percepção disso, a não ser por um intermediário percebido por um sentido conhecido, ou [por] uma indicação sem a intermediação do sensivo,^[367] então não há para eles, seja lá de que modo for, um sensivo comum.

CAPÍTULO QUARTO

Seção 1

NA QUAL HÁ UM ENUNCIADO UNIVERSAL SOBRE OS SENTIDOS INTERNOS QUE O ANIMAL
POSSUI

Quanto ao sentido comum ele não é, na verdade, aquilo preconizado a seu respeito por quem pensou que os sensíveis comuns possuem um “sentido comum”. Antes, o sentido comum é a faculdade para a qual são conduzidos todos os sensíveis. Afinal, se não houvesse uma faculdade única que percebesse o colorido e o tangível, então não haveria para nós como discernir um do outro, dizendo que este não é aquele.

Suponha que tal discernimento pertencesse ao intelecto: ora, seria necessário, sem dúvida, que o intelecto se deparasse com ambos, simultaneamente, de maneira que discernisse um do outro. Isso porque eles enquanto são sensíveis — e de acordo com o modo [pelo qual] são conduzidos a partir do sensível — não são percebidos pelo intelecto, como explicitaremos mais adiante. Entretanto, discernimos entre os dois. Portanto, é necessário que haja uma reunião de ambos para aquele que discerne, seja na essência deste, seja em um outro que não ele. Ora, isso é impossível para o intelecto, como tu o saberás. Logo, é necessário que o discernimento esteja em uma outra faculdade.^[368]

Agora, se eles^[369] já não estivessem reunidos na imaginação dos bichos, os quais não possuem intelecto, inclinando por meio da concupiscência^[370] deles à doçura — por exemplo, alguma coisa cuja forma é tal, é doce —, não ocorreria que, ao avistá-la, eles se interessassem em comê-la. Do mesmo modo, se não

ocorresse para nós que “este branco é este cantor”,^[371] quando escutássemos seu canto individual, não constataríamos sua determinação individual, e vice-versa. Se não houvesse no animal aquilo em que se reúnem as formas dos sensíveis, então a vida seria, para eles, impraticável. Se, para eles, o olfato não fosse um indicador do sabor; e não fosse, para eles, o som um indicador do sabor; e [se] a forma do pedaço de madeira não os lembrasse da forma da dor — de modo a fugirem dele —, então [não] seria necessário, sem dúvida, que houvesse para essas formas uma reunião única, por dentro.

Podemos argumentar em favor da existência dessa faculdade [pelas] considerações das coisas que indicam que ela possui um órgão — que não é o dos sentidos externos —, por meio do qual temos a impressão de ver girar toda coisa que for girada. Ora, ou é isto algo accidental que acontece nas [coisas] avistadas, ou é um accidental que acontece no órgão por meio do qual se completa a visão. Posto que não está nas [coisas] avistadas, está, pois, em outra coisa, sem dúvida. E mais, a vertigem somente se dá por causa do movimento do vapor que está no cérebro e no pneuma que está nele. Ora, acontecendo de esse pneuma girar, e estando a faculdade arranjada lá, acontece para ela aquela coisa da qual já nos incumbimos [de explicar]. Do mesmo modo, acontece a vertigem para o homem quando ele se concentra naquilo que gira muito, segundo aquilo que [também] já anunciamos a esse respeito. Isso não se dá por causa de alguma coisa que estivesse em uma parte do olho, tampouco que estivesse em um pneuma espalhado por ele. Mas isto [se dá] em razão de imaginarmos a rapidez do movimento do ponto reto ou circular segundo aquilo que antecipamos precedentemente. [E também] em razão de similarizarem-se espectros enganosos e [em razão] da audição de sons enganosos, que pode acontecer para aqueles cujo órgão da sensibilidade esteja corrompido — ou, por exemplo, se tiver seu olho fechado.^{5[372]} A causa disso nada mais é do que a similarização delas naquele princípio.^[373] Agora, as imaginações que se estabelecem no sono, ou dar-se-iam em razão de as formas delinear-se no depósito da conservadora das formas — e, se assim fosse, então seria necessário que tudo aquilo que se armazenasse nele [depósito] fosse similarizado na alma e não umas [formas] à exclusão de outras, de modo que seria como se algumas fossem vistas ou escutadas isoladamente —, ou dar-se-iam [por] que a similarização delas aconteceria em uma

outra faculdade. Ora, ou é isto um sentido externo ou é um sentido interno. Mas o sentido externo é ocioso no sono, e aquele que é privado do olho às vezes imagina as cores. Resta, portanto, que seja [isto] um sentido interno. É possível que ele seja nada mais que o princípio que os sentidos externos possuem — o que se dá quando a faculdade estimativa predomina e se põe a averiguar aquilo que está no depósito, averiguando--o por meio dela [faculdade interna]. Agora, se for em vigília, então, quando se consolida a estabilização delas [formas] nela [faculdade], dá-se como se fossem observações [diretas].^[374]

Essa faculdade é, pois, aquela que se chama “sentido comum”. Ela é a sede dos sentidos e, a partir dela, ramificam-se os ramos e a ela são conduzidos os sentidos. Ela é, na verdade, aquela que sente.

Contudo, a retenção daquilo que ela percebeu, isso pertence à faculdade que se chama imaginação, se chama formativa e se chama imaginativa. Por vezes, por causa da convenção, distingue-se entre a imaginação e a imaginativa. Nós somos daqueles que distinguem isso.^[375] Agora, o sentido comum e a imaginação são, ambos, como uma única faculdade; como se ambas não se diferenciasssem quanto ao sujeito, mas quanto à forma. Isso porque receber não é conservar. Assim, a forma sensível é conservada pela faculdade que se chama formativa e imaginação; e não há para ela, de modo algum, um julgamento, mas uma conservação. Quanto ao sentido comum e aos sentidos externos, eles julgam por um certo aspecto ou por um certo julgamento, dizendo-se [por exemplo] que tal móvel é negro ou que tal vermelho é ácido, ao passo que nessa [faculdade] conservadora não se julga sobre algo no âmbito do existente, salvo sobre aquilo que está em sua essência, enquanto há nela uma forma tal e qual [o existente].

Ademais, sabemos, indubitavelmente, que está em nossa natureza compor alguns dos sensíveis com outros, e dissociar uns dos outros, não em relação às formas^[376] que encontramos neles [sensíveis], de fora, nem concomitante a um assentimento em vista da existência ou da inexistência de algo que faça parte deles [sensíveis]. Ora, é necessário que haja em nós uma faculdade por meio da qual façamos isso. Essa é a que se chama “cogitativa”, quando a serviço do intelecto; e “imaginativa”, quando a serviço de uma faculdade animal.

Além disso, podemos saber a respeito dos sensíveis por meio de intenções que não sentimos, seja porque a natureza delas não é sensível de modo algum, seja porque são sensíveis, mas não as sentimos no instante do julgamento. Quanto àquilo que não é sensível em sua natureza está, por exemplo, a hostilidade, a perversidade e a repugnância que a ovelha percebe na forma do lobo — em suma, a intenção que a faz fugir dele. E a conveniência que ela percebe de sua companheira — em suma, a intenção que a faz íntima dela. Ora, a alma animal percebe tais coisas, sem que o sentido [externo] indique coisa alguma a seu respeito. Logo, a faculdade por meio da qual ela [alma] percebe [isso] é uma outra faculdade, a qual se chama “estimativa”. Agora, quanto ao que é sensível: vemos uma coisa amarela, então julgamos que é mel e doce. Ora, isso não é conduzido pelo sentido [externo] até ela [estimativa] naquele instante — embora isto seja do âmbito do gênero do sensível —, de maneira que o julgamento em si mesmo não se faz por meio do sensível, de modo algum, ainda que suas partes sejam do âmbito do gênero do sensível mas, na ocasião, [o sentido] não as percebe. Trata-se apenas de um julgamento por meio do qual se julga. Às vezes há um erro nele, mas isso também é em razão dessa faculdade.

No homem, dentre os julgamentos, a estimativa possui julgamentos característicos que a alma mantém de modo a impedir a existência de coisas — nem que se imaginem, nem que se delineiem — nela [faculdade], recusando [a alma] o assentimento por meio delas.^[377]

Logo, essa faculdade é existente em nós. Ela é a comandante dos julgamentos no animal, não um julgamento distinto — tal como é o julgamento intelectual —, mas um julgamento imaginal, vinculado à particularidade e à forma sensível. É a partir dela que procede a maior parte das ações animais.

Já é costume chamar “forma” o percebido do sentido [externo], e “intenção” o percebido da estimativa. Cada uma das duas tem um depósito. Assim, o depósito do percebido do sentido é a faculdade imaginante, e seu lugar é a [parte] anterior do cérebro. Por isso, quando ocorre aí uma desgraça, degenera--se esse recurso de concepção, [passando-se] ou a imaginar formas que não são, ou [formas] cuja existência é difícil de constatar. Agora, o depósito do percebido da estimativa é a faculdade que se chama “conservadora” e seu lugar é a [parte] posterior do cérebro.

Por isso, quando incide aí uma desgraça, [também] se dá a degeneração na conservação das intenções. Essa faculdade se chama, ainda, “rememorativa”.^[378]

Assim, ela é conservadora, em virtude de preservar o que nela está; e é rememorativa, em virtude da rapidez de sua aptidão para restabelecer e [realizar] a concepção daquilo, recuperando-o, quando foi perdido. Isso [se dá] quando a estimativa, por meio da sua potência, aproxima-se da imaginativa, [a qual] se põe a apresentar, uma a uma, as formas existentes na imaginação, a fim de que se dê tal como se ela [estimativa] observasse as coisas que [têm] essas formas. Desse modo, quando se apresenta a ela [estimativa] a forma cuja percepção foi concomitante à [percepção] da intenção que se esvaiu, então a intenção aparecerá para ela, no mesmo instante, como se aparecesse [vinda] de fora; a faculdade conservadora a reestabiliza em si mesma, como se fosse no instante em que [a havia] estabilizado. Desse modo, houve rememoração.

Por vezes, chega-se à forma pela intenção. [Nesse caso], o rememorado [que é] buscado não tem uma relação com aquilo que está no depósito da conservação, mas sua relação é com aquilo que está no depósito da imaginação. Dessa maneira, sua restauração [da forma] ou é do ponto de vista da volta por [meio] daquelas intenções que estão na conservação — até que a intenção seja forçada a mostrar a forma, voltando a relação com a imaginação uma segunda [vez] —, ou é por meio da retomada pelo sentido. O exemplo do primeiro é: quando tu esqueceste uma relação de uma [certa] forma — relação esta que tu havias conhecido —, e tu te concentras [na] ação que proveio dela. Assim, uma vez que tu conheceste a ação e a encontrou, e conheceu que convém a ela ou tal sabor, cor ou figura, então a relação se estabelece com ela [forma]; isso é sintetizado, efetivando-se a relação com uma forma na imaginação, estando preparada [assim] a relação quanto à rememoração. Com efeito, o depósito da ação é a [faculdade] da conservação, visto que ela [ação] provém da intenção. Sob esse aspecto se, ainda assim, isso estiver difícil para ti e não se evidenciou, então, o sentido apresentará a ti a forma da coisa que voltou a ser instalada na imaginação, e a relação com ela [intenção] voltará, instalando-se na [faculdade] que conserva.

Agora, essa faculdade que compõe forma com forma, forma com intenção e intenção com intenção, é como se ela fosse a faculdade estimativa com o sujeito,

não enquanto julga, mas enquanto opera para chegar ao julgamento.^[379] Já foi colocado que seu lugar é o centro do cérebro, para que ela tenha conexão com os depósitos da intenção e da forma. Parece que a faculdade estimativa seja, em sua determinação, cogitativa, imaginativa e rememorativa, e [também] seja, em sua determinação, judicativa. Dessa maneira, por sua essência, ela é judicativa e, por seus movimentos e [por] suas ações, é imaginativa e rememorativa. Desse modo, ela é imaginativa enquanto opera nas formas e [nas] intenções; rememorativa quanto ao termo a que chega sua operação. Quanto à [faculdade] conservadora, é essa a faculdade do depósito dela [estimativa]. Parece que a reminiscência advinda deliberadamente é uma intenção que pertence unicamente ao homem.^[380]

CAPÍTULO QUARTO

Seção 2

A RESPEITO DAS AÇÕES DA FORMATIVA E DA COGITATIVA DENTRE ESSES SENTIDOS INTERNOS, [SEÇÃO] NA QUAL ESTÁ O ENUNCIADO SOBRE O SONO, A VIGÍLIA, O SONHO AUTÊNTICO E O ENGANOSO, E UM TIPO DENTRE AS PROPRIEDADES DA PROFECIA

Que efetueemos, primeiramente, o enunciado a respeito da faculdade formativa, dizendo que a faculdade formativa — que é a imaginação — é a derradeira na qual se fixam as formas dos sensíveis, e que sua face [voltada] para os sensíveis é o sentido comum. E mais, que o sentido comum, à guisa de armazenagem, conduz para a faculdade formativa aquilo que os sentidos [externos] conduziram até ele, e armazena isso.

Às vezes, a faculdade formativa também armazena coisas que não estão entre aquelas que são tomadas dos sentidos, pois a faculdade cogitativa pode dispor das formas que estão na faculdade formativa — por meio da composição e da decomposição — na medida em que estas [formas] são sujeitos para ela [cogitativa].

Desse modo, quando [a cogitativa] compôs ou separou uma forma a partir dela [formativa], é possível que aí procure conservá-la, na medida em que ela [formativa] não é um depósito para esta forma, do ponto de vista de que tal forma estivesse relacionada com alguma coisa — e que tivesse vindo de fora ou de dentro —, antes, ela [formativa] somente é um depósito para ela [forma] porque ela é “esta forma” por meio desse modo de abstração. ^[381]

Agora, se essa forma, em vista do modo [de abstração] que está nela, fosse proveniente da composição e da decomposição vinda de fora, então essa faculdade [formativa] procuraria fixá-la [a forma] — e do mesmo modo se [a forma] aparecesse para essa faculdade a partir de uma outra causa. Agora, se viesse a acontecer, em razão de uma certa causa — fosse a partir do imaginar e da cogitação, fosse por alguma coisa proveniente das configurações celestes —, que uma forma fosse similarizada na formativa, enquanto a mente estivesse ausente ou inerte quanto à sua observância [da forma], seria possível que isso se delineasse no próprio sentido comum, de acordo com sua predisposição, ouvindo-se sons, vendo-se cores. Não que isso tivesse uma existência vinda de fora, tampouco que a causa disso fosse proveniente de fora.

Frequentemente isso acontece quando há inércia das faculdades intelectuais — ou negligência da estimativa — e quando a alma racional está ocupada no que diz respeito à imaginação e à estimativa. A partir daí, pois, a formativa e a imaginativa fortalecem suas ações próprias, a ponto de que o similarizado a partir das formas seja [como o dos] sensíveis. Mas ampliemos essa explicação, dizendo que depois mostraremos que todas essas faculdades pertencem a uma alma única, e que elas são servidoras da alma. Assim, admitido isso [como] posto, saiba-se que a ocupação da alma com algumas delas [faculdades] desvia--a de ajudar as outras faculdades em suas ações, de controlar seus desvios e de mantê-las na sensatez.

Assim, faz parte da condição da alma, quando está ocupada com as coisas internas, negligenciar as averiguações das coisas externas, não averiguando a veracidade dos sensíveis como deveria;^[382] e quando ela está ocupada com as coisas externas, negligenciar o emprego das faculdades internas. Assim, quando ela [presta] total atenção aos sensíveis exteriores, no instante em que está voltada para isso, seu imaginar e seu recordar se enfraquecem. Agora, quando ela se endereça às ações da faculdade concupiscível, as ações da faculdade irascível se interrompem. E, quando ela se endereça às ações da faculdade irascível, as ações da faculdade concupiscível se interrompem. Em suma, quando ela se endereça ao aperfeiçoamento das ações motoras, enfraquecem-se as ações percebidas e vice-versa. Desse modo, quando a alma não está ocupada com ações de faculdades — apartada das ações de uma certa faculdade —, mas está tranquila como se estivesse reclusa, acontece de a faculdade mais forte e mais atuante predominar. Agora,

quando [a alma] está ocupada com uma certa faculdade e com um certo accidental — apartada da instrução de uma [outra] faculdade, somente controlando-a a partir de seus movimentos excessivos com respeito à alma ou à estimativa —, essa faculdade [passa] a ser predominante, ultrapassando em suas ações aquilo que é por natureza: “O ar está calmo para ela”^[383] [e] ela é instruída.

Agora, isso que acontece de a alma não estar ocupada com uma ação de uma faculdade ou faculdades pode se dar em razão de um dano, ou em razão de um enfraquecimento que compromete o aperfeiçoamento, tal como nas doenças e no medo. Ou, então, se dá em razão de uma certa pausa, tal como no sono; ou se dá em razão da múltipla tendência do esforço para empregar a faculdade que está voltada para ela [alma], ao se apartar de uma outra.

Além disso, a faculdade imaginativa é uma faculdade que a alma pode desviar de sua ação própria de duas maneiras: tanto, por exemplo, com aquilo que ocorre quando a alma está ocupada com os sentidos externos, desviando a faculdade formativa para os sentidos externos, colocando-a em movimento por meio daquilo que vai deles até ela, de modo que a cogitativa não cede à imaginativa. Assim, a imaginativa é tirada de sua ação própria, e também a formativa é tirada do isolamento por meio da imaginativa — e o que ambas necessitam para isso vem do sentido comum [e] é estável, estabelecido na labuta dos sentidos externos. Essa é uma das maneiras.

[A outra] é quando a alma, nas suas ações que estão em conexão com ela [imaginativa], utiliza-a, devido ao discernimento e à cogitação. Isso também é feito de duas maneiras.

Uma delas é que [a alma] predomina sobre a imaginativa servindo-se dela — juntamente com o sentido comum^[384] — na composição e na decomposição das formas com suas determinações, de um dado modo para a alma, no qual há um autêntico propósito. E, por isso, não é possível que a imaginativa se comporte, de acordo com o seu comportamento natural. Antes, ela é trabalhada de uma certa maneira, quando do expediente da alma racional para com ela.

A segunda [maneira] é desviá-la [a imaginativa] das imaginações que não correspondem aos existentes de fora, refutando-as, invalidando-as, não lhe sendo possível, portanto, fazê-las espectro e similarizá-las de modo intenso. Assim, se a

imaginativa for ocupada simultaneamente das duas maneiras, suas ações se enfraquecem. Agora, se cessar sua ocupação com ambos os lados, tal como se dá no caso do sono — ou com um único lado, tal como se dá nas doenças que enfraquecem o corpo e tiram a [atenção] da alma para com o intelecto e para com o discernimento, e como no medo, de tal maneira que a alma se enfraquece a ponto de admitir aquilo que não é, extraviando-se do intelecto, em suma, em razão de seu enfraquecimento e em razão de seu medo, que são uma incidência de ordem somática —, é como se ela [alma] largasse o intelecto e sua regência, [tornando] possível que, nesse momento, a imaginativa se fortificasse e se aproximasse da formativa, empregando-a, e a união de ambas [também] se fortificasse, simultaneamente. Assim, a formativa, ao ter uma ação tornada mais manifesta, faria com que as formas que estão na formativa aparecessem no sentido comum.

Desse modo, elas seriam vistas como se fossem existentes do exterior, porque a impressão percebida, vinda de fora e vinda de dentro, é o que é similarizado nele [sentido comum],^[385] diferenciando-se somente quanto à relação.

Ora, visto que, na verdade, é o sensível que é similarizado, então, quando se similariza [de dentro], seu estado é tal como o estado daquilo que chega de fora. Por isso, aquilo que o homem louco, apavorado, débil e sonolento vê são espectros subsistentes, como se os visse, na verdade, no estado da sanidade, e, do mesmo modo, ele escuta sons. Com efeito, quando o discernimento ou o intelecto percebem alguma coisa que diz respeito a isso e atraem a faculdade imaginativa para eles mesmos, admoestando-a, desaparecem tais formas e imaginações.

Pode suceder que, em alguns homens, a faculdade imaginativa seja criada com muita intensidade, sendo predominante, de tal modo que os sentidos não prevaleçam sobre ela, tampouco a formativa resista a ela; sendo [nesse caso] que a alma também é forte, e sua consulta ao intelecto e ao que está antes do intelecto não invalida suas afluências para os sentidos. Assim, aquelas [imaginações] são para eles, na vigília, aquilo que, para outros, elas são no sono — caso do qual ainda viremos a tratar.

Tal é o caso da percepção daquele que dorme [quanto] aos invisíveis,^[386] dando-os como certo, pela [própria] condição deles, ou por meio dos símiles que eles [invisíveis] têm.

Assim, aquelas [imaginações] podem acontecer para eles [que dormem], similarizadas na vigília. Por intermédio disso, frequentemente se dá que, por fim, eles fiquem absortos das coisas provenientes dos sensíveis, acometendo-os como um desmaio. Mas [isso] não se dá com frequência. Frequentemente o que eles veem da coisa, em seu estado, e frequentemente aquilo que eles imaginam é o símile dela, por causa daquele certo símile que é imaginado e visto por aquele que dorme, [caso] que elucidaremos depois. Com frequência, o que é similarizado para eles é um espectro, e eles imaginam que aquilo que percebem é uma mensagem proveniente daquele espectro, por meio de palavras que são escutadas, se conservam e são recitadas. Isso é a profecia própria à faculdade imaginativa. Aliás, nesse caso, há outras profecias, cuja ordem iremos [ainda] elucidar.^[387]

Não há um só, entre os homens, que não tenha sua porção no que concerne ao sonho e à disposição das percepções que se dão na vigília. Assim, as inspirações que advêm subitamente na alma têm suas causas somente nas conexões, as quais não são notadas — tampouco aquilo que é conectado por meio delas —, nem [é notado] o que as antecede nem o que as sucede. Desse modo, a alma se desloca a partir delas [conexões] para uma outra coisa, além daquela que se dá em seu curso [normal]. Isso pode ocorrer para cada gênero, visto que faz parte dos inteligíveis e dos presságios, é um pressentimento, e é distinto daquilo que está em conformidade com a aptidão, o hábito e a moral. Esses pressentimentos se dão por causas que se interpõem na alma — furtivamente na maior parte dos casos —, como se fossem aparições roubadas que não duram. Assim, a alma rememora somente ao se lançar sobre elas [aparições] com uma minúcia excelente, embora, no mais das vezes, o que ela faz é ocupar o imaginar com um gênero que não tem relação com aquilo que está nele.

É da condição dessa faculdade imaginativa estar sempre a se debruçar sobre os dois depósitos — da formativa e da [faculdade] que rememora —, sempre a exhibir as formas, começando por uma forma sensível ou rememorada, passando desta para uma contrária, ou parelha, ou para algo que faz parte dela por uma causa. Essa é sua natureza [da faculdade]. Agora, quanto ao que é característico [no] seu deslocamento, a partir da coisa para o seu contrário, à exceção de seu parelho, ou de seu parelho à exceção de seu contrário, há para isso causas particulares que não são computadas. Em suma, é necessário que, nisso, o fundamento da causa seja que a

alma, em vista das intenções e das formas, quando as reúne, passe da intenção para a forma que esteja mais próxima dela [intenção], ou de uma vez só, ou pouco tempo depois que [a intenção] foi vislumbrada — em razão da síntese de ambas —, no sentido ou na estimativa.^[388] Do mesmo modo, [a alma] passa da forma para a intenção. A causa principal que particulariza uma forma à exclusão de [outra] forma, e uma intenção à exclusão de [outra] intenção, é algo que já veio particularizado por meio do sentido até ela [formativa], ou pelo intelecto, ou [veio] particularizado por meio da estimativa, ou por alguma coisa celeste. Assim, uma vez nisso particularizados, sua permanência e seu deslocamento são particularizados, em razão dos dois princípios terem sido particularizados, e em razão dos casos que estão vinculados ao hábito, e em razão da proximidade do tempo^[389] de algumas das formas e das intenções.

Saiba, ainda, que a cogitação racional é ela, por meio dessa faculdade. Isso provém da [disposição] inata dessa faculdade em uma ocupação laboriosa. Pois, quando [a imaginativa] é empregada — no que diz respeito a uma certa forma —, voltada para a direção de um certo propósito, [a alma] passa rapidamente para uma outra coisa que não estava em relação com ele [propósito] e, a partir disso, para uma terceira, fazendo com que a alma esqueça a primeira pela qual havia começado, de modo que a alma, para a rememoração, necessite do recurso à decomposição, no sentido inverso, até que volte ao princípio. Agora, quando ocorre de a alma perceber alguma coisa no estado de vigília — ou quando ela, no estado do sono, se conecta por um certo modo com o domínio [celeste],^[390] conforme apuraremos depois discriminadamente —, e foi possível a essa faculdade, pelo repouso ou pela submissão [da alma], fixar satisfatoriamente [uma forma], não tendo sucumbido ao exíguo tempo de fixação, então o que aparecerá para ela [fará] parte de seus imaginários, sendo que aquela forma — de acordo com o aspecto e a forma daquilo — será firmemente consolidada, fazendo parte da [faculdade da] rememoração. Desse modo, estando-se em vigília, a reminiscência não se fará necessária; nem a interpretação, estando-se em sono; nem a exegese, estando-se [em estado] de revelação. Pois a interpretação e a exegese, nesse caso, seguiriam o caminho da reminiscência.^[391]

Assim, se a alma não procurasse fixar o que viu daquilo na faculdade da rememoração, de acordo com o que convém —, mas fosse a faculdade imaginativa fazer equivaler todo individuado visto no sono em uma imagem individuada ou composta, ou fizesse todo composto do visto no sono equivaler a uma imagem individuada ou composta, não cessando de confrontar aquilo que viu em uma trama sintética de formas e intenções —, [então], o fixar da alma, em sua essência, em razão daquilo que viu, seria mais fraco do que o fixar da formativa e da rememorativa em razão daquilo que a imaginativa apresentou, pois não se fixa na rememorativa aquilo que foi visto do domínio [celeste], mas fixa--se aquilo que dele se narra.

Frequentemente sucede que aquilo que é visto do domínio [celeste] seja algo tal como o cume e a origem. Assim, ao ocorrer o predomínio da imaginativa sobre a alma, desviando-a da complementação daquilo que viu, ela passa, depois disso, de deslocamento em deslocamento, sem relatar — por tais deslocamentos — coisa alguma daquilo que viu do domínio [celeste], pois aquilo já fora interrompido. Isso é, pois, um tipo de sonho cuja interpretação tem um lugar inexpressivo, e o que resta são incoerentes quimeras.^[392] Com efeito, no que concerne ao sono em cujo gênero a soberania é da imaginativa, é preciso que haja uma interpretação, necessariamente.

Algumas vezes, o homem vê a interpretação de seu sonho em seu [próprio] sonho. Na verdade, isso é uma reminiscência. Com efeito, é certo que assim como a faculdade cogitativa pode passar, primeiramente, do fundamento para a narração — em razão da relação que há entre ambos —, do mesmo modo não se descarta que passe da narração para o fundamento. Assim, frequentemente acontece de ela [cogitativa] imaginar suas ações uma outra vez, e vê tal como se, por meio disso, houvesse uma interlocução com ela. Frequentemente não é assim que acontece, mas é como se ela [cogitativa] fitasse a coisa com precisão, sem que a alma estivesse conectada ao domínio [celeste], melhor, há uma trama da trama, proveniente da imaginativa. Assim, ela volta para o fundamento. Esse tipo de sonho autêntico às vezes ocorre a partir do imaginar, sem o auxílio de uma outra faculdade, embora haja o fundamento nele, pois ele volta. Algumas vezes essa trama é tramada por meio de outra trama, sendo necessário, para a interpretação, uma outra vez o intérprete. Mas essas são coisas e casos que não se podem [descrever] com precisão.

E, dentre os homens, há aqueles que têm os sonhos mais autênticos. Isso se dá quando sua alma está habituada à veracidade, restando o imaginar enganoso. Mais numerosos são aqueles aos quais sobrevêm interpretar seu sonho em seu [próprio] sonho, são eles aqueles cujo perfil é trabalharem com aquilo que veem e, quando dormem, a ocupação persiste [enquanto] estão nesse estado, e a faculdade imaginativa se põe a tramar em sentido inverso ao que tramara inicialmente.

Conta-se que o rei Heráclio^[393] teve um sonho que tomou conta de seu coração, não encontrando entre os intérpretes [de sonhos] aquilo que o curasse. Com efeito, depois disso, quando dormia, aquele sonho lhe foi interpretado no sono. Nele estavam contidos avisos a respeito de coisas que se dariam no mundo, em sua própria cidade e em seu reino. Assim, uma vez que tais presságios foram registrados, realizou-se [tudo] de acordo com aquilo que lhe fora interpretado durante seu sono. [Outros,] além dele, já experimentaram isso.

Entre os que veem essas coisas durante a vigília, há aqueles que veem isso em razão da nobreza e da força de sua alma, e [da força] de suas faculdades imaginativa e rememorativa. Assim, os sensíveis não tiram [as faculdades] de suas ações próprias. Dentre eles, há os que veem isso em razão de o seu discernimento ter cessado, e porque sua alma está desviada do discernimento. Por isso, sua imaginativa se fortalece, ficando poderosa para encontrar as coisas do invisível no estado de vigília. Quanto a encontrar o fluxo do invisível, a alma necessita das faculdades internas sob dois aspectos: um deles é para que se conceba nelas a intenção particular de uma concepção [já] conservada; e a segunda é para que haja um auxílio para ela [alma], [como] um expediente em direção à sua vontade [da alma], sem ocupá-la nem tirá-la de sua direção. Logo, é necessário para [isso] que haja uma relação do invisível com a alma e a faculdade interna imaginativa, e uma relação da alma com a faculdade interna imaginativa. Assim, se o sentido vier a utilizá-la, ou o intelecto utilizá-la do modo intelectual já mencionado,^[394] a imaginativa não estará disponível para outras coisas — tal como fica o espelho quando é desviado e movido de uma direção para outra, e muitas das coisas que tivessem condição de ser delineadas súbita e repentinamente naquele espelho, em razão da relação que há entre ambas [as direções], elas [coisas] não se delineiam. Igualmente se dá esse uso [da imaginativa] com base no sentido ou no controle do

intelecto. Assim, quando ela escapa de um dos dois, fica na iminência de advir a relação necessária a ela: do invisível com a alma e a faculdade imaginativa, e da alma com a faculdade imaginativa, aparecendo nela aquilo que aparece do modo pelo qual aparece.^[395]

E visto que no discurso a respeito do imaginar já nos pronunciamos quanto ao tema do sonho, não há mal algum em indicarmos a via que concerne ao princípio dos presságios que advém a partir dele [imaginar] no sono, por meio de coisas que colocaremos de uma certa maneira, ainda que somente fiquem claras para nós na arte, que é a Filosofia Primeira.

Dizemos que as intenções de todas as coisas engendradas no mundo, que fazem parte do passado, do presente e do que está por vir, são existentes na ciência do Criador e dos anjos intelectuais de uma maneira, e são existentes nas almas dos anjos celestes de outra maneira. Evidenciar-se-ão para ti os dois modos em um outro lugar. E [evidenciar-se-á] que as almas dos humanos têm uma afinidade mais intensa com aquelas substâncias angélicas do que com os corpos sensíveis, lá onde não há nem ocultação nem mesquinhez. A ocultação pertence somente às [substâncias] receptoras, seja em razão de sua imersão nos corpos, seja em razão da mácula que possuem por [causa] das coisas que atraem para o lado inferior. Mas quando ocorre para ela [alma] uma mínima pausa por parte dessas ações, passa a lhe ser desvelado aquilo que lá está. Assim, precipuamente aquilo que tende a se estabelecer [na imaginativa] é o que estiver ligado com aquele homem, com os seus, com sua região ou seu clima.^[396] É por isso que, na maior parte das vezes, as quimeras que mencionamos são próprias ao homem que está alucinado com elas, e [também] àquele que está próximo disso. Agora, para aquele cujo perfil são os inteligíveis, estes aparecem para ele; e para aqueles cujo perfil são os negócios dos homens, ele os vê e se dirige para eles; igualmente para [tudo] aquilo que for análogo a isso. Não são todas as quimeras autênticas, e é necessário ocupar-se com sua investigação. Assim, não é tudo que é tramado na faculdade imaginativa que flui sobre a alma proveniente unicamente do domínio [celeste]. Ao contrário, a maior parte do que de lá provém, somente assim é quando essa faculdade já sossegou, apartada de tramas de coisas próximas a ela.

Dentre as coisas que estão mais próximas a ela, algumas são naturais e outras são voluntárias. As naturais são aquelas devidas à fusão das potências dos humores, pertencentes ao pneuma que estende [a fusão à] faculdade formativa e imaginativa. Dessa maneira, ela [imaginativa] inicialmente somente trama algo e se ocupa com elas [coisas naturais]. Às vezes ela também trama a dor que há no corpo e os acidentes que nele estão, tal como aquilo que ocorre quando a faculdade que expulsa o esperma move-se para a expulsão, e a imaginativa, naquele instante, trama formas que estejam em condição de ser agrupadas pela alma. Para aquele que tem fome, ela trama [formas de] alimentos; para aquele que tem necessidade de expulsar excrementos, ela trama para ele o lugar disso; para aquele cujo membro esteja eventualmente quente ou frio, por causa do calor ou do frio, ela trama para ele que tal membro se encontre colocado no fogo ou na água fria. E é admirável que, assim como a partir do movimento natural para expulsão do esperma apresenta-se um certo imaginar, do mesmo modo um certo imaginar frequentemente está presente em vista de uma forma [que,] por alguma causa, é desejada. Assim, a natureza é incitada a juntar o esperma e enviar o pneuma expensor para o órgão do coito, sendo que, geralmente, o esperma é ejaculado. Isso pode se dar no sono e na vigília conjuntamente, embora não haja aí nem emotividade nem sensualidade.

Agora, quanto às voluntárias, elas se dão no momento da vigília, na alma cujo perfil é [ter] alguma coisa sobre a qual ela se volte para meditar e refletir. Assim, quando [o homem] está dormindo, a imaginativa se põe a tramar essa coisa e aquilo que concerne ao gênero dessa coisa. Isso faz parte do resíduo da cogitação que teve lugar durante a vigília; e todas elas são incoerentes quimeras. Pode ser que também haja influências provenientes dos corpos celestes, das quais podem advir — de acordo com suas relações e as relações das almas — formas na imaginação, segundo [sua] aptidão, sem serem provenientes da similarização de alguma coisa do mundo invisível e do presságio.

Agora, quanto ao que é necessário interpretar e decifrar, eis aí o que não tem relação com coisa [alguma] desse conjunto. Saiba, pois, que isso advém prontamente de uma causa externa e que ele possui um certo sinal. Com efeito, é por isso que, na maior parte das vezes, não é autêntico o sonho do poeta, do charlatão, do malfeitor, do bêbado, do enfermo, do assombrado e daquele em que

predomine uma má compleição ou [tal tipo de] cogitação. Por isso, na maior parte dos casos, são autênticos somente os sonhos que têm lugar no momento da alvorada, porque todos os vaivéns estão, naquele instante, em repouso, e o movimento dos espectros já se apaziguou. Assim, quando no sono — em um momento semelhante àquele [mencionado] — a faculdade imaginativa não estiver ocupada com o corpo nem descolada da [faculdade] conservadora e da formativa, mas enraizada em ambas, então é conveniente que ela bem sirva à alma nisso, visto que, sem dúvida alguma, [a alma] necessita que a forma daquilo que vem para ela seja delineada suficientemente nessas faculdades, seja ela mesma [forma], seja sua trama.

É necessário que se saiba, porém, que os homens que têm a compleição mais equilibrada têm quimeras mais autênticas. Assim, se for de compleição se-ca, embora conserve bem, não recebe bem; se for de compleição úmida, embora receba com rapidez, deixa escapar com rapidez e é como se não recebesse — e também não guarda bem; [o de] compleição quente [tem] movimentos confusos; e o de compleição fria é apático.^[397] O mais autêntico deles é o que está habituado à veracidade, pois o hábito da mentira e as cogitações que corrompem colocam os movimentos da imaginação em ruína sem que fique submetida ao regulamento da razão; melhor, seu estado é o estado de imaginação daquele cuja compleição está degenerada, rumo à confusão.

Ora, sendo que isso se vincula ao sono e à vigília, nesse caso é necessário, pois, indicarmos abreviadamente algo a respeito do sono e da vigília. Dizemos, pois, que a vigília é um estado no qual a alma está em funcionamento pelos sentidos ou pelas faculdades motrizes, com o exterior, por meio da vontade — para a qual não há necessidade. Logo, o sono é a ausência desse estado. Com efeito, nele [sono] a alma já se distanciou do lado de fora rumo ao lado de dentro. É indispensável que seu distanciamento se inclua em um desses modos: ou em razão de uma eventual fadiga que ela tenha a partir daquele lado, ou em razão de algum eventual impedimento que ela tenha naquele lado, ou em razão de uma insubordinação dos órgãos em vista dela [alma]. Aquilo que é da fadiga concerne à coisa chamada pneuma — tu o conhecerás no devido lugar —, [quando] ele se dissolve e se enfraquece, não tendo poder para as distensões, submergindo, e sendo seguido pelas faculdades anímicas. Essas fadigas podem acontecer devido aos movimentos corporais, às cogitações e ao

medo. Aliás, do medo pode provir o sono e até mesmo a morte. Por vezes, as cogitações [causam] sono, não pelo lado de dentro, mas porque esquentam o cérebro, pois os humores são atraídos para ele, preenchem o cérebro e ele adormece, pela umidificação. Agora, aquilo que é devido a um impedimento, no [lado] interno, consiste em que o alimento e os humores já estejam reunidos por dentro, sendo necessário que o pneuma se dirija a eles com todo o calor inato, para concluir por completo sua digestão. Assim, o exterior fica ocioso. Agora, aquilo que diz respeito aos órgãos se dá quando os nervos já estiverem preenchidos e obstruídos pelos vapores e pelos alimentos que penetraram neles para serem digeridos; ou [em razão] de o pneuma estar muito pesado para [se] movimentar, devido à intensidade da umidificação. A vigília se dá por causas opostas a essas, dentre as quais estão as causas que ressecam, tal como o calor e a secura; dentre elas estão o banho e o descanso realizado; dentre elas está a finalização da digestão, [que faz] o pneuma voltar a se difundir; dentre elas há um caso danoso que tira a alma das profundezas — melhor, requisita-a para fora —, tal como a cólera ou o medo de algo próximo, ou o amargor por algum material que [causa] dor.^[398] Mas isso já está incluído naquilo que tratamos como modo de acidente, embora seja justo falar a respeito do sono e da vigília como acidentais que a sensibilidade possui.

CAPÍTULO QUARTO

Seção 3

A RESPEITO DAS AÇÕES DA FACULDADE REMEMORATIVA E [DA] ESTIMATIVA, E A RESPEITO DE QUE TODAS AS AÇÕES DESSAS FACULDADES SE DÃO POR MEIO DE ÓRGÃOS CORPORAIS

Bem, como já nos aprofundamos no enunciado a respeito do caso da imaginativa e da formativa, é necessário, pois, que falemos a respeito da rememorativa e daquilo que há entre ela e a cogitativa; e [também] a respeito do caso da estimativa. Dizemos, pois: no animal, a estimativa é o juiz supremo. Ela julga pela via de estímulos imaginais, sem que aquilo seja verificado.^[392] É, por exemplo, o que acontece ao homem quando ele chega a rejeitar o mel, em razão da semelhança^[400] deste com o amargo. [Nesse caso], a estimativa julga com aquilo que diz respeito àquele [tipo] de julgamento, e a alma segue esse [julgamento] da estimativa, ainda que o intelecto a desmintá. Em suas ações, os animais — e os homens semelhantes a estes — seguem apenas esse julgamento da estimativa que não possui distinção racional. Melhor, ele [julgamento] se dá por via de um certo estímulo e nada mais, embora possa ocorrer eventualmente aos sentidos e às faculdades do homem, por causa da contiguidade da razão, que suas faculdades internas — diferentemente do que é próprio aos bichos — estejam a ponto de se tornarem racionais. É por isso que, com base no proveito [tirado] da combinação de sons, da combinação de cores e de odores, da combinação de sabores, da esperança e do anseio, ele [homem] consegue coisas que os outros animais não conseguem. Pois, é como se a luz da

razão fosse fluida, viajante, em direção a essas faculdades.^[401] Esse imaginar que o homem também possui prontamente se torna um sujeito para a razão — além de [se tornar] um sujeito para a estimativa nos animais —, de modo que ele [homem] se utiliza disso nas ciências. Sua memória torna-se útil também nas ciências, tal como as experiências que ele realiza por meio da memória, as observações dos particulares etc.

Bem, que retomemos a exposição da estimativa. Dizemos, pois: cabe necessariamente ao investigador pesquisar e refletir como é que a estimativa, que não esteja acompanhada do intelecto na ocasião de seu estimar, [pode] obter a intenção que está nos sensíveis — cujas formas são obtidas pelo sentido — sem que, nessa ocasião, seja sentida coisa alguma daquela intenção, e sem que muitas delas estejam incluídas naquilo que é útil ou prejudicial.^[402] Dizemos, pois, que isso pertence à estimativa a partir de [alguns] aspectos.^[403] Entre eles estão os instintos que fluem da clemência divina sobre o universo como, por exemplo, no caso do bebê que se agarra na mama na hora em que nasce. Ou, por exemplo, no caso do bebê, quando aos poucos se põe em pé, e fica a ponto de cair em sua disparada para se agarrar àquilo que quer segurar — em razão do que é inato na alma, aí colocado pela inspiração divina. Ou, então, quando acontece de haver uma poeirinha em sua pupila, e ele se põe a fechar a pálpebra, antes de pensar no que aconteceu com ele e no que deveria ser feito quanto a isso, como se fosse [algo] inato, em virtude de sua alma não ter escolha nessa hora. Do mesmo modo, os animais possuem instintos inatos. A causa disso é uma adequação existente que distingue essas almas e seus princípios — os quais jamais se rompem — além da adequação que lhe advém, [ou seja,] ora ser, ora não ser; tal como o aperfeiçoamento do intelecto e tal como a noção da sensatez. Todas essas coisas vêm de lá.^[404] Por meio desses instintos, a estimativa se dá conta das intenções — misturadas aos sensíveis — que prejudicam ou beneficiam. Assim, toda ovelha previne-se do lobo embora nunca o tenha visto, tampouco que tenha sido atingida por uma calamidade [qualquer] que tivesse vindo dele. E mais, muitos animais previnem--se do leão. Das aves de rapina previnem-se as demais aves, e as aves frágeis, sem terem tido experiência, têm horror a elas. Essa é uma categoria, ao passo que uma outra categoria se dá em razão de algo tal como a experiência.

Isto é, quando o animal é acometido por uma dor ou por um prazer, ou quando lhe chega [algo] útil sensível ou prejudicial sensível, vinculado a uma forma sensória. Desse modo, delineia-se na formativa a forma da coisa e uma forma que está vinculada a ela, ao passo que se delineia, na memória, a intenção da relação que há entre as duas e o julgamento sobre elas. É, pois, em razão de sua essência e em razão de sua compleição que a memória obtém isso. Assim, quando aquela forma se manifesta para a imaginativa a partir de fora, ela se move na formativa — enquanto junto com ela também se move aquilo que está vinculado a ela, com base em intenções úteis ou prejudiciais, em suma, a intenção que está na memória — aos moldes de deslocamento e de exibição, os quais fazem parte da natureza da faculdade imaginativa. Assim, a estimativa sente por meio de tudo isso simultaneamente, vendo, pois, a intenção com aquela forma, sendo isto um meio de aproximar a experiência. É por essa razão que os cães temem a pedra,^[405] o pedaço de madeira etc. Bem, pode ser que advenham à estimativa outros julgamentos pela via da comparação, em que uma coisa possui uma forma vinculada a uma intenção estimativa quanto a alguns dos sensíveis — embora nem sempre isso esteja vinculado e esteja em seu conjunto. Assim, juntamente com a existência dessa forma, ela [estimativa] se dirige para a intenção dela [forma], embora às vezes se desvie [dela].

Portanto, a estimativa é um juiz no animal e, em suas ações, ela necessita da obediência daquelas [outras] faculdades que ele possui. Na maior parte das vezes, ela tem necessidade da memória e do sentido; e tem necessidade da formativa por causa da memória e da reminiscência. Bem, a memória às vezes se encontra nos demais animais, mas quanto à reminiscência — que é o recurso de recuperação daquilo que se apagou —, ora, essa não se encontra a não ser no homem, de acordo com aquilo que eu penso. Isso porque a dedução a respeito de que uma coisa [aí] estava e, depois, sumiu, pertence somente à faculdade racional. Agora, se pertencer a uma não racional, pode-se esperar que pertença à estimativa, ornamentada pela razão. Assim, os demais animais, quando lembraram, lembraram. Agora, se não lembraram, não desejam [ir] à reminiscência, e isso nem lhes passa pela cabeça! Antes, certamente, esse desejo e essa busca pertencem ao homem.

Com efeito, a reminiscência está relacionada a alguma coisa que era existente na alma em tempo passado. Por um lado, afigura-se ao aprendizado e, por outro,

dele difere. Afigura-se ao aprendizado na medida em que a reminiscência é um deslocamento com base em coisas percebidas externas ou internas para uma outra coisa além delas; e assim é o aprendizado, pois ele é também um deslocamento a partir do conhecido para o ignorado, em vista de ser conhecido. Todavia, a reminiscência é uma busca que realiza no futuro, por exemplo, aquilo que [já] era uma realização no passado, ao passo que o aprendizado não é nada mais que realizar no futuro uma outra coisa. Ora, não se chega ao propósito da reminiscência partindo-se de alguma coisa que, necessariamente, exija a realização [antecipada] do propósito, antes, aos moldes de indícios. Quando há a realização [do indício] que estiver mais próximo do propósito, a alma passa para o propósito naquela mesma ocasião. Agora, se a ocasião estiver além desta, então não é necessário que passe, embora lhe venha uma forma ou uma intenção do que estiver mais próximo. Por exemplo, [quando] passa pela cabeça de alguém um livro em sua concretude e, com base nisso, [a pessoa] se lembra de seu professor com o qual leu aquele livro, não sendo necessário que — com base na notícia da forma daquele livro em seu íntimo e a notícia de sua intenção — [a forma] daquele professor venha em seu íntimo, com base na [notícia] de todos os homens.^[406]

Com respeito ao aprendizado, a chegada até ele é necessariamente o deslocamento até ele, isto é, o silogismo e a definição. Agora, entre os homens, há aqueles para os quais o aprendizado é mais fácil do que a reminiscência, na medida em que os imperativos do deslocamento lhe são congênitos. Entre os homens, há quem seja no sentido inverso. Entre os homens há aqueles que são fortes quanto à memória e fracos quanto à reminiscência, isso porque sua compleição é seca, conservando aquilo que foi apreendido, ao passo que a mobilidade da alma não obedece à matéria em vista das ações da imaginação e das exibições [de suas formas]. Entre os homens, há quem seja no sentido inverso. Os homens mais rápidos na reminiscência são mais perspicazes quanto aos sinais,^[407] pois os sinais fazem um deslocamento dos sensíveis para as intenções que estão além deles. Assim, quem é perspicaz quanto aos sinais será rápido quanto à reminiscência. Agora, entre os homens há quem seja forte no pensamento, mas fraco quanto à memória. A coisa do pensamento e [a coisa] da reminiscência estão a ponto de ser contrárias, pois o pensamento necessita de um elemento para as formas internas que

tenha forte assimilação, e o que auxilia nisso é somente a umidade. Quanto à memória, por outro lado, há a necessidade de uma matéria que dificulte a supressão daquilo que foi concebido e similarizado nela. Para tal, é necessário uma matéria seca. Por isso, é difícil juntar as duas coisas.^[408] A maioria dos que conservam [bem] são aqueles cujos movimentos não são numerosos, tampouco suas preocupações são diversas, enquanto aquele que tem inúmeras preocupações e inúmeros movimentos não se lembra bem.

Assim, a memória necessita estar junto da matéria adequada para que a alma fique próxima da forma e da intenção que ela procura fixar, aproximando--se com atenção, sem ser capturada por outras ocupações de [nenhuma] das duas. É por [causa] disso que as crianças, apesar de sua umidade, conservam bem, visto que suas almas não se mantêm ocupadas com aquilo que ocupa as almas dos adultos, não ficando, pois, entorpecidas com nada além daquilo que se lhes aproxima. Agora, quanto aos jovens, em razão de seu fervor e da agitação dos seus movimentos, apesar da secura de sua compleição, eles não se lembram tal como se lembram as crianças e os adolescentes. Também acontece aos idosos, pela prevalência da umidade, de não se lembrarem daquilo que observam.

Às vezes, juntamente com a reminiscência, acontece a angústia, a cólera, a tristeza, e outras que se afiguram ao caso em questão. Mas isso [quer dizer] que a causa da angústia, da cólera e da tristeza não se dá naquilo que está em curso, salvo se aquela forma se imprimir no interior dos sentidos. Desse modo, quando ela [forma] retorna, ela atualiza aquela [intenção] ou o que estiver próximo a ela. O desejo e a esperança também atualizam isso. Aliás, a esperança não é o mesmo que o desejo, pois a esperança é imaginar uma certa coisa com determinação — ou crença —, visto que na maior parte das vezes ela será engendrada. Por outro lado, o desejo é imaginar uma coisa e sua concupiscência, sendo que a determinação por um prazer se dá [só] se houver [algo]. Agora, o medo se opõe à esperança aos moldes da contrariedade, enquanto a desesperança é sua ausência. Todos esses julgamentos pertencem, pois, à estimativa.

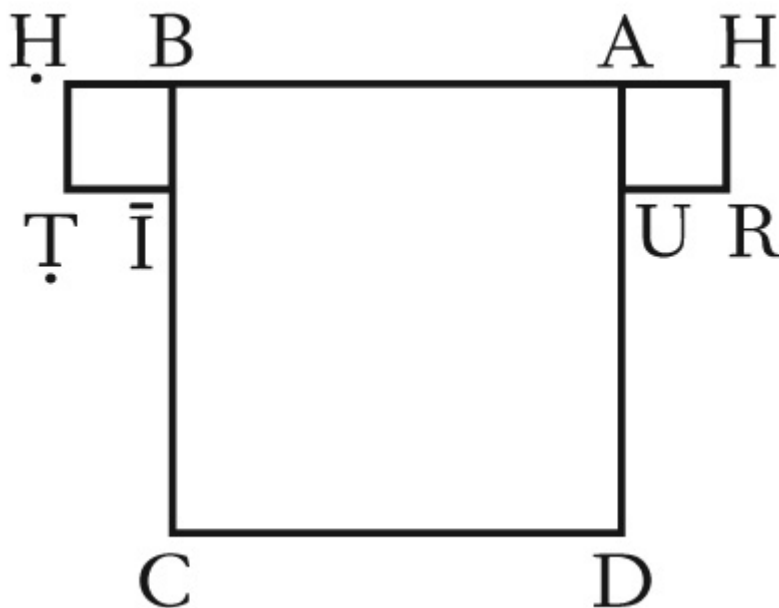
Bem, que nos limitemos agora ao que disséramos^[409] quanto à questão das faculdades percebedoras animais, e que esclareçamos que todas elas realizam suas ações por meio de órgãos. Dizemos, pois: entre as faculdades percebedoras,

conforme um feitiço inacabado do abstrair e do isolar da matéria as formas particulares exteriores que de modo algum são abstraídas das aderências da matéria — tal como percebido pelos sentidos externos —, é evidente, fácil até, [verificar] que para sua percepção há a necessidade de órgãos corpóreos. Isso assim é porque essas formas somente são percebidas enquanto as matérias são presentes, existentes. Ora, o corpo presente, existente, somente é presente, existente, enquanto houver um corpo. Ele não é uma vez presente e outra vez ausente, como se não houvesse corpo. Pois ele [corpo] não possui uma relação com uma faculdade isolada, do ponto de vista da presença e da ausência. Com efeito, a coisa que está em um lugar e a coisa que não tem lugar não têm uma relação quanto à presença e à ausência. Antes, a presença só ocorre seguindo um posicionamento e uma dimensão, em vista do que está presente, enquanto estiver sendo presenciado. Ora, isso somente é possível — se o presente é um corpo — se o presenciado for um corpo, ou estiver em um corpo.^[410]

Agora, quanto às [faculdades] percebedoras das formas particulares segundo uma abstração completa da matéria, embora esteja totalmente ausente uma abstração das aderências materiais — tal como a imaginação —, também há necessidade de um órgão corpóreo. Ora, não é possível que a imaginação imagine a não ser que a forma imaginativa que se delineia nela esteja em um corpo, havendo um delineamento comum entre ela [forma] e o corpo. Assim, a forma delineada na imaginação, a partir de uma forma individual “Zayd”^[411] — de acordo com sua figura, seu traçado, a posição de seus membros uns junto aos outros —, que se discerne na imaginação tal como foi avistada, só pode ser imaginada, de acordo com o que ela é, se aquelas partes e as direções de seus membros forem necessariamente delineados em um corpo — ainda que as direções daquela forma sejam diferentes das direções daquele corpo, assim como as partes dela [podem diferir] das partes dele.^[412]

Bem, que passemos da forma “Zayd” para a forma do quadrado ABCD de dimensão, direção, qualidade e diversidade dos ângulos determinadas numericamente. Agora, que [estabeleçamos] por meio de dois ângulos AB e, a partir deles, dois quadrados contíguos, cada um deles com uma direção determinada, embora ambos sejam semelhantes quanto à forma. A partir do

conjunto, delineia-se uma forma de figura com flancos, particular, una numericamente, fixada na imaginação. Dizemos, pois, que a incidência do quadrado $AHRU$ ^[413] não é numericamente a mesma que a do quadrado $BHT\bar{I}$, e incide na imaginação discernida dele pelo lado direito por meio da posição imaginada, assinalada para ele na imaginação.



Bem, é indispensável que isso^[414] se dê [1] ou em virtude da forma da quadratura, [isto é] em razão de sua essência; [2] ou em virtude de um acidental característico à quadratura, além da forma da quadratura; [3] ou se dê em virtude da matéria na qual ele está impresso.^[415] [R1] Ora, é inadmissível que sua alteridade seja proveniente do aspecto da forma da quadratura, pois havíamos suposto os dois [quadrados] com [mesma] figura, semelhantes e iguais. [R2] [Também] não é admissível que isso se dê em razão de um acidental que lhe seja próprio. Primeiro porque, para que o imaginemos à direita, não necessitamos situar nele um acidental — que, nesse caso, não seria outro que as direções da matéria — e, segundo, porque [2A] ou aquele acidental é algo que em virtude mesmo de sua essência estaria nele [à direita]; [2B] ou seria algo que ele [quadrado à direita] possuiria com referência à sua figura nos existentes [de fora], de modo que seria como se aquela

imagem tivesse uma figura descolada a partir de um existente; [2C] ou seria algo que ele possuiria com referência à matéria que o suporta.

Bem, [R2A] é inadmissível que o [acidental] fosse algo próprio que ele [quadrado à direita] possuísse entre os acidentes que o particularizam, pois ele [acidental] [2A1] ou seria inerente [2A2] ou seria efêmero. [R2A1] Com efeito, é inadmissível que [o acidental] fosse, por essência, inerente a ele [quadrado à direita], a não ser que fosse inerente em virtude de sua participação na espécie. Todavia, se dois quadrados são colocados como iguais em espécie, não há como este possuir um acidental inerente e aquele não o possuir. Além disso, é inadmissível que, se ele estivesse em uma faculdade indivisível^[416] — as faculdades corpóreas dividem —, viesse a ocorrer algo a ele à exclusão do outro que lhe fosse similar, pois o suporte de ambos seria único, indivisível, [nesse caso] a faculdade receptora. [R2A2] Por outro lado, é inadmissível que fosse efêmero, pois, quando tal coisa fosse suprimida, seria necessário que sua forma fosse modificada na imaginação. Assim, a imaginação somente o imagina tal como ele é, pois, se fosse anexada tal coisa a ele, quando ela fosse suprimida, ele se modificaria. É só desse jeito que a imaginação o imagina e não por causa de algo que esteja anexado a ele. Antes, imagina-o tal como ele é. E mais, a imaginação não pode agregar aquele acidental ao outro [quadrado à esquerda] imaginando-o tal como o primeiro [à direita]. Melhor, aquilo que permanece existente nele, assim o é, e a imaginação assim o considera, sem escapar para uma coisa ou outra que estivesse anexada a ele. Em razão disso, é inadmissível dizer que a suposição do acidental^[417] o coloca naquela condição, do mesmo modo que é admissível dizer [isso] em relação ao seu similar no inteligível.

Agora, aquilo que mantém o assunto em curso, assim se diz: o que é isto, cujo ato é o acidental, de modo a caracterizá-lo discernido por essa condição, do segundo? Quanto ao universal, lá, ele [acidental] é uma coisa que o intelecto anexa a ele [quadrado], isto é, a definição “estar à direita” ou a definição “estar à esquerda”. Assim, quando a definição “estar à direita” é anexada ao quadrado, ele se torna, depois disso, “posto à direita”. Ora, a definição pertence somente à coisa inteligível, universal — e vale para o que é similar a isto —, porque ela é uma coisa suposta, subordinada à suposição, na concepção. Agora, quanto àquele particular

que não se dá por meio da suposição, mas é uma forma proveniente do sensível sem diferenciação concebida na imaginação — fixando-se o que é observado dela, imaginada em sua concretude —, não é possível que se encontre tal definição para ele [particular] à exclusão do seu possuidor, a não ser em virtude de uma coisa pela qual fosse justificada a ampliação de tal definição à exclusão de seu possuidor.^[418] Com efeito, não é a imaginação que a supõe desse jeito, em uma condição que anexa o [acidental] a ela [forma]. Antes, [a imaginação] imagina desse modo, instantaneamente de acordo com o que ela [forma] é, em si mesma, tal como é, sem supô-la.^[419] É certo que ela imagina aquele quadrado à direita e este à esquerda, mas não por causa de uma condição que estivesse anexada a este e àquele e, depois, a partir desses agregados, ela suporia este à direita e aquele à esquerda.^[420]

Por outro lado, nos domínios do intelecto, universal por universal, a definição “estar à direita” e a definição “estar à esquerda”^[421] são agregadas ao quadrado — a um quadrado no qual não se suponha [nenhuma] outra coisa agregada. Pois, é admissível que no intelecto seja estabelecido um universal sem que seja anexado nada a ele, embora haja uma predisposição para que se agregue a ele aquilo que [pode] ser agregado. Agora, para a imaginação, enquanto nela não se individualizar a intenção por intermédio daquilo que a individualiza, não há para ela — imaginação — o que ser similarizado. É por isso que é admissível que esteja nos domínios do intelecto anexar intenção por intenção aos moldes da suposição. Agora, quanto à imaginação, enquanto não ocorrer primeiramente, para aquilo que é similarizado, uma posição determinada, particular, ele não é delineado na imaginação, tampouco seria algo, portanto, no qual uma suposição^[422] teria lugar. Assim, prontamente invalida-se que aquele discernimento^[423] seria por causa de um acidental que, em sua essência, ou fosse inerente ou que, em sua essência, não fosse inerente, ou [que fosse] suposto.

Dizemos, pois, que é inadmissível [também] que aquilo^[424] se refira à coisa existente da qual ela é imagem. Isso porque muitas vezes aquilo que se imagina não existe. Além disso, se ocorresse para um dos dois quadrados^[425] uma relação com um corpo e, para o outro quadrado, uma outra relação, então seria inadmissível que ocorresse [a distinção à esquerda e à direita], na medida em que o receptáculo de

ambos é inseparável.^[426] Ora, nenhum dos dois quadrados imaginários tem prioridade sobre o outro enquanto se relacionam com um dos dois quadrados de fora — salvo se este [à direita] estivesse em uma relação a partir do corpo do sujeito que ele possuísse como suporte em vista de um dos dois de fora, sem que isso tivesse ocorrido àquele outro [à esquerda]. [Mas, nesse caso,] o receptáculo deste seria outro que o receptáculo daquele,^[427] sendo que a faculdade seria dividida, ao passo que ela, em sua essência, não se divide, mas divide o que está nela. Portanto, [a faculdade] é corpórea e a forma é delineada em um corpo. Logo, não é válido que dois quadrados estejam separados na imaginação em virtude da separação dos dois quadrados existentes [fora], e em referência a eles.

Resta,^[428] pois, que isso seja por causa da separação ou das duas partes na faculdade receptora, ou das duas partes provenientes do órgão por meio do qual a faculdade atua. Seja como for, o resultado devido a esse grupo é que a percepção somente se completa por meio de uma faculdade atrelada à matéria corpórea. Portanto, fica evidente que a percepção imagética somente se completa, também, por meio de um corpo.

No que concerne ao esclarecimento disso está que imaginamos a forma imaginativa — tal como a forma dos homens, por exemplo — menor ou maior, como se as observássemos. Sem dúvida, ela está delineada e é “maior”, e está delineada e é “menor”, em alguma coisa, e não é em um símile concreto daquela coisa. Pois, se ela estivesse delineada no símile daquela coisa, então as disparidades entre a pequenez e a grandeza [1] ou teriam referência com aquilo de que procedeu aquela forma tomada, [2] ou teria referência com aquilo que toma, [3] ou isso seria em virtude das duas formas mesmas. [R1] Ora, é inadmissível que a referência seja com aquilo de onde procedeu a forma que foi tomada, pois inúmeras formas imaginativas não são, de modo algum, tomadas a partir de alguma coisa. E, por vezes, o pequeno e o grande são uma forma de um único indivíduo. [R3] [Também] é inadmissível que [isso] se dê por causa das duas formas mesmas, pois ambas são compatíveis na definição e na quiddidade e se diferenciam na pequenez e na grandeza. Logo, isso não é em razão delas mesmas. [R2] Portanto, isso [se dá] por referência à coisa receptora, em virtude de a forma ora se delinear maior em uma parte dela, ora menor em uma outra parte.

Além do mais, não nos é possível imaginar a negrura e a brancura em um único espectro imaginal, no qual as duas se fundissem simultaneamente, ao passo que isso nos é possível em duas partes dele [espectro] que são vislumbradas separadamente pela imaginação.^[429] Ora, se as duas partes não fossem discernidas quanto à posição, melhor, se ambas as imagens fossem delineadas em algo indivisível, então a coisa [em questão] não seria distinta entre impossível e possível, a partir de ambas [as imagens]. Ora, as duas partes estão discernidas quanto à posição, e a imaginação imagina ambas discernidas em duas partes.

Agora, se alguém dissesse: “Ora, o intelecto é assim!”, então responderíamos a ele dizendo que o intelecto entende a negrura e a brancura simultaneamente, em um único tempo como conceito; ao passo que, quanto ao assentimento, é impeditivo que o sujeito de ambas seja um só. Quanto à imaginação, ela não imagina as duas simultaneamente, nem conforme a regra do conceito, nem conforme a regra do assentimento, ainda que a ação da imaginativa esteja somente, e exclusivamente, a cargo da regra do conceito, e não de outra, não possuindo [outra] ação além disso.

^[430]

Bem, tendo conhecido isso a respeito da imaginação, conhecemos prontamente, a respeito da estimativa, que aquilo que ela percebe somente o percebe concernente a uma forma particular imaginativa, conforme evidenciamos.

CAPÍTULO QUARTO

Seção 4

A RESPEITO DOS CASOS DAS FACULDADES MOTORAS E UM TIPO DE PROFECIA VINCULADA A ELAS

Visto que, entre as faculdades da alma animal, nos pronunciamos a respeito das faculdades que percebem, é apropriado que — [também] entre elas — falemos, pois, a respeito das faculdades motoras. Dizemos que, enquanto não deseja intensamente algo — observado com forte desejo, ou imaginado e não observado —, o animal não é estimulado a buscar por meio do movimento. Ora, esse desejo não se dá em razão de algo que é devido às faculdades que percebem, pois estas faculdades possuem meramente o julgamento e a percepção. Quando se julga ou se percebe [algo] por meio do sentido ou da estimativa, não é necessário que se deseje aquela coisa. Assim, os homens concordam quanto ao que sentem e imaginam — enquanto sentem e imaginam —, mas divergem naquilo que desejam em vista do que sentem e imaginam; embora a disposição de um homem sozinho possa variar a esse respeito, pois ele imagina a comida desejando-a no momento da fome, ao passo que não a deseja no momento da saciedade. Além disso, se [ele tiver] boa moral, quando ele imagina os prazeres repugnantes, ele não os deseja, ao passo que o outro os deseja. Essas duas disposições não pertencem unicamente ao homem, mas pertencem a todos os animais.

Agora, o desejo pode variar, indo do fraco, depois se fortificando, até que a impulsão^[431] seja necessária. Ora, a impulsão não é o desejo. Às vezes, o desejo pela

coisa se intensifica sem que, de maneira nenhuma, haja impulsão para o movimento, do mesmo modo que o imaginar se intensifica sem que se deseje aquilo que se imagina. Desse modo, quando a impulsão entra em vigor, as faculdades motoras — às quais cabe somente contrair e estender os músculos — obedecem. Ora, isso não é propriamente o desejo, tampouco a impulsão. Pois aquilo que está impedido do movimento não está impedido da intensidade do desejo e da impulsão, mas apenas e tão somente não se encontra nele a obediência das outras faculdades as quais, estando nos músculos, são aquelas que movem.

Bem, fazem parte dos ramos dessa faculdade desejanter a faculdade irascível e a faculdade concupiscível. Assim, aquela que é estimulada [pelo] que é desejado, para se lançar ao que é prazeroso e ao que se imagina útil, é a concupiscível. Agora, aquela que o desejado estimula à rejeição, em direção à superação e ao que se imagina repulsivo, é a irascível. Às vezes, podemos encontrar nos animais estímulos que não estão em direção às suas concupiscências: por exemplo, a inclinação daquela que procria pela sua cria; e [a inclinação] daquele que tem familiaridade com aquilo que lhe é familiar — do mesmo modo que eles têm desejo de fugir das jaulas e das correntes. Assim, embora isso não seja uma concupiscência que a faculdade concupiscível tenha, é um certo desejo intenso de uma concupiscência que pertence à faculdade imaginante. Afinal, a faculdade da percepção neles [animais] é caracterizada por perceber e por receber em si as coisas — ou as formas — que se renovam por meio da observação. Por exemplo, quando eles sofrem a privação de um prazer que lhes seja característico, naturalmente o desejam e, assim, a faculdade impulsiva impulsiona os órgãos para que se movam na direção [do prazer], igualmente como impulsiona em razão da [faculdade da] concupiscência e da irascível; e também em razão do belo que se encontra entre os inteligíveis. Portanto, pertence à concupiscência a intensidade do desejo para o prazeroso, ao passo que a impulsão pertence à faculdade apetitiva; pertence à irascível a intensidade do desejo para a superação, enquanto à faculdade apetitiva pertence a impulsão. Igualmente, pertence ao imaginar também aquilo que o caracteriza, mas a impulsão pertence à faculdade apetitiva.

Agora, o medo, a angústia e a tristeza provêm dos acidentais da faculdade irascível pela associação com as faculdades da percepção, pois quando ela [irascível] se retrai^[432] — em seguida e em razão de uma concepção intelectual ou imaginativa

—, dá-se um [estado] de medo. Se ela não se acalma, intensificando-se [o medo], sobrevém a angústia, a partir da qual, necessariamente, se dá a cólera — isso se houver impossibilidade de que esta seja rechaçada ou se, estando amedrontada, essa [cólera] lhe incidir [diretamente]. Por sua vez, o contentamento, que é do âmbito da superação, também é uma finalidade que essa faculdade [irascível] possui. Agora, a avidez, a voracidade, a lascívia, e o que se assemelhe a isso, são estas, pois, pertencentes à faculdade bestial concupiscível, ao passo que a afabilidade e a alegria são provenientes dos acidentais das faculdades percebedoras. Quanto às faculdades humanas, acontecem-lhes estados característicos sobre os quais falaremos depois.

Bem, a faculdade impulsiva vem em seguida a [essas] faculdades mencionadas, pois, quando seu apetite se intensifica, ela impulsiona. Todas essas [faculdades] também vêm em seguida às faculdades estimativas,^[433] isso porque de modo algum pode haver um desejo que não ocorra depois de se ter estimado o desejado — ainda que, por vezes, se dê uma estimacão e não se dê um desejo. Todavia, quando a natureza se move em vista de rechaçar dores corporais, pode suceder — de quando em quando — que esse movimento venha a precipitar a estimacão da estimacão, pois, em vista do que lhes é exigido, aquelas faculdades [mencionadas] são compatíveis com a estimacão, do mesmo modo que a estimacão, na maioria dos casos, conduz [tais] faculdades em direção ao estimado. Desse modo, a [faculdade] estimativa tem a soberania no território das faculdades percebedoras nos animais, ao passo que a [faculdade] da concupiscência e a irascível têm, ambas, a soberania no território das faculdades motoras, seguindo-se, a ambas, a faculdade impulsora [e], depois, a faculdade motora que está nos músculos.

Dizemos, agora, que tais ações e acidentes são provenientes dos acidentais que acontecem à alma estando ela no corpo; e não acontecem sem a associação com o corpo. É por isso que elas [ações] se alteram concomitantemente ao temperamento^[434] dos corpos, vindo a ocorrer, além do mais, com a ocorrência dos temperamentos dos corpos. Desse modo, para alguns dos temperamentos segue-se a disposição para a [faculdade] irascível; para outros temperamentos segue-se a aptidão para a [faculdade] concupiscível; para outros temperamentos seguem-se a covardia e o medo. Assim, entre os homens, aquele cuja índole é uma índole irascível rapidamente [entra] em cólera; entre os homens, aquele que é tal como

apavorado, em pânico, é covarde, sobrevivendo-lhe rapidamente o pânico. Ora, tais disposições se dão somente por meio da associação com o corpo. Contudo, as disposições que pertencem à alma por meio da associação com o corpo se dão de acordo com categorias: entre elas há aquelas que pertencem primariamente ao corpo, mas em virtude de ele ser dotado de uma alma; entre elas há as que pertencem primariamente à alma, mas em virtude de ela estar em um corpo; e entre elas há as que estão, igualmente, entre ambas [as categorias].

Ora, o sono, a vigília, a saúde e a doença são disposições cujos princípios pertencem e provêm do corpo, pertencendo primariamente a ele. Entretanto, elas somente pertencem ao corpo por ele ter uma alma. Agora, quanto [às disposições] da imaginação, da concupiscência, da irascível e daquelas que lhe são conformes, essas pertencem à alma que é detentora de um corpo; pertencendo ao corpo sob o aspecto de que pertencem primariamente à alma do corpo, ainda que seja sob o aspecto da alma como detentora de um corpo — quero dizer que não é a partir do ponto de vista do corpo. Da mesma maneira é o que se dá com a angústia, a preocupação, a tristeza e a memória — e com aquilo que a isto se assemelhe —, na medida em que não está nela aquilo que é acidental para o corpo como corpo, embora tais disposições sejam algo que se vincula ao corpo, não se dando a não ser que seja vinculado ao corpo. Assim, elas são do corpo do ponto de vista da alma, na medida em que pertencem primariamente à alma, ainda que pertençam à alma como detentora de um corpo — quero dizer que não é do ponto de vista do corpo.

Por outro lado, a dor que é proveniente da pancada e da alteração da compleição é o acidente que existe no corpo, na medida em que a partição da continuidade e da compleição são disposições do corpo do ponto de vista daquilo que é corpo — é também existente no sentido, o qual sente aquilo sob o aspecto de que é sentido, mas isso o é por causa do corpo. Parece que a fome e a concupiscência sejam desse [mesmo] grupo. Por sua vez, o medo, a cólera e a angústia são afecções que acontecem por meio daquilo que acontece primariamente à alma. A cólera ou a angústia sendo cólera ou angústia não são afecções que fazem parte das afecções que doem no corpo, embora siga-se a elas uma afecção corporal que dói no corpo, tal como um ardor, um calor ou seus respectivos apaziguamentos etc. Ora, isso não é propriamente a cólera e a angústia, mas uma coisa que se segue à cólera e à angústia. Bem, não nos opomos que seja mais conveniente que [tal]

coisa pertença à alma enquanto ela está em um corpo, seguindo-se a ela [coisa], no corpo, afecções características do corpo.

Também a imaginação, enquanto seu [modo] de ser é a percepção, não faz parte das afecções que pertencem ao corpo por um propósito primário. Além do mais, às vezes acontece que, a partir da imaginação, alguns membros se estendam sem que isso se dê por meio de uma causa natural que tornasse necessário que a compleição pudesse ser alterada, que um calor se intensificasse ou que um vapor penetrasse no membro de tal modo que o estendesse. Antes, quando uma forma é realizada na estimativa, ela precipita a transformação em uma compleição, seja um calor, uma umidade, um frescor.^[435] Ora, se não houvesse tal forma, não haveria, na natureza, o que os movesse.

Em suma, nós dizemos que é da condição da alma que tem sua ocorrência no elemento corporal transformar uma compleição sem ação ou afecção somáticas — pois [nesse caso] um calor não se dá a partir de um quente, tampouco o esfriamento a partir de um frio. Ao contrário, quando a alma imagina uma imagem que nela se intensifica, o elemento corporal não demora a receber uma forma ou uma qualidade adequada àquela [imagem]. Isso porque a alma é de uma substância cujos princípios são os de revestir as matérias nas quais ela está, a partir das formas estruturais que ela possui, visto estarem [as matérias] adequadamente mais próximas dessa substância do que de uma outra^[436] — isso quando se completa a aptidão dela [matéria] para ela [alma]. Na maior parte das vezes, as aptidões delas [matérias] nas quais ela [alma] está^[437] somente se dão por causa de transformações na qualidade — como já dissemos anteriormente —, transformando-se somente, na maioria dos casos, a partir de contrários que as transformam. Desse modo, quando tais princípios se dão, o elemento pode ser vestido de uma forma estrutural que pertença a uma espécie natural, em razão de uma certa adequação estabelecida entre ambos, [mas] não estando descartado também que [o elemento] seja vestido das qualidades sem que haja necessidade, nesse caso, de um contato, de uma ação ou de uma afecção corporal que fosse proveniente de um contraste. Antes, a forma que se encontra na alma é princípio para aquilo que ocorre no elemento. Do mesmo modo que a forma da saúde que está na alma do médico é um princípio para que ocorra o restabelecimento [do doente] — e tal como a forma da cama está na essência do

marceneiro —, embora isso faça parte dos princípios que não são atingidos a não ser lançando mão daquilo que lhes necessite, por meio de instrumentos e intermediários, instrumentos cuja necessidade somente se dá em razão de uma insuficiência e uma debilidade.^[438]

Agora, reflitas tu na situação do doente que estima que já está são. E no saudável que estima estar doente. Ora, a partir disso, frequentemente acontece que, quando a forma está assegurada em sua alma e em sua estimativa, seu elemento [corporal] é afetado a partir dela [forma], dando-se a saúde ou a doença, sendo que isso é mais eficaz do que aquilo que faz o médico por meio de um instrumento [ou] intermediário. É por causa disso que é possível, por exemplo, que o homem corra sobre um tronco jogado no meio do caminho, ao passo que se ele [tronco] for colocado como uma ponte, ficando abaixo dele um abismo, [o homem] não ousará marchar sobre ele, avançando, a não ser que seja lentamente, pois, em sua alma, é imaginada a forma da queda; imaginada com muita intensidade, sua natureza [do homem] e a faculdade de seus membros reagem a isto; ao passo que não reagem ao contrário disso, que consistiria na estabilidade e na constância. Assim, quando há a existência e a consolidação [dessas] formas na alma e sua respectiva convicção, é necessário que existam; podendo acontecer frequentemente que a matéria que está em condições de ser afetada por elas [formas] seja afetada por elas, vindo a ser. Se isso ocorrer na alma universal que pertence ao céu e ao mundo, é admissível que venha a ter influência na natureza do todo, ao passo que se ocorrer na alma particular, é admissível que influencie a natureza particular.

Agora, frequentemente a alma influencia outro corpo, do mesmo modo que influencia seu próprio corpo — tal como o mau-olhado e a estimativa praticada.^[439] Melhor, quando a alma é forte, augusta, parecida com os princípios, o elemento que está no mundo obedece a ela, sendo afetado por ela, encontrando--se, no elemento, aquilo que nela for concebido. Isso porque, como viremos a explicar, a alma humana é não impressa na matéria que ela detém, mas o cuidado dela [alma] está dirigido a ela [matéria]. Ora, se esse tipo de ligação a coloca [em condição] de transformar o elemento corporal fora daquilo que a natureza dele exige, então não é nada espantoso que a influência da alma nobre, extremamente forte, ultrapasse aquilo que por meio dela lhe é próprio entre os corpos. [Assim], apesar de não ter

tido sua imersão, forte e intensamente, inclinada para aquele [outro] corpo, ela é bastante superior quanto à natureza [dele], forte para predominar sobre ele. Desse modo, essa alma recupera os doentes e faz adoecer os maus; sob ela, naturezas são arruinadas e naturezas são sustentadas; e transformam-se, em razão dela, os elementos. Assim, o que não é o fogo, torna-se fogo! E o que não é a terra, torna-se terra! Por meio de sua vontade produzem--se chuvas e fertilidade, assim como se produzem miséria e epidemia, tudo em conformidade com o intelectualmente necessário.^[440] Em suma, é admissível que a existência daquilo que está ligado à transformação dos elementos em contrários dependa de sua vontade. O elemento obedece-lhe por natureza, dando-se nele [elemento] aquilo que é similarizado na vontade dele [necessário], pois o elemento, em suma, está submetido à alma. Sua obediência a ela é mais frequente que sua obediência aos contrários que o influenciam e isso também faz parte das características das faculdades proféticas. Havíamos mencionado, antes disso, uma propriedade vinculada às suas [da alma] faculdades imaginativas, mas tratava-se de uma propriedade vinculada às faculdades animais da percepção, ao passo que esta é uma propriedade vinculada às faculdades animais motoras da impulsão, proveniente da alma do profeta da sublime profecia.

Agora, dizemos que, em razão de se ter evidenciado que não há ação para as faculdades corporais que não sejam por meio do corpo e que a existência das faculdades se dá enquanto agem, então, as faculdades animais somente se dão enquanto agem, sendo corporais. Logo, a existência delas é corporal. Portanto, elas não têm subsistência além do corpo. Bem, mas já nos pronunciamos em nossos livros médicos — discurso, aliás, que não se encontra em [nossos] predecessores — sobre as causas das aptidões dos indivíduos de diferentes constituições, segundo a diversidade de suas disposições: a alegria, a angústia, a cólera, o sonho, a raiva, a sanidade etc., e a consequência de suas distinções e seus efeitos. Pois, que lá sejam lidos!

CAPÍTULO QUINTO

Seção 1

A RESPEITO DAS PROPRIEDADES DAS AÇÕES E DAS PAIXÕES QUE PERTENCEM AO HOMEM E UMA EXPLICAÇÃO DAS FACULDADES TEÓRICA E PRÁTICA QUE A ALMA HUMANA POSSUI

Já que nos incumbimos, também, do enunciado a respeito das faculdades animais, nos convém falar agora a respeito das faculdades humanas. Dizemos, pois, que o homem tem ações próprias, procedentes de sua alma, que não são existentes nos demais animais. A primeira delas é que, estando o homem no propósito de sua existência, é necessário que ele — em vista de sua subsistência — não prescindia da sociedade, não sendo tal como os demais animais, em que cada um deles se basta na organização de seus modos de vida, de acordo com si próprios e com os existentes, na natureza que lhes pertence.

Agora, quanto ao homem isolado, se na existência não houvesse nada além dele sozinho e das coisas existentes na natureza, então ele pereceria, ou seu modo de vida seria ruim, da pior maneira. Isso, porém, é em razão de sua excelência e da incompletude dos demais animais, de acordo com aquilo que tu saberás em outros lugares. Melhor, o homem tem necessidade de coisas suplementares, [além] daquelas que estão na natureza — por exemplo, do alimento feito e da roupa feita —, pois aqueles alimentos que existem na natureza e que não são preparados artificialmente não lhe são propícios, tampouco seu modo de vida é beneficiado com eles. Agora, aquilo que existe na natureza quanto às coisas que se podem vestir, elas também necessitam ser colocadas em um feitiço e em uma condição de

modo a ser possível vesti-las, ao passo que, nos outros animais, a vestimenta de cada um deles está com eles naturalmente. Assim, em razão disso, a primeira coisa que o homem necessita é a agricultura, assim como de outras artes.

Não é possível que o homem sozinho venha a realizar, por si mesmo, tudo aquilo de que ele necessita, antes, por meio da sociedade, de tal modo que este faça o pão para aquele; que aquele teça para este; e este transporte alguma coisa proveniente de regiões estrangeiras para aquele; e que aquele [outro] forneça em troca para ele alguma coisa vinda de uma [região] vizinha.

Assim, em virtude dessas causas e de outras causas mais escondidas, porém mais firmes do que estas, é que há necessidade de o homem ter em sua natureza um poder para ensinar ao outro — que é seu companheiro — aquilo que esteja nele próprio, por meio de um sinal convencional. Ora, o mais apropriado, que se ajusta a isso, é o som, porque ele se ramifica em letras, a partir das quais se fazem inúmeras combinações sem que haja um fardo a mais para o corpo. [Essas] são coisas que não são fixadas nem subsistem, mas confia-se na informação sem que haja necessidade de testemunhá-la.

Agora, além do som há o signo, que é do mesmo modo, salvo que o som é um guia mais amplo do que o signo, pois o signo somente é transmitido enquanto a vista recai sobre ele — e isto a partir de uma direção particularizada —, sendo necessário para aquele que deseja sua instrução se encarregar de mover sua pupila em uma direção particular [com] movimentos múltiplos, por meio dos quais o signo é visto. Agora, quanto ao som, ele pode prescindir do recurso de provir de uma direção particularizada, prescindindo também de ser avistado por meio de movimentos e, com isso, não é necessário que ele seja percebido por um intermediário — tal como a cor não necessita dele [intermediário], [isto é,] não do mesmo modo que a necessidade dos signos. Assim, a natureza colocou em posse da alma sintetizar certos sons, por meio dos quais se chega à instrução do outro. Agora, nos outros animais também há sons por meio dos quais outros [deles] se dão conta do estado no qual se encontram suas almas. Entretanto, esses sons são somente indicadores naturais e, geralmente, dizem respeito ao que é adequado ou repulsivo, sem ser produzido nem articulado,^[441] ao passo que aquilo que o homem

possui é, pois, por meio da imposição.^[442] Isso porque não seria possível grafar os propósitos humanos — quase sem fim — sobre sons infinitos.

Desse modo, inclui-se naquilo que é característico ao homem esta necessidade que convida a instruir e a se instruir, em virtude de uma necessidade que convida a tomar e a dar em proporção equânime, e em virtude de outras necessidades. Além disso, ele [homem] adota assembleias e inventa as artes. Agora, os outros animais — sem serem as denominadas “abelhas”, mas particularmente os pássaros — também têm artes, na medida em que fabricam casas e habitações. Mas isto não está incluído naquilo que procede de uma invenção ou de uma ponderação, antes, é a partir de instintos e coerção, e, por isso, não é algo que se diferencie, embora seja específico. Com efeito, a maior parte delas [artes] se dá em virtude de suas situações e em virtude da necessidade específica, e não em razão da necessidade individual, ao passo que muito daquilo que o homem possui é em virtude da necessidade individual, e muito é em virtude de um ajuste a uma situação individual concreta.

Agora, dentre as propriedades do homem está que, à sua percepção de coisas engraçadas, segue-se uma paixão chamada surpresa e, a esta, segue-se o riso; por outro lado, à sua percepção de coisas prejudiciais, segue-se uma paixão chamada desgosto e, a ela, segue-se o choro. [Também] é próprio a ele, na sociedade, que no conjunto das ações que ele está em condições de fazer, o compromisso requeira ações que ele não deva fazer, pois aprendeu isso de pequeno, e cresceu com isso, tendo sido habituado desde a sua infância a escutar que tais ações não devem ser feitas, de modo que essa convicção se torna para ele como se fosse inata, ao passo que outras ações são contrárias a isso. As primeiras são chamadas “vis” e as outras “belas”. Isso não se dá para os outros animais, pois, se os outros animais deixam de fazer ações que são suas — por exemplo, que o leão ensinado não coma seu dono nem coma seu filhote —, a causa disso não é uma convicção na alma, [nem] uma opinião, mas uma outra predisposição anímica que consiste em que cada animal naturalmente prefere [a] existência e a preservação daquilo que lhe agrada. Ora, o indivíduo que o abastece e o alimenta prontamente se torna agradável, porque tudo o que é favorável é naturalmente agradável naquele que é favorecido. Assim, o que o impede de devorá-lo não é uma convicção, mas uma predisposição e um acidente anímicos outros. Por vezes, esse acidente incide na constituição a partir da inspiração divina, tal como o amor de cada animal por seu filhote, sem haver

convicção alguma; antes, é aos moldes da imaginação que um certo homem [possa] ter por alguma coisa favorável ou prazerosa — e sua aversão a ela quando na forma daquilo estiver o que o faz ter aversão dela.

Agora, a um sentimento do homem pode se seguir um outro sentimento, [por exemplo,] quando ele faz alguma coisa sobre a qual se concorda que ela não deveria ser feita, [dando-se] uma paixão anímica chamada “vergonha”. Isso também faz parte do que é próprio dos homens. Às vezes sobrevém ao homem uma paixão anímica — por causa de sua conjectura — de que uma coisa no futuro irá prejudicá-lo: isso chama-se “medo”. Ora, os outros animais somente têm isso levando em conta o agora — ou [o que é] conectado ao agora — para superarem a coisa. Por outro lado, em presença do medo, o homem tem a esperança, ao passo que os outros animais somente têm isso conectado ao agora, não se dando no tempo que se distancia do agora. E o aprendizado que eles têm não é porque eles sentem o tempo e o que nele está, antes, isto também é um tipo de instinto. E aquilo que faz a formiga ao transportar alimento para seu abrigo, por prevenção a uma chuva que se dará, é porque ela imagina que isso é dado a ocorrer naquele instante, tal como o animal que foge do que se lhe opõe quando imagina que é dado àquilo vir em sua direção, naquele instante. A esse certo gênero junta-se aquilo que pertence ao homem de formar opiniões quanto às coisas futuras: será que ele deveria fazê-las ou não deveria? Assim, num dado instante, [tanto] ele pode fazer aquilo que sua deliberação exigisse que, num outro instante, ele não o fizesse, como faz o contrário disso que delibera; ou, então, num dado instante, [tanto] ele não faz aquilo que sua deliberação exigisse que, num outro instante, ele fizesse, como não faz o contrário daquilo que achava.^[443] Os demais animais somente possuem um tipo único de dispositivos para o futuro, naturado neles, que tem conseqüências para eles, [sejam] favoráveis ou que não [os] favoreçam.

Agora, das propriedades, a mais característica ao homem é a concepção das intenções universais intelectuais abstraídas da matéria, com toda abstração, de acordo com o que relataremos e explicaremos; e a chegada ao conhecimento do que é ignorado — assentimento e concepção — a partir das [coisas] conhecidas intelectuais.^[444] Ora, tais ações e disposições mencionadas fazem parte daquilo que se encontra no homem, sendo que a maior parte delas caracteriza o homem, ainda

que algumas delas sejam corporais — todavia, existem para o corpo do homem por causa da alma que o homem possui, a qual não pertence aos demais animais. Melhor, dizemos que o homem tem expediente quanto às coisas particulares e expediente quanto às coisas universais. Nas coisas universais está apenas e tão somente convicção, mesmo que ela se dê também na prática — pois como, então, aquele que tem uma convicção universal de “casa” faria para erigir e construir se, daquela convicção única, não procedesse, fundamentalmente, um ato de uma casa particularizada?

Assim, as ações atingem coisas particulares, procedentes de opiniões particulares. Isso porque o universal, enquanto é universal, não se caracteriza nisto à exclusão daquilo. Bem, mas que posterguemos tal comentário, levando em conta o que chegará a ti, na arte da sabedoria, nas últimas partes.^[445]

Desse modo, pertence ao homem, portanto, uma faculdade apropriada às opiniões universais e uma outra faculdade apropriada à deliberação nas coisas particulares, quanto ao que se deve fazer e omitir, entre o que favorece e prejudica; e entre o que é belo e repugnante; bom e mau. Agora, isso se dá por meio de um tipo de ponderação e de reflexão válidas ou corretas, cuja finalidade é que uma opinião tenha lugar em uma coisa particular futura dentre as coisas possíveis — porque não se forma opinião sobre as necessárias ou irrealizáveis, pois [estas] existem ou inexistem. Também não se forma opinião sobre aquilo que teve existência passada, como passado.

Agora, quando essa faculdade julga,^[446] segue-se a seu julgamento o movimento da faculdade impulsiva para mover o corpo, do mesmo modo que, nos outros animais, [o movimento] vem em seguida aos julgamentos de outras faculdades. A extensão dessa faculdade provém da faculdade que está em conformidade com os universais, pois de lá ela toma as premissas maiores, com o que ela forma opiniões e conclui nos particulares. Portanto, a primeira faculdade que pertence à alma humana está relacionada à teoria e chama-se intelecto teórico, ao passo que esta segunda faculdade está relacionada à prática e chama-se intelecto prático. Aquela é para a veracidade e a falsidade,^[447] ao passo que esta é para o bem e o mau, nos particulares; aquela é para o necessário, o possível e o irrealizável, ao passo que esta é para o repugnante, o belo e o lícito. Os princípios daquela provêm

das primeiras premissas, ao passo que os princípios desta provêm de [saberes] populares, recebidos e presumidos.^[448] A experiência falível que provém dos [saberes] presumidos é outra do que a experiência confiável. Cada uma dessas duas faculdades possui opinião e conjectura: a opinião é a convicção categórica em si, ao passo que a conjectura é para aquilo a que a convicção se inclina concomitantemente à admissão do segundo termo. Agora, nem todo aquele que conjectura já está convicto, assim como nem todo aquele que sente já entendeu; nem todo aquele que imagina já conjecturou, está convicto, ou formou uma opinião.

Assim, no homem, há um juiz sensível; um juiz no âmbito da imaginação e da estimativa; um juiz teórico e um juiz prático. Os princípios estimuladores para que sua faculdade impulsora mova os membros são a estimativa imaginal, o intelecto prático, a concupiscência e a irascível, ao passo que os outros animais possuem três dessas. Agora, em todas as suas ações, o intelecto prático necessita do corpo e das faculdades corporais, enquanto o intelecto teórico tem uma certa necessidade do corpo e das faculdades, mas não sempre, [nem] de todos os pontos de vista. Antes, por sua essência, pode bastar-se. Agora, nenhuma das duas [faculdades] é a “alma humana”. Antes, a alma é a coisa à qual pertencem essas faculdades. E, tal como explicaremos, ela é uma substância isolada.^[449]

Ela [substância] tem uma aptidão dirigida às ações. Algumas delas [ações] somente se completam por meio dos órgãos e por meio da aproximação total até eles; outras delas têm uma certa necessidade dos órgãos para isso; enquanto outras delas não necessitam deles de modo algum. Isso tudo será comentado mais tarde, mas a substância da alma humana está apta a realizar uma espécie de perfeição, por meio de sua essência, partindo daquilo que está acima dela [substância] sem necessitar do que está abaixo dela. Tal aptidão que lhe pertence é devida à coisa que se chama intelecto teórico.

Ela [também] está apta a se guardar dos males que lhe sobrevêm da sociedade — tal como comentaremos em seu lugar —, ainda que tenha um comportamento na sociedade de um ponto de vista conveniente. Tal aptidão, ela [substância] a tem por meio da faculdade que se chama intelecto prático, que é a comandante das faculdades que ela possui do ponto de vista do corpo. Agora, quanto ao que está abaixo disso, são elas as faculdades emitidas a partir dela [substância], em virtude da

aptidão do corpo para recebê-las, [o qual] se favorece disso. A moral, por sua vez, é o que a alma tem do ponto de vista dessa faculdade, tal como já registramos naquilo que precedeu.

Com efeito, para cada uma dessas duas faculdades há uma aptidão e uma perfeição. A aptidão conjugada, a partir de cada uma delas, chama-se “intelecto hílico”, igualmente tomado [como] teórico ou prático. Em seguida, depois disso, cabe somente a cada uma delas duas realizar os princípios que possuem, por meio dos quais se perfazem suas ações. Quanto ao intelecto teórico, ele possui as premissas primeiras e aquilo que está em conformidade com elas, ao passo que ao prático pertencem as premissas dos [saberes] populares e outros do tipo. Nesse momento, cada uma delas é intelecto em hábito, resultando, em seguida, para cada uma das duas, a perfeição obtida — mas já comentamos isso antes. Mas é necessário que a precípua de todas as coisas a explicar seja a de que essa alma apta à recepção dos inteligíveis, por meio do intelecto hílico, não é um corpo, tampouco é uma estrutura de uma forma em um corpo. ^[450]

CAPÍTULO QUINTO

Seção 2

A RESPEITO DA CONSTATAÇÃO DE QUE A ESTRUTURA DA ALMA RACIONAL NÃO ESTÁ IMPRESSA EM UMA MATÉRIA CORPORAL

Daquilo de que não [se tem] dúvida é que no homem há uma coisa, uma certa substância, que obtém os inteligíveis por recepção. Dizemos, pois, que a substância que é instância^[451] dos inteligíveis não é corpo nem está estruturada em um corpo, embora, de modo geral, ela seja uma faculdade que está nele, ou uma forma que ele possui. Ora, se a instância dos inteligíveis fosse um corpo — ou estivesse em uma das dimensões^[452] [do corpo] —, então, ou a forma inteligível instaurar-se-ia nele^[453] [corpo] [como] uma coisa isolada, indivisa,^[454] ou simplesmente ela teria lugar nele [como] uma coisa divisa.

Agora, sem dúvida alguma, a coisa que fosse indivisa no corpo seria uma extremidade pontual.^[455] Que verifiquemos primeiramente, então: seria possível que a instância delas [formas inteligíveis] fosse uma extremidade indivisa [do corpo]? Dizemos, pois, que se trata de um absurdo. Isso porque o ponto é um limite que, quanto à posição, não se distingue da reta — ou da dimensão na qual ele se dá, [como se] o ponto lhe pertencesse como algo que nela estivesse enfiado, e não fosse uma coisa que fizesse parte daquela dimensão.^[456] Melhor, assim como o ponto, por sua essência, não está isolado [da reta], mas é apenas um extremo essencial em vista daquilo que, por essência, é uma dimensão, da mesma maneira apenas é admissível

dizer que, de certo modo, aquilo que se instalasse nele [ponto] estaria [em uma] extremidade de algo situado na dimensão, da qual ele [próprio] seria a extremidade. Portanto, aquilo [que se instalasse] estaria subentendido, por acidente, naquela dimensão. Com efeito, assim como aquilo estaria subentendido nela [dimensão] por acidente, do mesmo modo aquilo estaria limitado junto do ponto, por acidente. Desse modo, haveria um limite por acidente concomitante a um limite por essência e, igualmente, haveria uma extensão por acidente concomitante a uma extensão por essência, [o que é absurdo].^[457]

Agora, se fosse o caso de o ponto ser isolado, recebendo alguma coisa, então ele teria uma essência distinta [da essência da reta]. Desse modo, o ponto teria uma essência dupla: por um lado ele seria consecutivo à linha da qual se distinguisse e, por [outro] lado, diferentemente, faria oposição a ela. Nesse caso, então, por sua estrutura ele estaria despreendido da linha; e a linha, despreendida dele, teria, sem dúvida, um outro limite que, não sendo ele, [acabaria] encontrando-o. Portanto, este [outro] ponto seria o limite da reta e não aquele [primeiro]. Ora, o enunciado quanto a este e quanto àquele ponto é o mesmo.

E mais, isso levaria a que os pontos estivessem duplicados na linha — fosse ela finita, fosse ela infinita. Mas essa é uma questão que, em outros lugares, já mostramos ser impossível, visto já termos explicado que a duplicação de pontos não compõe um corpo — assim como também já explicamos que os pontos não são distintos por um lugar próprio —, embora não haja mal algum que designemos, a partir deles, uma extremidade.

[Além do mais,] dizemos,^[458] pois, que se dois pontos fossem, a partir de seus flancos, consecutivos a um mesmo ponto, nesse caso, então: ou o ponto intermediário faria uma barreira entre os dois [outros] e eles, portanto, não se tocariam — decorrendo daí que o intermediário dividir-se-ia de acordo com os fundamentos que tu conheces, o que seria um absurdo —; ou então o [ponto] mediano não faria uma barreira para isolá-los do contato, caso em que a forma inteligível estaria situada em todos os pontos, e o conjunto dos pontos seria como se fossem um mesmo ponto. Ora, havíamos estabelecido que este ponto único estaria dissociado da linha. Logo, enquanto fosse dissociada dele, a linha teria uma extremidade que não seria ele, por meio da qual estaria dissociada dele. Portanto,

em vista disso, tal ponto estaria separado quanto ao lugar, ao passo que havia sido estabelecido que todos eles teriam uma posição comum. Ora, isso é contraditório!

[459]

Pois bem, já que é falso, portanto, que a instância dos inteligíveis seria, no corpo, alguma coisa indivisa, restaria, então, que sua instância, no corpo — se é que sua instância estivesse no corpo —, fosse algo diviso. Que suponhamos, então, haver uma forma inteligível em alguma coisa dividida. Pois bem, se supusermos haver partes na coisa dividida, aconteceria que a forma teria que se dividir. Nesse caso, então, seria indispensável: ou que as duas partes [da forma] fossem semelhantes [entre si] ou que fossem dessemelhantes. Bem, se ambas fossem semelhantes [entre si], como é que ter-se-ia reunido a partir de ambas aquilo que não é nenhuma das duas?

Afinal, o todo, como todo, não é a parte — salvo se esse todo fosse algo que tivesse sido resultado a partir de ambas do ponto de vista de acréscimo na dimensão ou de acréscimo na quantidade, e não do ponto de vista da forma [mesma]. Bem, nesse caso, [460] a forma inteligível seria uma certa figura ou uma certa quantidade — ao passo que nenhuma forma inteligível é figura ou quantidade —, tornando-se, daí, forma imaginativa e não [forma] inteligível. Ora, tu sabes que, por definição, não é possível dizer que cada uma das duas partes é o todo. Como é que a segunda [parte] estaria inclusa na intenção “todo” e fora da intenção “outra parte”? Portanto, é claro e evidente que uma das duas [partes], isoladamente, não indica a intenção mesma de “completude”.

Agora, caso [as partes das formas] fossem dessemelhantes, então, deveríamos analisar como isso seria possível, e como seria possível que a forma inteligível tivesse partes dessemelhantes? Com efeito, não é possível que haja partes dessemelhantes, se não forem as partes da definição, isto é, os gêneros e as diferenças. [461] Disso decorrem absurdos. Dentre eles está que cada uma das partes do corpo receberia a divisão também na potência — uma divisão ao infinito, sendo necessário que os gêneros e as diferenças fossem infinitos na potência, o que é um absurdo. Pois, é certo que os gêneros e as diferenças essenciais pertencem a uma coisa una, sem estarem na potência infinita[mente]. Além disso, não é possível que se estime a divisão, [462] fazendo uma triagem [entre] o gênero e a espécie; ao

contário, não se duvida que, havendo lá um gênero e uma espécie, ambas sejam verificadas de maneira discernida na instância [dos inteligíveis], onde tal discernimento não compete à estimação da divisão. Seria necessário, também, que os gêneros e as diferenças fossem infinitos em ato, ao passo que já demos como certo que os gêneros, as diferenças e as partes da definição pertencem a uma coisa una, finita, sob todos os aspectos. Agora, caso fosse admitido aos gêneros e às diferenças serem infinitos em ato, então não seria admissível que houvesse uma reunião deles, no corpo, que estivesse de acordo com tal forma, pois isso exigiria que o corpo uno fosse desmembrado em partes infinitas em ato. Além do mais, havendo a divisão daquilo que, de [certo] modo, já tivesse sido posto, então haveria a triagem entre o gênero, por um lado, e a diferença, por [outro] lado.

Agora, caso alterássemos a divisão, então seria indispensável: ou que se pusesse, em cada lado dela, metade de gênero e metade de diferença; ou que fosse necessário o deslocamento do gênero e da diferença para uma das duas divisões — [caso] em que o gênero e a diferença tenderiam totalmente para uma parte da divisão. Ora, nossa suposição estimativa, ou nossa divisão suposta, circunscreveriam em um local o gênero e a diferença, [como] se cada uma das duas, por causa de uma vontade querida a partir de fora, se engajasse em uma certa direção — o que também de nada vale, pois nos seria possível colocar uma parte na [outra] parte.

Além disso, não há nenhum inteligível que possa ser dividido em inteligíveis mais simples do que ele [próprio] — embora haja, aí, inteligíveis que são os mais simples inteligíveis, princípios de composição para os demais inteligíveis, mas estes não possuem nem gêneros, nem diferenças, nem são divididos em quantidade, tampouco são divididos quanto à intenção. Logo, não é possível que as partes supostas [da forma] fossem semelhantes — [pois] cada uma delas está incluída na intenção do “todo” —, enquanto o todo só se realizasse por meio da reunião e nada mais. Também [vimos que] não é possível que [as partes da forma] fossem dessemelhantes. Portanto, não é possível que a forma intelectual seja dividida.

Assim, visto que não é possível dividir a forma intelectual e nem que ela se instaure [em uma] extremidade indivisa da dimensão — mas que, inevitavelmente, ela faça parte do receptor que está em nós —, então é inevitável consolidar que a instância dos inteligíveis é uma substância que não é corpo, tampouco eles são

obtidos por nós [por] uma faculdade em um corpo, pois estariam atrelados àquilo que está atrelado ao corpo quanto à divisão — seguindo-se, depois disso, os demais absurdos. Melhor, as formas inteligíveis são obtidas por nós [em uma] substância incorporeal.

Bem, mas que demonstremos isso por meio de outra demonstração. Dizemos, pois, que a faculdade intelectual é aquela que abstrai os inteligíveis da quantidade definida, da posição, do lugar e das demais [categorias] ditas anteriormente. Assim, é necessário analisar, quanto à essência dessa forma abstraída do lugar, como ela é abstraída dele. Seria com referência a partir da coisa tomada, ou com referência à coisa que toma? Quero dizer, [com referência] à existência dessa verdade inteligível abstraída da posição: será que ela está na existência exterior ou está na existência concebida na substância inteligente?

Ora, mas é um absurdo dizermos que ela é tal e qual o que está na existência exterior. Resta, pois, dizermos que ela somente é isolada em vista do lugar e da posição, quando de sua existência no intelecto. Assim, quando ela se encontra no intelecto, ela não é detentora de lugar — ao passo que o seria [caso] sobreviesse a ela um signo [que] permitisse [isso], uma divisão ou uma coisa dentre aquelas que são mais parecidas com tal intenção —, não sendo possível, portanto, que ela esteja em um corpo.

Além disso, se a forma unitária, indivisível, pertencente às coisas indivisas quanto à intenção, fosse impressa em uma matéria dividida dotada de partes, então seria forçoso: ou que nenhuma de suas partes — que [lá] estariam por causa de se ter suposto haver partes nela — tivesse relação com a coisa inteligível una, essencialmente indivisível abstraída da matéria; ou que cada uma de suas partes supostas tivesse [relação]; ou que algumas a tivessem à exclusão de outras. Ora, se fosse o caso de nenhuma delas ter [relação], tampouco o todo a teria, pois aquilo que é reunido a partir de “separados”, separado é. E, se fosse o caso de algumas delas ter [relação] à exclusão de outras, então aquelas que não tivessem relação não fariam parte em nada da intenção dele [inteligível]. Agora, se fosse o caso de que cada parte que foi suposta nela tivesse uma certa relação [com o inteligível], então, ou cada parte suposta nela teria uma relação com a essência tal como ela é, ou com uma parte da essência.

Pois bem, se fosse o caso de que cada parte suposta tivesse uma relação com a essência tal como ela é, então não haveria as partes, na medida em que elas seriam partes da intenção inteligível. Antes, cada uma delas seria um inteligível em si mesmo, isolado. Por sua vez, se fosse o caso de que cada parte tivesse uma relação, distinta da relação da outra parte com a essência, então se saberia que a essência fora dividida no inteligível. Ora, já a estabelecemos indivisível, o que seria contraditório. Agora, se fosse o caso de haver uma relação de cada uma [das partes] com alguma coisa de certo modo distinta da essência — com a qual haveria uma relação da outra [parte] —, então a divisão da essência seria mais manifesta.^[463] Bem, a partir disso fica claro que as formas impressas na matéria corporal não são nada além de espectros de coisas particulares, divisas; e que cada parte deles [espectros] tem relação — em ato ou em potência — com uma parte delas [coisas]. Além do mais, [sendo que] a coisa múltipla nas partes da definição possui, sob o aspecto da completude, uma certa unidade que não se divide, então como podemos supor que tal existência unitária, sendo una, seria delineada no divisivo? Contudo, o discurso a esse respeito e a respeito daquilo que não se divide pela definição é o mesmo.

Bem, ademais, já é certo para nós que os inteligíveis supostos — cuja condição [na] faculdade racional é serem inteligidos em ato um a um — sejam infinitos em potência. Por outro lado, já é certo para nós que a coisa que tem potência sobre coisas infinitas em potência não pode ser um corpo, tampouco faculdade em um corpo — o que já foi demonstrado nas seções passadas.^[464] Logo, é absolutamente inadmissível que a essência concebida pertença a inteligíveis [cuja] estrutura estivesse em um corpo, nem que seu ato fosse engendrado em um corpo, tampouco por meio de um corpo. E que ninguém diga que as [formas] imaginativas são assim, pois isto é um erro. Afinal, não pertence à faculdade animal imaginar — seja lá o que for e em que instante for — alguma coisa que esteja em conformidade com o que não tem fim, enquanto a ela não se vincular, concomitantemente, a conjugação da faculdade racional. E que ninguém diga: “Esta faculdade, isto é, a intelectual, é receptiva e não agente; e enquanto vós meramente constatais a infinitude da faculdade agente, os homens não titubeiam em admitir a existência de uma faculdade receptora infinita, tal como possui a *hylé*”. [A esse] diríamos, pois: “Tu

saberás que a recepção da alma racional para muitas coisas que não tem fim é uma recepção além de um arranjo agencial”.^[465]

Bem, ainda de acordo com aquilo que explicamos por meio do discurso [e] da análise a respeito da substância da alma racional, e a respeito da ação mais própria que ela tem, tomemos como exemplo argumentos que fazem parte de disposições de outras ações que ela [substância] possui, em consonância com o que mencionáramos. Dizemos, pois: se a faculdade intelectual inteligisse por meio de um órgão somático, de modo que sua ação própria somente se complementasse por meio do emprego desse órgão somático, então seria necessário que ela não inteligisse sua essência, que ela não inteligisse o órgão e que ela não inteligisse que inteligiu[!]. Ora, não há um órgão entre ela e sua essência, não há um órgão entre ela e seu órgão,^[466] e [há] não um órgão entre ela e o que ela inteligiu. Em vez disso, ela entende sua essência, [entende] o órgão que se alegraria que ela tivesse, e ela [entende] que inteligiu. Portanto, ela entende por si mesma e não por meio de um órgão, mas isso já estabelecemos.

Dizemos que [se assim não fosse] seria indispensável, então: ou que seu “inteligir seu órgão” fosse em virtude da existência da essência da forma desse seu tal órgão; ou que fosse em virtude da existência de uma outra forma diferente dela numericamente, mas que também estivesse nela [faculdade racional] e em seu órgão; ou em virtude de uma outra forma que não fosse especificamente a forma desse seu tal órgão, mas que estivesse nela e em seu órgão. Pois bem, se isso se desse em virtude da existência da forma de seu órgão, então a forma de seu órgão estaria em seu órgão e, por associação, estaria sempre nela [faculdade intelectual]. Logo, seria necessário que ela sempre entendesse seu órgão, visto que simplesmente o entenderia em virtude da chegada da forma até ela [faculdade racional].

De outro modo, se fosse em virtude da existência de uma forma que pertencesse ao seu órgão, numericamente distinta daquela forma, então isso seria falso. Primeiramente porque a alteridade entre coisas que se incluem em uma única definição ou pertencem a diferentes matérias, disposições e acidentes, ou pertencem a diferenças que há entre o universal e o particular, e [entre] o abstraído da matéria e o existente na matéria. Ora, aqui não haveria diferença de matéria [nem] de acidentes, pois a matéria seria a mesma e os acidentes existentes seriam um só. Aqui

não haveria [também] diferença entre a abstração e a existência na matéria, pois ambas estariam na matéria. E aqui não haveria diferença entre o singular e o geral, porque — do ponto de vista da matéria na qual eles estivessem — se um deles fosse aproveitado parcialmente, somente seria aproveitado parcialmente por causa da matéria parcial e dos agregados que estivessem ligados a ela. Essa intenção não é própria a uma delas à exclusão da outra, nem a percepção que a alma tem de sua essência decorre disso. Afinal, ela [alma] sempre percebe sua essência, embora na maior parte das vezes — de acordo com o que explicamos — ela pode percebê-la vinculada aos corpos^[467] que estejam junto dela. E tu sabes que é inadmissível que [isso] fosse dado em virtude da existência de uma outra forma que não fosse a forma de seu [próprio] órgão. Com efeito, isso seria ainda mais absurdo porque, quando a forma inteligível é instaurada, a substância inteligente se põe “inteligente”, pois esta forma é a sua forma — ou porque essa forma é adicionada a ela, sendo que a forma adicionada está inclusa naquela forma. Agora, tal forma inteligível não é, essencialmente, a forma daquele órgão, nem ao menos é forma de alguma coisa acrescida a ele, visto que a essência de tal órgão é ser substância. [Aqui], nós somente teríamos tomado e considerado a forma da essência dela [substância], ao passo que a substância em si mesma é completamente distinta do que é acrescido [a ela].

Assim, essa demonstração é uma evidência de que é absolutamente^[468] inadmissível que, na percepção [intelectual], aquele que percebe, perceba por meio do órgão [corporal].^[469] É por isso que o sentido somente sente alguma coisa de fora, mas não sente a essência de si mesmo, nem seu órgão, tampouco o seu sentir. Igualmente, de maneira alguma a imaginação imagina a essência de si mesma, tampouco o seu ato. Pelo contrário, se ela imagina seu órgão, imagina-o sem que ele seja propriamente seu [ou] que ele indubitavelmente lhe pertencesse à exclusão de um outro — a menos que, se possível, o sentido apresentasse a ela a forma de seu órgão. Nesse caso, meramente tramar-se-ia uma imagem tomada do sentido que não tem relação com alguma coisa dele [órgão], de modo que se não fosse [essa forma apresentada] de seu órgão, ela não seria imaginada.

Além do mais, entre o que nos dá testemunho, e nos persuade disso,^[470] está que as faculdades que percebem por meio de órgãos passam a se fatigar devido à

constância do emprego, pois os órgãos perdem seu vigor pela constância do movimento, corrompendo-se sua composição, que é a substância e a natureza deles. Com efeito, as coisas da percepção que são intensamente árduas deterioram [os órgãos] e, por vezes, os corrompem. E mais, o que vem depois delas [percepções árduas] e é mais fraco do que elas não é percebido, em razão de que as [faculdades da percepção] estão imersas nas afecções provenientes do árduo. É o caso do sentido, por exemplo, [quando] os sensíveis árduos e repetidos o enfraquecem e, por vezes, o corrompem, tal como a luz [muito forte] para a vista e o trovão forte para o ouvido. Dessa maneira, quando o sentido percebe o forte, ele fica incapaz de perceber o fraco.

Assim, se uma luz tremenda é avistada, não se vê juntamente com ela — nem em seguida a ela — uma claridade tênue. E mais, quem escuta um tremendo som não escuta junto com ele, ou em seguida a ele, um som tênue; e aquele que degusta a doçura intensa não sente, depois dela, a [doçura] fraca. Por sua vez, as coisas na faculdade intelectual são o contrário [disso]. Sua constância em entender e sua concepção para as coisas mais fortes dão-lhe uma capacidade e uma facilidade de recepção para aquilo que vem depois delas, inclusive para as que são mais tênues do que elas. Com efeito, se em alguns momentos acontece de ela [faculdade intelectual] ficar cansada ou fatigada, ora, isso é em razão de o intelecto se utilizar do emprego da imaginativa, cujo órgão se fatiga e não mais presta serviço ao intelecto. Agora, se isso se desse por outra razão, então ocorreria sempre ou na maior parte dos casos, mas a questão é a inversa.

Além do mais, a capacidade de todas as partes do corpo é tomada de fraqueza depois do final da [idade] do crescimento e de [sua] interrupção — e isso é antes dos quarenta anos ou perto dos quarenta. Por outro lado, na maior parte das coisas, essa faculdade que percebe os inteligíveis somente se fortifica depois disso. Ora, nesse caso, se ela fizesse parte das faculdades corporais, então seria necessário sempre [e] em toda situação que ela se enfraquecesse. No entanto, isso não é necessário, exceto em eventuais casos de impedimento — que estão à parte dos casos na sua totalidade. Logo, ela não faz parte das faculdades corporais. A partir dessas coisas se esclarece, portanto, que toda faculdade que percebe por meio de um órgão não percebe, pois, [nem] sua essência, nem seu órgão, tampouco sua [própria] percepção; que seu enfraquecimento vem por meio da ação; que o fraco não percebe

a impressão do forte, mas que o forte a deteriora [a faculdade]; e que a ação dela se enfraquece quando há o enfraquecimento da ação do órgão. E mais, que a faculdade intelectual é diferente disso tudo.

Agora, quanto a alguém estimar que a alma esquece seus inteligíveis e não executa suas ações com o corpo doente e durante a velhice — e que isso ela teria por sua ação não se completar a não ser por meio do corpo —, ora, essa conjectura não é necessária nem verdadeira. E isso porque é possível que se reúnam as duas coisas em conjunto, pois a alma tem ação por meio de sua essência, desde que um impedimento não a obstrua nem algo a desvie disso. Ela, além disso, pode deixar de ter sua ação própria simultaneamente a uma disposição que vier a acontecer ao corpo e, nesse caso, ela não realiza sua ação, desviando-se dela. Ora, os dois enunciados se mantêm sem ser antagônicos e, sendo assim, não há que se apresentar discordância.

Contudo, dizemos que a substância da alma tem duas ações. Ela tem uma ação em relação ao corpo, que é a administração [dele], e tem uma ação em relação à sua essência e aos seus princípios, que é a percepção por meio do intelecto. As duas se resistem mutuamente. Assim, quando [a alma] está ocupada com uma delas, desvia-se da outra, sendo-lhe difícil juntar as duas coisas. Sua ocupação do lado do corpo é o sentir, o imaginar, as concupiscências, a cólera, o medo, a angústia e o sofrimento. Ora, isso tu sabes quando estás absorto, cogitando a respeito de um inteligível, e todas aquelas coisas [do corpo] não têm função para ti — salvo se elas tiverem prevalência na alma, coagindo-a, convertendo-a para o lado delas. E tu sabes que o sentido impede a alma da intelecção, pois, quando a alma se debruça sobre o sensível, ela se desobriga do inteligível, sem que de modo algum se produza um dano no órgão do intelecto^[471] ou na essência deste. E mais, tu sabes que a causa disso é a ocupação da alma com uma ação à exclusão de [outra] ação. Isso é tal como a disposição e a causa que ocorrem quando, na doença, as ações do intelecto perdem suas funções. Ora, se fosse o caso de que o hábito intelectual obtido prontamente tivesse desaparecido, e se corrompido em razão do órgão, então o restabelecimento do órgão à sua condição faria com que o restabelecimento do que fora obtido viesse desde o início.^[472] Mas as coisas não são assim! Afinal, prontamente a alma tem de volta seu hábito e sua configuração inteligente em vista

de tudo aquilo que ela entendeu em seu estado [anterior], à medida que o corpo retorna à sua sanidade. Assim, aquilo que ela obtivera já era existente, de alguma maneira, junto a ela, sendo que ela apenas havia se desobrigado disso.

Agora, absolutamente não há divergência entre os dois modos de ação da alma que exigisse o impedimento de suas ações; ao contrário, é a multiplicidade de ações de um mesmo aspecto que pode, em sua concretude, exigir isso. Assim, o medo distrai do sofrimento, a concupiscência barra a cólera, a cólera desvia do medo. Em tudo isso a causa é uma só, ou seja, a alma se dirige integralmente para uma única coisa. Com base nisso fica claro, pois, que se uma coisa não executa sua ação, desobrigando-se dela por [outra] coisa, não é necessário que ela não mais execute sua ação — salvo quando houver a existência dessa coisa que a desobriga disso.

Pois bem, depois de termos atingido o suficiente, estendermo-nos em [mais] explicações neste âmbito — a não ser que fosse com minúcias a respeito do que está sendo estudado — [poderia] ser taxado de preciosismo, visto que isso não se faz necessário. A partir de nossos princípios fica manifesto, portanto, termos estabelecido que a alma não está impressa no corpo, tampouco sua estrutura nele está. Desse modo, é necessário que a competência dela para com ele esteja de acordo com o modo da configuração implícita nela, parcial, que a seduz a ocupar-se da administração do corpo particular com um cuidado essencial, próprio a ele. A alma torna-se, com isso, como se existisse com a existência de seu corpo, próprio, em sua configuração e compleição.

CAPÍTULO QUINTO

Seção 3

[NA QUAL] ESTÃO ENGLOBALADAS DUAS QUESTÕES: UMA DELAS É “COMO A ALMA HUMANA SE BENEFICIA DOS SENTIDOS”, E A SEGUNDA É A CONSTATAÇÃO DE SUA OCORRÊNCIA

As faculdades animais auxiliam a alma racional em [certas] coisas. Entre outras, o sentido — que faz parte do conjunto [das faculdades] — leva os particulares até ela, resultando para [a alma], a partir dos particulares, quatro coisas.^[473] Uma delas é a extração da mente — dos universais incomplexos^[474] — a partir dos particulares,^[475] por via da abstração de suas intenções da matéria, das aderências da matéria e de seus agregados, levando em conta, nisto, o comum e o divergente, o essencial de sua existência e o accidental de sua existência, ocorrendo para a alma, a partir disso, os princípios da concepção. Isto é [feito] com a colaboração da imaginação e da estimativa que estão a seu serviço.

A segunda situa-se [no fato] de que a alma [faz] correlações entre tais universais incomplexos do tipo “negação ou afirmação”. Ocorrida a síntese, aquilo que nesta, por negação ou afirmação, for primordial e evidente por si mesmo é absorvido [pela alma]; ao passo que aquilo que não for assim ela o abandona para ir ao encontro do [termo] médio. A terceira é a realização das premissas empíricas que consiste em encontrar, por meio do sentido, um predicado inerente ao julgamento, em vista de um certo sujeito, cujo julgamento é uma afirmação ou uma negação; seja, conseqüentemente, confirmando ou negando a conexão; seja confirmando ou negando a desvinculação. Com efeito, isto não [se dá] em alguns momentos à

exclusão de outros, tampouco de maneira idêntica. Antes, tal correlação é de uma existência constante. A alma repousa sobre o que está entre a natureza de tal predicado e de tal sujeito, e sobre a natureza dessa consequência — inerente ou excluída de tal premissa —, em vista da essência daquilo, e não por acaso.^[476] Ora, isto é uma convicção realizada a partir de um sentido e de uma ponderação, tal como é explicado nas partes lógicas.^[477] Agora, a quarta são as informações cujo assentimento advém em virtude da repetição frequente.^[478]

Dessa maneira, a alma humana é auxiliada pelo corpo para realizar esses princípios em vista da concepção e do assentimento. Posteriormente, quando já os realizou, ela volta para sua essência. Agora, se das faculdades que estão abaixo dela eventualmente vier a ocorrer o predomínio de alguma coisa dentre as disposições, [então,] ela [alma] se desobriga de sua ação, estancando sua ação [própria], ao passo que se ela não é ocupada, então, na mais própria de suas ações, ela não necessita das [faculdades] além daquilo — a não ser nas coisas em que seja necessário que as faculdades imaginantes, uma outra vez, tragam de volta uma propriedade; e isso [se dá] em vista de [a alma] apanhar um princípio além daquele que foi realizado, ou de uma cooperação, similarizando o propósito na imaginação, em vista de consolidar sua similarização no intelecto por meio de [tal] cooperação, embora isso diga respeito ao que ocorre no começo,^[479] mas não ocorre depois disso, a não ser um pouco [depois]. Agora, quando a alma está aperfeiçoada e fortificada, então ela se isola em suas ações de maneira absoluta — embora as faculdades sensoriais, a imaginante e as demais faculdades corporais a desviem de sua ação. Por exemplo, às vezes o homem necessita de um animal de carga e de instrumentos para, por meio deles, alcançar um certo propósito que esteja ao seu alcance, [mas,] em seguida, ocorre uma causa que o impede e o afasta do [propósito]. A causa coligada torna-se, por definição, um impedimento.^[480]

Pois bem, dizemos que as almas humanas não são estruturadas^[481] separadamente dos corpos e que, depois, são realizadas nos corpos, visto que as almas humanas são compatíveis na espécie e na intenção. Ora, se supuséssemos que ela [alma] teria uma existência que não fosse ocorrente concomitantemente à ocorrência dos corpos, mas que fosse uma existência à parte, seria inadmissível que, nessa existência, a alma fosse múltipla. Isso porque a multiplicação das coisas ou se

dá do ponto de vista da quiddidade e da forma, ou se dá do ponto de vista referente ao elemento e à matéria múltipla, por meio do que elas se multiplicam, a partir dos lugares que as contêm, de acordo e com o modo de cada matéria, dos tempos que são próprios à ocorrência de cada uma delas, e das causas divisoras dela [matéria].

Ora, as almas não são variáveis na quiddidade, [nem] na forma, pois sua forma é una. Portanto, elas apenas são variáveis do ponto de vista do receptor da quiddidade ou do que lhes é atribuído [pela] quiddidade, por meio do que é próprio [a elas]. E isto é o corpo.

Agora, quanto a ser possível que a alma fosse existente e o corpo não, ora, então não seria possível distinguir numericamente uma alma [de outra] alma. E mais, isto é incondicional para qualquer coisa. Com efeito, as coisas cujas essências são intenções, e nada mais, já tiveram suas especificidades multiplicadas por meio de seus indivíduos. Afinal, elas apenas e tão somente são multiplicadas por meio daquilo que as suporta, os receptores, afetados por elas, ou com uma certa referência a elas e a seus tempos [próprios]. Agora, se elas fossem absolutamente desnudas — como dissemos —, não seriam distinguidas; e seria um absurdo que entre elas houvesse alteridade e multiplicidade. Desse modo, fica invalidado que as almas, antes de suas inserções nos corpos, teriam a essência numericamente múltipla.

Por outro lado, digo que é inadmissível que elas tivessem a essência numericamente una, porque, quando se realizam dois corpos, são duas almas que se realizam nos dois corpos. Portanto, ou elas [duas] seriam duas partes daquela [suposta] alma una — sendo que a coisa una que não possuísse grandeza e volume seria dividida na potência, o que é manifestamente falso pelos princípios estabelecidos nas [ciências] naturais e em outras mais —, ou, então, a alma numericamente una estaria em dois corpos, o que também nem sequer necessita de muitas justificativas quanto à sua invalidade.

Por meio de uma outra consideração, dizemos ainda que estas almas — a partir da totalidade da sua espécie — somente são individualizadas [como] alma una por meio das disposições que se agregam a ela, sem lhe serem inerentes como alma, salvo se todas elas as tivessem em comum.^[482] E mais, os acidentes agregados sem dúvida se agregam a partir de um começo temporal, na medida em que eles são consecutivos a uma causa que eventualmente acontece para algumas [almas] à

exclusão de outras. Logo, a individualização das almas também é algo ocorrente. Portanto, elas não são de uma anterioridade que não cessa. Sua ocorrência é concomitante a um corpo. Fica, assim, confirmado que as almas ocorrem da mesma maneira que ocorre uma matéria corporal suficiente para ser empregada por elas. Desse modo, o corpo ocorrente é seu reino e seu instrumento. E mais, na substância da alma ocorrente — concomitante a um certo corpo, esse corpo que teve o mérito da ocorrência dela a partir dos primeiros princípios —, há uma configuração de inclinação natural para o funcionamento e o emprego dele, de preocupações com suas disposições e para ser atraída até ele, o qual se apropria dela, desviando-a de todos os corpos que não ele.

Portanto, é inevitável que, se elas se encontram individualizadas,^[483] então o princípio por meio do qual elas se individualizaram lhes esteja agregado, a partir de certas predisposições que concretizam a individualização. Tais predisposições estão implícitas ao que é próprio a elas [almas] por meio daquele corpo, havendo uma adequação para que se conciliem um ao outro, ainda que tal condição e tal adequação estejam ocultas para nós. E, também, os princípios de aperfeiçoamento são advindos a elas por intermédio dele, ou seja, o corpo delas.

Contudo, para alguém que indagasse: “Essa dúvida^[484] a respeito das almas [ainda] vos acompanha quando elas se separam dos corpos, pois, ou elas se corrompem, embora vós não o dizeis; ou elas se unificam, sendo uma certa concretude, infame para vós; ou restariam múltiplas. Ora, mas, segundo vós, elas estão separadas das matérias e, então, como seriam múltiplas?”. Quanto ao que [vem] depois da separação das almas dos corpos diríamos, pois: sem dúvida, cada uma das almas já se encontrava [como] uma essência singularizada por meio da diversidade de suas matérias que foram engendradas; pela diversidade do tempo de suas ocorrências, e [pela] diversidade das predisposições que elas têm de acordo com seus corpos diferenciados. Ora, sabemos indubitavelmente que, certamente, aquele que fez existir para a intenção universal um indivíduo assinalado não poderia fazê-lo existir “indivíduo” a não ser^[485] acrescentando a ela [intenção] uma [outra] intenção para sua especificidade, por meio da qual ele vem a ser “indivíduo”, a partir das intenções que se agregam a ele quando de sua ocorrência, e que lhe são inerentes, quer as conheçamos, quer não [as] conheçamos.

Ora, nós sabemos que a alma não é una em todos os corpos. Se ela fosse una, mas múltipla quanto à relação, então ela seria ciente ou ignorante em todos eles [corpos], de modo que não se ocultaria a Zayd aquilo que estivesse na alma de 'Amr, na medida em que o uno relativo a muitos, quanto à relação, permitiria diversificar. Mas, quanto às coisas existentes para ele [uno], em sua essência ele não se diversifica nelas, de maneira que quando há um pai, jovem, que tem muitos filhos, ele somente é “jovem” levando em conta o todo, pois a “juventude” que ele possui, ela mesma, inclui-se na relação toda. E, do mesmo modo, a ciência, a ignorância, a conjectura — e o que se assemelha a isto — estão somente na essência da alma, embora se incluam, com a alma, em qualquer relação. Portanto, a alma não é una. Ela é, pois, numericamente múltipla, embora sua espécie seja una. E mais, ela é ocorrente, tal como explicamos.

Agora, não há dúvida de que ela seja individualizada por meio de alguma coisa. Esta coisa na alma humana não é a impressão na matéria, afinal, já se sabe a falsidade dessa opinião. Antes, essa coisa que ela possui é uma predisposição dentre as predisposições, uma faculdade dentre as faculdades, e um acidente dentre os acidentes^[486] espirituais — ou uma conjunção a partir da qual ela se individualiza —, reunindo-a, ainda que o ignoremos. Pois bem, depois que foi individualizada, singularizada, passa a ser inadmissível que ela e outra alma sejam numericamente uma essência una — afinal, muitas vezes já falamos da interdição disto, em inúmeros lugares.

Contudo, é indubitável admitir que quando há a ocorrência da alma — concomitante à ocorrência de uma mistura qualquer —, depois disso ocorre para ela uma predisposição quanto às ações racionais e às paixões racionais, as quais, em sua totalidade, ela as possui discernidas da configuração especulativa de outra [alma].

E que as duas misturas são discernidas nos dois corpos, e que a predisposição obtida — chamada “intelecto em ato” — também se dá segundo uma certa delimitação, por meio da qual uma alma é discernida de outra. E, ainda, que sobrevém a ela o pressentimento de sua essência, particular, pressentimento este que é uma certa predisposição, sendo também uma propriedade que não está em outra além dela.^[487]

Também se deve admitir que, do ponto de vista das faculdades corporais, nela ocorre uma configuração, uma propriedade, e [que] estas configurações estão atreladas às predisposições morais — ou são elas próprias —, ou que, ainda, haja outras propriedades ocultas para nós, inerentes às almas, concomitantes às suas ocorrências e depois disso, da mesma maneira que é inerente que os indivíduos das espécies, corporalmente, sejam discernidos por essas mesmas [propriedades] enquanto elas permanecerem.

São assim, as almas. Discernidas por meio do que lhes é próprio, e que está nelas, quer haja os corpos, quer não haja corpos;^[488] quer conheçamos tais estados, quer não [os] conheçamos, ou quer conheçamos alguns deles.

CAPÍTULO QUINTO

Seção 4

A RESPEITO DE QUE AS ALMAS HUMANAS NÃO SE CORROMPEM NEM TRANSMIGRAM^[489]

Quanto a que alma não morre com a morte do corpo, ora, [isso] é porque toda coisa se corrompe pela corrupção de uma outra coisa da qual ela está impregnada, por alguma espécie de impregnação.^[490] Pois bem, no que diz respeito à existência, a impregnação de uma na outra, ou seria uma impregnação de posterioridade; ou seria uma impregnação de anterioridade na existência — estando “antes” na essência e não no tempo —; ou seria uma impregnação de equivalência na existência.

Agora, se a alma estivesse impregnada no corpo por uma impregnação de equivalência na existência — e que isso fosse tido como algo essencial e não [como] acidente —, então, cada um dos dois teria a essência complementada pelo seu companheiro, sendo que nem a alma nem o corpo seriam substância.^[491] Entretanto, são, os dois, duas substâncias. Por outro lado, do ponto de vista de tal impregnação, se isso^[492] fosse algo accidental — não essencial —, então, se um dos dois se corrompesse, a relação com o acidente do outro seria anulada e, [então,] com a corrupção daquele não seria corrompida a essência [deste].

Agora, no que diz respeito à existência, se ela [alma] estivesse impregnada no [corpo] por uma impregnação de posterioridade a ele, então o corpo seria a causa da alma quanto à existência. Ora, quatro são as causas. Portanto, ou o corpo seria uma

causa eficiente para a alma, dando existência a ela; ou ele seria uma causa receptiva para ela — fosse ao modo da composição, tal como são os elementos para os corpos, fosse ao modo da simplicidade, tal como é o bronze para a estátua —; ou ele seria uma causa formal; ou [então] ele seria uma causa perfeccional.^[493]

Com efeito, é um absurdo que ele [corpo] fosse causa eficiente, pois o corpó[reo]^[494] como corpó[reo] não faz coisa alguma, mas “age” somente em potência. Ora, se ele agisse por si mesmo e não em potência, então, todo corpó[reo] faria tal ato.^[495] Além do mais, todas as faculdades corpóreas ou são acidentes ou são formas materiais, sendo completamente absurdo que os acidentes e as formas estruturadas nas matérias fornecessem existência a uma essência estruturada em si mesma — que não estivesse em uma matéria — ou [fornecessem] existência a uma substância.^[496]

Também é impossível que ele [corpo] fosse uma causa receptiva, pois já demonstramos e explicamos que a alma não está impressa no corpo, seja lá de que modo fosse! Portanto, não é o caso em que as partes do corpo seriam compostas e misturadas por certas composições e [por] certas misturas nas quais a alma lá estivesse impressa,^[497] e que ele, o corpo, fosse formatado pela forma da alma, nem como simplicidade nem como composição. [Também] é absurdo que o corpó[reo] fosse causa material ou perfeccional para a alma. Afinal, precipuamente, é o inverso. Portanto, a impregnação da alma no corpo não [poderia] ser uma impregnação causada por uma causa essencial — embora a mistura e o corpo sejam, para a alma, uma causa por acidente.

O certo é que, ao ocorrer a matéria de um corpo, que esteja ajustada para ser um instrumento e um reino para a alma, as causas separadas [fazem] com que ocorra a alma particular — ou a partir delas ocorre algo assim. Aliás, a ocorrência das [almas] — ocorrendo uma e outra [de modo] excludente —, sem uma causa individuante, seria absurdo; pois, com isso, de acordo com o que já explicamos, estaria impedida a ocorrência da multiplicidade numérica delas. [Isso] porque é inevitável que todo engendrado que ainda não o tenha sido, seja precedido por uma matéria predisposta a recebê-lo ou predisposta a uma adequação para ele, tal como já evidenciamos nas outras ciências. E também porque, caso fosse admissível que uma alma particular viesse a ocorrer, mas não ocorresse para ela um instrumento

por meio do qual ela se aperfeiçoasse e agisse, então ela seria de uma existência sem função — ao passo que na natureza não há coisa alguma que seja sem função, e, sendo isso irrealizável, não [pode] haver, portanto, avaliação a seu respeito. Em vez disso, quando ocorre a predisposição para a adequação — assim como a aptidão para o instrumento —, conseqüentemente é nesse instante que, a partir das causas separadas, ocorre uma coisa que é a alma. Isso, aliás, não é apenas e tão somente quanto à alma. Antes, tudo aquilo que ocorre, dentre as formas, depois de não ter sido, somente tem sua existência reivindicada a partir de sua não existência [pela] aptidão da matéria que ele possui. O devenir delas [formas] é uma criação por meio dele.^[498]

Agora, ainda que seja necessária a ocorrência de alguma coisa quando houver a ocorrência de [outra] coisa, não é necessário que [aquela] se anule com o anulamento desta. Isso somente se daria caso a essência da[quela] coisa fosse estruturada por meio desta coisa, e nesta estivesse. Às vezes, coisas ocorrem a partir de coisas: tais coisas são aniquiladas, ou — se a essência destas não for estruturada naquelas e, particularmente, se a existência destas tiver sido fornecida por uma outra coisa, que não seja a existência daquela que meramente predispõe ao fornecimento da existência destas — tais coisas permanecem.

Com efeito, aquilo que fornece a existência da alma é algo incorpóreo, não é uma potência em um corpó[reo]. Ao contrário, ele é, sem dúvida, uma essência estruturada, pura de matéria e de dimensões. Assim, na medida em que a existência dela [alma] se dá a partir desse algo — e do corpo resulta apenas e tão somente o instante de sua reivindicação à existência —, então ela, em sua própria existência, não tem vinculação com o corpo. O corpo não é causa para ela, a não ser por acidente. Portanto, é inadmissível dizer que a impregnação dos dois, de certo modo, exigiria que o corpó[reo], em relação à alma, fosse anterior — de uma anterioridade causal.

Quanto à terceira classe que mencionamos no começo, ela concerne à impregnação da alma no corpó[reo] quanto à existência como uma impregnação de anterioridade. Ora, com isso, ou a anterioridade seria temporal, sendo impossível que a existência dela estivesse impregnada nele, pois ela já o antecederia no tempo; ou seria uma anterioridade quanto à essência e não quanto ao tempo. Ora, mas este modo de anterioridade é aquele no qual a essência do que é anterior seria tal como

aquilo que existe, decorrendo que a partir dela é que seria adquirida a essência do que fosse posterior na existência. Nesse caso, se supuséssemos que o posterior tivesse sido aniquilado, tal anterior também não seria encontrado na existência. Não que a aniquilação do posterior exigisse a aniquilação do anterior, mas porque apenas e tão somente seria admissível o aniquilamento do posterior se, primeiramente, acontecesse de o anterior possuir em sua natureza aquilo que o destruísse — caso em que o posterior seria aniquilado. Portanto, não seria suposta a aniquilação do posterior, obrigando à aniquilação do anterior, mas seria suposta a própria aniquilação do anterior, na medida em que somente seria suposto que o posterior fosse aniquilado depois que acontecesse de o próprio anterior ser aniquilado.

Com efeito, se assim fosse, então seria necessário que a causa do aniquilamento sobreviesse na substância da alma e corrompesse, junto com ela, o corpo. Ora, de modo algum o corpo é corrompido devido a uma causa que é própria a ela [substância da alma]. Ao contrário, a corrupção do corpo é devida a uma causa que é própria a ele, pela alteração da mistura ou da composição. Logo, é completamente absurdo que a alma estivesse impregnada no corpo por uma impregnação de anterioridade na essência e [que], depois, o corpo se corrompesse devido a uma causa nele mesmo. Portanto, entre os dois, não há tal impregnação. Ora, na medida em que as coisas são desse jeito, ficam anulados todos os modos de impregnação, restando que, no que diz respeito à existência, a alma não está impregnada no corpo. Antes, seu vínculo,^[499] quanto à existência, se dá por meio de outros princípios, os quais não se modificam, tampouco se destroem.

Digo, ainda: de modo algum há uma outra causa que aniquila a alma. Isso porque toda coisa que esteja em condição de ser corrompida, por uma causa qualquer, nela está, pois, a potência de se corromper e, antes da corrupção, nela está o ato de subsistir. Ora, sua predisposição para a corrupção não é em razão de seu ato, que a faz subsistir. Afinal, a intenção “potência” é distinta da intenção “ato”; e a relação de tal potência é distinta da relação de tal ato, porque a relação daquela é para a corrupção e a relação desta é para a subsistência. Portanto, é em vista de duas coisas diferentes, que se encontram na coisa, que há essas duas intenções.

Dizemos, pois, que nas coisas compostas — e nas coisas simples que estão estruturadas no composto — podem estar reunidos o ato de subsistir e a potência de

se corromper. Por outro lado, é inadmissível que estas duas coisas estejam reunidas nas coisas simples, [de] essência separada. Digo mais: fosse de que modo fosse, é completa e absolutamente inadmissível que, em uma coisa de essência única, estivessem reunidas essas duas intenções. Isso porque toda coisa subsiste, ainda que tenha a potência de se corromper, porque ela também tem a potência de subsistir — na medida em que seu subsistir não é obrigatoriamente uma necessidade. Ora, não sendo necessário, então, é possível. Agora, a possibilidade que é dada a dois extremos é a natureza da potência. Portanto, ela [coisa] tem em sua substância uma potência para subsistir e um ato para subsistir. Fica claro, assim, que o ato para subsistir que vem dela, sem dúvida, não é uma potência de subsistir que vem dela. Aliás, isso é óbvio. Desse modo, o ato de subsistir que vem dela é algo que acontece eventualmente para a coisa que possui a potência de subsistir, pois tal potência não pertence à essência daquilo que está em ato. Antes, pertence à coisa sobre a qual acontece eventualmente — em razão de sua essência — subsistir em ato, sem que isto seja a verdade de sua essência. Disso decorre, portanto, que sua essência é composta de alguma coisa que — caso haja — é por meio dela que sua essência existe em ato — e isto é a forma em cada coisa —; e de uma [outra] coisa a partir da qual se efetua para ela esse ato que, em sua natureza, é sua potência — e isto é sua matéria.

Ora, se a alma é simples, absoluta, então ela não está dividida em matéria e forma. Agora, se ela fosse composta, então [deveríamos] deixar de lado o composto para analisarmos a substância que é sua matéria, desviando o discurso propriamente para essa sua matéria, pronunciando-nos a esse respeito. [Mas,] quanto à matéria, dizemos, pois: ou ela dividir-se-ia aos moldes do “sempre” — e seria estabelecido o discurso do “sempre”^[500] e isso seria absurdo —; ou a coisa que é a substância e a raiz não seria anulada. Ora, nosso discurso é a respeito dessa coisa que é a raiz e o fundamento — que denominamos “alma”. Nosso discurso não é a respeito da reunião de uma coisa com outra coisa. Fica claro, portanto, que, em relação à sua essência, toda coisa que é simples, não composta, ou que é fundamento e raiz de um composto, não tem nela reunidos o ato de subsistir e a potência de se aniquilar. Pois, se houvesse nela uma potência de se aniquilar, então seria absurdo que houvesse nela um ato para subsistir. Por sua vez, se houvesse nela um ato para subsistir e para existir, então não haveria nela uma potência de se aniquilar. Fica

evidente, portanto, que não há na substância da alma uma potência de se corromper.

Quanto aos engendrados que se corrompem, o que deles é corrompido é a composição, o agregado. Ora, a potência de se corromper ou de subsistir não está na intenção por meio da qual o composto é uno; antes, está na matéria que está em potência, receptiva aos dois contrários. Portanto, no composto corruptível não está nem a potência de subsistir nem a potência de se corromper.

Nele, elas não estão reunidas. Agora, quanto à matéria, ou ela seria subsistente, sem que [isso] fosse por meio de uma potência que a predispuesse à subsistência — tal como pensa um certo grupo —; ou ela seria subsistente por meio de uma potência que a fizesse subsistir, sem ter uma potência que a corrompesse; melhor, a potência de se corromper seria uma outra coisa que ocorreria nela. Ora, a potência que corrompe os [elementos] simples que estão na matéria está na substância da matéria e não na substância deles. Agora, [quanto] à demonstração que afirma^[501] que todo engendrado é corruptível do ponto de vista da finitude potencial do subsistir e da [respectiva] destruição, somente se está afirmando, nisto, o que se refere ao engendrado de matéria e forma, [ou seja,] que em sua matéria há uma potência que faz subsistir aquela forma e, concomitantemente, há uma potência de se corromper que vem dela [matéria], como tu já conheces. Fica claro, portanto, que a alma humana não se corrompe de maneira nenhuma. Para isto conduzimos nosso discurso, [com] a divina providência.^[502]

Bem, já evidenciamos que as almas somente ocorrem e se multiplicam junto com uma predisposição dos corpos, na medida em que a predisposição dos corpos faz necessário que, a partir das causas separadas, flua para eles a existência da alma. Com base nisso é manifesto, pois, que tal [fato] não é à maneira do acaso ou da sorte — de tal modo que a existência da alma ocorrente não fosse em razão da reivindicação daquela mistura [para] uma alma ocorrente, regente —, mas que prontamente se dá a ocorrência de uma alma, passando a existir com ela um corpo, que está ligado^[503] a ela. Tal tipo [de coisa] não é, de modo algum, uma causa essencial para a multiplicidade, mas talvez seja accidental. Com efeito, já sabemos que as causas essenciais são necessariamente aquelas que são primordiais — depois, por vezes, seguidas das accidentais.

Sendo assim, portanto, cada corpo, com a ocorrência da mistura de sua matéria [respectiva], reivindica uma alma que lhe pertença. Não que um corpo reivindicasse isto e um [outro] corpo não o reivindicasse, pois os indivíduos das espécies não se diferenciam nas coisas pelas quais eles estão estruturados. Afinal, é inadmissível que um corpo humano reivindicasse uma alma por meio da qual ele se aperfeiçoasse, ao passo que um outro corpo — que tivesse em sua mistura a [mesma] regra da espécie — não reivindicasse isso. Ao contrário, se houver um ajuste, ele [corpo] será. E, se não se ajustar, não será — sendo que, nesse caso, não faria parte da espécie.

Por fim, se supuséssemos que uma alma transmigrasse [de] corpos — sendo que cada corpo, por si mesmo, houvesse reivindicado uma alma para si e que ela estivesse ligada a ele —, então em um único corpo haveria, concomitantemente, duas almas. Além do mais, a ligação^[504] entre a alma e o corpo não se dá, nele, aos moldes da impressão, como explicamos várias vezes. Antes, a ligação entre ambos é uma ligação do cuidado que a alma tem com o corpo, de modo que a alma nota por meio daquele corpo, ao passo que o corpo sofre a ação que procede daquela alma. Todo animal nota sua alma como uma alma una, a qual conduz e rege seu corpo. Ora, se lá houvesse uma outra alma por meio da qual o animal não notasse — que não fosse sua alma nem cuidasse do seu corpo —, então ela não teria ligação com o corpo, na medida em que a ligação se dá somente daquele modo [já explicado]. Portanto, seja lá de que modo for, elas não transmigram. Bem, para quem queria uma síntese, esse tanto basta, ainda que a esse respeito [possa] haver um discurso [mais] longo.

CAPÍTULO QUINTO

Seção 5

A RESPEITO DA INTELIGÊNCIA^[505] ATIVA^[506] EM NOSSAS ALMAS E DA INTELIGÊNCIA
PASSIVA [QUE PROCEDE] DE NOSSAS ALMAS^[507]

Dizemos que a alma humana às vezes é inteligente em potência, depois se torna inteligente em ato. Ora, tudo o que sai da potência ao ato sai, somente, por uma causa em ato que o tira de lá. Eis aí, pois, uma causa é o que faz nossas almas saírem — quanto aos inteligíveis — da potência ao ato. E sendo [uma] a causa a dar as formas inteligíveis, esta não é senão uma inteligência em ato na qual estão os princípios das formas inteligíveis abstratas. Sua relação com nossas almas é como a relação do Sol com nossa visão, pois, do mesmo modo que o Sol é visto por si mesmo em ato, e por meio de sua claridade em ato é visto aquilo que não estaria visível em ato, assim é o caso dessa inteligência em nossas almas.^[508] Desse modo, quando a faculdade intelectual vê^[509] os particulares que estão na imaginação e brilha sobre eles^[510] a claridade da inteligência agente em nós — como mencionamos —, eles se tornam^[511] abstraídos da matéria e das suas aderências,^[512] imprimindo-se na alma racional. Não que eles próprios [os particulares] passem da imaginação para o nosso intelecto, nem que as intenções^[513] imersas nas aderências [materiais] — que em si mesmas e em vista de sua essência são abstratas — fizessem, elas próprias, um símile;^[514] mas no sentido de que sua consideração [do

intelecto] predispõe a alma para que flua sobre ela^[515] o [modo] abstrato da inteligência ativa.^[516] Assim, as cogitações e as meditações são movimentos que predispõem a alma na direção da recepção^[517] do fluxo, do mesmo modo que os termos médios são predisposições que levam na mais firme direção para assegurar a recepção da conclusão. Contudo, se a primeira é de uma maneira, a segunda é de outra maneira, como tu o constatarás.

Desse modo, quando sobrevém para a alma racional uma relação qualquer com tal forma [inteligível] por meio da iluminação da inteligência ativa, a partir desta ocorre, nela [alma racional], algo do ponto de vista do seu gênero [da forma] e algo que não é do ponto de vista do seu gênero — do mesmo modo que aquilo que [se dá] quando a luz incide sobre as [coisas] coloridas e, a partir dela [luz], se produz na vista uma impressão que não engloba [as coisas coloridas] de todos os pontos de vista. Assim, as formas imaginativas^[518] que são inteligíveis em potência tornam-se inteligíveis em ato; não por si próprias,^[519] ao contrário, pelo que se capta a partir delas. Melhor, assim como as impressões das formas sensíveis vindas por meio da luz não são elas próprias essas formas, mas algo distinto correspondente a elas, e que se produz por meio da luz frente a frente,^[520] do mesmo modo a alma racional, na medida em que vê essas formas imaginativas e conecta-se nela a claridade da inteligência ativa, impõe-se da conexão uma aptidão^[521] para que ocorra nela [alma racional] a partir da luz da inteligência ativa os [modos] abstratos dessas formas, apartadas das misturas.^[522]

Portanto, a primeira coisa que se discerne no intelecto humano é: o que delas [formas imaginativas] é essencial e o que é accidental, isto é, aquilo por meio do que tais formas imaginativas são assemelhadas e aquilo por meio do que se diferenciam.^[523] Assim, as intenções que não se diferenciam naquelas^[524] [formas imaginativas] tornam-se uma intenção única na essência do intelecto por comparação às [suas] semelhanças. Por outro lado, elas [intenções] naquelas^[525] [formas imaginativas], por comparação ao que se diferenciam, tornam-se, no intelecto, intenções múltiplas. Afinal, o intelecto possui um poder, quanto às intenções, de multiplicar a unidade e de unificar a multiplicidade.

Quanto a unificar o múltiplo, isso [é tido] sob dois aspectos: um deles é que as intenções múltiplas diferenciadas numericamente nas [formas] imaginativas, caso não se diferenciem quanto à definição, tornam-se, pois, uma intenção única. O segundo aspecto [é aquele] em que, a partir das intenções dos gêneros e das diferenças, compõe-se uma intenção única pela definição. Agora, o modo da multiplicidade é no sentido inverso a esses dois aspectos. Ora, isso faz parte das propriedades do intelecto humano, mas não pertence às demais faculdades, pois estas apreendem o múltiplo múltiplo, como ele é; e a unidade unidade, como ela é. Não é possível que elas apreendam a unidade simples, mas a unidade como um conjunto composto das coisas e de seus acidentes. [Também] não é possível que elas [as outras faculdades] separem os acidentes e os extraiam^[526] das essências. Portanto, quando o sentido apresenta^[527] uma forma qualquer à imaginação, e a imaginação [apresenta-a] ao intelecto, o intelecto toma^[528] dela [da forma] uma intenção. Mas, ao apresentar-se a ele [intelecto] uma outra forma daquela [mesma] espécie — sendo outra somente numericamente —, o intelecto não toma a partir dela, de modo algum, uma outra forma qualquer [além] daquela que havia tomado, a não ser pelo aspecto do acidente como acidente, próprio a esta [outra forma], [caso] em que ele [o intelecto] a tomaria ora [como] abstrata, ora como acidente.^[529]

É por isso que se diz que Zayd e ‘Amr^[530] possuem, ambos, uma intenção uma quanto à humanidade. Não que a humanidade que está junto^[531] às propriedades de ‘Amr fosse, concretamente, a [mesma] humanidade que está junto às propriedades^[532] de Zayd — como se houvesse uma essência única para Zayd e para ‘Amr do mesmo modo que é [única] para “amizade”, “autoridade” e para outras desse [gênero]. Contrariamente, a humanidade, quanto à existência, é múltipla.^[533] Pois, não há uma existência em vista de uma humanidade una, na qual houvesse comunidade quanto à existência exterior, de modo que ela fosse concretamente uma [mesma] humanidade de Zayd e de ‘Amr^[534] — isso explicaremos na arte da sabedoria.^[535] Entretanto, o significado disso é que a precípua desta [forma humana], na medida em que toca^[536] a alma, [já] é a forma da humanidade, pois a segunda [forma humana] de modo algum fornece alguma coisa. Melhor, a intenção de ambas impressa na alma humana é una [e] ela [a intenção] procede da primeira

forma imaginativa, e não é um efeito da segunda forma imaginativa. Desse modo, em sua concretude, é possível a cada uma das duas [formas imaginativas] se antecipar na feitura dessa impressão na alma, [mas] não do mesmo modo que o indivíduo “homem” e “cavalo”. Essa^[537][...]

Agora, dado que o intelecto percebe as coisas que se precedem e se sucedem, entender [juntamente] com elas, o tempo, é uma necessidade^[538] — e isso não em um tempo, mas em um instante, pois o intelecto entende o tempo em um instante. E quanto à sua [do intelecto] composição do silogismo e da definição, esta é, pois, sem dúvida alguma, em um tempo; salvo que sua [do intelecto] concepção^[539] da conclusão e do definido é instantânea.^[540] Mas a insuficiência do intelecto, que procede da concepção das coisas que estão no limite da inteligibilidade e da abstração baseada na matéria, não é por uma imposição^[541] no que diz respeito à essência dessas coisas, nem por uma imposição quanto à natureza do intelecto; mas é por causa de a alma estar ocupada quanto ao corpo, com o corpo.^[542] Afinal, ela necessita do corpo para muitas coisas, [ainda] que o corpo a distancie de suas melhores perfeições. Ora, o olho não é capaz de olhar para o Sol não somente por causa de uma imposição no que diz respeito ao Sol ou por que ele [olho] é distinto da [natureza] do brilho,^[543] mas por uma imposição quanto à compleição de seu corpo. Com efeito, na medida em que se dissipasse de nossa alma esta imersão^[544] e este obstáculo, a alma entenderia por isso as melhores intelecções. Para a alma, as mais lúcidas e as mais deleitáveis. Contudo, visto que nosso discurso quanto a esse tema é somente no que diz respeito à ordem da alma como alma — e isto enquanto ela estiver junto dessa matéria —, não nos é exigido, pois, falar [aqui] a respeito da ordem do retorno^[545] da alma. [Aqui], estamos falando a respeito da natureza^[546] para passarmos [depois] para a arte da sabedoria, na qual analisaremos as ordens separadas. Ademais, quanto à análise a respeito da arte natural, esta se caracteriza pelo que é conveniente às ordens naturais, e tais ordens são as que possuem uma relação com a matéria e [com] o movimento.

Mas [voltando ao assunto] dizemos que o modo de conceber^[547] do intelecto se diferencia de acordo com a existência das coisas. Assim, as coisas muito intensas — por sua superioridade — às vezes restringem o intelecto quanto à sua percepção.

Por outro lado, as coisas existentes muito sutis, tais como o movimento, o tempo e a *hylé*^[548] — por serem sutis existencialmente —, às vezes dificultam o modo de conceber [do intelecto]. Contudo, [mesmo] estando o intelecto em ato completo ele não concebe as privações,^[549] porque o nada é percebido mediante [o fato de] não se perceber a presença.^[550] Assim, o nada percebido como nada, o mal como mal ou um perfeito nada são [percebidos] como algo em potência. Portanto, se um intelecto apreende-o, somente o apreende porque eles estão em relação de potência. Afinal, os intelectos nos quais não se mescla aquilo que está em potência não integram o nada e o mal — como nada e mal — e sequer os concebem, pois não há na existência coisa alguma que seja um absoluto mal.

CAPÍTULO QUINTO

Seção 6

A RESPEITO DOS GRAUS DOS ATOS DO INTELECTO, E A RESPEITO DO MAIS ELEVADO DE SEUS GRAUS,^[551] QUE É O INTELECTO SAGRADO

Dizemos, pois, que a alma entende enquanto toma para si própria a forma dos inteligíveis abstraída da matéria. Agora, ou o ser da forma é abstrato porque o intelecto a abstrai; ou porque aquela forma em si mesma é desnudada da matéria — já estando a alma desobrigada da incumbência de abstraí-la. Com efeito, a alma concebe a si própria, e a concepção que ela tem de si própria a coloca [como] inteligência, inteligente e inteligível. Mas a concepção que ela tem em vista dessas [outras] formas não a coloca desse modo, pois, no corpo, sua substância está sempre em potência de entender, embora em algumas coisas ela saia para o ato.

Agora, quanto ao que se diz^[552] que a essência da alma tornar-se-ia ela [mesma] os inteligíveis, para mim isso é completamente absurdo. Não compreendo o enunciado de que uma coisa torna-se outra coisa; tampouco entendo como é que seria isso. Pois, se ocorresse de uma forma ser destituída e, em seguida, ser revestida de uma outra forma, ora, junto com a primeira forma haveria alguma coisa e junto com a outra forma [também] haveria alguma coisa. Na verdade, a primeira coisa não teria se tornado a segunda coisa. Antes, a primeira coisa teria sido destruída, restando somente seu sujeito ou uma parte dele. Ora, se assim não fosse, que analisemos, então, como seria.

Dizemos, pois, se a coisa se tornasse outra coisa, então — dado que tivesse mesmo se tornado tal coisa — ou ela seria existente ou nada seria. Agora, se ela fosse existente, então a outra, [isto é,] a segunda, igualmente ou seria existente ou não seria nada. Pois bem, se esta [segunda] fosse existente, então seriam, ambas, dois existentes, e não um mesmo existente. Por outro lado, se [a segunda] nada fosse, então aquele [primeiro] existente teria se tornado, prontamente, uma coisa que nada seria, e não uma outra coisa existente. Ora, isso é ininteligível! De outro modo, se a primeira já fosse nada, então como se tornaria outra coisa? Melhor, haveria um nada que resultaria em outra coisa? Afinal, como é que a alma se tornaria as formas das coisas? A esse respeito, a maior parte das confusões dos homens [vem] daquele que compôs para eles a *Isagoge*. Ele era ávido para falar por meio de enunciados imaginários, poéticos, místicos,^[553] o que limitava ele mesmo e os outros ao imaginar. Prova disso — [para] gente discernida — são seus livros *Sobre o intelecto e os inteligíveis* e *Sobre a alma*.^[554]

É certo que as formas das coisas instalam-se na alma, embelezando-a e lustrando-a; como se a alma, por intermédio do intelecto hílico,^[555] fosse o lugar delas. Ora, se fosse o caso de a alma ter se tornado forma de alguma coisa que fizesse parte dos existentes em ato — e a forma é o ato, em sua essência é ato, e na essência da forma não há faculdade de recepção de coisa alguma, mas a faculdade da recepção está somente no receptor da coisa —, então seria necessário que a alma, nesse caso, não tivesse potência para a recepção de uma outra forma ou de uma outra coisa. Contudo, prontamente, a vemos receber outra forma além daquela [primeira] forma. Além disso, se esta outra não fosse diferente daquela [primeira] forma, então seria bizarro, pois a recepção e a não recepção seriam o mesmo! Por outro lado, se ela [segunda forma] fosse diferente da [primeira], então — caso ela [alma] fosse a [própria] forma inteligível —, sem dúvida alguma, a alma teria se tornado distinta de si própria. Mas não é nada disso.^[556] Ao contrário, a alma é a inteligente,^[557] e por “intelecto” se quer dizer sua faculdade por meio da qual ela entende; ou se quer dizer as próprias formas daqueles inteligíveis — sendo entendidos porque estão na alma, pois, em nossas almas, o intelecto, o inteligente e o entendido não são uma coisa só, o que [só] é possível certamente em uma outra coisa, de acordo com o que verificaremos em seu [devido] lugar.^[558] Do mesmo

modo, por “intelecto hílico” ou se quer dizer a incondicional aptidão que pertence à alma, [aptidão] esta que permanece eternamente em nós enquanto duramos no corpo; ou se quer dizer nada mais que as coisas, uma a uma, [caso] em que a aptidão é abolida simultaneamente à existência do ato.^[559]

Pois bem, estando isso devidamente estabelecido, dizemos, pois: três são as maneiras da concepção dos inteligíveis.^[560] Uma delas é a concepção em ato, detalhada [e] seriada, que está na alma. Por vezes, esse detalhamento e seriação se dão sem serem necessários, mas capazes de ser alterados. Exemplo disso é quando tu detalhas em tua alma as intenções dos termos pelos quais o teu enunciado se guia: “Todo homem é animal”. Ora, tu encontrarás cada uma dessas intenções universais concebidas apenas e tão somente em uma substância incorporeal, e nele[, enunciado,] tu encontrarás, em vista da concepção das [intenções], o anterior e o posterior. Assim, se tu trocasses isto, de modo que a ordem das intenções concebidas pertencente ao teu enunciado fosse a ordenação em espelho — “animal é um predicado que se aplica a todo homem” —, tu não duvidarias de que essa ordenação, sendo ordenação das intenções universais, [igualmente] não estaria ordenada a não ser em uma substância incorporeal — ainda que, de certo modo, também estivesse ordenada na imaginação, mas como escutada e não como inteligida. Ora, as duas ordenações são diferentes, ao passo que o puro inteligível de ambas é o mesmo.

Agora, a segunda^[561] é [quando] já há o resultado da concepção e da obtenção, porém a alma está afastada dele e não se depara com aquele inteligível. Antes, ela já passara, por exemplo, daquele para um outro inteligível, pois não está ao alcance de nossas almas inteligir as coisas simultaneamente, instantaneamente, univocamente. Há [ainda] uma última espécie de concepção. Trata-se, por exemplo, do que se dá para ti quando te interrogam sobre questões do que tu sabes^[562] ou daquilo que esteja próximo do que tu sabes. A resposta a elas, naquele instante, se faz presente a ti, pois tu estás convicto de que responderás a elas a partir daquilo de que tu tens ciência, sem que haja aí detalhamento de maneira nenhuma. Melhor, tu somente te pões a detalhar e a ordenar em ti mesmo ao mesmo tempo em que tu te pões a responder do começo, com base na e por meio da tua convicção devida à ciência que havia antes do detalhamento e da ordenação.

Ora, a distinção entre a primeira e a segunda concepção é evidente. A primeira é como se fosse alguma coisa que tu já tivesses tirado do depósito e a utilizasses, ao passo que a segunda é como se fosse algo que tu tivesses armazenado até que desejasses utilizar. Agora, a terceira difere da primeira não sendo, de maneira alguma, uma coisa ordenada no pensamento, mas é como se fosse um princípio para isso, concomitante e vinculado à convicção. Por sua vez, ela se diferencia da segunda enquanto não é [como] se estivesse afastada de [algo], mas é como [algo] em ato sobre o que, de certa maneira, se teoriza, [com] convicção, caracterizando-se com isso, portanto, a relação com uma certa parte, tal como se estivesse armazenada.

Todavia, se alguém dissesse que essa ciência^[563] também estaria em potência, ainda que fosse uma potência próxima do ato, isso seria falso. Porque aquele que a possui tem dela uma convicção em ato, uma resultante, não sendo necessário que isso tivesse sido resultado de uma potência remota [nem] próxima. Com efeito, se [aquele que tem] tal convicção quiser — por ter junto de si aquela resultante —, ele terá a [respectiva] ciência. Assim, ele tem convicção dela em ato porque, por meio daquela resultante, ele está convicto em ato. Ora, o resultado é resultado em vista de alguma coisa. Essa coisa é o que designamos, pois, por “resultante em ato”, visto que seria absurdo estar convicto do que fosse ignorado em ato, e que [isto] tivesse em si uma ciência armazenada. Afinal, como é que se poderia estar convicto da condição de algo, a não ser que a convicção da coisa estivesse sob o ângulo daquilo de que se tem ciência?

Agora, visto que a designação [“resultante em ato”] se obtém com base naquilo de que se tem ciência em ato por meio da convicção em ato de ter [a ciência] em si armazenada, então, por meio dessa maneira simples, aquilo de que se tem ciência está nela [resultante] e, depois, se tenta colocá-lo como “aquilo de que se tem ciência”, por uma outra maneira.^[564] É surpreendente que aquele que responde, enquanto se põe a ensinar um outro, instantaneamente um certo detalhamento surge nele próprio, e ele toma a ciência enquanto ensina, por meio da segunda maneira, pois aquela forma vai se ordenando nele à medida da ordenação de seus vocábulos.

Uma dessas duas é a ciência reflexiva,^[565] por meio da qual somente se completa a perfeição plena quando houver uma ordenação e uma combinação, ao

passo que a segunda é a ciência simples, que está fora da condição de ter em si mesma forma após forma. Contudo, ela é a única da qual fluem as formas no receptor das formas. Pois esta [ciência simples] é uma ciência agente, em vista da coisa que chamamos ciência reflexiva, e um princípio para ela. Este [princípio] pertence à faculdade intelectual absoluta da alma, em vista das inteligências ativas, ao passo que, quanto ao detalhamento, este pertence à alma como alma, pois, se não houvesse isso, não haveria ciência por parte da alma.^[566] Agora, quanto ao seguinte: “Como é que a alma racional possui um outro princípio que não o da [própria] alma, tendo uma ciência que não é a ciência da [própria] alma?”, eis aí um tema de análise que tu deves [fazer] em ti [mesmo] para que dele tenhas ciência a partir de tua alma. Mas saibas que na inteligência pura^[567] as duas [ciências] de maneira nenhuma estão multiplicadas, tampouco estão ordenadas forma por forma. Ao contrário, ela [inteligência] é um princípio para toda forma que, a partir dela [inteligência], flui sobre a alma.^[568] Agora [para se] estar de acordo com o que se diz a respeito das [inteligências] separadas, puras, convém estar convicto da condição de intelecção que elas têm das coisas. A intelecção delas é ser inteligência ativa em vista das formas, criadora delas — [mas] não [no sentido] de ser a forma^[569] ou estar nas formas.^[570] Por seu turno, o modo de conceber da alma, como alma que pertence ao mundo [sublunar], é a concepção ordenada, detalhada, a qual sob aspecto nenhum é simples. Com efeito, toda percepção intelectual é ela, assim, uma certa adequação com a forma separada da matéria e de seus acidentes materiais, conforme o modo que [já] mencionamos. A alma tem isso porque ela é uma substância receptora, impressionável, ao passo que a inteligência [pura] a possui por ser uma substância de um princípio agente criador. O que caracteriza a essência desta [inteligência] vem da parte do princípio que ela possui, que é sua inteligibilidade em ato. E o que caracteriza a alma vem da parte do modo pelo qual ela concebe e da recepção que ela tem, que é sua inteligibilidade em ato.^[571]

Contudo, aquilo que convém saber da disposição das formas que estão na alma é o que passo a dizer: quanto ao que se refere às [formas] imaginativas e ao que lhes está contíguo, quando a alma se afasta delas, elas são armazenadas nas faculdades que têm um depósito. Na verdade, estas não são as [faculdades] que percebem, pois do contrário seriam simultaneamente percebedoras e depósitos. Antes, elas são um

depósito para que, quando a faculdade do perceber, judicativa — isto é, a estimativa, a alma ou o intelecto —, se voltar para elas, encontrem as [formas lá] realizadas. Se estas não fossem assim encontradas, necessitariam ser retomadas por meio do sentido ou por meio da reminiscência. Agora, se não fosse uma dificuldade, então essa [mesma explicação] faria parte da resposta à seguinte questão duvidosa: quando cada uma das almas está desligada de uma forma, será que essa forma é existente ou não é existente, a não ser em potência? E mais, haveria dúvidas quanto ao modo pelo qual ela voltaria. Além disso, quando ela [forma] não estivesse na alma, onde é que [tal] coisa estaria? E a que coisa a alma estaria conectada, para que aquela forma retornasse?^[572]

A alma animal, por sua vez, já possui suas faculdades separadas, colocando-se para cada uma de[ssas] faculdades um órgão isolado. Desse modo, estabeleceu-se que as formas têm um depósito, ainda que a estimativa esteja desatenta a elas; [assim como] as intenções têm um [outro] depósito, [ainda] que a estimativa [também] esteja desatenta a elas. Afinal, a estimativa não é um lugar de estabilização dessas coisas, mas é aquela que julga. Devemos dizer, então, que a estimativa pode considerar as formas e as intenções armazenadas nos dois territórios das duas faculdades, assim como ela pode se afastar delas.

Ora, o que [deveríamos] dizer agora, quanto às almas humanas e aos inteligíveis que elas obtêm, e dos quais se desligam em direção a outros deles? Será que eles estariam nelas [almas] em ato completo? Afinal, não há dúvida de que [ou] elas os integrem em ato completo ou haveria nelas um depósito onde eles [inteligíveis] estivessem armazenados. Esse [suposto] depósito, ou seria a essência delas [almas], ou seria o corpo delas, ou alguma [outra] coisa corporal que lhes pertencesse. Ora, já dissemos que o corpo delas — e aquilo que está atrelado aos seus corpo[s] — faz parte do que está em desacordo com isto, na medida em que não cabe aos inteligíveis possuírem uma instância [corporal], da mesma maneira como não cabe às formas inteligíveis serem detentoras de uma posição. Logo, a conexão que elas [formas inteligíveis] teriam com o corpo as poria como detentoras de uma posição. Ora, se elas se tornassem, no corpo, detentoras de uma posição, então seria falso que elas seriam inteligíveis.

Nessa medida, [de duas uma]: ou [teríamos de] dizer que tais formas inteligíveis seriam coisas que teriam estrutura própria, em que cada uma de suas

formas seria uma espécie de coisa estruturada em si mesma, e o intelecto ora as contemplaria e, noutra vez, ficaria desatento a elas; e, assim, quando as contemplasse, elas [formas] seriam similarizadas nele [intelecto] e, quando ele se afastasse delas, elas não seriam similarizadas. Nesse caso, a alma seria como um espelho; e elas [formas] seriam como coisas extrínsecas, ora surgindo nela [alma], ora não surgindo, de acordo com a relação que houvesse entre a alma e elas. Ou, então, [teríamos de dizer] que o princípio ativo fluiria para a alma forma após forma, em conformidade à demanda da alma e que, quando ela [alma] se afastasse dele [princípio], o fluxo seria cortado.

Ora, mas se é assim, então por que não se necessita toda vez aprender do começo?

Dizemos, pois: a verdadeira é a última categoria. Absurdo seria dizer que aquela forma seria existente na alma em ato completo, mas que [a alma] não a entendesse em ato completo. Afinal, o significado de “ela entende” não é outro senão o de que a forma é existente nela [alma]. E mais, é absurdo que o corpo fosse um depósito para ela [forma]. E é absurdo que a essência dela [alma] fosse um depósito para ela [forma], na medida em que o ser [da alma] não é ser depósito para ela. Somente quando esta forma é entendida, [ela é] existente na [alma] — e por isso ela a entende. Ora, a memória e a formativa não são assim, pois a percepção daquelas formas^[573] não pertence a elas, antes conserva-as e nada mais, na medida em que a percepção das [formas] pertence a outra faculdade. Afinal, as formas memorizadas e as da formativa não têm existência em alguma coisa, isto é [em uma] percepção; do mesmo modo que as formas sensíveis não têm existência em alguma coisa, isto é [em um] sentido. É por isso que os corpó[reos] — e é neles que estão as formas sensíveis — não são percebedores. Antes, é necessário que a percepção, sendo faculdade percebora, pertença àquilo que esteja em condições de ser impressionado por aquelas formas por um certo [modo] de impressão.

Quanto à memória e à formativa, as formas somente se imprimem nelas duas enquanto elas são um órgão que possui um corp[óreo] que conserva tais formas próximas da portadora da faculdade da percepção — isto é, a estimativa —, de modo que esta as contemple quando quiser. Igualmente, as formas sensíveis são conservadas próximas do sentido para que os sentidos as considerem quando quiserem. Ora, esta interpretação pode ser aplicada à memória e à formativa, mas

não se aplica à alma [racional], pois a existência da forma inteligível na alma é sua própria percepção dela [forma].^[574] Além do mais, depois explicaremos na Sabedoria Primeira^[575] que essa forma não está estruturada à parte. Resta, pois, que a categoria válida seja [mesmo] a última categoria.

Assim, o aprendizado é a busca da aptidão completa para a conexão com ela [inteligência ativa], de modo que dessa [conexão] se dá a intelecção, que é a simples, fluindo dela [inteligência ativa] as formas detalhadas na alma por intermédio da reflexão. Assim, a aptidão antes do aprendizado é deficiente e a aptidão depois do aprendizado é completa. Afinal, aprender é estar em condições de se conectar a ela [inteligência ativa] — [e isso] quando passar pela cabeça aquilo que está conectado por meio do inteligível buscado e a alma se aproximar pelo aspecto da contemplação,^[576] sendo que o aspecto da contemplação é a volta ao princípio doador por parte da inteligência [ativa]. Assim, dela fluiu a faculdade do intelecto desnuda, seguida do desbordar do detalhamento [das formas inteligíveis]. Agora, quando a alma se afasta dela [inteligência ativa], aquela forma volta a se tornar “em potência”, mas uma potência muito mais próxima do ato.^[577] Com efeito, o primeiro aprendizado é como o tratamento do olho: quando o olho se torna são, ele contempla, se quiser, a coisa da qual ele toma [para si] uma forma qualquer; e quando ele se afasta daquela coisa, ela se torna “em potência”, próxima do ato.^[578] Assim, enquanto a alma dos humanos comuns permanece no corpo, isso a impede de receber a inteligência ativa instantaneamente — antes, sua situação é aquela da qual [já] falamos.

Agora, quando se diz “fulano^[579] é um sábio por meio dos inteligíveis”, o significado disso é que, a cada vez que ele quiser, a forma daquilo se faz presente em sua própria mente. O sentido disso é que toda vez que ele quiser, ele se conecta com a inteligência ativa, uma conexão que faz com que, com base nela, seja concebido nele aquele inteligível — não que esse inteligível esteja sempre presente em sua mente, concebido [sempre] em seu intelecto, nem como era antes do aprendizado. Esse tipo de intelecto em ato [é algo que] se realiza, isto é, ele é a potência que se realiza para que a alma entenda, por meio dela [potência], aquilo que ela [alma] quiser.

Dessa maneira, se ela quiser, ela se conecta, passando a fluir nela a forma inteligível. Na verdade, essa forma é o intelecto adquirido, ao passo que essa potência é, em nós, o intelecto em ato, enquanto couber a nós entender. Agora, quanto ao intelecto adquirido, ele é o intelecto em ato, como perfeição. E quanto à concepção [da alma] em vista das coisas imaginativas, é ela, pois, uma volta por parte da alma para o depósito que pertence aos sensíveis. A primeira é uma contemplação para cima, ao passo que esta é uma contemplação para o mais baixo. Desse modo, se [a alma] estiver liberada do corpo, e dos acidentes do corpo, então, nesse caso, é admissível que ela se conecte com a inteligência ativa por uma conexão completa, encontrando aí o belo intelectual e o deleite perene, tal como falaremos em seu [devido] âmbito.

Agora, saiba que no aprender — tanto faz que tenha sido resultado sem o estudo ou que tenha resultado do próprio estudo — há disparidades, pois, entre os aprendizes, há os que têm mais facilidade para a concepção, visto que sua aptidão — aquela aptidão que mencionamos antes — é mais potente. Então, caso se dê que tal [coisa] pertença a um homem, em seu mais profundo íntimo,^[580] tal potente aptidão se chama “intuição”.^[581] Essa aptidão pode se intensificar em alguns homens de modo que eles não necessitem de muitas coisas, nem de escolaridade nem de aprendizado, para se conectar à inteligência ativa. Antes, eles têm a aptidão vigorosa para isto, como se a segunda aptidão se realizasse para eles. Melhor, é como se conhecessem toda coisa a partir de si mesmos. Este escalão é o mais alto dos escalões dessa aptidão. É necessário que esse estado do intelecto hílico seja denominado “intelecto sagrado”. Ele é alguma coisa que faz parte do gênero do intelecto em hábito, salvo que ele é extremamente refinado, não estando associados a ele todos os homens.

E mais, não está descartado que alguns desses atos que concernem ao espírito sagrado,^[582] em vista da sua força e da altitude a que se elevam, fluam e desbordem sobre a imaginação, passando a imaginação também a tramá-los por meio de símiles sensíveis, escutados a partir de falas^[583] — de acordo com o modo que indicamos precedentemente.

Isso pode ser verificado a partir do que é manifestamente sabido de que as coisas inteligíveis somente se realizam e são obtidas pelo que é resultado do termo

médio no silogismo. Agora, esse termo médio pode ser resultado de dois tipos de realização: tanto pode resultar por meio da intuição, sendo que a intuição é um ato que pertence à mente, a qual, por meio da [intuição], acaba descobrindo por si própria o termo médio — sendo que a sagacidade é a faculdade da intuição —, como pode resultar por meio do aprendizado. Ora, os princípios do aprendizado são intuição, pois, sem dúvida, as coisas que são trazidas pelas intuições foram descobertas pelos mestres dessas intuições, as quais eles transmitem, em seguida, aos seus aprendizes. Logo, é admissível que ocorra de um homem ter a intuição por si mesmo, articulando o silogismo em sua mente, sem professor. Nisto cabe disparidade de quantidade e de qualidade.

No que diz respeito à quantidade, isso se deve a que alguns homens têm mais frequência numérica de intuição para [descobrir] os termos médios. No que diz respeito à qualidade, isso se deve a que alguns homens têm a intuição em um tempo mais rápido. Ora, na medida em que tais disparidades não são circunscritas em um limite, mas sempre aceitam acréscimo e decréscimo, chega-se ao extremo do decréscimo em que haja alguém que não tenha intuição de maneira alguma. Logo, é necessário também que se chegue ao extremo do acréscimo em que haja alguém que possua intuição para todas as demandas — ou para a maior parte delas —, e alguém que tenha intuição em um instante mais rápido e mais curto.

É possível, portanto, que haja entre os homens um indivíduo de alma consolidada por uma intensa pureza e por uma intensa conexão com os princípios inteligíveis, que se inspire de intuição. Quero dizer, que tenha recepção deles [princípios inteligíveis] a partir da inteligência ativa para todas as coisas, passando a se delinear nele as formas que estão na inteligência ativa, seja instantaneamente, seja próximo do intantâneo. Mas não um delineamento da tradição,^[584] antes por meio de uma ordenação que contenha os termos médios. Pois, no que diz respeito às coisas que são conhecidas somente por meio de suas causas, as tradições não dão convicção intelectual. Esse é um tipo de profecia. Melhor, a mais elevada das faculdades da profecia. Que esta faculdade tenha a primazia, pois, de ser chamada faculdade sagrada, o mais elevado grau das faculdades humanas.

CAPÍTULO QUINTO

Seção 7

A RESPEITO DA ENUMERAÇÃO DAS DOCTRINAS HERDADAS^[585] DOS ANTIGOS SOBRE A QUESTÃO DA ALMA E DE SUAS AÇÕES, SE ELA É UNA OU MÚLTIPLA, E VALIDAÇÃO DO ENUNCIADO VERDADEIRO A ESSE RESPEITO

As doutrinas sobre a essência da alma e sobre suas ações são diversas. Entre elas, há o enunciado daqueles que alegaram ser a alma uma essência una que, devido à diversidade dos órgãos, faria todas as ações por si mesma. Entre esses tais, houve quem alegasse que a alma, em sua essência, seria ciente^[586] e conheceria todas as coisas, servindo-se dos sentidos e dos órgãos apenas com o intuito de aproximar de si os percebidos, por meio dos quais seria anunciado aquilo que [já] estaria nela própria. Entre eles, houve quem dissesse que ela teria isso aos moldes da reminiscência, como se tivesse acontecido de ela ter se esquecido.

Do primeiro grupo, houve quem dissesse que a alma não seria una, mas inúmeras. A alma que estivesse em um só corpo seria uma reunião de almas: alma de sentir, de perceber, alma irascível e alma concupiscível. Dentre esses tais, houve quem colocou a alma concupiscível como sendo a alma nutritiva, situando seu lugar no coração. Colocou, ainda, que ela [concupiscível] teria conjuntamente a concupiscência, a nutrição e o crescimento. Dentre eles, houve quem colocou que a geração pertenceria a uma faculdade dessa parte [concupiscível] dentre as partes da alma, sendo emanada para os testículos — no macho — e [para] a fêmea.

Entre eles houve quem colocou que a alma seria uma essência una, a partir da qual fluiriam aquelas faculdades, sendo que cada faculdade estaria caracterizada por uma ação. Além disso, [disse] que ela somente faria aquilo que faz — das coisas que foram mencionadas — por intermédio dessas faculdades.

Houve aquele que disse que a alma é una, ativa por si própria, alegando aquilo que alegaram os autores da última doutrina que mencionamos. Depois, ele disse: “Ora, sendo que ela é una, incorpórea, é impossível que ela se divida ou se multiplique em órgãos, pois, nesse caso, ela se tornaria uma forma material”. Bem, nesses [autores] já estava estabelecido — por razões que não necessitamos aqui enumerar — que [a alma] seria uma substância separada. Disseram eles: “Ora, é por si mesma que ela faz aquilo que faz, por meio de órgãos diversos”. Mas aqueles outros que haviam dito que a alma seria sapientíssima em sua essência, [ainda] argumentaram dizendo: “Ora, se ela fosse ignorante, privada das ciências, então, ou isso lhe pertenceria em virtude de sua substância, ou seria um accidental que ela teria. Se fosse em virtude de sua substância, seria absolutamente impossível que ela conhecesse. Se fosse um accidental que ela tivesse — e o accidental se apresenta como uma coisa que existe em virtude de algo —, então seria dado à alma conhecer as coisas, mas aconteceria de ela ignorar por que causa. Logo, a causa somente causaria o que pertencesse à ignorância e não à ciência. Ora, se eliminarmos as causas accidentais, resta para ela a coisa que está em sua essência. Além do mais, se a coisa que lhe pertence em sua essência é conhecer, então como admitir que por uma causa qualquer ocorre eventualmente de ela passar a não conhecer, sendo ela simples, espiritual e impassível? Ao contrário, pode-se admitir que a ciência esteja na [alma], e que esta, quando está ocupada, fique afastada daquela. Quando [a alma] está alerta, ela conhece. O significado de ‘alerta’ é o de reintegrar-se à sua essência e ao estado de sua natureza, indo ao encontro de si mesma, ciente de todas as coisas”.

[587]

Agora, quanto aos autores da reminiscência, eles argumentaram dizendo: “Ora, se a alma não tivesse conhecido, em algum instante, aquilo que agora ela ignora e busca, então, quando ela o tivesse apanhado, não saberia que era ele o buscado — tal como aquele que busca o escravo fugido”.^[588] Mas já nos incumbimos da menção a isso e de sua contestação em outro lugar.^[589]

Por sua vez, aqueles que multiplicaram^[590] a alma já haviam argumentado, dizendo: “Como é que nos seria possível dizer que cada uma das almas é uma alma una, ao passo que nós encontramos o vegetal, que possui alma concupiscível — quero dizer aquela que mencionamos nesta seção^[591] — e não possui a alma perceptiva, sensiva, que discerne? Ora, sem dúvida que esta alma em sua essência é uma coisa à parte, à exclusão daquela [outra] alma. E mais, nos deparamos com o animal, que tem tal alma da sensibilidade, irascível, sem que absolutamente haja lá a alma racional. Essa alma bestial, por definição, é uma alma. E, quando essas coisas se reúnem no homem, sabemos que prontamente nele se reuniram almas distintas, de diferentes essências, podendo se distinguir umas das outras. É em razão disso que cada uma delas está em um lugar característico: para a que discerne, o cérebro; para a irascível animal, o coração; e para a concupiscível, o fígado”.^[592] São estas, pois, as doutrinas conhecidas a respeito da questão da alma. Não há como validá-las, exceto a doutrina final da primeira enumeração.^[593] Que passemos a evidenciar, então, sua validade para depois nos ocuparmos do caso das dúvidas que se apresentarem.

Dizemos, pois: por aquilo que mencionamos, já ficou claro que ações diferentes pertencem a faculdades diferentes; e que cada faculdade, como tal, somente assim é enquanto dela procede a ação principal que lhe pertence. Desse modo, a faculdade irascível não sofre ação dos prazeres; a concupiscível não [sofre ação] daquilo que é prejudicial; tampouco a faculdade que percebe é afetada por aquilo que afeta essas duas. E mais, não há coisa alguma que provenha dessas duas — na medida em que ambas são receptoras — em vista da concepção das formas percebidas.

Assim, estabelecida essa questão, dizemos que é necessário haver para essas faculdades uma amarração, que as junte todas, unindo-as. A relação disso com essas faculdades é [como] a relação que há do sentido comum com os sentidos [externos], que são os que absorvem^[594] [as formas]. Sabemos com certeza que essas faculdades ocupam-se umas das outras — isso tu já sabes pelo [que foi dito] a ti anteriormente. Ora, se não houvesse uma amarração que operacionalizasse essas [faculdades], então umas se desobrigariam das outras, não as empregando nem as regendo, quando alguma delas fosse impedida por outra, de algum modo, de sua ação.

Contudo, uma não se extravaria da outra porque [cada] uma das faculdades [tem] uma ação — [isso] quando ela não estiver em conexão com outra faculdade, nem que outra faculdade a impeça de sua ação; e [também] se o órgão não for comum [às duas], se o receptáculo não for comum e se não houver coisa [alguma] que una ambas, além daquela [amarração] comum. Como [não seria assim se] nós vemos que o sentir é provocado pela concupiscência, ao passo que a faculdade concupiscível não sofre ação [direta] dos sensíveis como sensíveis? Pois, se sofresse a ação [direta] — não como sensível —, não haveria a paixão que se dá em virtude da concupiscência daquele sensível. Sem dúvida, é necessário, pois, que seja ele, [o que sofre a ação] aquele que sente, sendo inadmissível que as duas faculdades fossem uma só. Portanto, é evidente que as duas faculdades pertencem a uma coisa una. Por essa razão, é correto dizermos: “Certamente, uma vez que sentimos, desejamos” ou “Uma vez que vimos assim, nos encolerizamos”.

Agora, essa coisa una na qual se juntam essas faculdades é ela a coisa que cada um de nós acha que é sua essência, de modo que é correto dizer: “Uma vez que sentimos, desejamos”. Ora, é inadmissível que essa coisa seja corpo.^[595] Primeiramente, porque do corpo como corpo não decorre que seja ele o que junta essas faculdades, pois do contrário todo corpo possuiria isso — melhor, ele assim se tornaria em virtude de alguma coisa que estivesse com ele —, ao passo que essa coisa é a precípua reunidora. Na medida em que ela é aquela que junta, ela é a perfeição do corpo, mas sem ser corpo. Portanto, o que junta é alguma coisa incorpórea, ou seja, a alma.

Em segundo lugar, já ficou esclarecido que há [aquela], entre as faculdades, da qual é inadmissível [dizer] que seja corpo ou que esteja fixada em um corpo.^[596] Agora, se ocorressem dúvidas a ti, ao se dizer [o seguinte]: “Admitindo-se que essas faculdades pertencessem a uma coisa una — sem estarem conjuntamente reunidas nela, na medida em que algumas delas não estão instaladas nos corpos ao passo que outras delas estão neles instaladas —, mas, por não [terem] um atributo único, [lá] estivessem com suas distinções relacionadas à coisa una, então por que não seria assim agora, com todas elas relacionadas a um corpo ou a um corpóreo?”.

Então, diríamos, pois: porque é admissível que isso que não é corpo seja a fonte das faculdades, de onde algumas fluem para o órgão enquanto outras são

particularizadas em si próprias. Todas elas, por uma espécie de condução, levam até a [fonte]. Aquelas que estão no órgão estão unidas a um princípio — aquele princípio que as junta ao órgão. É ele, por sua riqueza, que [as] faz fluir para os órgãos — ainda explicaremos esse caso na solução da dúvida. Por sua vez, não é possível que a partir do corpo fluam todas essas faculdades, pois a relação das faculdades com o corpo não é aos moldes do desbordar, antes é aos moldes da recepção. Embora seja admissível que o desbordar se dê aos moldes da distinção entre o fluxo e o que faz fluir, não é admissível que a recepção seja de acordo com esse [mesmo] molde.

Em terceiro lugar,^[597] ou [porque] esse corpó[reo] seria o corpo [humano] em seu conjunto^[598] — sendo que se faltasse nele uma coisa, não haveríamos de notar, por meio dela, que nós somos existentes. Ora, mas não é assim!^[599] Afinal, eu sou eu, ainda que não saiba que tenho mãos, pés, ou um dos membros — de acordo com o que foi mencionado antes em outros lugares.^[600] Antes, eu penso que estes são acessórios que me pertencem, convicto de que eles são instrumentos que possuo, empregando-os nas necessidades. Ora, se não houvesse tais necessidades, então para que eu precisaria tê-los? Contudo, sei que eu sou eu, ainda que eles [membros] não fossem.

Agora, que passemos a dispor o que mencionamos antes sobre nós,^[601] dizendo: se um homem fosse criado intantaneamente, integralmente, mas que tivesse as extremidades afastadas, sem que visse suas extremidades; convindo que ele não as tocasse e que elas não se tocassem; que ele não ouvisse som algum; que ele ignorasse a existência de todos os seus membros, ele estaria ciente da existência de sua ipseidade^[602] como alguma coisa una, apesar de ignorar tudo aquilo. Ora, aquilo que é ignorado não é, por definição, aquilo que é sabido. Esses membros que nos pertencem, na verdade, são apenas como nossas roupagens, tornando-se em nós em virtude de sua inerência contínua, como se fossem partes nossas. E mais, quando imaginamos nossas almas, não as imaginamos nuas, antes as imaginamos detentoras de corpos, revestidas. A causa disso é a inerência contínua, com a diferença de que, quanto às roupagens, já nos habituamos a desvestir e tirá-[las], coisa que não estamos habituados quanto aos membros. Afinal, nosso pensamento de que os

membros são partes de nós é mais firme do que nosso pensamento de que as roupagens são partes de nós.

Agora, quanto à [hipótese] de não ser o corpo [humano] em seu conjunto,^[603] mas um membro em particular. Então, esse membro seria a coisa que teria em sua essência aquilo que me faria convicto de que ela seria “eu”; ou [essa coisa] seria uma certa intenção da qual eu teria convicção de que ela fosse “eu” — sem que ela fosse aquele membro, ainda que inevitavelmente procedesse daquele membro. Pois bem, se [meu “eu”] fosse a essência desse membro — e que seu ser fosse coração, cérebro, uma outra coisa ou um certo número de membros com esse atributo cuja identidade ou a identidade reunida deles fosse a coisa por meio da qual eu notasse que ela sou eu —, então seria necessário que meu notar de que sou eu fosse o meu notar por meio dessa coisa. Com efeito, seria inadmissível que, por meio d[essa] coisa, sob um mesmo aspecto, [o “eu”] fosse notado e não notado. Afinal, as coisas não são assim, pois eu só sei que tenho coração e cérebro por meio do sentir, do escutar e das experiências, e não porque eu sei que eu sou eu. Logo, esse membro não pode ser, em si, a coisa por meio da qual eu noto ser essencialmente eu, mas é, acidentalmente, eu. O que é visado pelo “sei de mim que eu sou eu” é o que quero dizer nesse meu enunciado: “Eu senti, entendi e fiz”. Tais atribuições compreendem uma outra coisa, ou seja, aquela que denomino “eu”.

Agora, se alguém dissesse a ti que ainda assim tu não saberias que isso é uma alma, então eu diria: eu sempre sei isso de acordo com o significado daquilo que denomino “alma”, ainda que, por vezes, eu não saiba que isso seja chamado pelo nome “alma”. Portanto, se compreendi o que quero dizer por “alma”, então compreendi que é ela a tal coisa, e que é ela que emprega os órgãos do movimento e da percepção. Somente não o sei enquanto me mantenho sem compreender o significado de “alma”. Agora, o caso do coração e do cérebro não é assim, pois eu compreendo o significado de “coração” e de “cérebro”, embora não esteja ciente daquilo.^[604] Pois, quando quero dizer que “alma” é a coisa que é princípio desses movimentos e percepções, limitados nesse conjunto do que é meu, [então] sei ou que na verdade [essa coisa] sou eu, ou que ela sou eu utilizando aquele corpo. Isto é, como se eu não tivesse o poder, naquela hora, de discernir a notícia de um eu

isolado, sem confundi-la com a notícia de que isso emprega o corpo e está junto ao corpo.

Agora, quanto a que isso seja corpo ou não seja corpo, não vejo necessidade de que seja corpo; e tenho para mim que nem [deve], de modo algum, ser imaginado como um dentre os corpos. Ao contrário, tenho para mim imaginar sua existência e nada mais, sem corporeidade. Assim, de certo modo, prontamente compreendo que isso não é corpo, e eu compreendo isso ainda que não compreenda a corporeidade. Além do mais, todas as vezes que estabeleço e suponho que essa coisa que é princípio dessas ações teria corporeidade, fica inadmissível que tal coisa seja corpo. Aliás, sua primeira similarização em mim mesmo é de ser algo diferente daqueles [membros] exteriores — se bem que, pela proximidade dos órgãos, por observá-los e pelas ações que procedem deles, eu seja levado a erro ao pensar que eles seriam como partes de mim. Agora, se há erro quanto a alguma coisa, é que o julgamento não se impôs; antes, o julgamento concerne ao que decorre do inteligir.

Quando saio em busca de sua existência e de seu ser incorpóreo, não sou ignorante — de uma completa ignorância —, antes estou desatento a isso. Muitas vezes, a ciência de uma coisa está próxima, passa despercebida, tornando-se parte da definição “ignorada”, e se vai buscá-la em um lugar distante. Por vezes, a ciência próxima seguiu o curso de se estar alerta, mas, apesar da fácil incumbência, isso fica como se estivesse distante, pois a sagacidade, em razão da fragilidade da compreensão, não tem recurso para acessá-la. Desse modo, passa a ser necessário, para tomar [ciência da coisa,] que ela seja tomada remotamente. Disso fica claro, portanto, que essas faculdades possuem um [âmbito] de reunião à qual todas elas são conduzidas; que isso é incorpóreo, esteja ou não esteja associado a um corpo. Assim, visto já termos evidenciado a validade dessa opinião, é necessário, pois, solucionar as dúvidas mencionadas.

Quanto à primeira dúvida, dizemos, pois: se a alma é uma essência una, não é necessário que dela não fluíssem faculdades diversas em membros diversos. Antes, cabe admitir que a prioridade do que flui está no sêmen e no esperma e é a faculdade de amplificação, espalhando o equipamento de acordo com a conveniência das ações daquela [determinada] faculdade, capacitando cada membro para a recepção de uma faculdade característica pelo fluir que provém da [alma]. Se assim não fosse, então a criação do corpo para ela [alma] seria à toa.

Agora, quanto àquele que duvida, colocando a alma ciente por si própria, ora, isso está prejudicado. Pois, se a substância da alma for, em sua essência, vazia de ciência, não é necessariamente impossível que ela [substância] tenha a existência da ciência. Afinal, há que se distinguir entre: dizer que a substância da coisa, com respeito à sua essência, não implica a ciência; e dizer que sua substância a esse [mesmo] respeito implica não conhecer, pois, nos dois enunciados, a implicação da ignorância é diferente. Ora, se admitimos que a alma, por meio de sua substância, é ignorante, apenas queremos dizer de sua substância quando está isolada, sem que haja causa alguma de fora que lhe esteja conectada, decorrendo a ignorância devido à condição do isolamento concomitante à condição da substância, e não devido à condição unicamente da substância. Com isso, não queremos dizer que sua substância seria uma substância que não estivesse isenta^[605] de ignorância.

Por outro lado, se não o admitirmos,^[606] e dissermos que isso seria algo accidental que ela teria, então não seria necessário, por exemplo, que esse accidental se apresentasse em conformidade com a coisa natural. [Por exemplo], quando dizemos que o pedaço de madeira está vazio da forma “cameidade”^[607] — embora esse vácuo não pertença à sua substância, mas é algo accidental que ele tem e que pode ser suprimido —, esse enunciado não é como dizer: é necessário que no [pedaço de madeira] já esteja a forma “cameidade”, que depois se descola.

Também se contaria entre o absurdo se o desconfiado dissesse algo sobre a reintegração da coisa para sua essência. Afinal, de maneira alguma a coisa se ausenta de sua essência. Antes, diga-se que ela pode, por vezes, estar ausente das ações que, por essência, lhe são próprias, e que unicamente se completam por meio de sua essência — isso somente é compreensível dizer porque essas ações não são um existente que pertence [à coisa], melhor, não são um existente [em sentido] absoluto. Por outro lado, quanto à sua essência, como é que ela seria inexistente para si mesma e na verdade? Pois é inadmissível que se diga que suas ações estivessem na [essência], e que [a coisa] se ausentasse dela, na medida em que o que está ausente é existente em si mesmo,^[608] e não um existente que pertence à coisa. Desse modo, essas ações não são existentes em sentido absoluto, a não ser no instante que as faz existir, e, portanto, [a coisa] não fica ausente em frente a elas.

Por fim, quanto à essência da coisa, não é que a coisa se ausente dela, e menos ainda que volte para ela.

Agora, quanto aos autores da reminiscência, já contestamos sua argumentação na arte instrumental.^[609] Por sua vez, quanto ao argumento daqueles tais que compartimentaram a alma, já detectamos nele premissas falsas. A partir de seu enunciado, a alma vegetal encontrar-se-ia separada da [alma] dotada de sensibilidade, sendo necessário que no homem houvesse, além disso, uma outra coisa. Ora, essa premissa é sofisticada! Isso porque compreende-se “separação” de muitos modos — embora o que necessitamos aqui sejam dois modos. Um deles é que se pode compreender “separação” tal como se apartando a brancura da cor; e o homem, do animal; visto que esta natureza [da cor] se encontra [também] no que não é a brancura, e aquela [animal] no que não é o homem, porque um todo está vinculado a uma outra diferença [específica]. De outro modo, pode-se compreender “separação” tal como separar a brancura da doçura em um corpo, pois, nele, elas podem ser encontradas separadas. Assim, a doçura e a brancura são duas potências diferentes, não unidas por nada.

Das separações, a que mais convém à alma vegetativa, em vista da alma sensitiva, é a primeira categoria. Isso porque a alma vegetativa existente na palmeira não está associada, em espécie, de maneira alguma, à faculdade do desenvolvimento existente no homem. Pois aquela faculdade [da palmeira], como [tal], não está apta para se vincular à alma animativa de modo algum, ao passo que a faculdade do desenvolvimento que pertence ao animal não está apta para se vincular à alma da palmeira. No entanto, as duas estão reunidas em uma única intenção, isto é, cada uma das duas nutre, faz crescer e gera. Fora disso, distinguem-se por meio de uma estrutura específica, jamais por acidente. A intenção existente nas duas, conjuntamente, é o gênero da faculdade vegetativa que pertence ao homem — separada de acordo com o modo de separação da intenção genérica. Nós não nos opomos a que o gênero dessas potências seja encontrado em outras coisas; e isso não exige que essas faculdades não estejam reunidas no homem, pertencentes a uma alma una. Melhor, a partir disso, não é necessário que a natureza do desenvolvimento existente no animal não seja predicada à alma animativa que ele possui, de maneira que a própria alma animativa fosse aquela alma [vegetal], do mesmo modo que o homem não deixa de ter sua quota no gênero animal. Mas isso

já foi estabelecido para ti na Lógica. Assim, esses [argumentos] não obrigam que a alma do desenvolvimento que está no homem seja outra que a alma animativa, sem contar que as duas são uma só alma. Portanto, a vegetativa que está no homem não se encontra de maneira nenhuma separada do homem por sua espécie. A alegação deles é inútil, na medida em que a faculdade não se separa por meio de sua especificidade, antes, por meio de sua generalidade.^[610] As duas são diferentes. Assim, que situemos, pois, que a faculdade vegetativa que está no animal é diferente da faculdade animativa que está nele — como se cada uma das duas fosse uma espécie em si mesma, realizada à parte, e não como se uma delas fosse a outra, nem que [essa] fosse predicada daquela.^[611] Afinal, o que haveria nisto para impedir que as duas faculdades juntas estivessem no animal, pertencentes à alma do animal? É o mesmo que encontrar a umidade sem ser no ar e sem estar vinculada ao calor, mas nem por isso se faz necessário que a umidade e o calor não sejam [encontrados] no ar, pertencendo a uma forma só ou a uma matéria só. É [o mesmo] também que encontrar o calor que não procedeu do movimento — mas se deu a partir de outro calor —; nem por isso é necessário que o calor, que estiver em um outro lugar, não seja consequência do movimento.

Dizemos mais, nada impede também que estas faculdades sejam variadas em espécie, relacionando-se com uma só essência que estiver nelas. Quanto à maneira de conceber isso, eis aí: a pura contrariedade impede que os corpos elementais tenham a recepção da vida. Desse modo, toda vez que esses [corpos elementais] tendem a eliminar um dos extremos da contrariedade — vindo para o meio, que não possui contrário —, eles são colocados a vibrar em direção a uma similaridade com os corpos celestes, requerendo, pois, por meio dessa recepção, uma faculdade vivificante, da parte da substância separada, que rege. Em seguida, conforme se aproximam mais do meio, aumenta a recepção da vida, até atingir o limite a partir do qual não seja mais possível se aproximar do meio, nem eliminar, a partir dele, os dois extremos contrários. Assim, [os corpos elementais] recebem uma substância próxima — de certa maneira semelhante — tanto daquilo que pertence à substância separada, como do que pertence à substância celeste. Em um momento qualquer em que isso estiver ocorrendo em algo, a partir da própria [substância] separada ocorre aquela substância recebida, por meio da qual a substância [separada] fica conectada.

O exemplo disso está nas [ciências] naturais. Consideremos que em lugar da substância separada estivesse o fogo ou o Sol; em lugar do corpo [humano], um corpo [sólido] — uma esfera qualquer — que fosse afetada pelo fogo; em lugar da alma vegetativa, o aquecimento da [esfera] pelo [fogo]; em lugar da alma animativa, o clarão do [fogo] na [esfera]; e em lugar da alma humana, o incêndio da [esfera] pelo fogo. Pois bem, dizemos que esse corpo, afetado tal como a esfera, pode estar em posição de não ser afetado [completamente], mas em posição de receber o ardor do fogo e não sua iluminação nem seu clarão. Em vez disso, pode estar em posição de receber o aquecimento do [fogo] e nada mais que isso. Agora, sua posição pode ser a de receber o aquecimento do [fogo] e, concomitantemente a isso — sendo ele transparente, desvelado, ou tendo uma relação com o fogo na qual este o iluminasse intensamente —, ser simultaneamente aquecido e iluminado. A luz que viesse até ele seria também um princípio, junto com aquele [fogo] separado que o aqueceria. [Tal como] o Sol que somente aquece por meio do raio, depois, se a aptidão for mais intensa e aquilo estiver em condições de arder — a partir do que gera a influência e está em condições de fazer queimar por meio de sua potência ou de seu raio que aquece —, então, de alguma maneira, ocorre o aquecimento do corpo, por meio daquilo que lhe é separado. Tal aquecimento também está com o que é separado, o qual é causa simultânea para iluminar e aquecer, de modo que se [o corpo] restasse isolado, não se completaria a iluminação e o aquecimento. Apesar disso, é possível que o aquecimento seja encontrado sozinho, ou que o aquecimento e a iluminação sejam [encontrados] um a um, sem que, dos dois, o posterior fosse um princípio do qual tivesse fluído o anterior. Pois, no momento em que o conjunto fosse reunido, então tudo aquilo que, por hipótese, fosse posterior — princípio também para o anterior, dele emanado —, tornar-se-ia anterior. É desse modo que se deve conceber o caso das faculdades anímicas.^[612] Nas partes mais à frente virá aquilo que elucidará a forma da questão, em que falaremos a respeito da geração do animal.^[613]

CAPÍTULO QUINTO

Seção 8

EXPLANAÇÃO A RESPEITO DOS ÓRGÃOS QUE PERTENCEM À ALMA

É conveniente que falemos agora a respeito dos órgãos que pertencem à alma. Dizemos, pois: foi um abuso o modo pelo qual os homens trataram a questão dos órgãos que estão ligados às principais faculdades da alma. Exagerada querela em duas frentes, na quais eles — de acordo com a tendência de cada uma das duas facções — se fiaram pela excessiva tirania e pelo extremo sectarismo, até que abandonaram a verdade. A maior parte cometeu o [mesmo] erro daquele que colocou a alma como essência una e, apesar disso, sentenciava que os membros principais eram muitos. Ainda que, a esse respeito, ele contradissesse os filósofos enunciadorees das múltiplas partes da alma — concordando com quem expressava sua unicidade —, ele não soube que isso implicava colocar um só membro principal, ou seja, aquele por meio do qual haveria a primeira ligação da alma [com o corpo]. Agora, quanto aos “multiplicadores” das partes da alma, eles nem sequer colocaram para cada parte um sítio próprio, nem um centro à parte.

Dizemos inicialmente, pois, que o veículo primordial das faculdades anímicas corporais é um corpo sutil, pneumático,^[614] que penetra nos orifícios [do corpo]. Tal corpo é o pneuma. Ora, se as faculdades da alma que estão ligadas ao corpo não penetrassem, portadas em um corpo, então não haveria aquilo que obstaculiza e obstrui o itinerário da passagem das faculdades motoras, sensoriais e também imaginativas — e isso que cria obstáculo é evidente para quem realiza experiências

médicas. A relação desse corpo em vista da sutilidade e da vaporeidade dos humores é [como] a relação dos membros com a compactação dos humores. Ele [pneuma] possui uma mistura própria; e sua mistura também varia de acordo com a necessidade, ante a diversidade [de funções] que recai sobre ele, tornando-se, com isso, portador de faculdades diferentes. Afinal, a mistura pela qual se encoleriza não é compatível com a mistura pela qual se deseja ou se sente; a mistura que é compatível ao pneuma da visão não é, em sua determinação, aquela que se ajusta ao pneuma motor. Aliás, se a mistura fosse uma só, então as faculdades estariam instaladas em um único pneuma e suas ações seriam a mesma. Ora, visto que a alma é una, é preciso, então, que ela tenha uma primeira ligação com o corpo, pela qual o rege e o desenvolve, ainda que isso seja por intermédio daquele pneuma.

Dessa maneira, a primeira ação da alma é fazer o membro, por intermédio do qual ela estimula — por meio daquele pneuma — a estruturação das [faculdades] nos demais membros. Esse membro é o primeiro dos membros que são engendrados e o primeiro sítio para o nascimento do pneuma. Tal é o coração. Prova disso é o que se verifica em um [exame] anatômico preciso — mas ampliaremos essa significação ao comentá-la na parte *Sobre o animal*.^[615]

É necessário, pois, que a primeira ligação da alma seja com o coração, sendo inadmissível que ela se ligasse ao coração e depois ao cérebro. Afinal, tão logo ela tenha se ligado ao primeiro membro, o corpo torna-se animado. Agora, quanto ao segundo [membro], sem dúvida ela age nele, mas somente por intermédio daquele primeiro. Assim, a alma vivifica o animal pelo coração. Contudo, é admissível que as faculdades com outras ações fluam do coração para os outros membros, na medida em que o fluxo deva proceder do primeiro, com o qual eles estão ligados. Desse modo, o cérebro é aquele no qual se completa a mistura do pneuma, ficando ajustado para ser o portador das faculdades da sensibilidade e do movimento em direção aos membros que, unidos, [tornam-se] aptos para que deles procedam suas ações. O mesmo caso se dá com o fígado em relação às faculdades nutritivas: o coração é o primeiro princípio, ligando-se com o [fígado], do qual partem [as nutritivas], penetrando em outros membros além dele, onde a ação será tal qual o princípio da sensibilidade.

Para aqueles que se opõem a esse enunciado, [o princípio] estaria somente no cérebro. No entanto, as ações da sensibilidade não são feitas por meio dele e nele —

antes, em outros membros como, por exemplo, na pele, no olho e na orelha — e nem por isso é necessário que o cérebro não seja um princípio. Da mesma maneira, é admissível que o coração seja um princípio para as faculdades nutritivas, embora suas ações estejam no fígado — assim como o é para as faculdades do imaginar, da reminiscência e da concepção, embora suas ações estejam no cérebro. Melhor, cabe a ele ser o princípio para diferentes faculdades, sem ter o compromisso de que de seu sítio procedam todas as ações delas. Ao contrário, é necessário que [as faculdades] se ramifiquem nos diferentes órgãos, sendo criadas de um certo modo, depois daquele membro. Assim, flui na direção delas, a partir daquele membro, uma faculdade prescrita para a mistura e para a aptidão daquela ramificação — de acordo com o que tu constatarás na menção ao ani-mal —, de modo a não sobrecarregar o membro que é o princípio.

É em razão disso que a inervação foi criada para o cérebro, e as veias para o fígado, sendo que o cérebro e o fígado são dois princípios primários para a sensibilidade, para o movimento e para [a faculdade] nutritiva — ou como se fossem dois princípios secundários. Agora, a partir [do momento em] que a faculdade de engendrar e de criar fluiu do coração para o cérebro — engendrando o cérebro —, não haveria grande mal em que o cérebro enviasse a partir de si mesmo um órgão, por meio do qual a sensibilidade e o movimento, vindos do coração, fossem estendidos; ou então que o coração fizesse com que a sensibilidade e o movimento penetrassem no cérebro, ao fazer com que o órgão chegasse até ele. Bem, não é necessário muito esforço na questão do nascimento da inervação [para saber] que seu princípio ou vem do coração ou vem do cérebro. Melhor, concedemos que ele venha do cérebro, [mas] estendido a partir do coração, da mesma maneira que o fígado endereça para o estômago aquilo que se estende de um ao outro, pertencendo a ele [estômago] veias, por meio das quais, também, se estendem outros além dele.

Logo, não é necessário que, no membro que é princípio de uma faculdade, também esteja a primeira das ações dessa faculdade e que ele seja um órgão para as ações dessa faculdade. Ao contrário, é admissível que o órgão tenha sido criado para a extensão de uma outra coisa, que somente será estendida após a criação do [órgão], de modo que o cérebro seja o primeiro a ser criado sem ser princípio para a sensibilidade e o movimento em ato. Melhor, ele é capacitado para se tornar um

certo princípio para os membros que vêm depois dele — quando houver uma extensão [do princípio] vindo de um outro que não ele, depois que este, que possui [o princípio,]^[616] criou o órgão para a extensão. Assim, uma vez ele tenha criado a inervação que vai ao coração, então, nessa hora, a sensibilidade e o movimento são estendidos a partir deste. É possível que ele [cérebro] seja engendrado concomitantemente — e sem demora — à criação dessa passagem.

Quanto à penetração [do nervo] a partir do [cérebro] em direção ao coração, não há ainda argumento e nada que se assemelhe a um argumento. Mas é como se o cérebro fosse criado, e junto com ele fosse criada, a partir de sua matéria, uma coisa que penetrasse em direção ao coração, de fora do coração, a partir da qual se estendesse a sensibilidade e o movimento. [Isso] sob reserva de que a germinação dessa inervação vinda do cérebro e sua conversão, deste, em direção ao coração, não é algo que se manifesta como pensou aquele que asseverou a germinação dos nervos que estão entre o cérebro e o coração — vindos do cérebro para o coração e não do coração para o cérebro —, de acordo com o que evidenciaremos em seu devido lugar, quando falarmos a respeito das naturezas do animal, alongando o discurso a esse respeito, um tanto que cure e convença. Bem, com isso, que retornemos, então, a um outro procedimento.

Dizemos, pois, que não é impossível que [o] princípio de existência de uma faculdade esteja em um membro, penetre desse membro em direção a outro membro e, aí, a faculdade seja completada e aperfeiçoada e que, em seguida, ela se incline para aquele primeiro membro e o sustente. Com efeito, o alimento somente atinge o fígado a partir do estômago e, em seguida, tendo chegado lá de um certo modo, aquilo volta nutrindo o estômago, nas veias que são emitidas do baço e da veia cava,^[617] e disseminadas no estômago.

Desse modo, não há inconveniente algum em que, por exemplo, o princípio da faculdade tenha sido emitido do coração, que a faculdade não seja realizada e completada no coração, mas que, depois, quando ela for aperfeiçoada em um outro membro, ela comunique [isso] ao coração. Tal é o caso do sentido comum, pois o princípio da faculdade do sentir particular vem dele e, em seguida, ela retorna para ele com a informação. [Isso] sob reserva de que a sensibilidade do coração, em si, e particularmente a do tato, são maiores que a sensibilidade do próprio cérebro — é

em razão disso que as dores dele [coração] são insuportáveis —, embora não seja impeditivo que as faculdade se tornem mais potentes e mais intensas em princípios que não os seus, em virtude da conjuntura das matérias que as colocaram nessa condição. Agora, parece que a faculdade das extremidades dos tendões, ao puxar, é mais intensa que suas faculdade[s] principais, que são consecutivas aos nervos. Enfim, o coração é um princípio primeiro a partir do qual fluem faculdades em direção ao cérebro; algumas delas completam suas ações no cérebro e em suas partes — como, por exemplo, o imaginar, a concepção etc. —, e outras delas fluem a partir do cérebro para membros exteriores a ele, tal como aquilo que flui para a pupila e para os músculos motores. A faculdade nutritiva flui do coração para o fígado e, em seguida, por intermédio das veias, ela flui do fígado para todo o corpo — nutrindo também o coração —, sendo que o princípio da faculdade vem do coração, ao passo que o princípio da matéria vem do fígado.

Agora, quanto às faculdades cerebrais, a visão se completa pelo humor cristalino — que é como a água pura —, recebendo as formas das [coisas] vistas e conduzindo-as até o pneuma da visão. Contudo, a complementação do ver, de acordo com o que é sabido de sua anatomia e do que se conhece de sua disposição, está no encontro dos nervos ocos. Quanto ao odor, [ele se completa] pelas duas protuberâncias na [parte] anterior do cérebro, como se fossem os dois mamilos dos seios. O paladar, por sua vez, [se completa] por meio dos nervos cerebrais vindos da língua e do céu da boca, conduzidos da sensibilidade e do movimento. Quanto à audição, ela também [se completa] por meio dos nervos cerebrais vindos do canal auditivo, cobrindo a superfície em torno dele. E quanto ao tato, [ele se completa] por meio de nervos cerebrais e medulares difundidos pelo corpo todo.

A maior parte dos nervos da sensibilidade vem da [parte] anterior do cérebro, porque a [parte] anterior do cérebro é mais maleável, e a maleabilidade é mais propícia à sensibilidade. E como a [parte] anterior do cérebro conduz ao que está [mais] atrás e à medula, ele se torna gradualmente mais rígido na direção da medula, cuja maciez necessariamente é auxiliada pela rigidez. Por sua vez, a maior parte dos nervos do movimento que vem do cérebro somente germinam da [parte] posterior do cérebro porque ela é mais rígida, e a rigidez é mais propícia ao movimento e o auxilia melhor. Na maior parte dos casos, os músculos nascem a partir dos nervos que pertencem ao movimento. Agora, quando estes vão além dos músculos, a partir

deles e dos ligamentos se produzem os tendões. Na maior parte das vezes, a conexão dos extremos [dos tendões] é com os ossos, embora em alguns lugares eles possam se conectar sem ser com os ossos — assim como pode ocorrer que os próprios músculos se conectem ao membro motor sem que seja por intermédio de um tendão. A medula, por seu turno, é como se fosse uma parte do cérebro, penetrando no orifício das vértebras para que aquilo que nasce dos nervos não fique distante dos membros. Melhor, para que os nervos que nascem dela sejam enviados para estarem próximos do lugar em que seu engendramento se faça necessário.

Agora, quanto à faculdade formativa e ao sentido comum, ambos vêm da [parte] anterior do cérebro, em um pneuma que preenche esse ventrículo. Os dois lá estão apenas para supervisionar os sentidos que, em sua maior parte, somente se difundem vindos da [parte] anterior do cérebro. Bem, resta a cogitativa e a memória, que estão nos dois outros ventrículos, embora a memória fique no lugar de trás, para que a sede do pneuma cogitativo fique no meio, a uma mesma distância entre o depósito das formas e o depósito das intenções. A estimativa, por sua vez, é predominante por todo o cérebro, embora sua soberania esteja no centro.

Ainda assim, como é natural que aquele que tem dúvidas dissesse: “Ora, como é que a forma da montanha — melhor, a forma do universo — se delineia em um órgão tão exíguo que porta a faculdade formativa?”. Diríamos a ele, pois: compreender que a divisão dos corpos vai ao infinito basta para [nos] incumbirmos dessa dúvida. Afinal, assim como o universo é delineado em um espelho pequeno e na pupila porque aquilo se divide e se delineia nele em vista de suas partes — visto que o corpo pequeno se divide de maneira compatível com a divisão do grande, em número e figura, se bem que, quanto à dimensão, o pedaço [no pequeno] seja diferente do pedaço [do grande] —, da mesma maneira se dá o caso do delineamento das formas imaginativas em suas matérias. Além do mais, a relação que há, de parte a parte, naquilo em que são delineadas as formas imaginativas — quanto à grandeza e à pequenez que lá se delineiam —, é a mesma relação das duas coisas que estão [do lado] de fora, quanto à grandeza e à pequenez de ambas, levando-se em conta a simetria na distância.

Agora, quanto à faculdade irascível e àquilo que está ligado a ela, não é necessário que haja um outro membro além do princípio, porque sua ação é uma ação só, adaptada e necessitada de [um]a mistura de intenso calor.

Agora, o efeito que ocasionalmente sobrevém [da irascível] não é o efeito de continuidade que vem da cogitação e do movimento, de maneira a assustar [quando] ela se inflama em excesso — isso porque o que é ocasional faz parte daquilo que acontece eventualmente. Por sua vez, aqueles outros [casos] como, por exemplo, o do pensamento, e da reflexão e o que a isso se assemelha, necessitam de estabilidade e de receptividade. Ora, é necessário que o membro apto a isso seja mais úmido e mais frio — e este é o cérebro — para que o calor inato não [o] inflame com muita intensidade e para que ele tenha uma estrutura que resista [à inflamação] gerada pelo movimento.

Por sua vez, dado que a nutritiva faz parte daquilo que deve ter um membro isento de sensibilidade — de modo que ele possa ser preenchido de alimento ou ficar vazio dele sem sofrer nem sentir dor em demasia por aquilo que lhe penetra e que vai e que vem até ele —, sendo extremamente úmido a fim de conservar o calor das faculdades pelo nivelamento e pela consistência, então o fígado foi colocado como tal membro.

[Por fim,] a faculdade da geração foi colocada em um outro membro, de intensa sensibilidade, para auxiliar a incitação ao coito por meio da sensualidade; pois, [tal coisa] seria injustificável caso não houvesse [aí] prazer e sensualidade. Afinal, o indivíduo não necessita disso para sua permanência. Assim, o prazer está ligado a um membro sensível, para o qual foram colocados os dois testículos que são auxiliados por outros órgãos, alguns dos quais são para atrair a matéria e outros para expeli-la — como virá a ser mencionado a ti, quando falarmos a respeito do animal.

E este é o fim do *Livro da alma*, a sexta parte das ciências naturais.

Com a graça de Deus, Bom e Provedor. [\[618\]](#)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

PREFÁCIO

- ATTIE FILHO, M. *O intelecto em Ibn Sīnā (Avicena)*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007.
- _____. *Falsafa — a filosofia entre os árabes*. São Paulo: Palas Athena, 2002.
- _____. *Os sentidos internos em Ibn Sīnā (Avicena)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. (Col. Filosofia, 116).
- AYADA, S. “Le modèle avicennien de la subjectivité”. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris, vol. 83, n. 3, pp. 491-526, 1999.
- De Libera, A. “Le latin, véritable langue de la philosophie?”. In: HAMESSE, J. (ed.) *Aux origines du lexique philosophique européen — L’influence de la latinitas*. Bélgica/Portugal: Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales (FIDEM), 1997, pp. 1-40. (Textes et Études du Moyen Âge, 8).
- _____. “Augustin critique d’Averroès. Deux modèles du sujet au Moyen Âge”. In: PACHECO, M. C. & MEIRINHOS, J. F. (eds.). *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*. Turnholt, Bélgica: Brepols, 2006, vol. I, pp. 203-246.
- _____. *A filosofia medieval*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, pp. 82-103.
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LIVRO DA ALMA

Bibliografia base

- IBN SĪNĀ / ABU ‘ALI AL-HUSSEIN IBN ‘ABD ALLĀH IBN SĪNĀ. *Attabi’yyat — kitab annafs*. Texto árabe editado por G. Anawati e S. Zayed. Cairo: Organisme Général des Imprimeries Gouvernementales, 1974.
- _____. Edição do texto árabe por F. Rahman, *Avicenna’s De Anima, being the psychological part of Kitab Al-Shifa*. Londres: Oxford University Press, 1960.
- _____. Edição do texto árabe acompanhado de uma tradução francesa por J. Bakoš, *Psychologie d’Ibn Sina*. Praga: Académie Tchecoslovaque des Sciences, 1956.

IBN SĪNĀ / AVICENNA. *Liber De Anima seu Sextus de Naturalibus I-II-III*. “Avicenna Latinus”. Edição crítica por S. van Riet e Introdução por G. Verbeke. Louvain/Leiden: E. Peeters/E. J. Brill, 1972.
_____. *Liber De Anima seu Sextus de Naturalibus IV-V*. “Avicenna Latinus”. Edição crítica por S. van Riet e Introdução por G. Verbeke. Louvain/Leiden: E. Peeters/E. J. Brill, 1968.

Bibliografia secundária

- AFNAN, S. *Avicenna: his life and works*. Londres: George Allen/Unwin Brothers Ltd., 1958.
- AL-JABRI, M. A. *Introdução à crítica da razão árabe*. São Paulo: Unesp, 1997.
- ANAWATI, G. C. *Études de philosophie musulmane*. Paris: J. Vrin, 1974.
- _____. “Essai de bibliographie avicennienne”. *Revue Thomiste*, Paris, vol. 51, pp. 407-440, 1951.
- AQUINO, T. *A unidade do intelecto contra os averroístas*. Lisboa: Edições 70, 1999.
- ARBERRY, A. J. *Avicenna on theology*. Londres: Hyperion Press, 1951.
- ARISTOTE. *De L'âme*. Trad. J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1965.
- _____. *Meteorologica*. In: WEBSTER, E. W. *The works of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1923.
- ARISTÓTELES. *De Anima / Aristûtâlís fî-n-nafs*. Edição árabe por Abdurrahman Badawi. Cairo: Maktabat al-Nahdah al-Misrîyah, 1954.
- ARISTÓTELES, PSEUDO. *Teologia*. Trad. e notas Luciano Rubio. Madri: Ediciones Paulinas, 1978.
- ARISTOTLE. *The works of Aristotle*. Trad. David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1908.
- ARKOUN, M. *La pensée arabe*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.
- ARNALDEZ, R. *Trois messagers pour un seul Dieu*. Paris: Albin Michel, 1983.
- ATTIE FILHO, M. *Os sentidos internos em Ibn Sînā (Avicena)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. (Col. Filosofia, 116).
- _____. *Falsafa — a filosofia entre os árabes*. São Paulo: Palas Athena, 2002.
- _____. *O intelecto em Ibn Sînā (Avicena)*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007.
- BACON, R. *Perspectiva*. In: LINDBERG, D. C. *Roger Bacon and the origins of perspectiva in the Middle Ages*. Edição crítica, com Introdução e notas. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- BADAWI, A. *Histoire de la philosophie en Islam*. Paris: J. Vrin, 1972.
- _____. *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Paris: J. Vrin, 1987.
- _____. *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1979.
- BRAGUE, R. “Sens et valeur de la philosophia dans les trois cultures médiévales”. In: AERTSEN, J. A. (ed.). *Miscellanea Medievalia — Was ist philosophie im Mittelalter?* Berlim: Walter de Gruyter, 1998.
- CARDAILLAC, L. (org.). *Toledo, séculos XII-XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- CARRA DE VAUX, B. *Avicenne*. Paris: Félix Alcan, 1900.
- _____. *Les penseurs de l'Islam*. Paris: Geuthner, 1984.
- CHATEAU, J. *Les grandes psychologies dans l'Antiquité*. Paris: J. Vrin, 1978.
- CORBIN, H. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard, 1986.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M. *Filosofía hispano-musulmana*. Madri: Asociación Española para el Progreso de la Ciencia (AEPC), 1957. 2 vols.
- D'ALVERNY, M. T. *Avicenne en Occident*. Paris: J. Vrin, 1993.
- DE LIBERA, A. *A filosofia medieval*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

- _____. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- _____. *La philosophie médiévale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
- _____. *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*. Paris: Seuil, 1996.
- DIXSAUT, M. *Platon et la question de la pensée*. Paris: J. Vrin, 2000.
- FAKHRY, M. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1989.
- GARDET, L. *Études de philosophie et mystique comparés*. Paris: J. Vrin, 1972.
- _____. *La pensée religieuse d'Avicenne*. Paris: J. Vrin, 1951.
- _____. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____. "Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant". *Archives d'Histoire Doutrinale et Littéraire du Moyen Âge*, vol. 4, pp. 5-158, 1929.
- _____. "Avicenne et le point de départ de Duns Scot", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, vol. 2, pp. 89-149, 1927.
- GOHLMAN, W. E. *The life of Ibn Sina*. Nova York: State University of New York Press, 1974.
- GOICHON, A. M. *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1940.
- _____. *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*. Paris: Desclée de Brouwer, 1938.
- _____. *Introduction a Avicenne — son épître des définitions*. Paris: Desclée de Brouwer, 1933.
- _____. "L'unité de la pensée avicennienne". *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*. Paris, n. 20-21, pp. 290-308, 1952.
- GOMES, P. *A filosofia arábico-portuguesa*. Lisboa: Guimarães Editores, 1991.
- GUERRERO, R. R. *Avicena*. Madri: Ediciones del Orto, 1994.
- _____. *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindi e Al-Farabi*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.
- GUTAS, D. *Avicenna and the Aristotelian tradition*. Leiden: E. J. Brill, 1988.
- HAMELIN, O. *La Théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*. Paris: J. Vrin, 1953.
- HARVEY, E. R. *The inward wits. Psychological theory in the Middle Ages and the Renaissance*. Londres: The Warburg Institute, University of London, 1975.
- HERNANDEZ, M. C. *História del pensamiento en el mundo islámico*. Madri: Alianza Editorial, 2000. 3 vols.
- IBN SĪNA. *Livre des directives et remarques*. Trad., introdução e notas A. M. Goichon. Paris: J. Vrin, 1951.
- _____. *Le Récit de Hayy Ibn Yaqzan*. Trad. A. M. Goichon. Paris: Desclée de Brouwer, 1959.
- _____. *La métaphysique du Shifa*. Paris: J. Vrin, 1985.
- _____. *A origem e o retorno*. Trad. Jamil Ibrahim Iskandar. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- JAEGER, W. *Aristóteles*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- _____. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- JANSENS, J. L. *An annotated bibliography on Ibn Sina (1970-1989)*. Louvain: Leuven University Press, 1991.
- JOLIVET, J. & RASHED, R. *Études sur Avicenne*. Paris: Les Belles Lettres, 1984.
- _____. *Philosophie médiévale arabe et latine*. Paris: J. Vrin, 1995.
- JOURNET, C. "Les maladies des sens internes". *Revue Thomiste*, Paris, vol. 29, pp. 36-50, 1924.
- LABARRIÈRE, J. L. "De la phronesis animale". *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*. Actes du Séminaire du Centre National de la Recherche Scientifique, 1987. Paris: Éditions du CNRS, 1990, pp. 405-428.
- MAHLOUBI, B. *La notion d'imagination chez Avicenne*. Tese de doutorado. Paris, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, 1991.

- MICHOT, J. *La destinée de l'homme selon Avicenne*. Louvain: E. Peeters, 1986.
- MOREAU, J. *Aristote et son École*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- MOREWEDGE, P. *Essays in Islamic philosophy, theology and mysticism*. Nova York: The State University of New York at Oneonta, 1995.
- MUNK, S. *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris: J. Vrin, 1988.
- NASCIMENTO, C. A. *O que é filosofia medieval*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- NUYENS, F. *L'Évolution de la psychologie d'Aristote*. Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1973.
- PLATÃO. *A república*. Trad. e notas Maria Helena R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- RIET, G. van. *Philosophie et religion*. Louvain: Universitaires de Louvain, 1970.
- SEBTI, M. *Avicenne. L'âme humaine*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
- SORABJI, R. *Aristotle transformed*. Londres: Redwood Press, 1990.
- STORCK, A. "Les modes et les accidents de l'être". Tese de doutorado. Tours, França: Université François Rabelais, 2001.
- VV. AA. *The history of Islam*. Londres: Cambridge University Press, 1970.
- _____. *Os filósofos pré-socráticos*. Edição bilingue. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- _____. "Le sensible: transformations du sens commun — d'Aristote à Reid". *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 96, n. 4. Paris: Armand Colin, 1991.
- _____. *L'Islam: la philosophie et les sciences*. Paris: Unesco, 1986.
- _____. *Filósofos da Idade Média*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000.
- WOLFSON, H. A. "The internal senses in Latin, Arabic and Hebrew philosophic texts". In: TWERSKY, I. *Studies in the history of philosophy and religion*. Londres: Harvard University Press, 1979, pp. 250-314.
- ZINGANO, M. *Ração e sensação em Aristóteles*. São Paulo: L&PM, 1998.

GLOSSÁRIO^[619]

I

- إثبات constatação 11.00
العناصر elementos Int.05
آن instante 33.13
أثر afecção 25.58
تأدية condução 24.74
أرض terra 11.144
أرضية terreneidade 12.157
إساقوبي *Isagoge* 11.107
إسفنجات esponjas 23.29
أصل fundamento 34.83
ثابته certeza 14.03
آلات órgãos 11.164
الله Deus Int.01
إله divindade 12.45
آلي orgânico 15.02
تأليف síntese 12.42
أمر ordem 55.70
أشياء coisas 55.40
تأملات meditações 55.15
إنسان homem 55.57
أهل gente 34.62
أول primeira 55.16
أين lugar 22.66
ب
بحث investigação 11.83
بخار vapor 12.26
بدن corpo 55.64
عزلة isentas 22.60
برده frio 12.38
بريق brilho 31.12
برهان demonstração 11.141
بذر semente 21.48
بسيطة simples 55.40
بشر seres humanos 11.85
بضاعة fel 24.28

رؤية visão 55.20
بطلان falsidade 12.98
باطن interior 11.218
يعتد estímulo 15.221
بعيد remoto 11.52
بقاء subsistência 21.16
بكاء choro 15.128
بلور cristal 32.11
سليم limite 24.115
بيضاء brancura 24.30
تفسير explicação 14.00
تام completo 11.153
تتابع subordinação 13.15
تابع consequente 15.233
تامة estabilidade 22.33
ثقل peso 23.34
ثقل grave (som) 25.160
مثلث triângulo 12.170
ثلج neve 22.167
جواب resposta 11.100
جبروتة onipotência 21.50
جبل montanha 25.132
جملة compleição 55.67
الجمادات sólidos (inanimados) Int.07
جدار muro 25.132
تجريد abstração 55.63/a
أجرام corpos (sólidos) Int.02
أجزاء الصغار partículas 32.11
جزئيات particulares 55.09
جزء parte 11.17
أجسام corpos (orgânicos) Int.03
جليدية cristalino 15.44
جلد pele 15.57
جماد gelo 34.145
اجتماع união 34.32
جامعة agregadora 13.71
جماع coito 23.57
إجماعية faculdade impulsiva 44.30
جميل belo 14.82
جملة totalidade 11.30
جنس gênero 11.38
جهة aspecto 15.159

جوهر substância 13.00
جو atmosfera 12.18
جواز possibilidade 34.82
مجازية metafórica 22.33
تجويف concavidade 15.49
جيف cadáveres 24.83
أجوف veia cava 58.79
ج
معية amor 12.33
احتياج necessidade 11.212
حار calor 23.15
حرارة الغيب febre terçã 23.77
احراق combustão 11.195
حركة movimento 55.75
حاس sensivo 25.46
حس sentido 55.42
حسوسة sensível 55.23
حصول resultado 11.135
حضور presença 31.28
حذاء porção 23.135
حارطة conservadora 13.73
حق verdade 11.211
تحقيق verificação 13.59
حقيقة realidade 11.46
أحكام julgamentos 15.138
حكمية sabedoria 55.52
حل solução 11.181
محل âmbito 31.60
حلاوة doçura 24.27
حمرة vermelhidão 31.07
حامل portadora 24.15
إحالة alteração 22.81
أحوال disposições 11.27
استحالة alteração 23.94
استحالة transmutação 24.71
حان caso 55.08
حيوان animal Int.14
خارج exterior 55.51
خرفات delírios 32.53
خشونة aspereza 21.49
خاصية propriedade 25.55
خطأ erro 12.184
خط linha 15.98

اختلاف diferença 14.00
خلاف oposição 34.132
أخلاق moral Int.42
خلق criação 21.77
أخلاق moral Int.42a
خالية vazio 34.40
خلاء vácuo 11.214
اختيار escolha 12.80
خير bem 22.46
خيال imaginação 55.09
خيال imagem 37.119
خيالية imaginante 15.221
تخيلية imaginativa 14.61
دائرة círculo 15.98
تدبير regência 13.64
داخلى interior 12.68
إدراك percepção 55.76
مُدرك percebedor 12.31
دعوى alegação 32.46
دفعه súbito 11.213
دال argumento 32.38
دماء sangue 12.40
دوام perpetuação 12.10
دمعة lágrima 34.65
دماغ cérebro 11.218
دون inferior 14.100
دواء remédio 34.62
ديمقراطيس Demócrito 22.92
ذئب lobo 15.71
ذات essência 55.13
ذكر memória 12.01
تذكر reminiscência 41.111
ذاكورا a que rememora 15.114
ذهب ouro 22.87
مذهب doutrina 32.97
رأى opinião 14.04
ريان capitão 11.45
درجات graus 14.12
رحيم misericordioso Int.01
رحمن clemente Int.01
رطعة percnoptero 24.81
مرادفة sinônimo 11.205

مخطط delineamento 24.42
رياضية matemática Int.40
مطوية humor 24.06
مطر trovão 25.34
تركيب composição 15.58
روح pneuma 22.150
رائحة odor 15.54
إرادة voluntariedade 11.07
روى discernimento 14.82
روية deliberação 11.132
روح vento 25.117
ز
زبد espuma 34.11
زحل Saturno 33.87
زمان tempo 55.59/a
زوال supressão 23.73
زوايا ângulos 34.28
زيادة aumento 12.166
زيد Zayd 55.49
س
سبب causa 55.04
ستر recobrimento 32.22
استحسان aquecimento 24.35
سود engasgo 24.25
سرور alegria 13.79
سراج lamparina 32.64
سرعة velocidade 25.18
سطح superfície 15.46
سفينة navio 11.45
سكون repouso 12.50
سلف precedente 12.179
مسلك conduta 12.01
سماء céu Int.02
اسم nome 11.07
سمت alinhamento 34.152
سمع ouvido 22.174
سوء mal 23.78
سواد negrura 31.07
سياسة governo 15.154
مسافة espaço 24.122
مساوية igual 12.87
ش
شاة ovelha 15.71
شعاع espectro 42.85
أشباح silhuetas 15.44

شبهه semelhante 12.30
شخص indivíduo 55.56
شدة extrema 12.25
إشارة direção 11.211
شر mal 55.80
شرح comentário 13.44
إشراق iluminação 55.18
مشترك comum 55.51
شعاع raio 31.04
شاليف diáfano 25.124
شالف transparente 31.29
شكك dúvida 13.03
شكل figura 14.29
شم olfato 15.51
شمس Sol 55.06
شهوة concupiscência 44.27
شوقية (faculdade do) desejo 15.31
شيء coisa 11.01
ش
صححة validade 34.03
شدا eco 25.03
شداقة amizade 55.49
شديد assentimento 13.78
شدم choque 11.215
شراة grilo 33.104
شرف conjugação 15.83
شفة atributo 22.158
شليل polido 32.56
شلاية dureza 23.34
شعاع canal auditivo 15.47
شناعا arte 55.52
شوت som 14.64
شورا forma 55.18
شور conception 55.76
شوفã 25.12
شورورة devenir 33.02
ش
شحك riso 15.128
شمار contrário 13.13
شوزد prejuízo 23.116
شورورة necessidade 13.19
شربه tipo 23.54
شعيفة fraco 24.43
شفاقا relação 11.08

لوز luz 14.59
ط
طبيعة natureza 55.72
الطبيعيين os naturalistas
(pré-socráticos) 22.82
أطراف extremidades 21.35
أطرق extremo 14.05
أطرق trajetória 32.36
أطرق caminho 12.04
طلب estudo 12.190
طول comprimento 11.220
طوبه delicioso 24.45
ط
ظلم tirania 15.134
ظلمة escuridão 22.174
ظن conjectura 14.02
ظاهر externo 15.64
ظهور manifestação 32.05
ظ
استعداد aptidão 13.67
اعداد quantidades 21.49
تعدد enumeração 15.00
عدد número 12.29
فقد privação 14.04
مطلوب lubricidade 25.129
عذر alegação Int.37
عرض acidente 55.45
عرضي accidental 55.29
تعرف conhecimento Int.31
عروق veias 23.108
عصا desobediência 11.212
عصب nervo 15.46
العناصر elementos (os quatro) Int.08
عضو membro 21.10
عضل músculos 12.07
عظم grandeza 14.28
عظم osso 12.159
اعتقاد convicção 13.78
معتقد doutrina 25.49
عقل inteligência 15.205
عقل intelecto 55.31
مغفولات inteligíveis 55.04
عكس reflexo 25.145
علة causa 53.39
علاقة aderência 22.33

العلوم الرياضية ciências matemáticas Int.40

تعليم ensino Int.32

عالم universo Int.02

العلم الإلهي ciência divina Int.41

علم ciência Int.09

علم الأخلاق ciência da moral Int.41

علم النفس ciência da alma Int.13

عال elevado 32.35

عام geral 15.96

عمود 'Amr 55.49

عمق profundidade 11.220

عملي prático (intelecto) 15.137

عقود intenção 55.12

معنى noção Int.21

عنف intensidade 15.48

عوق obstáculo 55.68

عين olho 55.66

بعينها concretamente 55.48

ع

كافرا caverna 31.47

غاية finalidade 12.73

حمى حرارة الغيب febre terça 23.77

تغذية nutrição Int.17

مغاربة magrebinos 24.81

تعزيزية inatismo 12.37

متضرب irascível (subst.) 14.32

غلبة conflito 12.33

تقم tristeza 13.79

ف

فلكت luar 32.67

فأرج vão 25.104

فرد isolamento 13.02

متفرد individuação 13.64

فرد ímpar 12.102

فروسة cavalidade 12.144

فروس cavalo 55.57

فروسع parasanga 24.76

فروض suposição 25.07

فروق distinção 15.14

مفارقة separadas 55.73

فأرى separação 12.188

فساد a corrupção Int.04

فصل seção 55.00

فصل diferença 13.42

الفعلية excelente 15.143
فعال ativa 55.00
أفعال ações 11.06
فعل ato 55.02
مفعول passiva 55.00
بفعل em ato 55.03
فاعلة agente 15.30
مفكرة cogitativa 15.106
الفلسفة الأولى Filosofia Primeira 12.99
لك esfera celeste 25.123
من parte Int.01
لفانتازيا fantasia 15.223
فهم pensamento 14.03
فيلدس fluxo 55.15
ن
قابل receptiva 15.157
قابل receptor 14.59
قبل antecedente 12.63
مقابلة face a face 32.24
أمر capacidade 21.23
قدرة poder 55.33
القدماء os antigos (filósofos) 12.00
مفدمات premissas 15.135
قريبة próxima 13.05
مقارن vinculado 25.48
التقسام divisão 22.16
مقصودة propósito 21.55
قطر diâmetro 34.148
فئات categories 11.108
قلب coração 11.1218
قلم pena 15.171
القلي álcali 34.65
القمر a Lua 32.65
بالقوة em potência 55.01
قوة potência 55.02
التوى facultades 55.38
مقولة predicado 11.185
قال enunciado 11.82
مقالة capítulo 11.00
مستقيمة reta 12.174
قوام estrutura 11.17
قياس silogismo 55.60
بالقياس por analogia 55.31
ك

كبد fígado 23.107
كتاب livro Int.01
كثرة multiplicidade 11.167
كذب mentira 15.134
كرة bola 25.135
كرات esferas 11.162
كانفور cânfora 24.94
كفر descrença 12.101
كلي universal 13.39
كم quantidade 12.67
استكمال aperfeiçoamento 11.38
كمال perfeição 55.81
كوكب estrela 11.162
تكون gênese 12.25
كانت entes 14.82
كون ser 11.26
مكان lugar 13.89
كيفية qualidade 21.05
ل
لبن leite 34.63
لحمية carnificina 24.83
لاذ prazer 14.32
لزوجة viscosidade 23.35
لطيف sutil 22.151
لغة linguagem 31.04
لغة termo 11.185
لس tato 15.56
لعان cintilação 32.85
ألوان cores 22.116
لشب tecido reticulado 23.98
ليل noite 32.71
العين molície 23.35
لين mole 15.63
م
ماء água 12.24
مادة matéria 55.10
مبادئ princípios 11.05
مثل símile 22.71
مدة duração 21.16
مدينة cidade 11.45
مدور círculo 12.171
استطالة prolongamento 15.103
مر amargo 14.08
مرآة espelho 31.12

مزارة (vesícula) biliar 24.08
مزارة amargura 24.27
مزارة litargo 34.63
مرض doença 23.64
المرح Marte 33.86
مزاج mistura 12.41
مايك retentiva 15.229
معار retorno 55.71
معدة estômago 24.08
مقلة pupila 24.125
ممكنة possível 15.176
ملاسة lisura 23.48
ملك autoridade 55.49
ملك rei 11.44
منحلي curva 12.174
مانع obstáculo 33.94
ماهية quiddidade 11.13
موتلة mortal 33.103
تمييز discernimento 11.132
نار fogo 11.144
نبات vegetal (subst.) Int.13
نباتية vegetativa 21.103
استنباط dedução 15.09
نتيجة conclusão 55.16
نجار marceneiro 13.57
نحو direção 22.47
نزع extração 22.07
تسمية referência 21.40
النسور os abutres 24.117
ناملط sésamo (gergelim) 34.122
نطفة esperma 12.25
ناملقة racional (subst.) 55.11
منطقية lógica 11.68
نظر análise 55.73
نظرية teórico (intelecto) 15.160
نفس alma 55.01
نافعة úteis 15.35
تقصان diminuição 12.166
تقليد contraditório 14.05
نقطية pontuosidade 12.135
نقط pontos 12.123
انتقال mudança 23.71

نمو crescimento Int.17
نهاية finitude 12.149
الضياء clarão 32.63
نور claridade 55.26
نور claro 31.49
نوع espécie 55.43
جسيمات partículas 12.80
هاضمة digestiva 15.229
الهندسة a geometria 24.12
هيئة configuração 13.06
هيليوم *hylé* 55.77
هيليوي hílico 11.179
و
توندات tendões 15.38
وجود existente 11.15
وجود existência 55.50
وحدة unicidade 12.135
واحدة una 13.69
أوسط o centro 15.107
اتصال conexão 55.26
أماكن lugares 11.17
أشياء sujeito 11.19
وضع posição 12.123
موافقة acordo 22.47
إغلاقات invólucros 22.154
توليد geração Int.17
ولد filhote 15.112
ي
براعة pirilampo 33.102
يسار esquerda 25.89
يمين direita 25.89
اليونانيين os gregos 24.80

AGRADECIMENTOS ESPECIAIS

Ahmed Hassnaoui

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento

Christiane Damien

Dimitri Gutas

Joaci Pereira Furtado

Mamede Mustafa Jarouche

Maria Chaud

Mateus Ingegneri Attie

Myllof Darum

Paula Ingegneri Attie

Porphirio Figueira de Aguiar Neto

Rafael Ramón Guerrero

Safa Abou-Chahla Jubran

Sonia Attie

A todos os demais colegas, incentivadores, colaboradores, amigos, familiares e profissionais que de algum modo auxiliaram neste trabalho, muito obrigado.

[1] Não pretendemos fazer aqui uma exposição sistemática das teses de Ibn Sīnā ao longo do *Livro da alma*. Apresentamos, simplesmente e de modo sumário, um guia dos principais temas tratados por ele ao longo dos cinco capítulos. Nossos comentários mais pontuais a respeito de cada assunto encontram-se nas notas de cada uma das seções. Para quem desejar uma discussão mais aprofundada a esse respeito, remetemos aos nossos trabalhos anteriores: *Os sentidos internos em Ibn Sīnā*, op. cit.; *O intelecto em Ibn Sīnā*, op. cit.; *Falsafa — a filosofia entre os árabes*, op. cit.

[2] Para a edição árabe e a tradução completa do prólogo, cf. Miguel Attie Filho, *O intelecto em Ibn Sīnā*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007, pp. 19-23.

[3] A divisão mais geral apresenta 24 títulos de filosofia geral (dentre os quais a *Al-Šīfa'*); 22 de lógica; 26 de física; 33 de psicologia; quinze sobre matemática, música e astronomia; 32 de metafísica; onze sobre ética, economia, política e profecia; 43 de medicina; três de linguística; um de poesia; seis sobre química e magia; seis de exegese do Alcorão; 32 tratados alegóricos e 22 cartas pessoais.

[4] “Habes ergo librum, vobis praecipiente, et me singula verba vulgariter proferente, et Domenico archidiacono singula in latinum convertente, ex arabico translatum.” Cf. “Avicenna Latinus”, *Liber De Anima seu Sextus de Naturalibus I-II-III*. Introdução por G. Verbeke, p. 95; dedicatória integral em latim, pp. 103 ss.

[5] O termo *بالإرادة* / *bil'irāda* deve ser entendido no sentido do movimento voluntário, isto é, do impulso que cabe ao particular em referência, seja ele humano, animal ou vegetal. Não se trata, portanto, da vontade humana da escolha refletida, mas é, antes, o âmbito do qual procedem movimentos espontâneos. Cf. Goichon, *Léxique*, p. 145, item 282.

[6] O termo *مقولة* / *maqūlah* deriva da raiz *قول*, que significa “dito, enunciado”. O texto latino o traduz por “predicamento” e *مقوله* por “predicado”. Ambos se referem aos “predicáveis” assinalados por Aristóteles aos diversos modos de relação entre o sujeito e o predicado. A *Isagoge* de Porfírio, também conhecida pelos árabes, recolheu e deu nova dimensão a essa doutrina aristotélica. O “predicamento” / *praedicamentum* traduziu, pois, o termo grego *κατηγορία*. Mantivemos “categoria”, seguindo uma transliteração direta do próprio Ibn Sīnā: *كتاب ارسطو المعروف بقاطيغوريوس أي المقولات* / “O livro de Aristóteles conhecido por *Qāṭiḡūrīās*, isto é, *Al-maqūlāt*”. Cf. Goichon, *Léxique*, op. cit., item 590.

[7] O termo *قوام* / *qawām* deriva da raiz *قام* / *qām* significando “instaurar, começar a existir, resistir, subsistir” etc. O vocábulo derivado em questão significa “suporte, manutenção” etc. Goichon traduz o termo ora por “constituição”, ora por “subsistência”. *Léxique*, op. cit., item 599. Nessa passagem entendemos tratar-se com mais propriedade da estrutura sob a qual se constitui o vivente, e não de sua efetiva constituição. A constituição dos existentes possui uma estrutura metafísica de ato e potência que antecede na ordem da existência, a multiplicidade dos existentes. Ibn Sīnā se refere a essa estrutura básica que torna possível a constituição dos existentes. Em outras passagens, o termo “subsistência”, ou mesmo “constituição”, poderá ser utilizado com maior aproveitamento.

[8] O termo *موضوع* / *mawḍū'* ganha o sentido de “substrato” — ou “sujeito de inerência”, como bem grafa Goichon (cf. *Léxique*, p. 438, item 780), seguido por Bakoš. Em todas as ocorrências, o termo árabe parece traduzir *υποκειμενον*, no sentido daquilo a que se atribuem qualidades ou determinações, tal como se encontra nas discussões entabuladas por Aristóteles a respeito da determinação da substância, notadamente na *Metafísica* VII, 3, 1028b, 36: “O sujeito [ou substrato] é aquilo de que se predica tudo o mais, mas que não é predicado de nada”. Nossa opção de tradução tem o centro de gravidade colocado, nesse caso, na tradição e nos problemas que o termo “sujeito” adquiriu na passagem da filosofia medieval à filosofia moderna, por meio das traduções do *corpus* greco-árabe. No caso dos textos árabes, tal passagem se faz sobre a tradução do termo em questão por

subiectum, iniciando as transformações de significado subsequentes — de Descartes a Kant, principalmente —, passando do sentido já indicado para o sentido do “sujeito” como “eu”, fundamento do conhecimento, opondo a si os conhecidos, isto é, os “objetos”.

[2] A presente argumentação insere-se entre as linhas 11.23 e 11.30. O objetivo é mostrar que o ato do existente animado não é por meio do corpo, mas sim por meio da alma.

[10] Os dois sentidos apontados para denominá-la “faculdade” colocam em questão os dois níveis de atuação da alma em conjunto com o corpo: no primeiro, a deliberação da alma, segundo a hierarquia das faculdades, põe o corpo em funcionamento; no segundo, os órgãos receptivos trazem ao conhecimento da alma, os sensíveis e inteligíveis. No primeiro caso, acentua-se seu caráter ativo; no segundo, o passivo.

[11] A tradução latina optou em traduzir *in qua existit*, e a francesa, seguindo o léxico de Goichon (item 179), interpretou: “[...] *la matière qu'elle a mise pour réceptacle* [...]”. O sentido de que a alma se instala, habita ou toma a matéria, não parece ser necessário nesta passagem.

[12] O sentido da passagem é separar a condição da alma como forma, por um lado, e, por outro, como perfeição. Por isso, Ibn Sīnā insiste em estabelecer as relações que antecedem a formação do corpo. Entram em questão as noções de matéria, de forma e do composto matéria-forma. No caso da alma como forma, a relação estabelece a composição do vivente, justamente porque a alma se refere ao segundo par do binômio matéria-forma. Nesse caso, a alma está na raiz da formação da substância do vivente e precede as ações que tal vivente realizará depois de constituído. No segundo caso, a alma como perfeição estabelece o acabamento que prepara o organismo para sua finalidade, realizar os atos da vida. A alma como perfeição, de certo modo, sucede a condição de alma como forma da matéria, embora já esteja na raiz de tal determinação. No caso da alma humana, como ficará claro mais adiante, trata-se da aquisição do entendimento pelo intelecto com vista ao bem. Nesse sentido, a identificação do termo “perfeição” com o termo *enteléchia* (cf. Bakoš) merece um exame mais acurado, na medida em que o aperfeiçoamento referido por Ibn Sīnā leva em conta a substancialidade da alma, independentemente do composto matéria-forma, coisa que não é, em toda a sua extensão, concedida integralmente ao termo grego.

[13] O que “acabáramos de dizer” refere-se às linhas 60 a 62, em que se explica que “faculdade” pode significar uma das duas ordens, isto é, ou de recepção ou de ação.

[14] A passagem no texto latino é nesse mesmo sentido: [...] *et anima quae nondum est separata est perfectio* / “[...] e a alma que ainda não está separada é perfeição”.

[15] A argumentação seguinte visa estabelecer a questão a respeito da substancialidade da alma. Ibn Sīnā parte da análise da alma a partir do seu caráter accidental e sugere — mas não chega ainda a afirmar aqui — o caráter substancial da alma. Isso será feito no correr das próximas seções.

[16] A noção de substância, aqui, dirige-se a um sentido além da matéria, da forma na matéria, ou do composto matéria-forma. O assunto ora indicado é tratado com ênfase na seção 3 deste capítulo. O objetivo é demonstrar que a alma é uma substância por si mesma.

[17] Isto é, para que ela seja substância.

[18] O termo **تنب**, geralmente traduzido por “observação, marca, nota”, parece ganhar aqui um sentido peculiar, visto que a constatação proposta se finda solicitando que aquele que se esqueceu disso, seja alertado.

[19] Esta abertura, da assim conhecida “alegoria do homem suspenso no espaço”, parece reger a dificuldade de tradução da última frase desta seção, em que se encerra a alegoria.

[20] A variação da última sentença, nas edições de Anawati e Rahman, não é menor. Traduzimos a sentença segundo a edição de Anawati, que parece fazer mais sentido no curso da argumentação:

... والقربة غير الذي لم يقربه ... A edição de Rahman traz ... que poderia ser traduzido por “[...] e o que é próximo é diferente daquilo que não se aproxima [...]”.

[21] A passagem ... وأنَّ عارف به مستشعر له ... tem o sentido de afirmar que o homem se percebe existente e tem consciência disso. O termo usado aqui é مستشعر e, por isso, optamos em traduzir por “pressentir”, para que “percepção ou apreensão” traduza إعراف.

[22] A desobediência aqui referida remete ao início do argumento, isto é, a desobediência à verdade.

[23] Átomos. Latim: *atomorum*.

[24] Latim: a alma.

[25] Percebedor.

[26] Goichon, item 466.

[27] *Anbādqliys*.

[28] Latim: *victoria et amore* / Francês: “haine et amour” / Goichon: não se pronuncia / Helou: idem / Mora (Empédocles) **filothç** (amor-amizade-união) e **neicoç** (conflito-luta) em sentido cósmico e metafísico como princípios de união e separação dos elementos da constituição do cosmos.

[29] Isto é, “local”.

[30] Latim: *localem* / francês: “translation”.

[31] Bakoš indica Aristóteles.

[32] Variante na edição de Anawati.

[33] Anawati: *الغيات*.

[34] Conhecemos por meio das coisas universais. Estas contêm o princípio do conhecido (fogo, água etc.), não o contrário.

[35] A tradução de Bakoš traz “insecte” interpretando tratar-se do exemplo similar indicado em Aristóteles (*De Anima* 1, 4, 409a,7 / *História dos animais* 1, 487a, 32) e, seguindo o termo grego *ευτομου*. A tradução latina optou por *gracillimo*, indicando tratar-se de algo fino, delgado. Há variação entre Rahman e Anawati: o primeiro registra *الحيوان المجزأ* e o segundo, *الحيوان الحزأ*. Os dois adjetivos que se seguem ao substantivo “animal” referem-se a corte, mutilação etc. O correr do exemplo leva a crer tratar-se da observação que se tem ao cortar pequenos animaizinhos, tais como minhocas, taturanas etc., que movem suas partes separadas de modo independente.

[36] Isto é, do que a quantidade.

[37] A faculdade da nutrição.

[38] Isto é, em certa quantidade. Aliás, “número” é mesmo o termo árabe para toda essa passagem. No entanto, ao referir-se aos pitagóricos e criticá-los, Ibn Sīnā não aceita que a alma seja um determinado número, isto é, uma relação numérica. Em seguida, afirma que a alma possui um número determinado, isto é, que ela é passível de ser quantificada em um mesmo existente. Chegará ele a afirmar que a alma é apenas uma em cada existente. O termo “número”, na sequência do argumento, não se refere mais ao número como uma relação numérica aos moldes dos pitagóricos, mas como quantidade contável, mensurável. Poder-se-ia traduzir, nesse segundo caso, o termo árabe por “quantidade”, trazendo o inconveniente, porém, de confundi-lo com o termo árabe próprio para tal, que não é usado aqui.

- [39] Referência à conjunção do intelecto humano com a inteligência agente.
- [40] Isto é, dotado de sensibilidade.
- [41] Anawati acrescenta à passagem: “a matéria que é para a alma” / *المادة هي النفس*. Cf. Anawati, op. cit., p. 23.
- [42] O sentido é o de existir na conjectura. O texto latino traduziu por *intellectu*. Cf. Riet, op. cit., p. 61. Não se trata propriamente do intelecto, mas da forma própria à faculdade estimativa.
- [43] A passagem é bastante esclarecedora para que se entenda que a alma é uma força que agrega os elementos para que eles não se dissolvam e perca-se, assim, o organismo. A alma tem função agregadora, catalisadora, organizadora e mantenedora do corpo.
- [44] A tradução latina traz *dissolvunt*. Cf. Riet, op. cit., p. 65.
- [45] Literalmente, “odeia ou ama” e, em seguida, “amor e ódio”.
- [46] O corpo enquanto tal não pode ter as ações apresentadas, pois essas são anímicas. Isso não significa, pois, que elas não tenham influência sobre o corpo, mas, ao contrário, geram reações, desde o vigor até o enfraquecimento. A interdependência entre o corpo e a alma é clara na passagem. A respeito das relações com Aristóteles, cf. Bakoš, nota 136.
- [47] Isto é, o corpo não pode gerar isso por si mesmo.
- [48] Literalmente, “não decorre”. Isto é, a alma não é consequência do corpo.
- [49] Mantida a transliteração do termo grego: *τησιν*.
- [50] Bakoš, nota 141, remete a Aristóteles: *Metafísica*, Z, 3 e H, 6, 1045b, 18-19; e *De Anima*, II, 2, 414, 17, a separação só se realizando em *λογος*.
- [51] Os termos referem-se ao vocabulário da Lógica. Cf. Goichon, itens 399 e 716.
- [52] Isto é, exercerem funções ininterruptas em gêneros de ação diferentes entre si.
- [53] Anawati traz o termo *هي*, o que resultaria dizer “será que são algo a essas faculdades?”, o que se distancia da sequência da argumentação, apesar de Bakoš e a tradução latina assim entenderem.
- [54] Refere-se às perguntas a serem investigadas, assinaladas algumas linhas acima.
- [55] Parece tratar-se mais da imaginação do que da imaginativa.
- [56] Também “desnudamento”.
- [57] Também “intelectiva”.
- [58] Aqui traduzido por “desejo”, o termo *اجماع* deve ser compreendido no universo de termos correlatos tais como “vontade, apetite” etc. A noção não deixa de ser problemática se tomada de modo isolado. Cf. nota às linhas 50-52, p. 75, da edição latina a esse respeito.
- [59] O “feio”, aqui, não é propriamente o que diz respeito ao estético, mas ao ético.
- [60] Os dois conjuntos de faculdades: faculdades da nutrição e faculdades da percepção.
- [61] A referência é remota e se refere à questão colocada linhas antes, isto é, a de saber se a ausência de sensibilidade de certos corpos é causada pela ausência da faculdade respectiva ou se é devido à matéria não sofrer o efeito do sensível.

[62] Aqui, deve-se retornar à mesma argumentação apontada na nota anterior. Só assim faz sentido afirmar que a causa daquela diferença de que alguns corpos sentem, e outros não, não está neles mesmos, como corpos, mas sim enquanto há ou não uma faculdade específica para apreender pelos sentidos.

[63] Os termos que se referem às faculdades do movimento ao longo do texto, no sentido dos impulsos de aproximação ou afastamento, serão assim traduzidos: *نوزعة* / *nuḏū'yia* / apetitiva; *شوقية* / *šawqiya* / do desejo; *شهوة* / *šahwāniya* / concupiscível; e *غضبية* / *ḡadibiya* / irascível. Apetitiva deve ser entendida como “inclinação a”, nada mais. Na passagem, os termos estão juntos, isto é, “a inclinação do apetite”. Entende-se, portanto, que sob essa denominação genérica desbordam as duas ramificações específicas seguintes, isto é, concupiscível e irascível. Assim, temos a inclinação voltada a ir ao encontro de algo ou a evadir-se de algo. Trata-se de uma faculdade animal. Logo, não se refere apenas aos desejos ou anseios humanos, mas inclui os movimentos instintivos dos animais. Somente a combinação da faculdade humana do intelecto com esta, do desejo e do apetite, é capaz de criar a nuance exclusivamente humana da noção de desejo.

[64] Oito sentidos externos se o tato for entendido como um conjunto de sentidos, como se esclarece em seguida.

[65] Bakoš entende que seriam as ondas a se tocarem, o que não parece fazer sentido na passagem.

[66] A raiz *رطب* / *raṭaba* remete à umidade, isto é, a umidade presente na língua, que auxilia na dissolução dos corpos que chegam a ela.

[67] Anawati opta por *قوة* / *quwa*, no singular, conforme o manuscrito c. Nesse caso, a referência seria à faculdade estimativa que, a rigor, é a única que pode perceber as intenções referidas por Ibn Sīnā. No plural, entende-se uma referência genérica, do autor, aos sentidos internos.

[68] O termo aparece em Rahman e em Anawati grafado como *بانتاسيا* / *banṭāsyā*, sem variação no conjunto dos manuscritos. Não parece razoável que possa ter havido engano de digitação ou de cópia. Mais à frente Ibn Sīnā translitera o termo grego que lhe deu origem e grafa *فانتاسيا* / *fanṭāsyā* / “fantasia”.

[69] Isto é, naquele determinado instante.

[70] Dissipa-se porque o sentido comum não pode retê-la, somente o faz a imaginação que é contígua a ele.

[71] A faculdade operativa corresponde ao intelecto prático, e a faculdade cognoscitiva ou analítica, ao intelecto teórico.

[72] As emoções, características aos humanos, devem-se à interação da faculdade do apetite e do desejo com o intelecto, gerando suas peculiares manifestações.

[73] Bakoš acompanha a solução de Goichon na tradução do termo *خلق* / *ḥulq* por “hábito moral”. Cf. Goichon, *Léxique*, p. 112, item 228.

[74] O termo *نظري* / *naẓariya* traduz-se por contemplativo, especulativo, teórico, analítico etc. O termo “contemplativo” indica apenas função passiva. Logo, não é a melhor solução porque há aspecto ativo no intelecto humano, ao menos em procurar o termo médio nas formas imaginativas. O termo “especulativo” confunde-se com os movimentos da faculdade co-gitativa, enquanto move as opiniões em busca do entendimento. Mantivemos “faculdade teórica” e sua respectiva “intelecto teórico”. A primeira contrasta com a “faculdade prática”, e assim temos o aspecto da faculdade humana enquanto “analisa” e verifica os inteligíveis, empurrando a faculdade prática a operar ações do corpo. Na denominação do intelecto mantivemos “intelecto teórico” em contraste ao “intelecto prático”, remetendo-nos imediatamente ao tratamento dado pela escola peripatética.

[75] Isto é, o intelecto teórico tem uma relação com as formas que não é nem totalmente passiva, recebendo a forma já abstrata, nem totalmente independente, isto é, fazendo ele mesmo a abstração. Como fica claro no

quinto capítulo, seção 5, há uma simultaneidade na apreensão do inteligível. O intelecto busca o termo médio nas formas imaginativas e, simultaneamente, recebe a forma que corresponde àquela que ele busca, diretamente da inteligência agente.

[76] Bakoš traduziu por “instrumento”. Apesar de, às vezes, ser o caso, não faz sentido na passagem em questão. É rara a ocorrência em que cabe melhor “instrumento” do que órgão. Cf. Goichon, p. 13, item 31.

[77] “Aquele que escreve” traduz *كاتب* / *kātib*. Literalmente, “escritor, escriba”.

[78] Isto é, o significado da primeira acepção do termo “potência”.

[79] Literalmente, “hílica”, que traduz *حويانية* / *hayulāniya*. O termo reproduz o grego *hylé*, isto é, matéria-prima. Geralmente se traduz diretamente por “matéria, material” etc., mas o inconveniente é que há um termo árabe usado por Ibn Sīnā para matéria, que é *مادة* / *māda*. Logo, mantivemos “hílico” para seguir a distinção feita no texto.

[80] Matéria-prima traduz, *هوي* / *hayuwla*.

[81] Literalmente, “uma forma dentre as formas”.

[82] Imaginante traduz *خيالية* / *ḥayāliya*.

[83] Isto é, o corpo que é nutrido.

[84] As forças e sua hierarquia foram mencionadas no final do primeiro capítulo.

[85] O termo *بدل* / *badal* significa “troca, permuta, substituição”. A forma derivada, *بدل* / *baddala*, significa “mudança, mutação, modificação”. Bakoš adotou “troca” para todos os casos. O texto latino, nesta passagem, grafa [...] *nutrimentum non semper permutatur in naturam nutriti subito*. O sentido da passagem não é o do primeiro caso do verbo, mas do segundo. A troca ou permuta indicada não é em referência a alguma coisa que o corpo nutrido forneça ao corpo que está sendo dissolvido. Ao contrário, o que é dissolvido é transformado. Tomado no sentido de “troca”, não há auxílio algum à compreensão do que é explicado. A faculdade nutritiva não realiza troca nenhuma entre o corpo que foi dissolvido e o corpo que ela está nutrindo. Ao contrário, ela transforma o corpo que está sendo dissolvido em algo que possa ser assimilado, aglutinado e fixado no corpo nutrido. Por essa razão, o termo “transmutação”, variante da segunda forma da raiz árabe, cabe melhor, e resolve a questão.

[86] “Amplitude e redução” traduziram *عظمه وسفوه* / *‘azmuhu wa suḡruhu*. Literalmente, “sua grandeza e sua pequenez”. A passagem quer esclarecer que a faculdade nutritiva leva o alimento aos membros de acordo com os seus limites de crescimento e de diminuição.

[87] Isto é, altera sua compleição.

[88] Isto é, daquele que é único em poder. Para a passagem em questão, isto é, *تحت تدبير المنفرد بالجبروت بتسخرة* / *mutassaḥīratun taḥta tadbīr almunfarid biljabarūt*, Bakoš grafou: “*soumis à l’administration da Celui qui est separé en la toute-puissance*”; o texto latino grafou *subiecta gubernationi eius qui solus omnia potest*.

[89] Traduz a partícula *كاد* / *kād*, segundo os manuscritos FGIJ. Os manuscritos ABCDEH grafam *كان* / *kān*, alterando o sentido da frase para “quando a ação da [faculdade] do crescimento já se completou [...]”. A primeira opção parece ser a mais correta.

[90] Isto é, a nutritiva e a do crescimento.

[91] A passagem final traduz *إذ كان حب الدوام أمر فائضا من الإله على كل شيء*. O texto latino grafou *quia appetere permanere est res quae venit ex Deo in omne quod esta*. Bakoš afastou-se do sentido direto da sentença, grafando: “*puisque*

l'amour de la durée est un commandement qui déborde de Dieu élevé au-dessus de toute chose".

[92] A passagem trata das forças naturais e não das faculdades da alma: الأولى هي الحار الغريزي ثم إن آلة هذه القوة. Por isso, não faz sentido dizer que “calor inato” é órgão de alguma faculdade, mas faz todo o sentido afirmar que é assim que funciona essa força natural. Por isso, em Bakoš, “*le premier organe de cette faculté est le chaleur naturelle*”, e, na latina, *deinde primum instrumentum huius virtutis est calor naturalis*, devem ser tomados com reserva.

[93] Isto é, transformar a matéria.

[94] Este é o paradigma usado para explicar o funcionamento do sentido comum e da fantasia. Uma instância recebe e a outra fixa. O exemplo dado para mostrar a diferença do sentido comum com a fantasia inspira-se nesse paradigma. O primeiro, sentido comum, seria úmido como a água que recebe a figura, mas não a fixa.

[95] Associação à gênese do animal.

[96] Cf. Goichon, p. 144, item 279, que inspira Bakoš a descrever: “*Car les éléments de l’univers et les éléments des corps composés [...]*”. O texto árabe traz apenas الأركان والعناصر, “os fundamentos e os elementos”. Goichon, no item indicado, traduz *’arkān* por “elementos do universo”, em contraponto aos elementos do mundo sublunar, isto é, os quatro conhecidos (água, terra, fogo e ar). Ora, os elementos do universo são os fundamentos que regem os movimentos celestes e terrestres. Não são elementos propriamente, mas fundamentos, a partir dos quais tudo se move. Se o termo “arcano” não remetesse a uma conotação esotérica, ligado à mística, poderia ser aqui usado.

[97] Isto é, quando a mistura dos elementos e dos fundamentos chega ao ponto em que permite a manifestação de uma alma animal, nem vegetal, nem humana.

[98] Apesar de as faculdades vegetativas serem comuns aos vegetais e aos animais, nestes últimos elas adquirem características próprias da alma animal e, por isso, não são, em sentido estrito, as mesmas dos vegetais.

[99] A alma é uma força de coesão. Ela força os elementos a permanecerem unidos no composto; do contrário, eles se dispersam e o corpo vivente se desfaz. O corpo, como corpo, não é capaz de reunir os elementos em um conjunto harmônico.

[100] Isto é, por si próprios.

[101] Síntese dos elementos do mundo sublunar com os fundamentos primordiais da existência.

[102] Os adjetivos devem ser mantidos: *anima palmifica, et in uva, anima uvifica* é a tradução latina. “Uval” é grafado nos dicionários de língua portuguesa. Não se trata da alma da palmeira ou da alma da uva, como entendeu Bakoš, mas da alma que forja a palmeira a ser palmeira, e não outra coisa, e a uva a ser uva, e não outra coisa. A “alma da palmeira” ou “da uva” só podem ser assim designadas depois que a coisa está formada, ao passo que “alma palmeirífica” e “alma uvífica” antecedem essa situação empírica de verificação da espécie em questão.

[103] Refere-se à alma vegetal em sentido analógico. As funções vegetativas do animal.

[104] Assim como as funções vegetativas no animal não podem ser tomadas no mesmo sentido que essas funções têm no vegetal, também as funções animais nos humanos não podem ser tomadas com o mesmo sentido em que se apresentam nos animais.

[105] O termo “modo”, conforme foi traduzido em latim, é acompanhado por Bakoš. O sentido forte de أحوال é variedade, tipos, classes, modalidades. Goichon aponta a ocorrência em um sentido genérico no item 368, p. 163.

[106] “Extração” traduz نَزْأ / *naẓā’a*. Não cabe substituir esse termo por “abstração”, pois este traduz تَجْرِيد / *tajrīd*.

[107] Isto é, um conceito sob o qual se agrupam todos os indivíduos da espécie.

[108] A natureza humana é una, multiplicada nos indivíduos.

[109] A tradução latina grafá [...] *ex hoc quod humanitas Petri, tunc humanitas non esset alterius* [...]. A substituição dos nomes em árabe ocorre frequentemente ao longo da tradução latina. Encontra-se em outras passagens, “Pedro e Paulo”, nomes significativos para os tradutores cristãos ou, então, “Sócrates e Platão”. Cf. Riet, nota às linhas 68-69.

[110] Isto é, estranho à natureza das formas inteligíveis.

[111] Isto é, todos os indivíduos de uma espécie ocupariam o mesmo lugar, teriam as mesmas qualidades etc.

[112] Isto é, sem aderências. Os sentidos externos e internos não são capazes de abstrair as aderências materiais. Essa operação é própria somente do intelecto, como se verá depois.

[113] Isto é, a imaginação é capaz de imaginar dois homens de modo individualizado, mas não é capaz de abstrair a noção de humanidade, tal como o faz o intelecto.

[114] Isto é, as formas inteligíveis.

[115] إدراك الحاكم الحسى / *idrāk al-ḥākim al-ḥassiy* literalmente, “a percepção do juiz sensível” etc.

[116] Isto é, diferentemente da outra coisa que, não tendo tais qualidades, não pode ser, portanto, princípio de alteração para o órgão da sensibilidade. Ibn Sīnā defende a existência das qualidades nas próprias coisas, como ficará mais claro a partir desse ponto, quando inicia a refutação da doutrina dos atomistas, notadamente de Demócrito.

[117] Trata-se dos filósofos pré-socráticos e a teoria dos atomistas.

[118] A partir desse ponto, inicia-se a refutação da teoria da percepção de acordo com os atomistas. Não é o caso de detalharmos tal teoria, mas algumas considerações são necessárias. Para os atomistas, os dois elementos constituintes principais da ordenação do cosmo — o vácuo e os átomos — encontrariam, nestes últimos, três propriedades: tamanho, formato e peso. “Demócrito referia duas propriedades aos átomos: tamanho e formato, mas Epicuro acrescentou a estas uma terceira, a saber, o peso” (Fragmento 576 em Kirk, *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, p. 445). A segunda propriedade, ΦΠ↑:∇ / *Schéma* foi traduzida ao árabe por شكل / *šakl*. A melhor opção parece mesmo ser “formato”, como o fez Kirk, diretamente do grego, mas, no caso da língua árabe, a raiz para “forma” é outra. A tradução latina manteve “figura”, seguido por Bakoš (cf. notas 278 a 290) e, inclusive, por Riet, em sua introdução (pp. 54ss.). Adotamos “configuração” nessas passagens porque o conjunto da argumentação torna-se mais claro, sem fugir à raiz árabe. A referência em questão, portanto, é quanto à configuração dos átomos, seu formato, enfim, sua figuração. É importante destacar, também, que a teoria atomista afirmou que os sentidos entrariam em contato direto com o formato dos átomos e a configuração na qual se arranjavam em cada coisa. Aristóteles cita isso nesta passagem: “Demócrito e a maioria dos filósofos da natureza, que se ocupam da percepção, são culpados de um grande absurdo: pois reduzem ao tato toda a percepção” (*De Sensu*, 4, 442 a29). É contra essa doutrina que Ibn Sīnā se ocupa nessa longa passagem. É preciso ter em mente, pois, que ele procura refutar que o formato dos átomos e a configuração do arranjo entre eles sejam os responsáveis pela alteração dos sentidos. Essa alteração dar-se-ia, segundo Demócrito, por meio do contato físico do órgão do sentido com a própria configuração atômica em cada uma das coisas. Ibn Sīnā defende que as coisas têm uma realidade qualitativa,

responsável pela alteração observada nos diferentes órgãos sensoriais, não admitindo que a percepção fosse reduzida a um único contato sensorial, ou seja, o tato.

[119] O termo é substantivo: *حلاوة* / *ḥalāwa*.

[120] A ação de ver.

[121] Isto é, entre os corpos.

[122] O exemplo, de cunho aristotélico, perdeu-se na tradução latina que assim grafou a passagem: [...] *et esset possibile tunc videri quicquid est in caelo* [...].

[123] Traduz *روح* / *rūḥ*, “espírito”. Goichon e Bakoš mantêm “espírito”.

[124] O sentido que não necessita de intermediário é o tato, como será esclarecido adiante.

[125] A passagem final é discutível. / *min ḡayr ‘an baṭula fi’l ‘iilā al-quwa*. O texto latino grafou [...] *sine conversione effectus in potentiam* [...], e Bakoš, “[...] *sans qu’un acte eût été anéanti en la puissance* [...]”. Entendemos que se trata, antes, de afirmar que uma atualização de certo sensível no órgão do sentido não retira a potencialidade deste último para com outros sensíveis. Somente o dano do órgão impede-o de ser atualizado novamente.

من غير أن يطل
فعل إلى القوة

[126] Isto é, cada sentido possui o seu sensível próprio. Para a visão, o sensível é a luz e a cor, não o sabor. Para o olfato, o sensível é o odor, não a luz, e assim por diante.

[127] Esta é a primeira passagem na qual Ibn Sīnā aponta a diferença entre sensibilidade e percepção. A sensibilidade estando restrita à sensação do sensível sobre o órgão do sentido, ao passo que a percepção é o registro dessa sensibilidade ou pela estimativa, no caso animal, ou pelo intelecto, no caso humano.

[128] “Terrosa” traduz *أرضية* / *arḍiy*. A passagem faz referência às almas dos vegetais, que se alimentam do solo, isto é, que têm raízes ligadas à terra. Não cabe, aqui, o adjetivo “terrena”, pois não se trata de contrastar tais almas com as almas dos corpos celestes.

[129] O tato é um primeiro identificador de fatores positivos e negativos extrínsecos à própria estrutura do corpo no qual ele está. A estrutura, por si só, está em equilíbrio favorável à sua manutenção, mas, simultaneamente, também tem elementos internos que levam, com o tempo, à sua própria corrupção. O tato é o primeiro sentido que identifica o caráter favorável ou desfavorável das coisas exteriores que se aproximam do corpo.

[130] Isto é, a fome é a faculdade concupiscível enquanto busca o alimento, e a sede é a mesma faculdade concupiscível enquanto busca apropriar-se dos líquidos convenientes à manutenção do corpo.

[131] “Tegumento” traduz *غلف* / *ḡulf*, o que cobre e forra. Tegumento é, na verdade, o conjunto de tecidos que recobre o corpo dos animais; o invólucro que protege suas estruturas.

[132] Este parágrafo parece apresentar algumas ideias correntes, cujo desmonte se inicia no parágrafo seguinte. Ibn Sīnā constrói sua argumentação também a partir da recusa das hipóteses apresentadas nessa passagem.

[133] Em uma direção qualquer que foi apreendida por um dos sentidos.

[134] Os dois termos em árabe que compõem a expressão “interrupção do contato” são *تفريق الاتصال* / *tafriq al-ittiṣāl*. A expressão é utilizada em várias passagens, como se pode observar daqui em diante, constituindo-se em uma das chaves de compreensão da seção em questão. A tradução latina usou a expressão *solutione continuitatis*. Bakoš parece ter traduzido do latim e não do árabe, equivocando-se, ainda, ao traduzir o termo latino por “*solution*”. Lamentavelmente, a expressão em francês “*solution de continuité*” comprometeu toda a sequência da

argumentação, fazendo-a parecer sem sentido. Mesmo a passagem latina não contempla adequadamente o significado em questão. É fundamental, para a compreensão da análise como um todo, verificar que a interrupção do contato entre a coisa tangível e o corpo dotado da sensibilidade tátil permite afirmar que o tato não sente somente através de um intermediário, mas que a interrupção do contato evidencia que o toque direto entre a coisa e o corpo se dá sem mediação.

[135] A passagem em questão afirma dois modos, ao menos, de operação tátil. No primeiro caso, calor e frio podem ser sentidos pelo corpo todo por meio do ar que é quente ou frio, mas a sensação de algo áspero ou pesado não é sentida por todas as partes do corpo, mas apenas naquela determinada parte em que há o contato da coisa com o corpo que tem a faculdade do tato. Interrompido o contato, interrompe-se a sensação. Os dois modos de operação são irreduzíveis um ao outro.

[136] Isto é, os quatro elementos: água, terra, fogo e ar.

[137] Literalmente, o retorno à junção. Isto é, quando voltarem a se tocar.

[138] Literalmente, “em seu resultado e em sua estabilidade” / عند حصولها واستقرارها. A tradução latina grafa [...] *et non sentitur postquam habetur et residet*.

[139] Tísica é a tuberculose pulmonar. O texto latino grafa *hecticorum* para traduzir *تيسية* / *diqq*.

[140] Nomeia-se “febre terçã” por sua característica de manifestar-se em intervalos, aproximadamente a cada três dias. O texto latino grafa *calor tertianorum*. A expressão árabe *حرارة الغب* / *harārat alġab* tem no segundo termo uma derivação da raiz *غب* / *ġab*, no sentido de espaçar ocorrências a alguém.

[141] Na passagem os termos árabes são invariáveis: *يلتذ - يالام*. Traduzimos ora por “deliciar-se e afligir-se”, ora por “sentir prazer e sentir dor”, de acordo com o sentido mais forte presente nos exemplos citados por Ibn Sīnā.

[142] O nervo é o condutor da capacidade sensorial para a carne. A explicação de Verbeke é bastante esclarecedora: “No caso do tato, o órgão que recebe a impressão sensível não é outro senão a carne. Entretanto, esta não possui por si essa capacidade: o princípio da sensibilidade é o coração que a transmite aos outros membros por intermédio do cérebro, graças aos nervos que religam todos esses órgãos entre si” (Introdução, p. 55).

[143] O texto latino grafa *panniculi*, que pode ser compreendido com um tecido fino. Riet anota à linha 11 uma passagem do *Cânon de medicina* de Ibn Sīnā, que explica: *panniculi sunt corpora de filis nervosis non sensu perceptis texta*. A tradução de Bakoš por “*tissu réticulaire*” é boa e, por nós, foi adotada. Trata-se de um tecido composto de filamentos ou fibras nervosas, aos moldes de uma pequena rede. O que Ibn Sīnā não admite é que a pele do corpo fosse coberta por um tecido desse tipo, no qual a sensibilidade só seria sentida nas partes em que os filamentos estivessem presentes. Como se esclarece, mais à frente, é a carne toda que recebe a sensibilidade e percebe os sensíveis.

[144] A tradução de *ليفية* / *līfiya*, nessa passagem, cabe melhor como “capilar, fino, delgado”, termo bem apreendido pelo tradutor latino, que grafou *venae capillares*.

[145] Ou “não se isolando em uma de suas partes”. O texto latino grafa *et non una sola eius pars*, entendendo o verbo *فرد* como “isolar” e não como “isentar”.

[146] Literalmente, “aquele que toca” / *اللامس*.

[147] Os manuscritos latinos omitem toda esta passagem: “Nesse caso, é admissível que haja uma divisão nos órgãos que não é sentida. Quanto ao tato, já estamos de acordo, portanto, que o órgão natural, em sua especificidade, é o intermediário”. A passagem anterior, em 23.92, esclarece qualquer dúvida quanto à interpretação desta passagem. Disse Ibn Sīnā: “O tato não tem, em todos os casos, um meio intermediário.

Dentre as propriedades que pertencem ao tato, uma é que ele sente por meio do órgão natural. Este é a carne nervada, ou carne e nervo, que sentem por meio do toque, sem que haja mediação de maneira alguma”. Já se esclareceu que a sensação de calor e de frio pode ser por meio do ar que está quente ou frio. Nesse caso, o ar é o intermediário. Nos outros casos, o próprio órgão natural do tato, ou seja, a carne, é a intermediária da sensação, possuindo um tempero balanceado de algumas qualidades contrárias para poder julgar o que ultrapasse a medida equilibrada. Para todos os demais sentidos externos, como será explicado nas próximas seções, é absolutamente necessária a presença de um meio intermediário entre a coisa e o órgão que sente. O tato, pois, é o único que pode sentir diretamente as qualidades das coisas, mediante as condições que já foram mencionadas.

[148] Isto é, um balanceamento equilibrado das duas qualidades.

[149] Literalmente, “no equilibrado”.

[150] Bakoš entende tratar-se de plantas e alguns vegetais simples, indicando passagens de Aristóteles à nota 354. Talvez a referência seja mesmo aos minerais, visto que as plantas são suscetíveis ao calor e ao frio, embora a referência à faculdade do crescimento pareça indicar que se trate mesmo de plantas. Não é impossível, porém, que no livro a respeito dos minerais isso fosse mais bem explicado.

[151] Literalmente, “na maioria das coisas” / في أكثر الأمور .

[152] Isto é, o simples ato de tocar em alguma coisa não nos faz conhecer seu sabor. É preciso que essa coisa seja trazida à língua, onde se encontra o intermediário para a percepção do sabor. O paladar identifica-se com o tato porque precisa do toque, mas se afasta dele porque não é o contato em qualquer parte do corpo que traz o sabor, mas somente a língua.

[153] Líquidos do organismo, em geral, são designados pelo termo “humor”, de acordo com a teoria médica do período. Há dois termos que aparecem e que podem assim ser traduzidos: o primeiro, no plural, é أحلاط / *’ahlāt*, que a tradução latina grifa como “humores” em inúmeras passagens. A raiz خلط / *ḥalaṭa* indica o sentido de “misturar, mesclar”. O outro termo que aparece no texto é, no plural, رطوبات / *rutūbāt*, que a tradução latina grifa, também, como “humores”. A raiz indica “umidade”. Embora apareça nas duas formas, o contexto acaba por definir — ou sugerir — que, no primeiro caso, se trata de “humor” ou de “mistura”; e que, no segundo caso, se trata de “humor” ou de “umidade”. Geralmente no primeiro caso trata-se de mistura e não de humor, e, no segundo caso, geralmente trata-se de humor e não de umidade. Portanto, no sentido forte do termo, a preferência é de traduzir “humor” por رطب / *ruṭīb* e “mistura” por خلط / *ḥalṭ*.

[154] Bakoš traduz “ptyalagogue” e o texto latino grifa *instrumentis salivalibus* para o árabe الآلة المسماة المعية

[155] Isto é, a vesícula biliar.

[156] Opta-se pelo manuscrito H, no qual se grifa فيحسها em lugar de فيحسها.

[157] O final da frase acompanha a edição de Anawati que inclui o termo البينة. A explicação dessa passagem é a seguinte: o paladar guarda proximidade com o tato, na medida em que ele sente por meio do contato direto. Logo, se houvesse possibilidade de o sabor, vindo de alguma coisa de fora do corpo, entrar em contato direto com o órgão do paladar, então haveria a sensação de gosto. O papel da saliva é meramente introduzir o sabor, facilitando sua chegada ao interior da língua. É claro que tal tipo de sensação não é como no caso da visão — como se esclarecerá no terceiro capítulo —, pois, lá, a coisa visível só pode ocorrer por meio do diáfano. No caso da visão, sem intermediário não há visão, mas, no caso do paladar, Ibn Sīnā sugere que poderia haver sensação de sabor.

[158] O parágrafo indica possibilidades de interpretação do funcionamento do paladar, intercalado com algumas afirmações que fazem parte de sua própria doutrina. A passagem toda cria dificuldades pela sequência de hipóteses levantadas e pelas extensas sentenças condicionais. Esta última, porém, resume a posição adotada por

Ibn Sīnā. O líquido salivar é o intermediário do sabor, realizando sua função por meio de duas operações: deixar-se mesclar por partes dotadas de sabor e, também, transmutar algumas de suas próprias partes, ao adquirir qualidades da coisa sávida que toca a língua. O mesmo esquema de operações aparece repetido, mais à frente, quanto à questão do odor. Lá, a atmosfera cumpre o papel de intermediário segundo as duas mesmas condições já apontadas, isto é, mescla e transmutação.

[159] A passagem não é explícita, mas trata-se da penetração do sabor para o interior da língua, sem o humor.

[160] Acerbo é a qualidade do que é acre.

[161] Untuosidade é a qualidade do que é oleoso.

[162] Aqui são relacionados oito sabores básicos (mais a ausência de sabor), dos quais derivariam nuances e combinações múltiplas. Os nomes dados aos sabores não se fazem sem problema. Cf. nota de Riet à passagem, esclarece-se que a classificação não aparece do mesmo modo no *Cánon*.

[163] بيض البيض / *bayād al-bayd*. Literalmente, “o branco do ovo”.

[164] “Animais de olho rígido” traduz الحيوانات الصلبة العين / *al-ḥayawānāt aṣṣalbat al‘ayn*. O latim grafa *animalibus habentibus oculos duros*. Indicações de Bakoš remetem a Aristóteles — *De Anima*, II-9, e *De Sensu*, 5.

[165] O texto latino traz *sicut apis et quod est simile illi* / “assim como a abelha e o que lhe assemelha”.

[166] Não se identificam as fontes de tais doutrinas a que faz menção Ibn Sīnā. Cf. Bakoš, nota 372.

[167] Algumas considerações são necessárias nesta passagem. Ibn Sīnā apresenta três doutrinas sobre o modo pelo qual o odor é percebido. Na primeira delas, algo do corpo é exalado e se mescla ao ar. Na segunda, é o próprio ar que se transmuta. Na terceira, o paradigma seria o mesmo da visão, apresentada no terceiro capítulo, isto é, o intermediário constituir-se-ia à medida que o odor direciona-se àquele que sente, ou seja, assim como o meio diáfano é atualizado pela luz, do mesmo modo o meio intermediário do olfato seria atualizado sem que o odor a ele se misturasse. Vale grifar que optamos, aqui e na anterior passagem dos sabores, também traduzir خلط / *ḥalaṭa* por “mesclar” e استحال / *istahāla* por “transmutar”, e não — como em outros lugares — por “misturar” e “transformar”, respectivamente, pois esse último binômio não cria o contraste que a passagem pede.

[168] O verbo تبخر / *tabaḥḥara* foi traduzido por “vaporar-se”. Termos como “exalação, emanação, eflúvio, evaporação” etc. não parecem apropriados.

[169] Isto é, os que defenderam que os odores seriam transportados pelo ar.

[170] O termo, em árabe, é فرسخ / *farsaḥ*, e sua origem é persa. A medida corresponde a aproximadamente 5.250 metros. O termo entrou na língua portuguesa diretamente da língua persa, por volta do século XVI, na variante “farçanga”, embora o latim tardio registrasse *parasanga* por via indireta da língua grega, e esta do persa *farsang*.

[171] O sentido de عظيم / *‘aẓīm*, na passagem, não deixa de ser o da catástrofe, e não apenas o de algo grandioso.

[172] “Regiões” traduz بلاد / *bilād*. O texto latino grafa “partes”.

[173] O termo المغرب / *al-mağrib* indica a região do norte da África, parte ocidental dos países árabes. O texto latino grafa diretamente *Occidentalium* e, Bakoš, “*Africans*”.

[174] O termo árabe aparece, nessa passagem, de dois modos: رخم و رخشا. Trata-se de certo tipo de abutre, de tamanho médio, que vive nas regiões do Mediterrâneo. *Vulture Ægyptium* traz o dicionário Mawrid. Poderíamos usar simplesmente “abutre”, mas o termo “percnóptero” existe na língua portuguesa desde o século XIX, diretamente do grego, *perknópteros*, formado a partir de *perknos*, “enegrecer”, e *pteron*, “asa”. A tradução latina grafa *avis tigris*, referindo--se à região do rio Tigre.

[175] Isto é, cem parasangas.

[176] O relato dos abutres encontra-se no *Livro das ciências*. Bakoš não aponta nenhuma fonte de origem em toda a passagem a respeito dos percnópteros. Outros autores, posteriores, discutem a passagem: Al- Ğ azālī, Ibn Rušd, Alberto Magno e Tomás de Aquino estão dentre eles. O exemplo utilizado por Ibn Sīnā parece ter sido atribuído no período medieval, erroneamente a “Averróis”. Cf. nota de Riet à passagem 76-83, p. 150

[177] Isto é, comporta-se segundo as mesmas regras do vapor.

[178] A argumentação é apresentada do seguinte modo: se a cânfora é destruída e, mesmo assim, é possível sentir seu cheiro no ar, então é forçoso que algo dela ou tenha se mesclado ao ar, ou o próprio ar tenha sofrido uma transmutação. Essa hipótese derruba aquela que afirmava que o ar seria somente um intermediário, pois, nesse caso, o desaparecimento da coisa que exala o cheiro necessariamente obrigaria ao desaparecimento do cheiro no ar, coisa que não é observada.

[179] Perdeu-se na tradução latina, praticamente, todo este trecho: “[...] Sua visão atinge limites de distâncias longínquas, de modo que sua altitude [chega] a ser o dobro da altitude dos cumes das altas montanhas. Ora, nós já vimos bem os cumes das altas montanhas. Os percnópteros os ultrapassam, circulando, de modo que sua altitude [chega] a ser o dobro da altitude daquelas montanhas, sendo que os cumes daquelas montanhas podem ser vistos a seis, sete [dias de] marcha. A relação entre [uma] altitude e [outra] altitude não é como a relação entre [uma] distância do visível e [outra] distância do visível”.

[180] O termo *صَادَا* / *ṣadā* foi traduzido ao latim por *tinnitu*.

[181] Os termos ligados à raiz *حَدَّتْ* / *ḥadāta*, quando se referem ao início da existência da alma ou ao modo pelo qual certas faculdades apreendem as formas, são mais bem traduzidos por “advir, ter lugar e incidir”, excluindo a tradução francesa de “vir a ser”. Nesta passagem a respeito do som, julgamos que cabem melhor termos ligados à noção de “produção”. A diferença baseia-se no conhecimento controlado da causa que faz o som acontecer, coisa que, no limite da razão — como já foi assinalado no primeiro capítulo —, é desconhecida para o caso do início da existência da alma.

[182] O termo *قَرَأَ* / *qar’ā* traduziu-se ao latim por *percussione*. A ideia geral é a de “bater, chocar, atritar” etc.

[183] Enquanto noção, tanto a ação do impacto como a do arrancamento não têm diferenças intrínsecas, pois trata-se apenas de uma batida ou de um arranco. Porém, visto que a força e a velocidade com que tais movimentos se dão não são iguais, é forçoso que os impactos e os arrancos não sejam iguais. Diferem, pois, em intensidade. O final da passagem — *لَقَدْ بَلَغَ مَكَانَهُ حَتَّىٰ بَصَرَ إِلَيْهِ* — é lacônico e só ganha sentido no conjunto da argumentação. Não obstante algumas variações nos manuscritos, dir-se-ia, literalmente: “já esvaziou seu lugar até que chegou a ele”. O texto latino grafou [...] *iam evacuit locum suum et quaerit alium ad quem perveniat* [...]. Riet, em nota à linha l.58, assinala: “*toute chose que l’on arrache à une autre, son lieu devient vide jusqu’à ce que (quelque chose d’autre) y parvienne*”.

[184] Definem-se, aqui, os dois meios de propagação do som.

[185] O termo *تَمَاضٍ* / *tamawuj* indica movimentos de ondulação, vibração e agitação do ar ou das águas. O texto latino grafou *commotionis*, mantendo o sentido geral do termo, assim como Bakoš, que manteve o termo “*agitation*”. Acompanhamos a noção geral, pois o texto refere-se a movimentos do ar e da água de maneira genérica, não os especificando como ondulatório, vibrante etc. A noção de deslocamento do ar ou das águas, outrossim, acompanha os exemplos que se iniciam a partir deste ponto da seção. Os termos “movimento e deslocamento” bem poderiam ser usados, mas o próprio texto diz que *تَمَاضٍ* / *tamawuj* não é sinônimo de movimento ou de deslocação, para os quais se usam outros termos. O termo “movimentação” poderia ser usado se não causasse confusão com “movimento”. “Comoção”, em português, embora traduza a noção em questão,

enfraquece-se nas derivações do texto tais como “ar comovido, comovente” etc. Por essa razão, o termo “agitação” é usado, por ora.

[186] O termo *حقيقة* / *ḥaqīqa* adquire, nessa passagem, o sentido de “quididade, natureza, essência”. Isto é, se a natureza do som fosse a mesma do movimento, então escutar um som seria necessariamente identificar o tipo de movimento do ar ou da água que a ele estivesse associado, coisa que não se observa. Goichon, *Léxique*, item 171, aborda as várias nuances que o termo pode adquirir. Preferimos manter o termo, assim como aparece, pois os outros significados são indicados por outros significantes.

[187] *العاس* / *alḥāssu*. A construção da palavra árabe significa “aquele que sente”. Embora possa assim ser traduzido, “sensivo” é termo da língua portuguesa que vai ao encontro da construção proposta. O sensivo é, nesse caso, o órgão da sensibilidade que recebe a forma sensível.

[188] Isto é, na sensibilidade.

[189] A questão que se coloca é se o som, tendo existência em si mesmo, ao tocar o canal auditivo provoca o ato de escutar, ou se externamente existe apenas uma agitação do ar que, ao chegar ao canal auditivo, forma a sensação de som. No primeiro caso, o som teria existência a partir de fora e, no segundo, o som começaria no canal auditivo.

[190] Isto é, no mel e no fogo.

[191] A grafia dos manuscritos EFIJ é *حس*. Tal foi a opção de Rahman, mas os manuscritos AGH grafam *حيس*, e tal foi nossa opção. Do contrário, a sentença alterar-se-ia de “aquilo que o calor toca” ou “aquilo que é tocado pelo calor” para “aquilo que é sentido pelo calor” ou “aquilo que o calor sente”, coisa que dificultaria o entendimento da passagem.

[192] Acompanhamos Bakoš (nota 387) interpretando que tal qualidade é o som, e não o calor, e, portanto, tal qualidade só pode ser sentida por meio do ouvido. Por outro lado, a agitação do ar pode ser sentida por outro sentido, qual seja, o tato. A argumentação dirige-se em duas frentes: na primeira Ibn Sīnā procura demonstrar que a qualidade sonora é distinta de outras qualidades, enquanto se lhe acompanha a agitação do ar ou da água. Na segunda, Ibn Sīnā segue com o intuito de mostrar que, embora haja concomitância, som e agitação não são o mesmo.

[193] *على معرفة* / *‘ala ma‘arifa*. Literalmente, “sobre o conhecimento [...]”.

[194] Isto é, que a direção do som seja notada, simultaneamente, com o ato de escutá-lo.

[195] Chega-se, neste ponto, a uma importante conclusão de toda especulação entabulada até aqui: o som tem certa existência em si mesmo, proveniente de fora do ouvido. A razão exposta na passagem afirma o caráter realista da apreensão.

[196] Há três variações no conjunto dos manuscritos. *انقلاب, انقلاب, انقلاب* / *infalāt, āqlāt, inqilāb*. Ricocheteios, [...] reviravoltas.

[197] Esta última sentença não aparece na tradução latina: *Durities autem iuvat ad constringendum fortiter aerem, et lenitas similiter, ne recipiatur aer in concevitatibus asperi. Aliquando vero corpus percussus est multae mollitiei et humiditatis [...]*. Cf. Riet, p. 163.

[198] Opção pelo manuscrito H.

[199] A referência é à água e ao ar.

[200] *فلك* / *falak*, traduzido mais adequadamente por esfera celeste, significa, aqui, o conjunto das esferas celestes que influem nos movimentos dos corpos sublunares. Cf. Goichon, *Léxique*, item 528.

[201] Essa designação não aparece na lista de sabores percebidos pelo paladar, apresentados na seção anterior, pois trata-se de uma qualidade do próprio humor designado à condução do sabor.

[202] Isto é, a partir de um ar unificado, que se deslocasse em bloco, mas são como vagas sucessivas tal como são observáveis na agitação da água.

[203] Note-se que todo este capítulo, em oito seções, é inteiramente consagrado ao estudo da luz e da visão, ocupando praticamente um terço da obra. A menção a esse respeito, que ocorre no próprio título, não ocorreu nos outros capítulos. Riet (nota 2) explica variantes em diversos manuscritos latinos. Os manuscritos c e f acrescentam الحاس والمحسوس البصري وكيفية الاتصال بين / “e como se dá a conexão entre o sensivo e o sensível visual”. O título da seção também apresenta pequenas variações nos manuscritos latinos.

[204] Três são os termos correlatos para designar o meio pelo qual a luz e os sensíveis visuais são captados pelo sensivo visual. Água e ar, ambos, têm características que permitem a passagem da luz. Optamos por manter a sutil diferença entre os três termos, embora da mesma raiz, que são utilizados nas seções sobre a luz, e traduzimo-los da seguinte maneira: شفاف / *šafif* / “diáfano”, شفاف / *šafāf* / “translúcido”, e شاف / *šāf* / “transparente”.

[205] Literalmente, “a coisa que”.

[206] A raiz ستر / *satarā* significa “cobrir, velar, encobrir”. Aqui deve ser compreendida como recobrimento e não como encobrimento. O raio proporciona brilho sem prejudicar a visibilidade da cor.

[207] A abertura da seção mostra prontamente o rico universo de termos que serão utilizados ao longo do capítulo. As três noções básicas são entendidas do seguinte modo: luz é a qualidade do corpo luminoso, a claridade é o que se imagina que recaia sobre corpos que não têm luz própria. A terceira noção, isto é, “raio”, desdobra-se em duas e é mais bem explicada nesta passagem, sob os dois aspectos. Analisado do ponto de vista do efeito, ele é o próprio brilho que se vê nas coisas coloridas. Estas não são opacas, mas é como se houvesse um revestimento brilhante que estivesse sobre as cores das coisas coloridas, fazendo-as brilhar. A denominação “raio” nada mais é do que essa qualidade tomada do ponto de vista do corpo que tem luz própria. Assim, do corpo luminoso, seriam perceptíveis três efeitos básicos: a própria luz, a claridade que ela produz, e o brilho que ela proporciona aos corpos coloridos. É apenas para garantir que o brilho é uma decorrência do luminoso que Ibn Sīnā o nomeia “raio”.

[208] O texto latino grafou *Hoc autem quod vocamus lucem, sicut id quo habet sol e luna*. No texto árabe não aparece nenhuma referência ao termo “Lua”.

[209] Literalmente, جسم ليس من شأنه هذا الحجب / “corpo cuja condição não é o eclipse”. O sentido é o da ocultação em geral, mas mantemos o termo “eclipsar” para não ser confundido com os termos relacionados a cobrir, recobrir, encobrir etc.

[210] Literalmente, “uma delas impede a segunda”.

[211] Isto é, dentre os corpos que eclipsam, há os luminosos e os coloridos. Aos primeiros basta o meio transparente, ao passo que aos segundos é preciso haver a presença da luz que faz surgir sua cor. Ambos são eclipsadores das coisas que estejam atrás deles.

[212] Isto é, tanto no caso da atualização das cores nos corpos, como no caso da impossibilidade de visão por causa da escuridão, a atmosfera circundante, embora seja escura, não é responsável pelas condições de um corpo ser ou não ser visto.

[213] Isto é, movimento e transformação.

[214] Literalmente, أجساما صغارا / “pequenos corpos”.

[215] A claridade oriunda da luz do Sol seria um efeito decorrente da extrema intensidade da manifestação de sua cor, que ultrapassaria a capacidade do órgão da visão em apreendê-la. As doutrinas indicadas são mencionadas por Bakoš (notas 416 a 420) e envolvem passagens de Platão, Empédocles e Demócrito.

[216] O raio manifestado pelas cores é o brilho. A conclusão faz apelo ao início da Seção 1, na qual Ibn Sīnā definiu o raio e o brilho como sendo duas faces de uma mesma coisa. A passagem certifica que se a luz fosse composta de pequenos corpúsculos, o brilho dos sensíveis visuais — brilho este que nada mais é do que o raio de luz que incide sobre as coisas visíveis, revelando suas cores — não seria um recobrimento brilhante, mas sim um encobrimento que ocultaria a manifestação de suas cores, devido à aglomeração de partículas não translúcidas.

[217] O texto latino grafa *sphaera*, acompanhado por Bakoš. Aliás, o termo كورة remete à edição de Bakoš. Rahman grafa كورة sem nenhuma variação nos manuscritos. A tradução remeteria a “fenda, abertura”. A menção pode desviar o entendimento da passagem como se tratando da noção كوة النور / a “fenda da claridade”, pela qual, na região oriental do céu, fluxos de luz seriam direcionados ao mundo sublunar. Cf. Riet, nota 32.

[218] Esta sentença, a mais importante da passagem, enquanto define a posição de Ibn Sīnā, não aparece na tradução latina.

[219] Não necessitar de tempo sensível para recair sobre os corpos pode estar apoiado na afirmação anterior de que o raio, sendo incorpóreo, incide de modo instantâneo.

[220] O argumento demonstrativo apresentado por Ibn Sīnā não descarta a observação realizada pelos sentidos. O fato de que a luz somente é vista no luminoso e no iluminado, e não em sua trajetória, é o primeiro dos argumentos. O segundo é que os sentidos não percebem o tempo que a luz levaria para realizar o percurso desde sua suposta partida — do luminoso — até sua suposta chegada, nos iluminados. Por essas duas razões, Ibn Sīnā dirige-se a confirmar que a luz não é corpuscular, pois não se comportaria segundo os atributos dos corpos. Assim sendo, pode afirmar, também, seu caráter súbito e instantâneo.

[221] O brilho que recobre as coisas coloridas é raio luminoso. Não se trata de um corpo que viajaria certas distâncias, deslocando-se em várias direções. Antes, ele surge como brilho e, suprimido o face a face com a coisa iluminada, ele some. A passagem traz بل بطلان وتجدد. A tradução latina grafa *sed tantum destructio et renovatio*. O primeiro termo da frase pode ser entendido como “anulação, destruição”, e o segundo, como “renovação e restituição”. Por extensão, “aparecer e desaparecer” parece bem resumir o conceito que foi até aqui desenvolvido a respeito da incorporeidade do raio.

[222] Isto é, havendo a correspondência entre o luminoso e a coisa iluminada.

[223] Também no sentido de “ou antes ou depois dela”.

[224] O argumento é construído de modo excludente: se for considerado o deslocamento para a claridade, forçosamente deveria ser considerado o deslocamento para a sombra. A sombra só poderia se deslocar ou juntamente com a claridade ou de modo intercalado, antes e depois. Se a sombra se deslocasse juntamente com a claridade, forçosamente a tornaria obscura, e esta não seria perceptível em seu suposto deslocamento.

[225] Sob esta interpretação, entende-se que muitos autores tributários dessa teoria poderiam chegar a propor que a claridade seria rechaçada em diversas direções. A passagem não é clara sobre quem são “eles”, e pode ser entendida de outra maneira. Ou se refere aos autores mencionados anteriormente, os quais poderiam, com base nesse falso raciocínio, chegar a propor que a sombra rechaçaria a claridade em diversas direções; ou que “eles” seriam — como entendeu Bakoš — “aqueles que possuiriam sombra”. Entendemos a primeira opção como a mais pertinente. Cf. Riet, nota 74.

[226] A referência é a doutrina mencionada no início da seção. O termo árabe **بيننا** entende-se, aqui, como “intensamente claro”.

[227] A descrição e argumentação de Ibn Sīnā parece referir-se a afirmações de uma doutrina que não é a sua. A tradução de Bakoš, nessas passagens, parece tomar algumas afirmações como se fossem do próprio Ibn Sīnā. Cf. também Riet, p. 71. Em todas as passagens que entendemos ser uma descrição da referida doutrina, mantivemos o caráter condicional das afirmações, pois estas serão questionadas mais à frente.

[228] O termo árabe é específico para a luz proveniente da Lua: **الفلح** / *al-faḥt*. O texto latino grafou *lumen lunae*.

[229] Os manuscritos guardam cinco ocorrências distintas para o termo em questão: **سجدة - سجة - سجة - سجة - سجة**. O texto latino grafou *lapis niger politus*, para a passagem, e Bakoš, “*la pierre noir, polié*”. Cf. Bakoš, nota 430, em que explica uma possível origem persa do termo para a tradução por “pedra”.

[230] A claridade não é um efeito da manifestação excessiva da cor. O título no texto latino resume-se a indicar *Capitulum de his quae dici de hoc*.

[231] Esta é a primeira ocorrência do termo **شيرة** / *ṣayrūrah*. A raiz remete à noção de “tornar-se”, termo que temos usado com frequência. A noção em questão está a indicar a passagem da cor da potência ao ato, isto é, o processo de atualização da cor. Cabe bem o termo “devenir” em lugar de “devir”. Este último, embora sinônimo do primeiro, tem sido usado no vocabulário filosófico para indicar certas doutrinas do devir e do vir a ser, geralmente inspiradas nos escritos de Heráclito, o que não é o caso da doutrina de Ibn Sīnā.

[232] Nesse ponto, vale a pena refletirmos a respeito de três verbos e três nomes que aparecem constantemente no texto e que, neste trecho, estão lado a lado. Trata-se de **صار - صير** / *ṣāra – maṣīr* **حدث - حدث** / *ḥadaṭa – ḥudūṭ* **عرض - عرض** / *‘araḍa – ‘arḍ*. A primeira entrada indica o sentido de “tornar-se”. Para o particípio, substantivamos o verbo, obtendo “o tornar-se”. No segundo caso, está indicado o sentido de algo circunstancial, que se dá. Não se trata necessariamente de algo que se torna a partir de outra coisa, mas que ocorre, ou até mesmo que se produz. É costume, no vocabulário de Ibn Sīnā, traduzir-se **حدث** / *ḥadaṭa* por “começar a ser” e **حدث** / *ḥudūṭ* por “o seu começo no ser”, de acordo com a solução francesa encontrada por Goichon (cf. itens 132 a 137). Entendemos que a questão episódica que está presente na raiz em questão pede menos do que a locução “começar a ser” suscita, notadamente por introduzir um caráter metafísico que o termo não requer. Assim, “ocorrer e ocorrência” nos parecem mais simples e mais adequado para o caso, na medida em que mantêm a neutralidade e o caráter episódico do termo. No último caso, o nome **عرض** / *‘arḍ* traduziu “acidente”. O caráter de algo que se dá circunstancialmente também está presente e, nesse caso, acompanhamos o radical latino para o verbo, obtendo “acontece”. Na maior parte dos casos, parece ser possível solucionar as passagens de acordo com essa prioridade. Em poucas, é possível substituir os dois últimos verbos em árabe por “dá-se”.

[233] A argumentação anuncia duas vertentes de abordagem em relação à cor: ou ela seria algo que se torna cor, atualizada por algo que não ela própria, ou a cor seria um existente em ato que entraria em contato com a visão, por meio da claridade. Ibn Sīnā procura demonstrar, neste início, que a cor vem ao ato por meio da luz, e não é um existente em ato, por si mesma.

[234] Literalmente, “está corrompida”.

[235] Isto é, se a claridade fosse o devenir da cor, ela seria a própria cor, e se ela fosse um meio pelo qual a cor se manifestaria, então a luz não seria a cor. Embora possa parecer estranho que as premissas da claridade sejam concluídas com a luz, Ibn Sīnā remete a conclusão à fonte da claridade, que é a luz.

[236] Isto é, por que quando a ação de iluminar se intensifica em uma coisa, a cor dessa coisa se reflete em uma outra coisa, cobrindo a cor desta última?

[237] Não há maiores detalhes a respeito da doutrina em questão.

[238] A argumentação pretende invalidar a ideia de que o branquear-se seria o resultado da ocultação das outras cores. Se isso ocorresse, alguma alteração naquilo que está sendo iluminado e se colorindo deveria ser observado. Mas tal não acontece.

[239] Isto é, recobrando a cor sem anular sua constituição essencial ou sua natureza, antes ocultando-a.

[240] Aqui, o termo نقل / *naql*, geralmente traduzido por “deslocamento”, foi grafado por “mudança”, significando a passagem da potência ao ato.

[241] Isto é, caso a doutrina daquele homem estivesse correta, então essas duas condições deveriam ser atendidas.

[242] Essa é uma das raras ocorrências em que Ibn Sīnā usa a primeira pessoa do singular.

[243] O sentido da passagem deve se dar como o da luz que incide nas poeiras.

[244] A luminosidade, como gênero, é uma só. Suas variações são oriundas da intensidade com que brilham os diferentes corpos luminosos. Se assim não fosse, as estrelas seriam tal como os que cintilam durante a noite. Se há diferenças entre as estrelas, os que cintilam, o Sol, o fogo, a lamparina etc., é em razão da fraqueza ou da força de sua luz própria.

[245] Caso se pensasse em fazer uma divisão dos corpos luminosos por gêneros, não seriam obtidos bons resultados.

[246] Isto é, não são vistos juntamente com os que são mais fortes que eles em luminosidade.

[247] O manuscrito F traz a variante حيد، alterando o final do título para “[...] doutrinas enunciadas sobre as cores e sua definição”.

[248] Lendo com o manuscrito G. O exemplo do cristal e do vidro despedaçados e o da fenda em um corpo translúcido de grandes dimensões são exemplos da posição adotada pelos defensores da doutrina mencionada. Nos três casos, entende-se que a face despedaçada deixa de ser translúcida e manifesta a cor branca. Para as dificuldades da passagem, cf. Riet, nota às linhas 35-37, e Rahman, notas 1 e 2.

[249] Inicia-se o relato de uma segunda doutrina.

[250] Inicia-se o relato de uma terceira doutrina.

[251] حيد. O sentido é que a negrura seria essencialmente uma cor, uma cor de verdade, autêntica e genuína. O termo também permitiria, aqui, a tradução por “realidade”.

[252] Isto é, a negrura seria a única essência de todas as cores. Todas as outras cores, tanto manifestas como refletidas, seriam acidentadas e, por isso, poderiam ser conduzidas de volta à negrura.

[253] Inicia-se relato de uma quarta doutrina.

[254] Refere-se aos quatro elementos: água, terra, fogo e ar.

[255] Isto é, não as superfícies.

[256] A passagem traz وكذلك الخالق والناظف يبيض / *wa kaḍalika al-laḥālīḥ wa annāṭif yabyad*. O texto latino grafa *sicut sisamum quod albescit eo quod admiscetur ei retentio aeris in se cum pervietate quae est in natura eius*. Está presente apenas o segundo termo do texto árabe, traduzido por *sisamum*. Trata-se de preparação branca à base de açúcar e sésamo. Dentre as ervas do gênero *Sesamum*, a principal é o gergelim, e nesta passagem bem poderia ser tomada pelo significante. O primeiro termo acompanha a tradução de R. Dozy. Cf. Riet, nota 61.

[257] A saída da potência ao ato.

[258] Bakoš identifica a passagem com a teoria que defende que, do olho, sairiam raios que atravessariam o espaço em direção ao objeto visível (cf. nota 449). Nas seções seguintes, o assunto será retomado.

[259] O termo الجبس / *al-jis*, grafado no latim *gypsum*, faz derivar o verbo جَسَسَ / *jaṣṣa* que em seu significado fundamental denota “engessar, endurecer”, mas, por associação, também “branquear”.

[260] هوانية.

[261] O termo أهل الحيلة / *ahl al-ḥīla* foi grafado no texto latino por *deceptores* e traduzido por Bakoš por “*les gens de ruse*”. Ambos evocam a noção de ardil, artimanha. A nota de Riet à linha 00 é esclarecedora, apontando que esta ocorrência se deve ao sentido jurídico do termo. Contudo, o termo aqui evoca não as “artimanhas dos juristas”, mas procedimentos engenhosos. Os artifícios, portanto, indicam a gente que prepara, hábil no feitio das misturas, em suma, os alquimistas.

[262] Trata-se de uma espécie de liga de prata e chumbo. O termo entra diretamente do latim *lithargyrum*, que traduziu o termo árabe المرصغ. Algumas linhas abaixo, “litargo” aparece sob outra forma: الرطك. Cf. Riet nota às linhas 1 e 6.

[263] Mantivemos a termo خل / *ḥal* como “vinagre”, seguindo Verbeke (cf. Introdução, p. 73) e Bakoš. O texto latino grafa *aceto*, do qual derivamos ácido, azedo, acetol e outros. As misturas aqui mencionadas envolvem o “vinagre” como sendo o componente ácido da mistura em confronto com o “álcali”, que é o componente-base da mistura.

[264] “Álcali” traduz o termo árabe القلي / *alqalī*. O texto latino grafa *alumen* e Bakoš traduz por “*soude*”. Em língua portuguesa, os três termos existem da seguinte maneira: “álcali, alume e soda”. Alume faz referência a metais alcalinos com propriedades adstringentes, tal como o alumínio. Álcali refere-se a substâncias com características de base. Ambas fazem contraste com a noção do vinagre, como o ácido da mistura. Mantemos álcali por ligar-se diretamente à palavra árabe que lhe dá origem.

[265] O termo árabe é العبرة / *al-ġubrah*. A tradução latina grafou *subpallidum*. Bakoš deixou o termo seguido de um ponto de interrogação “*terne (?)*”, talvez entendido como fosco. A ideia contida na passagem é que o primeiro dos caminhos pelos quais as coisas brancas tornam-se enegrecidas é por meio de uma palidez natural, uma descoloração que a torna mais e mais fosca. A raiz árabe indica o tornar-se cinza, logo, “acinzentar-se” é o melhor significante.

[266] Literalmente, انيلية / *anniliya*, a qualidade do anil, a “anilidade”.

[267] Isto é, não haveria as diferentes possibilidades de combinações das cores, mas apenas a diminuição e o aumento da intensidade da negrura e da brancura.

[268] O texto traz كراية / *kurāṭiyah*. Derivação de كرات / *kurāt*, “alho”.

[269] Para os nomes das cores, cf. Riet, notas 50 e 52. Em nosso entendimento, a passagem da combinação das cores refere-se à complementação da doutrina que está sendo exposta, e não à sua própria doutrina.

[270] Isto é, às vezes vemos a brancura e a negrura refletidas.

[271] O termo usado na passagem é الإسفيداج / *al-isfidāj*. Trata-se da cerussita, carbonato de chumbo. O termo em português deriva diretamente do latim *cerussa*. Na passagem em questão, encontra-se *cerusa*. Embora “alvaiade” derive de outra palavra árabe, trata-se, nesse caso, do mesmo material apontado.

[272] A referência envolve a teoria do vácuo de acordo com Demócrito, Leucipo, e mesmo Empédocles. Cf. Bakoš, nota 455.

[273] O termo árabe *ياقوت* / *yāqūt* traduziu-se ao latim por *hyacintho*, seguido por Bakoš com “*hyacinthe*”. A referência poderia ser à erva jacinto, oriunda das regiões ocidentais e centrais da Ásia. Corriente, p. 854, traz as variantes “safira, rubi e esmeralda”. Corindo é o nome genérico do conjunto mineral em questão. A passagem em foco trata de elementos diáfanos e, nesse caso, o sentido mineral cabe melhor que o sentido vegetal do jacinto.

[274] A passagem ganha sentido quando interpretada em, ao menos, dois sentidos: *quomodo ergo erunt pori recti in transversum aliorum pororum rectorum*. Os tradutores latinos entenderam que a referência seria aos poros em posição retilínea em relação a outros poros em posição retilínea. Bakoš entende tratar-se de “coisas retas” introduzindo-se em outras coisas retas. De todo modo, o texto árabe é lacunar nesse ponto.

[275] Lendo com Bakoš.

[276] Literalmente, por uma “força débil, fraca” *بأنسفة قوة*.

[277] O sentido do título é mostrar a degeneração das doutrinas que Ibn Sīnā considera inválidas, a partir das premissas estabelecidas por elas próprias. A condução da seção mostra, basicamente, duas doutrinas a serem contestadas: a da emissão de raios e a da transmutação do ar em um órgão. Nesse sentido, entendemos ser mais adequado traduzir *انحراف* *iḥtilāf* por “divergência” do que por “diversidade”, opção latina, seguida por Bakoš. A presente seção não tem uma estrutura formal muito rígida, mas oscilante. De modo geral, Ibn Sīnā apresenta sumariamente a doutrina dos raios, a da transmutação do ar em um órgão sensitivo, e indica uma terceira que julga ser a mais correta. Em seguida, apresenta argumentos gerais utilizados pelos partidários das duas primeiras, objeções do segundo grupo em relação ao primeiro e a réplica destes. A partir disso, Ibn Sīnā inicia a invalidação de ambas, intercalando a argumentação crítica, ora direcionada à doutrina dos raios, ora à doutrina da transmutação do ar em um órgão.

[278] O termo latino *pupilla* aparece para designar o órgão da visão. Utilizamos “vista” quando se trata do órgão e “visão” quando se trata da faculdade de percepção. No texto árabe o termo para ambos é grafado de modo idêntico: *البصر* / *albaṣar*.

[279] Literalmente, “sua cabeça” *رأس* / *caput* na tradução latina.

[280] Em geometria, o termo *السهام* / *assahm* significa “flecha”, isto é, segmento de reta que une o meio de um arco de circunferência ao ponto médio da corda correspondente. O texto latino grafou *sagitta* e acrescentou uma explicação inexistente no texto árabe: *quae est linea media radii, aequidistans ab extremis*. Nesse caso, a flecha seria o eixo da pirâmide de raios que sairia da vista, sendo o raio de maior precisão. Cf. Bakoš, nota 460, para relações com *Óptica* de Euclides.

[281] Uma passagem de *Le livre de science* também faz referência às duas doutrinas mencionadas: “Há divergência quanto ao sujeito da visão. Daqueles que precederam Aristóteles, o grande filósofo, um grupo imaginou que do olho emanaria um raio e uma claridade que atingiriam a coisa, tocando-a e fazendo ver... Propósito absurdo! Depois, alguns médicos que quiseram professar essa teoria, sem cair nesse absurdo, disseram que, como do olho emana um pequeno raio que se mescla intimamente ao ar, esse raio transforma o ar, tornando-o um órgão da visão, e, por meio dele, o olho vê as coisas” (*Le livre de science*, trad. M. Achena e H. Massé, tomo II, Paris, 1958, p. 58. Cf. Riet, notas 33-42). A apresentação inicial da seção fornece três teorias. As duas primeiras são teorias de emissão de raios e a terceira é a base da teoria adotada por Ibn Sīnā, mas não totalmente e em especial quanto à questão da condução das formas. Riet, em sua Introdução (cf. pp. 75-82), identifica as principais críticas de Ibn Sīnā sendo direcionadas às teorias de Euclides e de Galeno. Nota, ainda, que a teoria de Demócrito, que completaria as quatro atribuídas às fontes gregas, não aparece.

[282] O termo *القبة* / *attuqbati* tem o sentido geral de “furo, orifício”. O texto latino traduz o termo por *uveae*. Trata-se da úvea, membrana média vascular do olho, compreendendo a íris, a coroide e o corpo ciliar. Cf. Riet (nota 66) sobre paralelos com o *Cánon*.

[283] Esta não é a opinião de Ibn Sīnā. A argumentação em favor da presença de um corpo sutil que sairia do olho é um artifício para mostrar algumas alegações dos defensores da teoria — ou teorias — do raio. Não são poucas as vezes em que Ibn Sīnā encadeia argumentações a partir do ponto de vista oposto ao que defende, emprestando parcialmente sua lógica à teoria que, em seguida, irá invalidar. A passagem, que se finda nesse ponto, é atribuída aos dois grupos, mas no parágrafo seguinte Ibn Sīnā cinde o segundo grupo do primeiro, assinalando peculiaridades pertinentes à teoria da transmutação do ar. Embora aqui apareçam contestações sobre posições do primeiro grupo, os argumentos presentes são os que foram utilizados pelo segundo grupo. Logo, também não são aceitos por Ibn Sīnā.

[284] Isto é, um tempo não percebido pelos sentidos.

[285] O termo *ذراعان* / *dirā‘ān* foi traduzido no texto latino por *cubiti*, “côvado”. Em tempo, vale notar que Safa Jubran registra: “[...] literalmente, ‘braço’. J. Ruska [...] decidiu-se pelo termo ‘côvado’ (cf. *Tabula smaradigna*, p. 74) — o cúbito latino tendo como padrão o antebraço —, que corresponde a dezoito polegadas. R. Dozy (*Supplément aux dictionnaires arabes*, vol. I, p. 485) confirma essa escolha, mas lembra que, sob esse mesmo nome, existem inúmeras variáveis, conforme a região e a época vivida no mundo árabe”. Cf. S. Jubran e A. M. Alfonso-Goldfarb, *Livro do tesouro de Alexandre*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999, p. 111, nota 11.

[286] Isto é, os autores da terceira doutrina, à qual também adere Ibn Sīnā, teriam se enganado ao utilizar argumentos da revisão da teoria do raio, pelos partidários da teoria da transmutação do ar.

[287] O termo usado nestas passagens não deixa de ser embaraçoso. A palavra *سبح* / *šabaḥ* tem, na tradução latina, duas acepções diferentes: ora traduziu-se por *effigia*, ora por *simulacra*, isto é, “efígie” e “simulacro”, respectivamente, em língua portuguesa. Bakoš optou pelo termo “image”. Algumas considerações devem ser feitas. A opção de Bakoš põe como sinônimos *سبح* / *šabaḥ* e *خيال* / *ḥayāl*. Entretanto, a segunda raiz é usada, de modo sistemático, para designar a faculdade da imaginação. A sononímia confunde os atributos aos quais Ibn Sīnā se refere e, por isso, usamos o termo “imagem” somente quando se refere a *خيال* / *ḥayāl* e sua vinculação com a faculdade da imaginação — a que fixa as imagens — e com a faculdade imaginativa que as combina. No caso de *سبح* / *šabaḥ*, em outras passagens é possível traduzir o termo por “silhueta”, mas, aqui, a referência filosófica o remete à tradição grega do termo *ειδολον* / *ídolo* e *ειδολοα* / *ídolos*. Este foi traduzido por *imagem*, *simulacro*, *ídolo* ou *efígie*. Especialmente Demócrito e Epicuro usaram o termo para indicar as formas enviadas pelas coisas aos nossos sentidos. Tais formas seriam emitidas ininterruptamente e captadas pelos nossos sentidos. Lucrécio chegou a definir os *simulacra* como se fossem “membranas arrancadas da pele das coisas, voando para a frente e para trás, no ar”. Cf. *De rerum natura* IV, 29s. Usamos o termo “espectro” para as passagens que envolvem a raiz *سبح* / *šabaḥ*.

[288] Ainda as críticas do segundo grupo ao primeiro.

[289] O observador que o homem possui é sua própria vista. O termo também é usado na argumentação para designar propriamente o observador, em sentido geral.

[290] *حقيقة* / *ḥaqīqa*.

[291] Lendo com os manuscritos ADEK, e não “ele [espelho] é percebido”.

[292] Lendo com os manuscritos ADEK, e não “a forma é percebida”. As duas passagens variam nos manuscritos, pela atribuição pronominal.

[293] Aqui se encerram os argumentos do segundo grupo em relação ao primeiro. A partir desse ponto, Ibn Sīnā toma a palavra para invalidar ambas.

[294] Isto é, o estado natural em que o ar se encontra.

[295] Isto é, dotado de sensibilidade.

[296] As esferas celestes mais próximas da Terra. Cf. Bakoš, notas 47, 48 e 471.

[297] Isto é, “se fosse um contínuo a tudo que é visto, mas separado daquele que vê”.

[298] A tradução do termo الفرقدين / *alfarqadayn* baseia-se na definição de R. Dozy (*Supplément aux dictionnaires arabes*, vol. II, p. 260): “As guardiãs da Ursa Menor, as duas estrelas do quadrado, do lado oposto à cauda”. Cf. Bakoš, nota 476 e Riet, nota 75.

[299] No sentido de que o observador sentisse por si mesmo, e não que o ar ou os raios sentissem em seu lugar.

[300] Trata-se da resposta à terceira possibilidade, ou seja, “que fosse contínuo a uma parte do visível à exclusão de outra, qualquer que fosse sua situação com aquele que vê”.

[301] Lendo com os manuscritos CDEH.

[302] O sentido de جواب / *jawāb* é o mesmo de “resposta”, mas, aqui, trata-se de uma resposta à resposta dada pelos autores da transmutação para o caso em questão, logo, uma réplica.

[303] Essa é uma das raríssimas ocorrências, nesta obra, em que Ibn Sīnā refere-se a Aristóteles. A expressão العلم الأول / *al-mu‘allim al-awwal*, “o primeiro mestre”, é utilizada exclusivamente para designar o filósofo grego. O termo *al-mu‘alim* não é o mesmo para se referir aos defensores das doutrinas do raio, da transmutação ou de outras que aparecem ao longo do texto, mas صاحب / *ṣāhib*, o que indica ser inadequada a opção de Bakoš ao traduzir ambos por “mestre”. Optamos, pois, em manter “autores” para o segundo caso, reservando “mestre” apenas para o primeiro termo. O texto latino nivelou os dois termos, usando, por exemplo, *auctores tertiae sententiae* e *auctor primus*, indistintamente.

[304] Inicia-se, aqui, uma longa argumentação a respeito de por que um pouco de açafrão, quando colocado em muita quantidade de água, tingem-a por inteiro. Não é fácil, à primeira vista, identificar qual é a posição de Ibn Sīnā, devido às várias possibilidades registradas como explicação. A interpretação da pontuação ao longo de toda a passagem resultou na divisão que apresentamos e julgamos a mais sensata. Em nosso entendimento, a explicação correta é dada logo no início, ou seja, de que não há transformação nem tingimento verdadeiro, mas que, assim como a água fica da cor do vaso que a porta, por ser translúcida, assim também a cor do açafrão faz crer que ele a teria tingido. Verbeke, em sua introdução, dedica poucas linhas a essa longa passagem, mas oportunamente anota: “De acordo com Avicena, se a água nos parece inteiramente colorida por um pouco de açafrão, é graças à transparência que nos permite ver em profundidade [...] dando a impressão de que toda a água foi transformada”. Cf. Introdução, p. 82. A questão posta por Ibn Sīnā visa destruir o argumento de que um pouco de raio saído do olho seria capaz de transmutar uma grande quantidade de ar à sua volta. É mais um argumento, pois, para desbancar a doutrina das transmutações.

[305] Lendo com os manuscritos CDEFHK. Não fazem sentido os manuscritos AGIJ, que obrigariam a tradução por “dissolvem-se nelas”.

[306] Isto é, caso estivesse sujeito à transmutação.

[307] Isto é, não haveria necessidade de o caráter translúcido permitir a visibilidade.

[308] Ou seja, caso o ar se transmutasse, ocorreria aquilo que já foi invalidado nas passagens anteriores.

[309] Isto é, se tivesse a função de condução.

[310] O sentido do título mantém a intenção da seção anterior. O conteúdo desta evoca argumentos que levam a inconsistências lógicas e empíricas, a partir das premissas estabelecidas por meio das próprias doutrinas em questão.

[311] O âmbito no qual se encontra essa primeira referência remete novamente à teoria da visão feita por contato, exposta na seção anterior. Por isso, o visto seria o que fosse “tocado” por partes daquilo que supostamente saísse da vista. Necessariamente, assim, os reflexos obrigariam à recepção dos sensíveis visuais sobre os quais aqueles recaíssem. Bakoš (nota 481) identifica esta passagem mais propriamente à doutrina de Empédocles ou de Demócrito. Riet remete à obra em preparação, na ocasião, de Lindberg sobre teorias da visão na Idade Média e no Renascimento.

[312] A tradução latina grafou *aut quod videtur angulus eius quod est concavum ante pupillam*. A razão disso foi a confusão entre *العديبة* / *alḥadabah* e *الحدقة* / *alḥadaqa*. Esta última encontra-se apenas nos manuscritos I e J da classificação de Rahman.

[313] Isto é, como não são todos os corpos que refletem, a causa disso deveria ser, ao nos guiarmos pelo raciocínio deles, ou porque partes pequenas não refletiriam, ou porque haveria dispersão dos raios em direções diversas, devido ao ângulo da superfície áspera.

[314] A referência é ambígua, na medida em que houve uma hipótese dupla imediatamente anterior a esta frase. No entanto, entendemos juntamente com Bakoš (nota 487) que a indicação retorna à primeira divisão feita mais acima, quanto a saber se o reflexo seria feito a partir de qualquer superfície ou se seria necessário haver continuidade entre as partes do polido.

[315] O parágrafo em questão é fundamental na argumentação, pois a referência é a um argumento usado pelos adversários. Não faz sentido traduzir *فإن من العلوم* / *fa'in min al-ma'lum...* por “é sabido que”, pois o argumento usado em seguida não é admitido por Ibn Sīnā. Logo, a referência à notoriedade do argumento dos adversários dá sentido à passagem.

[316] Esta contra-argumentação põe fim à noção de que o raio somente não seria refletido se as partes polidas fossem menores do que ele.

[317] Retorna-se, aqui, à doutrina dos *silumacra*.

[318] Encerra-se, aqui, a argumentação contra a ideia de que a ausência de reflexão seria devida à pequenez das partes dos corpos, polidos ou não.

[319] O tradutor latino substituiu os dois nomes árabes — Zayd e ‘Amr — por Platão e Sócrates.

[320] A ilustração aparece em todos os manuscritos árabes, com alguma modificação, exceto nos manuscritos EHJ, que a omitem. As letras árabes para A, B, C, D, E são, respectivamente, *أ ب ج د ه*. A edição latina de Riet não reproduz a ilustração, embora os manuscritos latinos INTV a reproduzam marginalmente e o manuscrito C a reproduza no corpo do texto. As letras latinas para a mesma sequência acima são, respectivamente, A, B, C, D, E.

[321] Isto é, a regra da passagem da potência ao ato.

[322] Cf. os manuscritos CH.

[323] Cf. o manuscrito H.

[324] Essa descrição possui algumas variações nos manuscritos apresentados por Rahman, mas uma única ilustração marginal no manuscrito I, sem portar letras nos pontos de intersecção das retas. Reproduzimo-la, aqui, tal como aparece interpretado por Rahman (cf. p. 140).

[325] O sentido do título mantém a intenção da seção anterior. O conteúdo desta evoca argumentos que levam a inconsistências lógicas e empíricas, a partir das premissas estabelecidas por meio das próprias doutrinas em questão.

[326] Possivelmente Demócrito e Empédocles. Cf. Bakoš, nota 514.

[327] **شأنة** / *ʿayn* significa determinação, especificação, alocação. O sentido de “*essence concrète de sa forme*”, usado por Bakoš, concerne à forma que está assinalada na matéria, ou melhor, aquela determinada forma que tem existência concreta.

[328] A distinção aplicada separa duas noções: a primeira é a forma material, ou seja, a forma que está assinalada na matéria e que pertence intrinsecamente à coisa que possui matéria e forma; a segunda é a forma sensível, ou seja, a forma que chega aos sentidos externos. Assim, os sentidos captam uma forma similar à forma material, oriunda desta e fiel a ela. O contato, para os quatro sentidos apresentados até aqui — tato, paladar, olfato e audição —, é feito sempre por meio de um encontro ou de um contato entre o órgão e a coisa, ou entre o órgão e o intermediário que conduz a forma a ser sentida. No caso da visão, a crítica à teoria da emissão dos raios saídos do olho, e de qualquer outro meio que estabeleça contato ou encontro entre o órgão e a coisa, alça o sentido da visão a um patamar diferente dos quatro sentidos anteriormente tratados. Mais à frente, afirma-se que é possível que o efeito visual não deva ser, necessariamente, por meio de encontro com a coisa ou por meio de um contato com um intermediário transformado. Ora, se a luz não é corpuscular, como foi afirmado anteriormente, nem sai do olho raio algum que pudesse tocar coisa alguma, abre-se, assim, a possibilidade de se aproximar o fenômeno visual — que envolve o luminoso, aquele que vê e o visível — do processo de intelecção.

[329] Confirma-se, aqui, o *modus operandi* dos defensores da doutrina do raio que, por estabelecerem contato corporal entre os elementos envolvidos na visão, torna a ser rechaçada por Ibn Sīnā.

[330] Isto é, o meio intermediário deve ser diáfano, e o visto deve ter as dimensões mínimas que possam ser percebidas pela vista.

[331] A argumentação não deve ser confundida: em defesa daquela teoria — da qual ele não concorda, que afirmava que a vista receberia um espectro da coisa vista —, se diz que há uma forma que permanece na imaginação que só poderia ser realizada pelo contato corporal de um espectro corpóreo com a vista. A segunda parte é a posição de Ibn Sīnā: essa forma não é a forma material da coisa, como já foi afirmado linhas acima, mas é algo similar à coisa. É só pelo fato de haver essa forma imaginativa que alguns poderiam pensar que se trata da forma material da própria coisa, o que é falso.

[332] O exemplo do Sol, da gota que cai e de algo que gira constitui-se em uma passagem de atribuição ambígua, pois tanto poderia estar reproduzindo exemplos dos quais ele não concorda, como sendo uma continuação da exposição das formas imaginativas que ele acabou de afirmar. A solução deve ser submetida aos mesmos exemplos usados no quarto capítulo para confirmar a existência dos sentidos internos. Logo, a afirmação é de sua própria doutrina. Uma dificuldade é que o termo usado para a forma recebida é, também, **سبأ** / *šabāh*, o que pode confundir a posição de Ibn Sīnā. Mas, aqui, o espectro só pode ser tomado como uma marca não corpórea, pois, do contrário, ele estaria aderindo à teoria que acabou de criticar.

[333] Lendo com Bakoš, e com Riet, à nota 41.

[334] A tradução latina grafa *chirurgiae*. A raiz **شرح** / *šarraḥa* indica “dissecação, autópsia”, mas também a ciência da anatomia. Anote-se que se trata da segunda forma da raiz **سرح** / *šaraḥa*, que significa “comentar, glosar”.

[335] A posição a ser invalidada, aqui, é a dos autores que defenderam que, no espelho, haveria uma impressão corpórea da forma da coisa, e tal forma seria da mesma espécie que a forma impressa no olho. Nenhuma impressão material é admitida por Ibn Sīnā, como se esclarecerá adiante.

[336] O tradutor latino interpreta a passagem e grafa *sed haec forma [et eius contraria] imprimuntur ambae in toto speculo*. A intervenção é oportuna e confirmada por Verbeke em sua Introdução (cf. pp. 86 ss.).

[337] Esta não é a posição de Ibn Sīnā. Ele relata, aqui, uma das três respostas possíveis, mencionadas acima. Embora seja esta uma das respostas, ele não concorda com ela, como afirma em seguida — “mas isso é algo que não digo”. De toda maneira, a exposição estabelece de modo explícito a relação de operação entre as formas visuais e as formas intelectivas, reforçando a hipótese de que as duas operações têm traços imateriais. A excessiva argumentação em torno da visão pode ter suas consequências medidas no quinto capítulo, a respeito dos paradigmas da inteligência. O próprio Ibn Sīnā pede que aguardemos a questão do intelecto ser tratada mais à frente.

[338] Isto é, em simultaneidade.

[339] A pontuação desta passagem é crucial: وهذا الجواب مما لا أقول / “Agora, essa resposta faz parte daquilo que não digo...”, publicada por Bakoš no final da argumentação anterior, e registrada no texto latino em abertura do parágrafo seguinte. De todo modo, o anterior é afirmação da tal teoria — atribuída a Demócrito, talvez — e a sequência são perguntas levantadas por Ibn Sīnā para neutralizar os argumentos, embora não estejam muito claros os detalhes da doutrina em questão.

[340] A passagem é problemática devido aos pronomes divergentes nos manuscritos. Ou se trata “dele”, espelho, ou “dele”, corpo.

[341] Isto é, admitiram a reunião simultânea da brancura com a negrura em um mesmo corpo. Bakoš identifica essas passagens em referência à doutrina de Demócrito, o qual teria negado a existência da cor, atribuindo esse efeito ao puro movimento dos átomos (cf. Bakoš, notas 526-530). A passagem anterior, a respeito da indeterminação da figura, parece fazer referência, também, à doutrina de Demócrito.

[342] Os três, aqui referidos, são: o visível, o espelho e aquele que vê, mencionados algumas linhas acima.

[343] A tradução latina grafou na passagem [...] *et cum in nocte incederetur secundum ducatum alicuius signi, incederet et ipsum*. Cf. Riet, nota às linhas 93-94, na qual se explicam as possíveis inversões das raízes árabes pelos tradutores latinos.

[344] As duas respostas são desenvolvidas em seguida. No primeiro caso, não é necessário que o espelho seja marcado pela forma sensível, do mesmo modo que o olho o é. Na segunda, não é necessário que todo efeito seja proveniente de um contato e um encontro corporal. Assim, Ibn Sīnā se aproxima de finalizar sua doutrina, retirando a necessidade de que a forma seja impressa no espelho. Este último será apenas um prolongamento polido do diáfano. Por outro lado, retira a necessidade de corporeidade do fenômeno visual, alegando que há coisas incorpóreas que agem no corpóreo.

[345] “Isto” significa, aqui, que o incorpóreo aja no corpóreo.

[346] Em contraste ao termo *سبح* / *šabaḥ*, a ocorrência, aqui, é a do termo *حيال* / *ḥayāl*, da mesma raiz, a partir da qual se constroem os termos “imaginação, imaginativa, imaginal” etc. Logo, esta última ocorrência pode indicar que não há sinonímia entre as duas. Bakoš tem traduzido *سبح* / *šabaḥ* sistematicamente por “imagem” e, aqui, grafou “*phantasme*”. O texto latino manteve a sinonímia, grafando *simulacrum*. Nós temos mantido o termo “espectro” e, aqui, entendemos caber a derivação da raiz própria ao árabe, mantendo a opção, que nos parece mais adequada, de manter termos distintos para os dois casos.

[347] Isto é, pelo fato de haver uma imagem na imaginação associada ao espelho que, nesse caso, é o polido, pensar-se-ia que a imagem estaria lá no espelho, e não na imaginação. O objetivo de Ibn Sīnā é desmontar a crença de que se forme uma imagem material no espelho, mas que este é uma certa continuidade do diáfano.

[348] Não aparece com clareza qual o critério usado para o “de fora” e o “de dentro”.

[349] A passagem associa-se a Alexandre de Afrodísia e à teoria da emissão de raios saídos da vista na forma de cone, cujo vértice se encontra no olho e a base no visto. Cf. Bakoš, nota 542.

[350] O início da passagem, *ثم في هذا فصل نظر*, interpretada por Bakoš em um outro sentido — “*Puis pour ce surplus de vue [...]*” — comprometeu o restante da sentença. Seguimos a sugestão de Riet, às notas 85-86.

[351] Lendo com o manuscrito c.

[352] Isto é, faria a vista ver.

[353] O problema colocado diz respeito aos fenômenos visuais em que uma coisa é vista em duplicidade, ou, até mesmo, inúmeras vezes. Tal multiplicação de imagens tem, ao menos, três explicações principais que Ibn Sīnā apresenta no correr desta que é a última seção sobre a visão. A primeira pode ser proveniente da torção e dos desvios da junção dos dois nervos que se encontram por trás dos dois olhos, para unificar os dois espectros que estão no humor cristalino. A segunda pode provir dos movimentos incessantes do pneuma para a direita e para a esquerda, de modo muito intenso. A terceira também está ligada aos movimentos do pneuma para frente e para trás, próximo à junção dos nervos. Menciona-se também, ao final, que a cavidade ocular pode, em seus movimentos de dilatação e retração, provocar imagens duplicadas.

[354] Deve se considerar que nas seções anteriores foram criticados os autores das “teorias dos espectros”. O termo, aqui, adquire um sentido positivo, na medida em que Ibn Sīnā reconhece que há um espectro que é próprio da coisa vista transmitida para o olho, transformando-se em imagem quando penetra nas câmaras cerebrais. Essa percepção não é, porém, trazida pelo ar, pois o ar não é condutor, como foi afirmado em 36.145 a 36.150.

[355] Isto é, o espectro não tem efeito no diáfano, mas se dá instantaneamente desde que haja oposição entre o visto e a vista.

[356] A sede da faculdade visual não é, pois, o humor cristalino, mas o pneuma visual é seu portador. Os movimentos dos pneumas informados nessas passagens fazem com que essa parte de sua doutrina esteja mais próxima da doutrina dos estoicos do que, propriamente, da de Aristóteles. Cf. Verbeke, p. 86.

[357] Remissão aos escritos de medicina, notadamente ao *Cânon de medicina*. Cf. Riet, nota 44.

[358] O termo “imaginante” / *الخيالية* / *al-ḥayliyah* parece ser mais geral que o desdobramento posterior, apresentado no quarto capítulo, no qual encontra-se a função retentiva — imaginação *الخيال* / *al-ḥāyal* — e a função compositiva — imaginativa *التخيلية* / *al-mutaḥayilah*.

[359] Lendo juntamente com Riet, à nota 79. Trata-se do *σκοληκοειδης επιφυσις* de Galeno. Cf. Verbeke, p. 86. Um comentador persa anônimo, ao comentar *Ḥayy Ibn Yaqzan*, de Ibn Sīnā, assim o define: “Lá onde se encontra [a imaginativa], há um canal em forma de arco, como desenhando uma longa volta. A porção do cérebro que aí se encontra assemelha-se a um verme, também em árabe é chamado verme”. Cf. H. Corbin, *Avicenne. Le récit de Ḥayy Ibn Yaqzan*. Teerã, 1953, pp. 43 ss., apud Riet, p. 270, nota 78.

[360] A denominação desta faculdade que age como se fosse uma inteligência animal — mais bem explicada a partir do quarto capítulo —, embora sempre referida como “faculdade estimativa”, é construída sob dois modos diferentes. Nesta primeira passagem grafou-se *القوة الوهمية* / *alquwa alwahmiyya*, traduzida aqui por “faculdade estimativa”. A segunda ocorrência, algumas linhas abaixo, grafou *القوة المتوهمة* / *alquwa almutawahima*, que traduzimos por “a faculdade que estima”.

[361] Isto é, a diferença entre a segunda causa apontada e a terceira, aqui expressa.

[362] O texto latino grafou *in libris Physicae*. A referência árabe pode remeter ao *Cânon de medicina* (Liber III, Fen I, Tractatus v, Capitulum I, *De vertigine*), De Venise (ed.), 1507, fol. 190v-191r., apud Riet, p. 275, nota 60.

[363] Provavelmente a íris. A medicina árabe catalogou sete membranas e três humores. A referência pode ser ao movimento de dilatação e retração da pupila sob o efeito da luz, ação desconhecida pela medicina antiga. Cf. Bakoš, nota 564. O texto latino grafou diretamente *uveae*. Riet indica passagens do *Cânon de medicina* (Liber III, Fen III, Capitulum IX, *De imginationibus*), De Venise (ed.), 1507, fol. 215r-216.

[364] A passagem em questão reforça a distinção entre o espectro que permanece presente apenas enquanto durar a oposição entre a vista e o visto e, por outro lado, a imagem que se forma no pneuma do sentido comum e, em seguida, no pneuma da imaginação. O vocabulário, portanto, mantém dois termos diferentes — espectro e imagem — para distinguir o que está fora e o que está dentro do corpo.

[365] Rahman aponta uma ocorrência da substituição do exemplo do “pai” por “o irmão de Halid”. Entretanto, a condução do exemplo, retomado logo abaixo, não reproduz mais o termo “irmão”, mas mantém “pai”. Por esse motivo, optamos pela manutenção dos manuscritos GH. A tradução latina insiste na substituição dos nomes árabes, aqui substituídos por “Platonis” e “Socratis”.

[366] Isto é, os sensíveis comuns seriam percebidos de modo direto, e não de modo indireto, por meio das qualidades.

[367] A referência à indicação sem intermediação do sensivo é à apreensão das intenções da estimativa, explicadas no próximo capítulo. O objetivo final desta seção é descartar a possibilidade de que houvesse um sentido especial apenas para captar tais sensíveis comuns. Desse modo, Ibn Sīnā termina a seção a respeito da visão, indicando o caminho das imagens para o interior da câmara cerebral, preparando o início do quarto capítulo, a respeito dos sentidos internos. O processo de desmaterialização é intensificado até a conclusão do quinto capítulo, no qual o intelecto, em suas operações destituídas de corpo, coroa o trajeto iniciado com as faculdades vegetativas. Sobre a abordagem de Ibn Sīnā no sentido de “espiritualizar” a teoria da luz, cf. Verbeke, p. 97.

[368] A argumentação visa retirar, da faculdade do intelecto, a distinção direta entre os sensíveis. A razão disso está no aposto “segundo o modo [pelo qual] são conduzidos a partir do sensível”. O modo aludido aqui diz respeito ao processo de desmaterialização iniciado pelos sentidos externos até chegar à forma inteligível. Como será explicitado ao longo deste e do próximo capítulo, os sentidos internos atuam sobre os dados sensíveis trazidos pelos sentidos externos, e o intelecto atua sobre os dados presentes nos sentidos internos. O intelecto não atua diretamente sobre as formas sensíveis, mas sobre as formas armazenadas nos sentidos internos. Por essa razão, os dados sensíveis não podem estar reunidos diretamente no intelecto, a partir dos sentidos externos. As “dobras da existência” não permitem que as etapas sejam diferentes: dos sentidos externos aos sentidos internos e, destes, ao intelecto.

[369] Isto é, “o colorido, o tangível” etc.

[370] Isto é, da faculdade motora concupiscível, que aproxima daquilo que é desejado, em oposição à faculdade motora irascível, que afasta.

[371] A frase árabe *هذا الأبيض هو هذا الغنى* / “este branco é este cantor” foi traduzida para o latim como *hic homo albus est iste mimus* / “este homem branco é este ator”.

[372] A partícula “لـ” anuncia um outro argumento para indicar a existência de uma instância interna que reúna as formas sensíveis, sendo, em seguida, explicada a razão pela qual se dão tais enganos da percepção.

[373] Isto é, o sentido comum.

[374] Ou seja, como se a forma fixada no sentido interno fosse percebida naquele instante pelo sentido externo. Há outras ocorrências em que Ibn Sīnā alude ao fato de a alma não distinguir, em muitos casos, se a forma que lhe surge é oriunda do sentido externo ou do interno. Alucinações, percepções enganosas, sonhos e visões são alguns dos casos em que a alma sofre o efeito da presença em ato dessas formas. Pode haver conseqüências, principalmente, nas faculdades motoras se elas forem ativadas como, por exemplo, no caso do temor oriundo de imagens falsas trazidas pela escuridão, que põem, aquele que percebe, em fuga.

[375] As ocorrências dos termos ligados à imaginação são três: الخيالية , الخيال , التخيلية / *al-ḥayālīya, al-ḥayāl, al-mutaḥayyila* / “imaginante, imaginação e imaginativa”. Imaginante é um termo genérico para se referir às duas outras que são, na verdade, a distinção entre duas faculdades. A imaginação é o depósito que estabiliza as formas que chegam ao sentido comum. A imaginativa é a que combina tais formas fazendo, por exemplo, um leão com cabeça de cavalo, um dragão etc. As funções “imaginantes”, portanto, são divididas em dois níveis: retenção e combinação.

[376] Lendo com o manuscrito H, em que o termo encontra-se no plural.

[377] A passagem não deixa de trazer dificuldades, mas o sentido mais correto parece ser que os julgamentos da estimativa são característicos, na medida em que não são do tipo da imaginação, no qual as formas são delineadas. Por isso, o julgamento da estimativa, em seu caráter próprio, é mantido na alma que opera a direcionar os tipos diversos de julgamento aos tipos diversos de faculdades, recusando que um julgamento esteja fora de seu domínio próprio.

[378] As duas funções são distintas: a conservação é a mera fixação das intenções percebidas pela estimativa, ao passo que a rememoração é a recuperação, por associação, de intenções que aparentemente estavam perdidas. Esta última função é mais característica na alma humana, pelo uso que o intelecto faz da estimativa.

[379] A “faculdade que compõe” não é uma outra faculdade. É a própria estimativa operando para chegar ao julgamento. A função da estimativa é dupla: tanto apreende as intenções como opera na combinação entre formas e intenções, como está dito na passagem. Por isso, nessa segunda função, é como se ela se dobrasse sobre suas próprias percepções para compor. O “sujeito”, referido na sentença, indica essa função sobreposta.

[380] Deste ponto em diante há um trecho repetido, corrompido e, ao que tudo indica, inautêntico. Por esse motivo, não o incorporamos para fechar a seção, mas o reproduzimos aqui. Trata-se da passagem: “E que o depósito das formas é a formativa — a imaginação — e que o depósito das intenções é a [faculdade] conservadora. Não está descartado que a estimativa seja, por sua essência, judicativa; e, por seus movimentos, seja imaginativa e aquela que rememora”. O trecho está incluído nas edições de Rahman e de Bakoš com a ressalva de tratar-se de uma junção que talvez tenha sido feita posteriormente, visto não se encontrar nos manuscritos árabes nem na tradução latina, mas sim, e unicamente, na edição da litografia de Teerã.

[381] A explicação em questão submete uma distinção quanto às formas que são armazenadas na formativa. O caminho apresentado inicialmente para esse armazenamento é percorrido pela forma do sensível que existe fora da alma, apreendida pelos sentidos externos, recebida pelo sentido comum e, finalmente, fixada na formativa. O segundo caminho aqui mencionado diz respeito a um armazenamento idêntico, mas com causas internas e não externas, ou seja, a cogitativa pode usar sua imaginativa para compor ou decompor formas oriundas dos sentidos externos que estão na formativa, gerar novas formas que não têm existência exterior e guardá-las na formativa. Ora, a formativa não julga se as formas que lá estão têm ou não existência exterior, apenas guarda-as. Cabe à alma, com o auxílio das demais faculdades, averiguar se tais formas compostas têm ou não existência exterior. O movimento da alma, em seu conjunto, porém, não é completamente atento às coisas de fora e às coisas de dentro sempre e do mesmo modo. Antes, quando a alma se ocupa das faculdades internas, tende a ficar desatenta para as questões que se sucedem no exterior, e vice-versa.

[382] Literalmente, “não averiguando a veracidade dos sensíveis a partir das averiguações” / . Seguimos a fórmula latina para essa passagem, para evitar a repetição: *Anima etenim occupata fuerit circa interiora, non solet curare de exterioribus quantum deberet* [...].

فلا تستثبت
المحموسات حقها من الاستثبات

[383] Parece tratar-se de uma máxima, um ditado, provavelmente incompleto. O final da frase pode ser um hemistíquio, talvez pertencente a um terceto de um provérbio de um poeta do período pré-islâmico chamado Al-Fakhuri. Cf. Riet, notas 1-2. Encontra-se na tradução latina um adendo a essa frase final, como que complementando o suposto ditado: [...] *sicut illud vulgi: “iam vacuus est aer” (subaudis: ab accipitre, egredere columba et discurre)*. Como diz o ditado: “[...] o ar está calmo (subentendido: a pomba se afasta do gavião indo em diversas direções)”. Já Bakoš atribui o complemento a uma metáfora talvez proveniente de uma peça de origem grega, e traduz o final como *“l’air est déjà vide pour elle et elle s’est redressée”*. Apenas dois manuscritos (FG) atestam o último termo *تثقلت* / *taṣaqqafat* “instruindo--se”. Os demais manuscritos o omitem.

[384] Lendo com os manuscritos CDEF, que trazem *بها* ao invés de *بها*, “com ela”.

[385] O manuscrito H traz a variante *فيها*, o que deve ter feito Bakoš e o tradutor latino entenderem que a similarização é na formativa. Mais precisamente, a similarização é, antes, no sentido comum e, depois, fixa-se na formativa. Desse modo, entendemos que *فيها* significa esta primeira similarização no sentido comum, antes da fixação na formativa.

[386] O termo *مغيبات* / *mağībāt* pode indicar, nessa passagem, também o mundo das coisas espirituais, das inteligências cósmicas, angelicais. Cf. Riet, p. 29, nota 97.

[387] A noção de símiles na faculdade imaginativa, apreendidos do mundo invisível, pode fazer parte da similarização própria do louco e do homem no estado de sono. Mas também como uma das vias pelas quais as formas imaginativas presentes nas inteligências cósmicas chegam à faculdade imaginativa. Tanto desse modo, com a presença das visões em estado de vigília, como por meio do sonho, cabe interpretar e explicar quando se trata de uma ou de outra situação. A afirmação de que trata de um dos modos da profecia descarta, portanto, que todos os símiles presentes na formativa sejam visões quiméricas.

[388] Lendo em conjunto com a nota 85 de Riet. Embora *مشاهد* / *mašāhid* possa ser entendida como “vista, avistada, observada”, como indica Riet, e também a tradução latina, que mantém o termo *viderat*, a passagem pede um termo que seja concernente ao ato da alma em relação à intenção. Ora, a alma não vê a intenção, mas a figura, a forma delineada da coisa, como no caso do exemplo da ovelha que vê a forma do lobo e apreende sua intenção. Nesse sentido, pois, cabe melhor “vislumbrar” a intenção do que “ver” a intenção. Bakoš perdeu o termo na passagem: *“soit en raison de la proximité fortuite du temps...”*.

[389] Em tempo, anote-se a adequada interpretação de Riet: *“et parce que certaines formes et certaines intentions sont encore fraîches”* (cf. Riet, p. 21, notas 93-94). O sentido da passagem parece mesmo indicar os primeiros instantes nos quais tais formas e intenções acabaram de ser impressas nas faculdades internas, isto é, as formas na formativa e as intenções na facul-dade que se lembra.

[390] O termo *ملكوت* / *malakūt* foi traduzido em latim por *caelestibus* e, por Bakoš, como *“monde insensible”*. Riet assinala à nota 97, p. 29, que o termo se refere ao vocabulário da mística e da gnose. Valendo-se da *Enciclopédia do islã*, indica-o como sinônimo de *غيب* / *ğayb* — que traduzimos por “mundo invisível” —, em referência ao mundo das realidades espirituais imutáveis, das existências angélicas. Gardet, em *La pensée religieuse d’Avicenne*, anota: “De acordo com os termos técnicos sufis (sem dúvida de origem síriaca) *al-malakūt* e *al-jabarūt* designam o conjunto dos mistérios revelados ao êxtase. Acima deles está apenas o mundo imparticipável da *lāhūt*, que designa a essência divina” (cf. p. 137, nota 6). *Al-jabarūt* designaria o âmbito da onipotência divina.

Al-malakūt indicaria o “mundo da dominação”, isto é, o âmbito dos domínios do divino. Gardet indica, ainda, em seu léxico (p. 211), proximidade com a noção de “cidade dos anjos”. Vale também indicar uma passagem de Corbin: “[...] esse mundo intermediário, que é o mundo visionário da alma (*malakūt*), mediador entre o *jabarūt* das puras inteligências e o *molk* ou mundo da percepção sensível. O esquema desses três mundos é comum a todas as regiões da *philosophia perennis*” (cf. H. Corbin, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*. Paris: Buchet/Chastel, 1985, p. 15.

[391] Isto é, caso a forma se fixe de modo bastante estável, como foi descrito, não será necessário buscar-se o princípio que originou tal forma por nenhum dos três meios de retorno aí propostos: a rememoração na vigília, a interpretação para o sonho e a exegese para a revelação. Portanto, تذكر / *tadakur* / “rememoração”; تفسير / *ta’bir* / “interpretação” e تأويل / *ta’wil* / “exegese” são meios de retorno ao princípio, por meio da imaginativa, para cada um dos casos apontados. Todo o parágrafo apresenta dificuldades devido à variação dos manuscritos. No entanto, podemos identificar três estados básicos que são descritos nos movimentos da imaginativa: vigília, sono e revelação. Há que se fazer uma distinção entre a passividade da imaginativa e sua atividade. No primeiro caso, em vigília, as formas chegam pelos sentidos externos; no segundo chegam pelos movimentos internos aleatórios dos sentidos internos ou pela conexão com o mundo invisível; e, no terceiro, pela influência cósmica das inteligências separadas. A solicitação que a alma faz da faculdade imaginativa difere em cada um desses três estados. As três funções apresentadas — rememoração, interpretação e exegese — referem-se aos três estados descritos na busca do princípio. Assim, caso a forma fosse impressa firmemente na imaginação — que é a memória das formas — e a intenção na faculdade da rememoração — que é a memória das intenções —, não haveria aí necessidade de reminiscência na vigília, nem interpretação do sonho, nem de exegese na revelação em questão. Interpretação e exegese aproximam-se, assim, dos movimentos da rememoração e, nesse sentido, a faculdade que se lembra adquire papel fundamental no processo do retorno ao princípio do conhecimento. Cf. Riet, pp. 23 ss., notas 10-12 e 13-43.

[392] A sentença contrasta os dois termos usados para o sonho: رؤيا / *ru’yā* e حلم / *ḥulm*. Toufic Fahd em sua *La divination arabe (Terminologie du rêve et de la vision prophétique)* faz distinção entre os dois, aplicando o primeiro para o sonho verdadeiro, profético, e o segundo para os sonhos sem fundamento no mundo invisível. Embora Riet anote que tal distinção não está aqui presente em toda a sua extensão, mesmo assim preferimos distinguir os dois termos. Cf. Riet, p. 25, nota 28.

[393] O texto latino traz *rex Hercules*. Parece tratar-se de um célebre sonho — indicado por Toufic Fahd em *La divination arabe*. Cf. Riet, p. 27, nota 51 — atribuído ao imperador bizantino Heráclio, que governou entre 610 e 641 d.C.

[394] Isto é, cogitando.

[395] A referência pode ser remetida ao modo mencionado algumas linhas acima, em que o fundamento e a narração — ou trama — têm um caráter próprio de surgimento na faculdade imaginativa. A ligação da alma com o mundo invisível ganha força quando esta faculdade não está sendo utilizada nem pelos sentidos nem pelo intelecto. Para aqueles que têm esse tipo de conexão evidenciada, o mundo invisível imprime formas na imaginativa como se fossem certos enigmas a serem decifrados. A trama e a narrativa mencionadas, seguidas do exemplo do sonho do rei Heráclio, pode levar a entender que um dos modos de operação da imaginativa é receber formas do mundo invisível, autênticas, que devem ser interpretadas para que se chegue ao fundamento que as ocasionou. O caráter da interpretação dos sonhos, aqui mencionado, remete aos intérpretes, ao próprio sonho e a outros sonhos que podem decifrar o caminho que leva ao fundamento daquelas formas. Dessa maneira, o papel da imaginação na aquisição de formas do mundo invisível é uma das vias, além do intelecto, que podem conectar a alma humana ao mundo das inteligências cósmicas.

[396] O termo *إقليمة* / *iqlimat* traduz o grego *κλίμα* / *klima*. O sentido recupera a noção de situação geográfica, zona e, por extensão, zona climática. Cf. Riet, p. 29, nota 94, e Bakoš, nota 600. Este último indica tratar-se de uma das sete partes geográficas habitadas da terra, na catalogação dos antigos.

[397] O ritmo da passagem sugere que o termo *بليد* / *balid* seja traduzido com menos impacto do que, em português, adquire o sentido de “idiota” ou “imbecil”. A tradução latina arrefece-o também e consigna *piger*, isto é, “preguiçoso, vagaroso”. Bakoš manteve “*imbécile*”.

[398] O texto latino traz *aut cruciatis ex veneno generante dolorem* (cf. Riet, p. 34).

[399] Isto é, sem que a forma estimativa seja verificada no sensível. No caso da ovelha que foge do lobo, a figura do lobo não traz a informação do medo em si mesma, mas é a faculdade estimativa da ovelha que apreende o medo devido à relação entre a fragilidade da ovelha e o perigo que o lobo representa. É somente nesse sentido que não é possível haver verificação sensível da apreensão estimativa.

[400] Lendo com fixação do texto por Anawati.

[401] Esta frase foi omitida na tradução latina.

[402] A questão colocada diz respeito ao fato de a estimativa apreender do sensível aquilo que não é sensível, tal como o medo, a afabilidade etc., mas que provém do sensível e se refere apenas a uma forma determinada particular, diferentemente do intelecto, que pode universalizar a forma sob o conceito.

[403] Os aspectos apresentados a seguir são três. O primeiro diz respeito ao instinto, ilustrado pelo caso das ações do bebê, do leão e das aves. O segundo refere-se à experiência, e encerra-se com o exemplo do cão que teme paus e pedras. O terceiro é um modo de associação entre as formas e as intenções, mencionado ao final do exemplo do cão.

[404] A referência concerne às inteligências separadas, intermediárias na manifestação da matéria elemental e das forças que operam na mistura dos elementos, de acordo com o divino, como foi aludido linhas acima.

[405] O texto árabe apresenta o termo *المدار* / *al-madar*, mais propriamente “argila, lama seca, tijolo”. A tradução latina adotou *lapidibus*.

[406] Isto é, a estrutura de associação entre formas e intenções afins possui vias que dispensam a elaboração ou escolha de uma determinada forma a partir da comparação com todas as formas de seu gênero. A forma do livro liga-se diretamente à forma do professor e, portanto, apenas essas duas bastam para estabelecer a rede associativa. Juntamente a elas ligam-se as intenções respectivas, uma ou mais de uma, tal como o carinho da lembrança, o afeto etc.

[407] O termo *إشارات* / *išrāt*, nesse contexto, refere-se ao meio pelo qual a estimativa sente, ou melhor, pressente. Não parece se tratar propriamente de “signos” como entende Bakoš, mas de algo menos determinado, isto é, indícios, alusões, menções.

[408] Isto é, pensamento e memória.

[409] Início da segunda parte anunciada no título da seção, isto é, “[...] a respeito de que todas as ações dessas faculdades se dão por meio de órgãos corporais”.

[410] Este parágrafo encerra a explicação que se dá à necessidade de órgãos corpóreos para os sentidos externos e à respectiva presença do corpo sensível diante do sentido para que haja a sensação. Como bem observa Verbeke, “os sentidos externos somente percebem seus objetos corporais quando estes estão presentes. Ora, uma realidade corporal só pode estar presente a outra realidade corporal”. Cf. Verbeke, Introdução, IV, p. 52. O parágrafo seguinte inicia a explicação a respeito da necessidade de órgãos corpóreos para os sentidos internos.

[411] O texto latino substituiu o nome próprio por “Socratis”.

[412] Verbeke anota: “Em outros termos, é preciso que haja correspondência entre as características de Sócrates e as de sua imagem: a imagem de Sócrates é, pois, uma reprodução *corporal* da pessoa em questão”. Cf. Verbeke, Introdução, p. 54. No entanto, essa correspondência não é necessariamente fiel, podendo haver diferenças entre o sensível de fora e o resultado na fixação da imagem.

[413] A tradução latina e Bakoš substituíram os pontos por “*aeru*” devido à repetição dos dois “h”. Preferimos manter o original, visto que a transliteração distingue as letras que poderiam ser confundidas.

[414] “Isso” e “aquilo”, ao longo de toda a argumentação a respeito da figura, quer dizer, o fato de que dois quadrados pequenos iguais sejam tomados como estando um à direita e um à esquerda.

[415] A argumentação que se segue não deixa de trazer inúmeras dificuldades de interpretação. Bakoš não apresenta nenhuma nota a esse respeito e, embora Riet identifique três estágios da argumentação (cf. nota 1.71), o conjunto só pode ganhar sentido com uma explicação mais detalhada. Propomos a seguinte estrutura: a questão apresentada envolve a percepção que se tem da figura dada. O fato de distinguirmos um quadrado central com dois quadrados menores em cada um de seus flancos é devido à imaginação ou ao intelecto? Sabemos que um está à direita e o outro à esquerda do quadrado maior. Ora, como isso é possível? Há três hipóteses apresentadas: ou trata-se de algo na essência dos quadrados menores, ou de um acidente, ou da matéria sobre a qual eles estão fixados. A primeira hipótese é descartada imediatamente, pois foi suposto que os dois quadrados pequenos eram iguais e, portanto, não há na definição de sua essência que um deva estar à direita e o outro à esquerda. A segunda hipótese é subdividida, mas trata-se sempre do âmbito do acidente ligado à essência do quadrado, e também é descartada. A terceira hipótese é admitida: o que permite a percepção de que um se mantenha à esquerda e o outro à direita, embora sejam iguais, é a matéria sobre a qual eles estão fixados. No entanto, não se trata de assegurar que seja a matéria de fora, externa, sobre a qual estão traçados, na medida em que a imaginação às vezes imagina formas distorcidas que não correspondem à forma exterior. Logo, o suporte material que garante essa percepção é a matéria interna do corpo, sobre a qual a imaginação dispõe suas imagens. A resposta entabulada por Ibn Sīnā estabelece que a imaginação apreende a forma em sua totalidade, como um único bloco, não sendo ela capaz, portanto, de supor que se trata de uma figura central com um quadrado “à direita” e um outro “à esquerda”. A tarefa de supor tal distinção é do intelecto. O outro exemplo refere-se à impossibilidade de a imaginação imaginar o branco e o negro simultaneamente, indicando igualmente que ela precisa de um suporte material para operar, o qual não permite a superposição simultânea do branco e do negro. Somente o intelecto pode realizar essa operação, na medida em que estabelece conceitualmente a noção de brancura e negrura sob um único aspecto.

[416] O intelecto pode unificar os quadrados sob o conceito, ao mesmo tempo que pode atribuir a noção de estar à direita e à esquerda.

[417] Lendo com o manuscrito c.

[418] Reitera-se que a imaginação não pode separar o possuidor de sua posse. Isso é próprio ao intelecto, em sua operação de distinção e separação.

[419] Lendo com os manuscritos EH.

[420] Estar “à direita” e “à esquerda” são duas noções supostas, depois, pelo intelecto. Se efetivamente assim aparecem na imaginação, deve-se à fixação em um suporte material, própria à faculdade em questão.

[421] Isto é, a noção de que um quadrado pequeno está à direita e que o outro pequeno está à esquerda é dada pelo intelecto.

[422] A tradução latina aplicou *terminus*, por ter confundido as raízes dos termos árabes. Cf. Riet, p. 51, nota 21.

[423] Ou seja, um à esquerda e o outro à direita.

[424] Isto é, a percepção de um à direita e o outro à esquerda. Início da segunda refutação na divisão de Riet.

[425] Isto é, um dos dois quadrados pequenos, colocados nos flancos do maior.

[426] Ou seja, a matéria da faculdade da imaginação na qual eles estão fixados é uma só, inseparável.

[427] Incidiriam sobre duas faculdades diferentes.

[428] Abordagem da terceira hipótese na divisão de Riet.

[429] Bakoš identifica a passagem em Aristóteles, *Categorias*, 6, 6a, 1-4. Cf. Bakoš, nota 608.

[430] A ação da imaginativa está a cargo do conceito na medida em que o intelecto opera a partir das formas imaginativas nela estabilizadas.

[431] O termo usado na passagem é *اجتماع* / *ijmā'*. O primeiro significado remete à “união, reunião, ajuntamento”. O tradutor latino adotou ora o termo *desiderium*, ora o termo *voluntas*, o que descaracteriza o uso peculiar do termo árabe em relação às faculdades motoras. Bakoš faz uma boa opção ao grafar “*résolution*”, mas com o inconveniente de ser confundido com uma certa “resolução racional”, de análise e decisão, o que não é o caso. Concordamos com Verbeke (Introdução, IV-V, pp. 58 ss.), ao explicar que se trata de um “curso unânime, uma concentração de forças”, e, por essa razão, entendemos ser “impulsão” a tradução mais indicada, sugerida por F. Rahman. Nesse caso, há a vantagem de se manter o caráter irracional das forças em questão, ao mesmo tempo que se verifica a distinção entre “desejo, vontade, apetite” etc. Para se ter noção do lugar designado pela “impulsão”, é necessário estabelecer que a via do desejo possui três etapas distintas: a primeira é geralmente designada pelo termo *سوق* / *šawq*, a indicar o fato da ocorrência inicial do desejo, dado ou por via da observação de algum existente exterior, ou por meio dos sentidos internos quando estes compõem formas e intenções, gerando na alma estados desejantes. Essa primeira instância do desejo necessariamente não precisa se intensificar, mas pode ser deixada de lado, passar. O segundo estágio apontado é geralmente designado pela raiz *نَزَّ* / *naẓa'a*, e indica a intensificação e a persistência do desejo, um “apetite” de caráter intermitente. Isso ainda não obriga, porém, que haja qualquer movimento do corpo em direção ao que é desejado em primeira e segunda instâncias. Ao contrário, é somente quando as forças ali presentes atingem um ponto tal que sua reunião, *اجتماع* / *ijmā'*, exerce uma pressão interna tal que acaba precipitando um movimento de impulsão deliberada, acionando os músculos e os nervos para que o corpo se mova na direção do que foi desejado, ou, então, que o corpo no qual o desejo atingiu este ponto tenha sua conformação alterada. Cf. Riet, p. 58, notas 20-25.

[432] Há duas lições distintas nos manuscritos: a primeira, que foi seguida pelo latinista e por Bakoš, grafa “quando ela se move”. A opção de Rahman pela raiz *حَرَكَ* / *ḥaḥala* faz mais sentido na passagem. Não se trata do “movimento” natural de afastamento da irascível em relação àquilo de que ela deve fugir, mas justamente quando ela não consegue se livrar daquilo que deveria e, por isso, tal retração gera os acidentes descritos: medo, angústia e cólera.

[433] Literalmente no plural.

[434] Seguimos, aqui, a variação do termo *مزاج* / *miẓāj* de acordo com as indicações sugeridas por Goichon em seu *Léxique*, item 665, isto é, “mistura, compleição e temperamento”, aos quais já temos feito uso ao longo dos capítulos anteriores. No correr desta seção o mesmo termo parece ganhar mais sentido ora em um, ora em outro sentido, e, por isso, optamos por seguir caso a caso, variando dentro das noções mencionadas.

[435] Bakoš pode ter seguido a tradução latina *spiritus*, traduzindo رُح / *rīh* por “pneuma”. Ambas cabem melhor a رُح / *rūḥ*. Os exemplos de “calor e umidade” dados imediatamente como sintomas no corpo parecem pedir, antes, “frescor, refrescamento”, e não “pneuma”, que é um veículo interno do corpo.

[436] Não é a alma que está mais próxima da substância corporal que a outra, como entendeu Bakoš. O termo “alma” não aparece no texto árabe, mas são “as matérias” predispostas de acordo com as misturas dos elementos que ficam adequadas e mais próximas a manifestarem uma alma própria, em vez de não manifestarem.

[437] Lendo com o manuscrito c.

[438] Ou seja, embora haja semelhança entre a forma da saúde que está na alma do médico para curar o doente e a forma estrutural que a alma tem em relação ao corpo, o primeiro caso só se realiza por meio de intervenções mediadas, ao passo que a alma age diretamente no corpo. A deficiência e a incapacidade referidas ao final da sentença dizem respeito à impossibilidade de o doente se restabelecer por si mesmo.

[439] O texto latino traduz as duas situações como *oculi fascinantis et aestimationis operantis*. Rahman dá à segunda situação o sentido de “hipnose ou sugestão”. Cf. Riet, p. 65, nota 38.

[440] O termo الواجب العقلي / *al-wājib al-‘aqliyy* traduziu-se literalmente por “intelectualmente necessário”, em que o segundo termo segue uma das opções de Goichon em seu *Léxique*, item 442, e não “inteligível”. A referência dirige-se à inteligência divina, necessária, melhor a um dos atributos do “existencialmente necessário”, termo consagrado em sua metafísica. Bakós interpõe seguidamente a expressão “L’Être nécessaire” — para designar Deus propriamente — que, embora não apareça literalmente nas passagens, justifica-se por ser ao existencialmente necessário que se atribui toda a inteligibilidade do cosmo. O assunto é tratado com extensa propriedade na *Metafísica da Al-Šifā’* (*La métaphysique du Šifā’*).

[441] Isto é, não são produzidos nem articulados em vista da produção e articulação próprias dos humanos.

[442] O termo وضع / *wad‘* foi traduzido em latim por *ad placitum* e, por Bakoš, “*par l’imposition (d’un nom)*”. A extensão do termo pode abarcar tanto a elaboração dos sons como sua instauração na sociedade. A frase seguinte auxilia no sentido mais forte da segunda possibilidade.

[443] O texto latino praticamente não traduz esse parágrafo inteiro, mas opta por um tipo de síntese: [...] *quae debet facere aliquibus horis et non aliis*.

[444] O manuscrito c traz a variante الحقائق / *al-ḥaqīqiya* em vez de العقلية / *al-‘aqliya*. A adoção dessa variante traduziria a passagem como: “a partir das [coisas] conhecidas verdadeiras”. A opção foi seguida por Bakoš, mas não pelo tradutor latino, que grafou: *ex cognititis intelligibilibus*.

[445] A referência não é às partes finais do *Livro da alma*, mas às partes finais da própria *Al-Šifā’*. Esta, lembramos, é dividida em quatro tomos: Lógica, Matemáticas, Ciências Naturais e Ciência Divina. O *Livro da alma* é o sexto livro da parte das Ciências Naturais. A interpenetração entre a Física e a Metafísica, nesse caso, é um dos principais elementos que permitem resolver partes da equação a respeito dos mecanismos de intelecção, isto é, a conexão entre intelecto humano e inteligências cósmicas.

[446] Isto é, o intelecto prático.

[447] A tradução latina acrescenta um termo na frase: *qui est iudex veri et falsi de universalibus*.

[448] O termo المقولات / *al-maqbūlāt* diz respeito às opiniões recebidas às quais a adesão é provocada pela fala de alguém, sobre a qual se credita veracidade. Cf. Goichon, *Léxique*, item 558, e Riet, p. 78, nota às linhas 41-42.

[449] *Substantia solitaria*, como traduz o texto latino; ou *substance séparée*, como traduz Bakoš. A noção implica a individuação da alma humana. Verbeke bem anota: “A alma humana é um verdadeiro eu, um *ego* ou uma *substantia solitaria*”. Cf. Verbeke, Introdução, IV-V, p. 19.

[450] A frase final é uma clivagem na teoria de que a alma seria apenas e tão somente a forma do corpo. Antes, a alma é uma substância que pode ser dita, entre outras coisas, forma do corpo, mas isto não esgota sua definição.

[451] O termo محل / *maḥal* foi traduzido em latim por *subiectum*. Goichon indicou o termo “*recéptacle, le lieu, l’endroit qui reçoit ce que l’on vient à y mettre*” (cf. Goichon, *Léxique*, pp. 91 ss.). A solução foi seguida por Bakoš. Os inteligíveis, como afirmar-se-á adiante, não têm “lugar, posição, onde, quando etc.”, e aqui o termo “lugar” significa a instância da alma na qual eles ocorrem. A questão da recepção dos inteligíveis vincula-se à passividade e à atividade do intelecto humano. A adoção do conceito de “receptáculo”, nesse caso, talvez fosse mais apropriada se aplicada no vocabulário de uma doutrina mística de pura recepção dos influxos divinos. Procuraremos explicar mais adiante que, embora a doutrina de Ibn Sīnā admita a recepção dos inteligíveis a partir da inteligência ativa, o intelecto humano não é absoluta e inteiramente passivo, mas a recepção também depende dos movimentos de busca do intelecto. O movimento que explica a aquisição dos inteligíveis é resultado de um processo simultâneo: por um lado a busca do inteligível pelo intelecto humano nas formas imaginativas e, por outro, quando encontrada, a recepção simultânea da forma inteligível correspondente, pela inteligência ativa. Esse esquema alia atividade e passividade do intelecto humano, o qual, sem se desvincular das inteligências cósmicas, possui certa autonomia. Nessa medida, nos parece mais prudente manter o termo traduzido por “instância”, na medida em que induz menos a se pensar em uma pura passividade que parece estar mais presente no “receptáculo”. A adoção do termo “lugar” também caberia se não fosse o inconveniente de ser confundido com o termo árabe que designa uma das categorias aristotélicas.

[452] مقدار من القايير / *miqdār min almaqādir* – literalmente, “uma dimensão entre as dimensões” – diz respeito às dimensões de largura, altura e profundidade. Isto é, a instância na qual se encontram os inteligíveis, na alma humana, não tem dimensões corpóreas.

[453] As duas ocorrências “nele”, neste parágrafo, seguem o manuscrito c, que é o único a grafar في / *fihī* em vez de منه / *mīnhi*.

[454] A tradução latina se desvia da frase árabe e grafa [...] *auto forma intellecta subsisteret per se sola* [...].

[455] Inicia-se aqui a demonstração de caráter geométrico sobre a incorporeidade do lugar dos inteligíveis na alma humana. A passagem apresenta muitas dificuldades. Bakoš indica Aristóteles (*Física*, IV, 11, 220a, 18-20; *Metafísica*, B, 5, 1002b, 5, e 6, 1016b, 23-27) como prováveis fontes na constituição do exemplo dado. Riet enfrenta o problema descrevendo sumariamente as etapas sobre as quais ele está desenvolvido (cf. Riet, p. 82, nota 98). Trata-se aqui de estabelecer que o lugar dos inteligíveis não pode ser corpo. Para tal, Ibn Sīnā entabula uma argumentação que se desdobra em forma de gavetas, como fora feito em seções anteriores. O primeiro desdobramento é: se o lugar no qual se instauram as formas inteligíveis fosse corpo, ou a forma estaria indivisa no corpo ou nele estaria dividida. Isto é, ou as formas inteligíveis estariam em um só lugar, em um lugar determinado do corpo, e isso significa que seriam indivisas; ou estariam espalhadas por partes do corpo, o que significa que seriam divisas. Se fosse dividida, a divisão delas deveria ser ou por igual ou de maneira desigual quanto ao gênero e à diferença específica. O objetivo de Ibn Sīnā é demonstrar que nenhuma das duas coisas é possível. Por meio do exemplo geométrico entabulado, se a forma inteligível se instaurasse em um corpo, de forma indivisa ou de forma divisa, as duas possibilidades levariam ao absurdo, e portanto, conclui ele, elas devem ter lugar em uma instância incorpórea da alma humana.

[456] Bakoš indica, à nota 628, a partir de passagens de Aristóteles, que o ponto, a linha e a superfície não seriam substâncias, mas simplesmente limites uns dos outros, isto é, o ponto seria o limite da linha, a linha, da

superfície, e a superfície, do sólido. Os pontos ocupariam posições distintas uns dos outros e por elas se distinguiriam, ainda que não possam ser distinguidos da linha em que estão, como algo separado, por si.

[457] Finda-se aqui a demonstração do absurdo que havia sido anunciado linhas acima.

[458] Este parágrafo encerra a argumentação sobre a primeira possibilidade indicada, isto é, de que a instância na qual ocorrem as formas inteligíveis seria indivisível do corpo. A contradição com que se encerra o parágrafo abre, em seguida, a argumentação em vista da segunda possibilidade, isto é, de que a instância das formas inteligíveis seria divisível no corpo.

[459] O texto latino, nessa passagem, confunde-se quanto aos pronomes que designam a linha e o ponto. Cf. Riet, p. 84, notas 22-27.

[460] Isto é, no caso de haver composição de partes divisas de supostas formas inteligíveis. Somente as formas imaginativas possuem figura e quantidade determinadas. A forma inteligível, por sua vez, não pode ser figurada e não possui quantidade, mas é universal.

[461] Gênero e espécie. Bakoš acrescentou “diferença específica” para designar esse tipo de diferença aqui tratada. Mantivemos apenas “diferença” tomando subentendido que se trata da espécie.

[462] Isto é, a divisão entre gênero e espécie não é uma divisão feita pela faculdade estimativa.

[463] O que também é absurdo.

[464] A referência pode estar ligada a seções da Física propriamente dita. Cf. Riet, p. 92, nota 45.

[465] A frase final *لها قبول بعد تصرف فني* / *laha qubūl ba'da taṣarruf fi'liyy* indica, juntamente com a suposta questão que poderia ser levantada por alguém, que a alma racional não é meramente um recipiente passivo de formas inteligíveis vindas de fora. Ao menos em algum grau a alma racional possui agenciamento próprio na busca das formas inteligíveis a partir das formas imaginativas. O encontro dessas formas é imediatamente garantido pela forma inteligível correspondente presente na inteligência ativa, como será visto nas próximas seções. É por isso que Ibn Sīnā afirma que, para muitas das coisas, a faculdade racional não se basta, seu agenciamento é insuficiente para alcançar coisas que só são possíveis a partir da conexão com a inteligência agente. Nessa passagem, parece estar descartada tanto uma autonomia do intelecto humano que exclua as inteligências ativas cósmicas, como também uma dependência absoluta que excluísse uma certa autonomia. A filosofia de Ibn Sīnā encaminha-se para integrar os dois níveis de intelecto: o humano e o cósmico, em que o primeiro é feito por agenciamento próprio, limitado, por meio do intelecto humano em seus dois aspectos, passivo e agente; e o segundo, por meio das inteligências ativas, sempre em ato, a garantir a inteligibilidade humana por meio da conexão.

[466] A passagem, por vezes, faz referência ao “órgão” do intelecto, mas isso é mera força de expressão. O intelecto não tem órgão corporal. Seu órgão é ele próprio.

[467] Os manuscritos atestam o plural *أجسام* / *ajsām* / “corpos”, embora Ibn Sīnā não admita a coabitação de almas em um mesmo corpo, a transmigração ou a presença de uma mesma alma em mais de um corpo. A referência pode ser entendida como as partes corporais constituintes do organismo, em sua unicidade, que acompanha a alma.

[468] Lendo com os manuscritos CH.

[469] Ou seja, é inadmissível que a instância intelectual no homem que percebe os inteligíveis o faça por meio de um órgão somático.

[470] Isto é, da incorporeidade da faculdade racional.

[471] O intelecto, como se disse repetidamente, não possui órgão, mas é ele próprio o órgão de si mesmo. A expressão, como já se assinalou, aparece, mas não no sentido do órgão corporal.

[472] Isto é, se o restabelecimento do corpo fosse condição para o restabelecimento dos inteligíveis, então estes deveriam ser adquiridos novamente, um a um, desde o início, quando o corpo voltasse a estar são, o que não acontece.

[473] A seguir, são dados quatro exemplos que mostram como a alma se beneficia dos sentidos em algumas de suas operações. A primeira é a abstração dos universais a partir das coisas, a segunda é a correlação que ela faz a partir deles, a terceira é a busca de premissas experimentais por meio dos sentidos, e a quarta é a recepção de informações por meio de relatos. As quatro operações, cada uma a seu modo, são realizadas por meio dos sentidos externos e internos. Tal recolhimento para o interior da alma humana é a matéria-prima sobre a qual o intelecto pode operar e realizar a mais própria função da alma, isto é, entender.

[474] O termo *المفرد* / *almufrad* / “isolado, simples, à parte, singular” segue, aqui, a oportuna notação “incompleto” de Goichon, *Lexique*, item 498. Cf. também Riet, p. 102, nota à linha 00.

[475] Isto é, a extração que a mente faz. O intelecto humano, até certo ponto, é uma faculdade ativa, a ponto de inclinar-se a extrair os universais a partir dos particulares. Tais particulares são as formas imaginativas e estimativas presentes nos sentidos internos, sobre os quais o intelecto se debruça intencionalmente para buscar o termo médio, o traço comum, que unifique as formas particulares em um universal. O encontro desse traço comum só é possível por meio da iluminação intelectual, ou seja, do modo abstrato da inteligência ativa presente no intelecto e na imaginação humana. O homem, afinal, não pode entender como se estivesse fora do cosmo, pois dele é parte, e dele recebe os princípios da inteligibilidade.

[476] A passagem esclarecer-se-á nas próximas seções que tratam do modo pelo qual a alma humana conhece pelo intelecto. Podemos adiantar que a alusão presente nesta afirmação, excluindo o acaso no processo de intelecção, apoia-se no fato de que a alma humana é dotada da intenção de conhecer. Aliás, é esta sua ação mais própria e para onde devem convergir as ações das demais faculdades.

[477] Ibn Sīnā remete o leitor ao tomo I — Lógica — da mesma obra *Al-Šifa'*. Como bem lembra Riet “[...] grande parte da Lógica da *Al-Šifa'*, como se sabe, não foi traduzida para o latim na Idade Média [...]”. Cf. Riet, p. 103, nota 19.

[478] A referência diz respeito, provavelmente, aos conhecimentos transmitidos por meio de testemunhos seguidos, que terminam sendo assentidos pela alma, dada à multiplicidade de relatos verídicos e à possibilidade real do fato. Cf. Riet, p. 104, notas 20-21.

[479] Isto é, logo de início.

[480] O exemplo pode ser analisado por paralelismo de elementos: em primeiro lugar, a alma humana em sua ação mais própria e um homem com um certo propósito; em segundo lugar, os sentidos externos e internos que podem auxiliar a alma em sua busca e o animal de carga e os apetrechos para auxiliarem o tal homem a atingir seu propósito; por fim, um impedimento oriundo das faculdades mais baixas que impedem a alma de permanecer em sua ação mais própria, entender, e uma causa impeditiva que estanca o tal homem de realizar seu propósito.

[481] Entendemos que *قائمة* / *qā'ima* tem, aqui, mais o sentido de estrutura que o de substância. O texto latino traduz o termo por *existens per se*, e Bakoš, por “*subsistent*”.

[482] Isto é, a não ser que todas as almas tivessem as mesmas disposições em comum, o que não se verifica.

[483] O início da frase, فلا بد أنها / *falā budda ‘annahā*, pode ser interpretado como referência a “eles”, corpos, e não a “elas”, almas. Bakoš entendeu tratar-se dos corpos, mas o conjunto da passagem ganha sentido quando se trata da individualização das almas, e não dos corpos. A ideia presente é de que a mistura da matéria elemental, quando atinge certo grau apropriado, permite a ocorrência de uma alma individualizada naquele determinado corpo.

[484] A dúvida citada remete à indagação inicial, a respeito da unidade ou da multiplicidade da alma sem corpo (cf. Bakoš, nota 641). Já se verificou que, antes da manifestação do corpo, a alma não pode ser nem uma nem múltipla e, portanto, conclui-se que ela é simultânea, concomitante ao corpo que lhe é próprio. Agora, a questão é saber o que aconteceria depois da separação entre o corpo e a alma, quando da desintegração do corpo que a acompanhou durante esta vida.

[485] A partícula أو / ‘*aw* ganha nessa passagem o sentido não de alternativa, mas o de restrição, anotado em rodapé por Rahman no sentido de إلا أن / *illa an*.

[486] Embora o modo de dizer isto em árabe pudesse parecer por demais retórico nessa passagem, preferimos mantê-lo em sua mais repetitiva originalidade.

[487] A consciência de si, aqui apontada, pode ser entendida tanto como própria somente à alma humana, como particular a uma determinada alma humana fora outra.

[488] A referência final كانت الأبدان أو لم تكن أبدان / *kānat al’abdān aw lam takun ‘abdān* / “[...] quer haja os corpos, quer não haja corpos [...]” deve ser entendida em chave dupla, conforme foi descrito ao longo da seção. Ou seja, a ausência do corpo antes da ocorrência da alma impede a manifestação desta, não havendo almas antes de haver um corpo apropriado para elas. Agora, na segunda acepção, a ausência do corpo não impede a continuidade da existência da alma, individualizada.

[489] O título da seção, na tradução latina, acrescenta termos inexistentes no texto árabe: *Capitulum quod anima humana non desinit esse nec transfertur in alia corpora*. Cf. Riet, p. 113.

[490] A noção das relações entre a alma e o corpo, implicada ao longo da argumentação que se anuncia, refere-se aos termos التعلق / *atta‘alluq* e متعلق / *muta‘alliq*. As nuances em jogo matizam o entendimento desses conceitos desde uma abordagem mais fraca, no sentido de “ligação, estar em relação com”, até um sentido mais forte de “impregnação, atrelamento”. O texto latino entendeu tratar-se de “dependência”, grafando *pendet ex*, o que é seguido por Bakoš. De qualquer modo, é preciso haver uma explicação sobre isto. Alma e corpo estão em constante relação, ligação, dependência e cooperação. Mas não é disso que trata a argumentação de Ibn Sīnā. Seu objetivo, em boa parte da seção, é procurar demonstrar que a alma não está impregnada, grudada, aderida ou enraizada no corpo. Ela está junto dele, regendo-o e conduzindo-o, mas não tem seu princípio fundado nele. A natureza da alma é espiritual, e não corporal. As duas substâncias, assim, embora tenham ligação, não têm aderência essencial. Com isto, visa Ibn Sīnā mostrar que a destruição do corpo não implica a destruição da alma. Procuramos, assim, o sentido mais característico em cada passagem, evitando na refutação o uso dos termos menos enfáticos, tais como “conexão, relação, ligação ou vínculo”, nas passagens em que a noção em jogo exigiu um contraste maior entre “a ligação” do corpo com a alma e uma suposta “impregnação” da alma no corpo. Nas passagens menos enfáticas, a tradução permite o sentido de “vínculo ou ligação”. O caso se esclarece, também, pelas variações atenuadas da raiz, utilizadas ao final da seção.

[491] Isto é, em si mesmo, nenhum dos dois seria uma substância, mas apenas quando estivessem em contato um com o outro formariam uma única substância corpo-alma. Para Ibn Sīnā, a unidade corpo-alma é acidental. A dualidade resultante das duas substâncias, porém, é atenuada na estreita ligação e colaboração entre ambas, para que o homem siga em direção ao seu aperfeiçoamento.

[492] Isto é, se a suposta impregnação de equivalência na existência fosse acidental e não essencial.

[493] Na ordem, apresentam-se as quatro causas aristotélicas: causa eficiente, causa material, causa formal e causa final. Mantivemos a tradução de acordo com a construção árabe para os termos “receptiva e perfeccional”, ou seja, *قابلية* / *qābiliya* e *كسابة* / *kamāliya*. O tradutor latino grafou, respectivamente, *causa efficiens*, *causa receptibilis*, *causa formalis* e *causa perfectiva*. Cf. Riet, p. 115.

[494] Ao longo da passagem, Ibn Sīnā faz uso de dois termos para referir-se ao corpo: *بدن* / *badan* e *جسم* / *jism*. Em passagens em que não há a contraposição entre os dois, a tradução normal pode ser “corpo”, indistintamente. Tanto o texto latino como Bakoš não fazem diferenciação nestas passagens em questão, subsequentes, em que Ibn Sīnā contrasta os dois termos. Embora nós também não façamos distinção em passagens nas quais os termos aparecem de modo isolado, aqui procuramos nos aproximar do contraste feito por Ibn Sīnā, indicando “corpo” para *بدن* / *badan* e “corpó[reo]” para *جسم* / *jism*. Aliás, o sentido do primeiro é quase sempre o do corpo humano, do organismo, ao passo que o segundo é mais amplo, indicando o corpo de modo genérico.

[495] O argumento retoma a seção 1 do primeiro capítulo, na qual se constata a existência da alma também por meio da observação dos corpos que estão na natureza. Ora, não são todos os corpos que possuem movimento de geração, crescimento, nutrição, locomoção, percepção etc. Logo, o princípio que os move não pode ser liderado pelo aspecto corpóreo, pois, do contrário, todos os corpos teriam tais movimentos, o que não se observa.

[496] Isto é, como bem anota Verbeke, “Avicena se pergunta como é que acidentes e formas materiais poderiam dar o ser a uma substância espiritual como é a alma. Tal posição se opõe diametralmente àquela de Alexandre de Afrodísia, que pretendeu que a alma seria produzida pela mistura dos elementos materiais” (cf. Verbeke, Introdução, p. 34). No caso de Ibn Sīnā, a mistura dos elementos predispõe a manifestação da alma, o que é muito diferente de ser a causa essencial da alma.

[497] A passagem deve ser bem compreendida, pois aparentemente contradiz que a alma é forma do corpo, como foi afirmado na seção 1 do primeiro capítulo. Em um primeiro sentido é preciso lembrar que, para Ibn Sīnā, a alma formata o corpo sim, na medida em que forma e dá a dimensão possível que aquela determinada matéria suporta. Isso não é feito porém com a alma impressa na matéria, mas é por meio do intelecto prático – incorpóreo, portanto – que a alma opera no corpo, formando-o e dirigindo-o. A afirmação específica desta passagem de que a alma não formata o corpo deve ser tomada em outro sentido, pois está em continuidade com a posição de que a alma não é fruto da mistura dos elementos, e não formata o corpo como se estivesse imersa na matéria. Nesse sentido, Ibn Sīnā quer afastar a ideia de que a configuração corporal seria o resultado do próprio corpo, tampouco que seria o resultado de uma alma oriunda e nascida da matéria, aderida a ela.

[498] A referência a outras formas criadas além da alma remete aos capítulos da *Metafísica* que tratam do modo pelo qual as formas fluem da inteligência ativa até o mundo sublunar. A “criação” é entendida, pois, como um processo que tem início pela mistura dos elementos em que a matéria torna-se apta a receber esta ou aquela forma, atraída e manifesta neste mundo em suas inúmeras possibilidades.

[499] O termo, aqui, ganha a conotação de “vínculo”, ou seja, o vínculo da alma na existência se dá por princípios que não são os do corpo propriamente dito, tampouco os das substâncias corpóreas de maneira geral.

[500] *هكذا دائما ولبت الكلام دائما* / *hakada dā`iman, wayatbut alkalām da`āiman*, que foi traduzido em latim por [...] *sic semper si volueris loqui semper* e por Bakoš como “[...] *ainsi toujours en établissant le mot ‘toujours’*”. A notação de Riet invalida a tradução latina por não constar no texto árabe nem a partícula *si* nem o verbo *velle*. A interpretação de Rahman (“*and we shall then have a regress ad infinitum*”), indicada na mesma nota, busca o sentido do discurso de todo argumento com regresso ao infinito, usado em outras passagens por Ibn Sīnā, o que nos parece mais apropriado na passagem.

[501] Lendo com Riet: “afirmar” em lugar de “tornar necessário”. Cf. Riet, p. 123, nota 89.

[502] *والله الوفي* / *wa allahu almuwaffiq* foi traduzido em latim por *nutu divino*, e Bakoš adota a locução “*Dieu qui favorise en soit témoin*”. Riet anota (p. 124, nota 95) a expressão “*et c’est à Dieu que’il faut demander assistance*”. Optamos pela concisão mais próxima dos dois termos em questão.

[503] O sentido, aqui, deve ser atenuado, pois já se explicou que a alma não está impregnada no corpo, o que não descarta que há entre os dois um certo vínculo, uma certa ligação não essencial.

[504] Neste parágrafo o termo usado não é mais *التعلق* / *atta’alluq*, mas é *العلاقة* / *al’alāqa*, para o qual grafamos “ligação”, em contraste à tradução do primeiro termo por “impregnação”, seguindo o caráter mais atenuado do sentido do primeiro termo, que acompanhou o objeto de refutação das argumentações anteriores.

[505] Para um estudo mais detalhado a respeito do intelecto na filosofia de Ibn Sīnā, remetemos o leitor a dois trabalhos anteriores — *O intelecto em Ibn Sīnā (Avicena)*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007, e *A inteligência ativa na Metafísica da Al-Šīfa’ de Ibn Sīnā (Avicena)*, pós-doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2006 — nos quais fornecemos uma série de argumentos e desenvolvimentos mais sustentados que justificam as sintéticas notas sobre as seções 5 e 6 do quinto capítulo, que passamos, pois, a apresentar a partir de agora. Iniciemos chamando a atenção sobre algumas dificuldades que se apresentam no título desta seção. O termo *عقل* / *‘aql* é usado para traduzir a noção do movimento intrínseco a um princípio inteligente, isto é, o intelecto. No entanto, é distinta a forma de operar do intelecto humano em vista das dez inteligências cósmicas separadas da matéria que são apresentadas na *Metafísica*. Por isso, não obstante o termo ser o mesmo, há uma sutil distinção entre seu uso em referência às inteligências cósmicas e seu uso em vista da faculdade intelectual no homem. Por essa razão, é possível espelhar tal distinção por uma dupla interpretação do termo. Assim, traduzimos *عقل* / *‘aql* por “inteligência” quando se tratar das inteligências cósmicas, isto é, quando se refere à inteligência da qual procedem nossas almas, e por “intelecto” quando se referir exclusivamente à faculdade intelectual da alma humana. A tradução latina seguiu essa distinção e ela nos parece oportuna para designar os conceitos em questão. Assim, a inteligência é entendida aqui como a própria substância inteligente cósmica e o intelecto como uma faculdade própria da atividade dessa inteligência. A alma humana, por sua vez, também é uma substância inteligente e possui, portanto, uma faculdade intelectual, o intelecto. Como será afirmado em seguida, o movimento do intelecto “sai” da potência ao ato e, para tal, é necessário um intelecto já em ato que o mova. Três são os elementos que estão presentes: o que está em potência, o que está em ato e o que age para realizar a passagem. O título desta seção coloca em evidência esses elementos. O termo seguinte (*فَاعِل* / *fa‘āl*), por sua vez, pode ser traduzido tanto por agente como por ativo. A composição dos dois termos (*العقل الفاعل* / *‘aql alfa‘āl*), portanto, pode se combinar de quatro modos: intelecto ativo, intelecto agente, inteligência ativa ou inteligência agente. Partindo do argumento de que o intelecto, para sair da potência ao ato, necessita de uma instância em ato que o faça sair, essa instância, em nós, designamos como intelecto agente porque age e conclui o movimento da potência ao ato. Porém, essa função não é realizada exclusivamente pela alma humana, mas pela atividade de uma inteligência única a todas as almas humanas. Essa inteligência é uma inteligência em perpétua atividade, pois, emana ininterruptamente os princípios da inteligibilidade para os intelectos particulares de cada alma humana, assim como o Sol ilumina com sua luz os raios que tornam possível a visão em ato. Desse modo, temos que o “intelecto agente” em nossas almas é, na verdade, uma “inteligência ativa”, única e comum para todas as almas. Assim, intelecto agente e inteligência ativa são, nesse caso, dois aspectos de uma mesma atividade: a primeira referindo-se ao caso particular de cada faculdade particular e, a segunda, como o aspecto comum de uma inteligência em atividade que independe da existência das faculdades humanas particulares. A preposição *في* / *fi* / “em” para designar a presença da inteligência ativa em nossas almas é significativa, pois contrasta com a preposição *من* / *an* / “de” no sentido de procedência para indicar a condição do aspecto passivo da inteligência em nossas almas. Cf. Goichon, *Lexique*, 225; Riet, *Lexique*, 250-251 s. Para as

citações seguintes dos referidos léxicos, apenas indicaremos: G.225 e R.250. Em G.228/5 temos: “inteligência ativa ou intelecto agente”. O binômio ativo/passivo ou agente/paciente pode ser entendido do seguinte modo: a décima inteligência é sempre ativa. O seu caráter passivo só ocorre em função da alma humana. O aspecto passivo na alma humana é o intelecto material e o aspecto ativo na alma humana é o intelecto agente. Essa indicação levará a discussões posteriores, notadamente pelos averroístas latinos do século XIII d.C. a polemizarem a respeito do núcleo próprio da alma humana. Pois se o aspecto passivo e ativo da inteligência está em nossas almas, abre-se a possibilidade de se pensar que seria a inteligência por si a operar e a pensar em nós, o que comprometeria a autonomia da alma humana quanto aos inteligíveis. No entanto, em Ibn Sīnā isto não está presente, pois a experiência com o corpo garante a permanência da substância inteligente da alma individualizada mesmo após a dissolução deste.

[506] 55/título: *الفعل* / *alfa* ‘*āl*. Alguns termos derivados da raiz *فعل* / *fa’ala* podem ser assim resumidos: *فعل* / *fi’il*, ato ou ação (*effectum*) G.511 / *actio, actus* R.479 // *الفعل* / *infi’āl*, paixão (afecção) G.512 // *فعلِي* / *fi’ilyi*, ativo (adjetivo — efetivo) G.513 // *الفعلِي* / *infi’āliy*, passivo (adjetivo) G.517 // *فعل* / *fa’āl*, ativo, agente (mais no sentido daquilo que está em atividade) G.514 / *agens, efficiens* // *فعل* / *fā’il*, que faz, eficiente, que age, agente G.515 / *agens* R.479 // *مفعول* / *munfa’il*, paciente (passivo) G.518 / *patiens* R.479 // *مفعول* / *maf’ūl*, feito (efeito) G.516.

[507] 55/título: *العقل* / *al’aql*. A tradução latina acompanhou o termo como “inteligência”, mas Bakoš optou por traduzir como “intelecto”. Trata-se, porém, e mais propriamente, das consequências da atividade da “inteligência” em nossas almas. Em 55/08a a referência não deixa dúvidas de que se trata do modo pelo qual “a inteligência” se relaciona com nossas almas. A sequência da argumentação se desenvolve no sentido de explicar como a “inteligência”, em sua atividade ininterrupta, toca nossas almas. Logo, o título quer indicar mais o caráter da atividade e da passividade da “inteligência” antes de analisar como essa atividade é vista do ponto de vista da alma humana como intelecto agente ou intelecto passivo. Deve-se verificar também se há algum aspecto ativo do intelecto humano. Pois, se a alma é uma substância inteligente, pergunta-se, qual sua atividade ininterrupta? O título da seção pode ser entendido como sendo um estudo do aspecto ativo da inteligência em nossas almas, isto é, qual o efeito que a atividade ininterrupta dessa inteligência tem sobre nossas almas — ressalte-se que a atividade ininterrupta é iluminar, irradiar constantemente fluxos de matéria e imatéria. Quanto ao caráter imaterial, sua atividade é irradiar os princípios da inteligibilidade. E o aspecto passivo da inteligência, visto que, na alma humana, é possível constatar esse caráter passivo, entendido como potencial. A passividade, contrariamente à atividade, é um aspecto da inteligência visto na alma humana, e por isso a preposição *عن* / ‘*an* / “de”.

[508] A fonte remota da analogia é do próprio Aristóteles em *De Anima*, III, 5, mas a fonte mais próxima na qual Ibn Sīnā deve ter se baseado é Al-Fārābī. Em sua *رسالة في العقل* / *Epístola sobre o intelecto*, ao tratar da inteligência agente afirmando similaridades entre o modo de operar do órgão da visão, da luz e das cores, a fonte é clara:

”وكما ان الشمس هي التي تجعل العين بصرًا بالفعل والمبصرات مبيصرات بالفعل بما

تعطيه من الضياء، كذلك العقل الفعال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلًا بالفعل بما اعطاه من ذلك المبدأ وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل [...] e assim como o Sol é aquele que faz com que o olho seja visão em ato, e os visíveis, visíveis em ato por meio da luz que os toca, do mesmo modo a inteligência ativa é aquela que faz com que o intelecto que está em potência [seja] intelecto em ato por meio disso que lhe toca desse princípio e, por isso, os inteligíveis em potência tornam-se inteligíveis em ato”. Cf., *رسالة في العقل الفارابي*, edição do texto árabe por Maurice Bouyges. Beirute: Dar el-Machreq Sarl, 1986, p. 27.

[509] 55/08: *اطلعت* / *iṭṭla’at*. A nota de Rahman apresenta a variação para *طلعت* / *ṭala’at*. A raiz originária significa “aparecer”, “surgir” no sentido dos astros que se elevam no horizonte, em suma, do levante. A forma derivada,

por extensão, significa “aprender”, “conhecer”. O termo sugere o jogo de relações da metáfora apresentada que relaciona a luz do Sol com a luz do conhecimento.

[510]55/09: اشراق / 'iṣṣraq. A raiz اشراق / 'aṣṣraq significa “iluminar”, “brilhar”, e evidencia novamente um vocabulário solar para tratar das coisas do intelecto.

[511]55/10: استحالات / istaḥālat. Goichon indica o termo com o sentido da transformação sem perda substancial, uma alteração. Isso corrobora para entender que a passagem de um estado ao outro se faz por comunicações e transformações como se fossem dobras do real.

[512]55/09: علائق / 'ala'iq. O termo francês “*attache*” parece bem traduzir o sentido em questão na passagem. Não se trata da conexão ou da ligação, mas sim da “aderência”, a ligação física e concreta.

[513]Este é um dos termos mais ricos e complexos no vocabulário de Ibn Sīnā, usado pela primeira vez nesta passagem: معنى / ma'na. As divergências de tradução e interpretação são constantes e derivam da impossibilidade de tomá-lo sempre em um único e mesmo sentido, principalmente porque o termo é usado primariamente para designar uma apreensão específica da faculdade estimativa — tanto no animal como no homem — e para designar a apreensão pelo intelecto. A dificuldade está justamente em não haver concordância no uso de um termo que possa ser usado simultaneamente para os dois casos: animal e homem. O sentido corrente de ma'na é, de fato, “noção, sentido ou significado” (cf. D. Reig, *Dictionnaire Larousse arabe-français*. Paris: Larousse, 1987, p. 458), sendo o particípio passado do verbo انى / 'anā, que é traduzido geralmente como “significar, querer dizer, concernir” (cf. F. Corriente, *Diccionario arabe-español*. Barcelona: Herder, 1991, p. 539). No vocabulário da Lógica, sempre referente aos movimentos do intelecto, não haveria, pois, a dificuldade mencionada. No presente caso, a impossibilidade se dá pelo termo ser usado para designar a apreensão pela faculdade estimativa que está — na hierarquia das faculdades proposta por Ibn Sīnā — em grau abaixo do intelecto. Também Goichon se embaraça nessa questão (cf. léxico, item 469) e traduz معنى / ma'anā por “ideia”; Bakoš a segue, afirmando que este termo quase sempre designa o inteligível (apesar de que este convém mais a مقول / maqūl e “ideia” a فكرة / fikra), enquanto ma'na é empregado algumas vezes para um grau de abstração inferior ao intelectual; em seu mais baixo grau, significa a apreensão da estimativa. Sua própria argumentação inviabiliza, pois, o uso do termo “ideia” e, não obstante também o termo usado em outros estudos, o abandonamos. A mesma impossibilidade ocorre com os termos “noção”, “conceito” ou “significado”, pois todos eles referem-se exclusivamente ao modo de concepção pelo intelecto, e são, nesse caso, sinônimos de formas inteligíveis, o que não é sempre o caso referido por Ibn Sīnā. Toda ideia, noção, significado ou conceito é uma ma'na, mas a recíproca não se aplica: nem toda ma'na é uma noção, conceito ou ideia. Para resolver isto se poderia manter o original, criando-se um neologismo: ma'nā, ou adotar termos distintos para o caso da alma humana e o da alma animal, mas, ainda assim, nenhum dos termos parece adequado. Por ora, nesta tradução optamos por recuperar o termo latino *intentio* usado na tradução latina (cf. léxico, p. 419) e que, desde que reconduzido à sua raiz original, vai ao encontro da neutralidade da tradução por um único termo. A “intenção” aqui referida não é a intenção do movimento pelas faculdades práticas de buscar um fim determinado por uma ação ou desejo, mas o sentido e a direção que toda forma material, imaginativa ou mesmo estimativa possui, isto é, o sentido que aquela forma possui para aquela determinada faculdade que apreende. A ideia de “tender a” indica sentido e direção, mesmo significado mas não necessariamente sob uma implícita elaboração racional. A vantagem está em que, mantido o termo “intenção”, não se compromete o caráter da apreensão pela estimativa, que é uma faculdade do âmbito animal. Assim, é possível dizer que a ovelha apreende a intenção do lobo e que o intelecto apreende a intenção das formas imaginativas, unificando-as em uma única intenção. Subentendido está que cada um dos dois casos se realiza nos limites das próprias forças de cada faculdade; no primeiro caso, uma apreensão particular, e, no segundo, universal. Nesse sentido, o termo sugere direção, movimento e ligação com outras formas, o que também é próximo do conceito referido em معنى / ma'na. Ganha-se também no sentido de se manter a vizinhança do termo na tradição latina e suas

transformações até os dias atuais. Basta citar que sua derivação na filosofia moderna em “intencionalidade” tem aí sua origem, termo, aliás, que Edmund Husserl, por meio de Brentano, recuperou nos escritos medievais, notadamente nos de Tomás de Aquino, e que deve guardar em suas raízes aspectos da *مِثْلِي* / *ma‘nä* de Ibn Sīnā.

[514] O termo *مِثْل* / *miṭl*, aqui traduzido como “símile”, remete-se semanticamente, também, ao universo de termos com que Ibn Sīnā faz referência às ideias platônicas, no sentido de cópia ou modelo. Goichon, item 660, registra “modelo” ou “exemplar”, mas no plural indica tratar-se das ideias platônicas. Assim, por exemplo, o termo *مِثَال* / *miṭāl* pode ser entendido como “ideia” no sentido platônico, e a passagem em questão poderia, entre outras coisas, indicar uma crítica ao sistema dos platônicos. Vale lembrar que a tradição do termo fez com que, por exemplo, *مِثَالِيَّة* / *miṭaliyya* modernamente significasse “idealismo” (cf. *Diction-naire El-Helou*, p. 209).

[515] A passagem pode ser interpretada de diversos modos, pois a frase final do trecho *لأن يفتش عليها* / *li’an yafīḍu ‘alayhā* poderia ser entendida como “para que brilhe sobre ela”. A referência poderia ser a “ela”, alma, mas pode ser à faculdade do intelecto. Além disso, como na língua árabe todo plural irracional é tratado como singular feminino, existe, ainda, a possibilidade de que a iluminação fosse sobre “eles”, ou seja, os particulares que foram referidos algumas linhas acima. Na nota à linha 40, Riet indica Gardet a respeito de “uma dupla claridade” do intelecto agente. O próprio Gardet, não obstante admitir a infusão de formas, alerta que isso não seja tomado de modo absoluto: “Não se deve, como se faz às vezes, representar-se essa infusão de formas como um modo de fornecimento absolutamente extrínseco. Ela vem do exterior, certamente, mas por uma dupla claridade que, iluminando de uma parte a própria alma e, de outra parte, as formas inteligíveis envolvidas de matéria, imprime essas formas na alma, permitindo à alma que ela as veja tal como existem no intelecto agente” (cf. L. Gardet, *La pensée religieuse d’Avicenne*, p. 151). Uma hipótese que pode ser levantada é entender que o processo de intelecção possuiria um traço de paralelismo e simultaneidade. A iluminação deveria ser entendida, ao menos, sob dois aspectos: primeiramente, o caráter abstrato incidindo sobre as formas imaginativas, assim como faz a claridade sobre os objetos coloridos, e, em segundo lugar, e simultaneamente, a doação da forma pura, correspondente, em ato, à forma inteligível em potência nas formas imaginativas, quando o intelecto, depois de suas considerações, estivesse apto a recebê-las. O intelecto seria, assim, por um lado, uma atividade ao empregar a faculdade cogitativa na busca do termo médio e, por outro, seria uma passividade ao receber a forma inteligível em ato correspondente à forma inteligível em potência nas formas imaginativas. A contemplação seria, nesse caso, a própria visão intelectual da forma inteligível. Esse grau é o entendimento, isto é, a conexão entre o intelecto e a inteligência por meio das formas imaginativas que procedem dos sentidos. Assim, ligam-se os três níveis simultaneamente, ou seja, as coisas, as formas imaginativas e os princípios da intelecção. A alma humana, nesse grau, vê por meio do intelecto essa forma inteligível e a percebe interligada nos três níveis.

[516] Para que prevalecesse apenas o conceito de infusão de formas, essa afirmação caberia melhor como sendo “a forma pura”, mas, nessa passagem, o texto diz apenas *المجرد* / *al-mujarrad* / “o abstrato”, o que indica também o caráter abstrato dos princípios inteligíveis. Na próxima seção, o fluir da própria forma abstrata é afirmado com maior clareza.

[517] O termo *قبول* / *qubūl* traduz-se como “recepção”, “aceitação”, “acolhimento”, G.554, R.496. Optamos por “recepção”, mas não sem a ressalva de que em nenhum dos casos se trate de uma passividade absoluta, mas de um certo assentimento para a conexão.

[518] *الخيالات* / *alḥayālāt* é, em Goichon, tanto “imaginação” como “fantasma” (cf. G.238), este último tendo sido a escolha de Bakoš. A opção por [formas] imaginativas parece melhor, na medida em que mantém a raiz original do termo. A edição latina R.196 mantém variações dentro da mesma raiz e não aparece nenhuma vez o termo “fantasma”. Além disso, vale lembrar que, no *Kitāb al-Nafs*, Ibn Sīnā usa o termo “fantasia” apenas uma única vez como sinônimo do sentido comum e não propriamente da imaginação (cf. M. Attie F^o, *Os sentidos internos*

em *Ibn Sīnā (Avicena)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 162). Não obstante o termo “fantasma” vincular-se tanto à tradição aristotélica como à tradição latina posterior que transliterou o termo grego e, apesar de no caso árabe tratar-se da mesma discussão, a manutenção do termo árabe dentro da sua própria raiz parece-nos mais adequada nesse caso. Não há uma única forte razão para que seja mantido o termo “fantasma”.

[519] Ibn Sīnā repete que a passagem do particular ao universal não é um movimento exclusivo das formas imaginativas particulares. É preciso insistir que a alma humana não está desvinculada dos princípios da inteligibilidade comum a todos os homens e que impregna todo o cosmos. O contato com esses princípios é o contato do homem com a inteligência ativa. É somente em conexão com esses princípios que é possível o entendimento humano.

[520] A expressão diz respeito ao fenômeno da percepção das formas sensíveis coloridas, feita a partir dos três elementos que se colocam frente a frente, ou seja, os objetos coloridos, o órgão da visão e a claridade proveniente da luz. Assim, Ibn Sīnā reforça que a apreensão das formas visuais é mediada pela claridade que toca os objetos coloridos e forma no humor cristalino duas imagens correspondentes à forma colorida externa ao órgão da visão. Tais imagens, como é descrito no capítulo dedicado ao estudo da visão, fundem-se em uma só por trás dos olhos, e o pneuma adequado a transporta até o sentido comum; fixada na imaginação, completa-se a percepção visual.

[521] O termo *الاتصال* / *al'ittiṣāl* é a conexão que se estabelece entre a inteligência agente e o intelecto humano. O resultado é o constante fluxo dos princípios da inteligibilidade mediante o amplo esquema que discutimos nessa seção. O maior ou menor grau de intensidade da conexão resulta no maior ou menor grau de facilidade para o aprendizado e para o entendimento. O verbo *استعد* / *'ista'adda* refere-se à aptidão que todo homem possui para o aprendizado e para o entendimento. É uma capacidade natural que predispõe todos a voltarem-se para a busca do conhecimento como a mais própria das funções da alma humana, como já destacamos.

[522] A preposição *من* / *'an*, nesse caso, foi entendida pelo tradutor latino e por Bakoš no sentido de separação. Não propriamente a que provém da mistura, mas que, sendo “proveniente de”, logo separou-se de, ou seja, apartada. Já o termo *الضوَاب* / *aššawā'ib* indicaria imperfeição, mas no sentido de misturado à particularidade, isto é, não é uma forma pura, abs-traída de toda a matéria.

[523] O trecho reforça que a capacidade de identificar o comum e o incomum nas formas imaginativas é papel do intelecto — apesar de colaboração da inteligência ativa —, sendo justamente a diferença entre a forma inteligível universal e a forma imaginativa particular. Isso diferencia o intelecto de todas as outras faculdades.

[524] A passagem aqui traz dificuldades quanto à atribuição dos demonstrativos, mas entende-se com mais propriedade que as intenções não possuem em si formas imaginativas, mas são as formas imaginativas que possuem em si intenções em potência, que são atualizadas pela faculdade estimativa ou pelo intelecto. A intenção está a meio caminho entre as formas imaginativas e o inteligível. Do mesmo modo que não é possível dizer que o conceito inteligível possui uma forma imaginativa mas, antes, sua própria forma inteligível, assim também as intenções, por estarem na escala de abstração em um grau superior ao das formas imaginativas, não podem ter em si um grau de abstração inferior.

[525] Aqui ocorre o mesmo caso de atribuição dos demonstrativos *لها* / *lakinnahā fihā* / “mas ela(s) nela(s)”. O trecho ganha sentido quando se entende que “mas elas [intenções] nelas [formas imaginativas]” e não o contrário. A tradução francesa é confusa nesse trecho.

[526] Goichon apresenta o termo *نزع* / *naḥ'a* como sinônimo de *مجرد* / *mujarrad*, os dois significando abstração (cf. G.692s). O segundo como uma operação própria do intelecto, e o primeiro como uma “operação no plano sensível análoga ao *تجريد* / *tajrīd* no plano intelectual”. Bakoš segue-a traduzindo a passagem por “abstração”. O léxico latino, nessa passagem, assinala *separare* e não entende o termo como sinônimo absoluto de

“abstração”. No nosso entendimento, visto tratar-se de uma operação que não atinge o desnudamento completo dos acidentes e, visto que o uso do termo, aqui, aplica-se justamente para diferenciar, ainda que de modo sutil, a primeira da segunda operação, a tradução por “extrair” parece ser mais adequada.

[527] A raiz *عرض* / *‘araḍa* guarda o sentido do que é acidental. Por isso, entendido no sentido daquilo que ocorre, que tem lugar, que se dá de modo contingente. Mas também é aquilo que se estabelece, que se apresenta. Como o verbo não está na forma impessoal, não se entende tratar de dizer “quando ocorre acidentalmente que venha do sentido à imaginação [...]”, mas que o sujeito da ação é o próprio sentido. Sendo assim, trata-se de um movimento próprio dos sentidos que, em posse da forma qualquer referida, move-a na direção da imaginação, pois essa *lhe* é superior, e como bem assinalou Ibn Sīnā quanto à hierarquia das faculdades, umas servem às outras. Por isso, traduz-se aqui o termo como “apresentar”.

[528] *احد* / *aḥada* funciona propriamente como “apreensão”, o que indicaria que o intelecto poderia funcionar como os sentidos externos que são afetados pelos seus sensíveis próprios. No caso do intelecto essa apreensão é, em parte, um tipo de passividade, não sendo o único atributo que *lhe* confere meios para entender, mas opera conjuntamente com o seu aspecto de atividade próprio de busca do termo médio e, como fora dito logo acima, com o poder de unificar o múltiplo e de multiplicar a unidade. O modelo de conhecimento pelo intelecto, por ser o ponto de contato mais próprio do homem, inclina-se a harmonizar aspectos passivo e ativo para a resultante do entendimento.

[529] Uma vez que o intelecto adquire a forma inteligível — não por si e diretamente das formas imaginativas, mas seguindo o processo descrito por meio da iluminação da inteligência ativa —, ele não precisa adquirir novamente a forma que já adquiriu, mas esta *lhe* é fornecida novamente quando ele se conecta outra vez com a inteligência agente. Além disso, o intelecto também distingue a forma abstrata da forma particular com seus acidentes.

[530] Note-se que a tradução latina substitui o exemplo original das duas personagens *زيد و عمرو* / *zayd wa ‘amr* por “Sócrates e Platão”.

[531] O sentido do termo *مقارنة* / *muqārna* é “aquilo que está junto a”. Dizer puramente “inerente” tem o inconveniente de que, com isso, se pressupõe que haja uma substância na qual essa certa propriedade estaria inerida, o que seria avaliar além do que está sendo exposto na passagem. Goichon (cf. 579 a 581) registra “junção”, “ligação” e “conexão”, indicando que o termo é usado analogicamente aos movimentos do silogismo por meio de seus termos.

[532] Entendido como o que é próprio da coisa, aquilo que *lhe* é característico, considerando que este último designa melhor a noção daquilo que particulariza do que aquilo de que se tem posse. O termo “propriedade” é indicado em G.217.

[533] Lendo com G.616. Indica-se a discussão a respeito do tema que tanto envolveu os medievais árabes e latinos a respeito da noção de essência e de existência. Em princípio, a obra de Al-Fārābī pode ser tomada como um ponto de partida importante no período, reforçada pela sistematização de Ibn Sīnā, distinguindo, ambos, os dois modos de ser segundo os quais a essência uma se diferencia da existência múltipla. O modo de relação entre ambas foi tido, por vezes erroneamente, como sendo a existência um mero acidente da essência. O tema é rico e permanece, porém, sem uma resposta definitiva para todos os casos. Ibn Rushd criticou o que entendeu ser o modo de relação defendido pelos seus dois antecessores de língua árabe. No mundo latino, a discussão de Ibn Rushd, voltada para seus antecessores, encontrou críticas na formulação posterior de Tomás de Aquino, principalmente em seu *O ente e a essência*.

[534] A passagem indica não haver uma forma única de “humanidade” na qual houvesse qualquer tipo de associação ou participação dos existentes concretos com essa suposta forma. Ibn Sīnā rejeita a “teoria das

ideias” dos platônicos. Ao afirmar que não há uma existência das formas inteligíveis fora dos indivíduos concretos ou de um intelecto que as apreenda, o elemento da forma separada com existência própria torna-se desnecessário para explicar o movimento do conhecimento pelo intelecto. Diferentemente do que defendem os platônicos, a alma conhece não porque se lembra das formas que vislumbrou antes de estar acompanhada de seu corpo, tampouco é capaz de apreender as formas de maneira isolada frente a frente com as coisas. Ao contrário, o intelecto humano precisa ser movido pela conexão com a inteligência ativa. Ambos podem inteligir as formas. Na inteligência ativa, as formas — ou os princípios das formas — existem separadamente não porque as formas existem em si mesmas, mas porque são pensadas pelas inteligências separadas. Essa parece ser uma sólida diferença entre a teoria do conhecimento de Ibn Sīnā — e uma das características da *falsafa* em geral — e dos platônicos, na medida em que a ele não faz sentido a existência de formas inteligíveis separadas da matéria se não houver uma inteligência que seja o suporte de suas próprias existências. Assim, desvia-se a base da teoria das formas para a própria inteligência. O final da passagem (55/58a) caracteriza uma diferença importante a respeito do modo pelo qual são apreendidas tais formas e sua relação com o tempo nas inteligências separadas e por meio ordenado ao intelecto. Aqui vale lembrar que o grau do intelecto sagrado apontado anteriormente é o modo que mais se aproxima do modo pelo qual as inteligências separadas inteligem: instantaneamente, de um só golpe, simultaneamente.

[535] Trata-se da *Metafísica* da mesma obra enciclopédica *Al-Šifa’*. Cf. Bakoš, nota 10, que lembra que Ibn Sīnā ainda se refere a ela como “ciência divina” na introdução, “Filosofia Primeira” na seção 2 do primeiro capítulo, seguindo denominações de Aristóteles tais como *πρωτη φιλοσοφια* ou *φιλοσοφια θεολογικη*.

[536] O sentido literal é “na medida em que beneficia a alma”. Porém, no curso da argumentação, entende-se tratar do movimento de contato da alma com aquela forma particular determinada.

[537] Nesse ponto parece que o texto foi interrompido.

[538] Aqui se estabelece uma fundamental diferença do modo de inteligir das inteligências cósmicas e do intelecto humano. As primeiras não precisam seguir no tempo a ordem dos termos, pois entendem, apreendem os inteligíveis instantânea e simultaneamente. De certo modo, a operação do intelecto humano é do mesmo gênero, mas o procedimento do intelecto é a partir da ordenação e da sucessão dos inteligíveis, um a um, para que sejam adquiridos novos inteligíveis. O entendimento humano não é simultaneamente o entendimento de todos os inteligíveis, mas varia segundo a força da conexão de cada intelecto com a inteligência agente. Por isso, o grau mais elevado — intelecto sagrado — é o que mais se aparenta com o modo instantâneo e simultâneo da apreensão dos inteligíveis pelas inteligências cósmicas, caso em que a intuição intelectual *حَدس* / *hads* é mais intensa. De todo modo, deve-se lembrar que em ambos os casos respeita-se a ordem lógica do silogismo como o fundamento de todo inteligir, seja ele simultâneo e instantâneo, seja ele segundo a ordenação no tempo.

[539] Isto é, o seu modo de conceber, de formar. O termo *تَشَوُّر* / *taṣawwara* deriva da mesma raiz de “forma” / *صُورَة* / *swura*, de onde deriva, também, o nome da “faculdade formativa”, sentido interno que fixa as formas sensíveis. Para *تَشَوُّر* / *taṣawwara* Goichon (G.374) aponta “conceito”, termo também atual no vocabulário árabe filosófico. A tradução latina adotou termos próximos à raiz árabe, como “formar”, “informar”, “formação” etc., o que parece mais de acordo com o termo original. O termo “concepção” vai ao encontro do sentido de “formar” na medida em que significa o modo pelo qual se concebe, como se forma. Nesse sentido, ambos os termos parecem ser possíveis. Para se manter a proximidade original, poder-se-ia manter “formar”, mas deve-se verificar que o termo está sendo usado como um movimento do intelecto e não da faculdade formativa. Isso cria um novo problema, pois “formar” para a faculdade formativa é apreender os traços materiais, a forma sensível, contorno, figura, das coisas sensíveis. Nesse caso, faculdade formativa, forma e formar estariam de acordo quanto ao mesmo sentido e âmbito do movimento de apreensão. Mas, como *تَشَوُّر* / *taṣawwara* está sendo usado para designar a apreensão do intelecto, e esta apreensão não é do mesmo modo da apreensão da faculdade

formativa, logo, para diferenciá-las, parece mais adequado que se mantenha, quando se tratar do intelecto, o termo “concepção”.

[540] O termo *دافعة* / *dafa‘at* guarda sentido de impacto súbito, repentino. Fixa-se o sentido de que a apreensão pelo intelecto dá-se em um estalo. Nessa passagem a tradução latina adotou o termo “súbito”, apesar de que a frase anterior foi assaz sintetizada pelo tradutor latino.

[541] O termo *امر* / *‘amr* encontra-se em G.25 somente como sinônimo de *شيء* / *šay’* / “coisa” “algo”. Nessa frase, assim como em outras passagens, os dois termos parecem intercamb-iáveis mas, com mais precisão, deve tratar-se, aqui, *امر* / *‘amr* como “imposição”, no sentido de determinação, mesmo ordem. Mais abaixo, o termo aparece no sentido da “ordem” da alma, assim como existem as ordens dos vegetais e dos animais. Portanto, distinguem-se pelo menos três sentidos na mesma passagem. Deve ser lembrado que a raiz árabe remete ao sentido de comando, ordem, prescrição, de onde, por exemplo, deriva inclusive o termo *امير* / *‘amir* / “emir”, ou seja, príncipe.

[542] O sentido da partícula *ب* / *bi* parece indicar o decurso de tempo em que a alma está acompanhada de um corpo. Nesse tempo, não obstante a alma preparar-se cada vez mais intensamente para adquirir os inteligíveis, ela, a alma, sofre as limitações da matéria corporal. Destaque-se que o corpo não é tido aqui como um obstáculo para a alma no sentido comumente atribuído aos místicos ou ascetas que o veem como um elemento que dificulta o êxtase. O obstáculo aqui referido é o da corrupção ou da limitação dos órgãos do corpo que, com o tempo ou pela sua compleição, não conseguem acompanhar o que a alma lhes solicita. O sentido, pois, é mais médico que místico.

[543] A passagem indica o termo “claridade” *جلية* / *jalya*, que G.106 traduz como “*clarté*” e “*rayonnement*”. A tradução francesa procurou se esquivar da definição do termo, indicando que tal seria “*quelque chose dans le Soleil*”, e a latina, *nec hoc quod sol non appareat [...]*. De todo modo, o termo deve ser comparado com os três termos usados por Ibn Sīnā no início do terceiro capítulo a respeito da luz e da visão, no qual distingue os termos “luz”, “claridade” e “raio”. Visto que traduzimos *نور* / *nūr* por “claridade”, entende-se aqui se tratar de usar outro termo próximo: “brilho”.

[544] Os manuscritos, quanto a esse termo, não coincidem e mesmo são díspares conforme aponta Bakoš em sua edição do texto árabe. Rahman nada aponta, mas a grafia do termo é confusa em sua edição. Bakoš indica ao menos quatro variações, mas a questão principal é quanto à última letra, que poderia ser *ر* / “r” ou *ز* / “z”. O segundo caso *غُمُوز* / *ḡumūz* é o que opta Bakoš e a frase indica que, quando esse “defeito” deixar a alma, então ela entenderá com mais perfeição. A edição de Rahman opta pelo primeiro final *غُمُور* / *ḡumūr*, que é o que parece fazer mais sentido. Em 55/12a Ibn Sīnā usou o termo para referir-se à imersão das intenções nas aderências materiais. O termo não é estranho, pois, ao seu vocabulário. E ganha mais sentido quando se afirma que “na medida em que tal situação da alma acompanhada do corpo deixe de existir, então [...]”. Ora, na linha acima Ibn Sīnā afirmou que a alma precisa do corpo. Há inúmeras passagens da colaboração de ambos. O corpo não é visto aqui como um “defeito”, mas um colaborador na aquisição do conhecimento pela alma.

[545] O texto latino apresenta *post mortem* para *مَعَاد* / *ma‘ād*. Riet, em nota à linha 19, observa que o termo árabe foi transliterado como *almahad* por André Alpagó em sua tradução de um outro tratado de Avicena (cf. também Riet, p. 113, nota 45). O retorno da alma, isto é, sua vida futura, está no capítulo 7 da *Metafísica da Al-Šifa’*, Livro IX. A tradução francesa, ao adotar “*de l’état final de l’existence de l’âme*”, parece se distanciar do significado forte do termo. Goichon traduz por “vida futura” (cf. G.471) e *علم المعاد* / *‘ilm alma‘ād* por “escatologia” (cf. G.453/12). É certo que se trata do estado das almas separadas, após a morte do corpo, mas o sentido de “retorno” tem a vantagem de privilegiar o movimento como um contínuo que se estabelece a partir do começo da alma com o corpo ainda no âmbito das ciências naturais. O tema a respeito do *مَعَاد* / *ma‘ād*

constitui-se em um estudo à parte, como indica o próprio Ibn Sīnā e, nesse caso, a tradução por “retorno” mantém neutralidade quanto às questões que ganham mais sentido apenas no interior do próprio tema.

[546] Literalmente, “somos enunciadores (*mutakallimūn*) a respeito da natureza”.

[547] A “concepção” do intelecto gera ambiguidade ao passo que “o modo de conceber” dirime--a. Trata-se sempre do modo pelo qual o intelecto concebe as coisas e não a concepção que se faz a respeito do intelecto. Talvez, por isso, não obstante تصور / *taṣawwur* ser um substantivo, a melhor tradução é, pois, “modo de conceber”.

[548] Trata-se da transliteração do termo grego ὕλη / *hylé*. Em ambos os casos, trata-se da “matéria”, mas optamos por deixá-lo transliterado, pois Ibn Sīnā assim o fez, além de usar o termo مادة / *mādda* para designar a matéria. O termo هـيـولـة *hayūla* em Goichon aparece como “matéria-prima” (cf. G.736).

[549] A dificuldade do texto latino é apresentada por Riet, remetendo ao léxico e à sua Introdução, pp. 93*-94*. O آدم / *‘adam* indica mais precisamente “privação”, mas por extensão indica-se “nada, não ser”. Goichon (cf. G.415) bem observa que, ao se tratar de oposição ao existente, poder-se-ia defini-lo até como inexistente. No entanto, este último termo não se aplicaria à passagem; com mais propriedade, trata-se do não ser.

[550] No sentido de que a privação é percebida como sendo a ausência de algo. Logo, é este “algo” que a fundamenta.

[551] O substantivo مراتب / *marātib* significa “hierarquia, grau, escala, arranjo”. Ao longo desta seção, Ibn Sīnā usa o verbo derivado da mesma raiz — رتب / *rattaba* — para se referir ao modo pelo qual as formas se encontram no intelecto. Embora as duas construções façam parte da mesma noção, traduzimos o verbo por “ordenar”, em lugar de “graduar, hierarquizar, arranjar” etc.

[552] A passagem cria contraste com doutrinas dos antigos — notadamente informações dos pré--socráticos estabelecidas no *De Anima* de Aristóteles, Plotino e Al-Fārābī — além de passagens de outras obras do próprio Ibn Sīnā. Cf. Riet, 50-51.

[553] O termo árabe سُـفـيـة / *ṣufīya*. Embora pudesse ser traduzido diretamente pelo adjetivo “sufi”, a alusão de Ibn Sīnā é mais genérica. Por isso, preferimos manter, na passagem, seu significado mais geral de “mística”, visto sua atribuição ser a um autor anterior ao surgimento do sufismo. O texto latino omite a passagem.

[554] O autor da *Isagoge* é Porfírio de Tyro. Há outras referências críticas de Ibn Sīnā a Porfírio, em outras obras. Cf. Riet, p. 136, notas 65-66.

[555] A passagem relaciona-se com a doutrina platônica que considera a alma o lugar das formas — **τοπος eidwn** —, retomada no *De Anima* de Aristóteles, (429a 27-29) (cf. Riet, p. 137, nota 70). Para Ibn Sīnā, o âmbito dos inteligíveis na alma não se configura propriamente como um depósito que se encontra nela. Não há, pois, memória intelectual no mesmo sentido que é a formativa para as formas sensíveis e a faculdade da memória para as formas estimativas. O termo final الهـيـولـاتـي / *alhayūlāniy* foi traduzido em latim por *materiali*. A referência árabe é transliteração do termo grego ὕλη / *hylé*, que designa a “matéria”. Nos latinos, encontra-se também como “intelecto possível”. Cf. Bakoš, nota 671.

[556] Literalmente, ‘وليس من هذا شيء’ / *wa laisa min haḍa šay’*, traduzido no latim por [...] *hoc autem totum nihil est*.

[557] Literalmente, “a inteligente”, العقلة / *al ‘āqila*.

[558] O tema pode ser uma referência à *Metafísica*, na qual o caráter de simultaneidade de intelecção é apresentado como sendo próprio somente às inteligência cósmicas.

[559] Isto é, “intelecto hílico” pode se referir à aptidão como um todo, uma capacidade própria à faculdade do intelecto, ou pode se referir a cada caso particular, um por um, em que o intelecto tem esta ou aquela forma atualizada.

[560] Isto é, três são os modos pelos quais os inteligíveis são concebidos na alma humana.

[561] Isto é, a segunda maneira de conceber os inteligíveis, dentre as três anunciadas linhas acima.

[562] Nesta passagem, traduzimos علم / *ilm* por “saber” e não por “ciência”, na medida em que o uso parece ser o de um sentido mais geral. Nas demais, seguimos pela segunda variante.

[563] Isto é, a terceira maneira de concepção.

[564] Riet e Bakoš dão interpretações diversas, que não deixam de apresentar dificuldades. Cf. Bakoš, p. 172, e Riet, p. 141.

[565] Literalmente, “cogitativa”. Isto é, discursiva, própria do uso da imaginativa pelo intelecto.

[566] Literalmente, “anímico”.

[567] Equivocadamente, o texto latino grafa *Debes etiam scire quod in nostro intellectu* [...]. A referência *nostro* não cabe na passagem, pois trata-se das inteligências separadas e não do nosso intelecto. A grafia resulta da confusão do termo منها / *minhumā* / “delas duas” por منا / *minna* / “nossa”. Cf. Riet, p. 143, nota 57.

[568] Neste parágrafo há, ao menos, duas ocorrências diretas a respeito do fluir das formas para o intelecto humano. Embora seja aqui afirmado que as formas fluem desmembradas de sua unívoca condição nas inteligências separadas, deve-se ter em conta que o processo de intelecção envolve a atividade do intelecto sobre as formas imaginativas em busca do traço comum que permita a identificação da intenção universal que possuam. Cf. nossas notas na seção 5 deste mesmo capítulo, a respeito do caráter de simultaneidade da iluminação que a inteligência ativa promove aos intelectos humanos.

[569] Lendo com o manuscrito A.

[570] Alguns manuscritos (AGHI) incluem o termo “alma” ao final, alterando a passagem para “formas da alma”. Lemos com os manuscritos (CDEFK), em que não figura o termo final.

[571] Embora o resultado da intelecção em ato seja afirmado nas duas instâncias — inteligências separadas e intelectos humanos —, já se esclareceu o modo unívoco, imediato e simultâneo das primeiras e o modo múltiplo, mediado, ordenado e detalhado dos segundos.

[572] O ponto em questão trata do problema central das formas inteligíveis. Dado que a explicação das formas apreendidas pelos sentidos externos, fixadas e armazenadas nos sentidos internos, é suficiente para dar conta do processo de apreensão, retenção, desvio e ressurgimento de cada uma dessas formas por meio dos depósitos corpóreos localizados nas câmaras cerebrais, a questão colocada por Ibn Sīnā visa estabelecer se esse mesmo procedimento poderia ser aplicado às formas inteligíveis. A primeira dificuldade que ele enfrenta é não poder admitir qualquer tipo de armazenamento corpóreo, na medida em que as formas não mais seriam inteligíveis, mas imaginativas. Parte da solução é alçar as formas a uma inteligência que as detenha, mas não de modo ordenado, e sim de maneira unívoca e simultânea. Assim, Ibn Sīnā estabelece que não deve haver memória intelectual, mas apenas a conexão com a inteligência ativa. Vale observar que está afastada a ideia de que essa inteligência fosse, ela mesma, um outro depósito. Antes, é um princípio de inteligibilidade que, de acordo com a demanda do intelecto humano a buscar o termo médio nas formas imaginativas, ela, iluminando esse processo, confere igualmente a forma inteligível respectiva.

[573] Lendo com o manuscrito F. Propriamente as formas que cabem a elas armazenar, e não as formas inteligíveis.

[574] A argumentação baseia-se na comparação entre o modo de conservação das formas sensíveis pelos sentidos internos que possuem órgãos corpóreos e a impossibilidade da conservação das formas inteligíveis pelo intelecto. Ao final, Ibn Sīnā identifica que a conservação é a própria percepção da forma, é a contínua conexão com a inteligência ativa que garante a presença da forma inteligível no intelecto humano.

[575] Nova referência à *Metafísica*. Mais precisamente, refere-se à crítica da teoria platônica das ideias, refutando que a forma inteligível pudesse ter uma existência própria.

[576] Isto é, pela faculdade teórica.

[577] Se na seção 5 Ibn Sīnā não deixou muito claro o modo pelo qual as formas inteligíveis ocorreriam nos intelectos humanos, nesta seção sua posição é muito mais clara e determinante. As formas inteligíveis fluem para os intelectos humanos à medida da busca que o intelecto faz dessas formas. O fluir da inteligência ativa se dá em etapas: a primeira é a própria faculdade de inteligir da alma humana em estado de pura potência, denominado de intelecto hílico. A etapa intermediária é a vinda dos primeiros inteligíveis, sob os quais é possível adquirir-se os demais. A questão do aprendizado aqui registrada indica que a busca do intelecto, por meio do estudo da meditação, da reflexão etc., é uma tentativa para conectar-se à fonte do saber, que é a inteligência ativa. Lá, as formas univocamente atualizadas como que atendem aos intelectos que alcançam esta ou aquela determinada forma. Assim, do início ao fim do processo de intelectão, o homem está atrelado ao princípio do entendimento, que o ultrapassa, ao mesmo tempo que o integra ao cosmos e aos outros homens. Seja fornecendo a capacidade de inteligir, seja fornecendo os primeiros inteligíveis, seja iluminando as formas imaginativas particulares, seja iluminando a alma como um todo, seja presenteando o que busca com a forma buscada, a inteligência ativa acompanha o homem por toda a sua vida, em sua busca de entendimento. É disso, pois, que se trata.

[578] Mais uma vez, inclui-se uma analogia entre o entendimento e a visão, já analisada por nós na seção anterior.

[579] O tradutor latinista substituiu o termo árabe, genérico, pelo nome de Platão: *Cum enim dicitur Plato esse sciens intelligibilia* [...]. Cf. Riet, p. 149.

[580] A passagem *فيما بينه وبين نفسه* / *fi mā baynahu wa bayna nafsihi*, literalmente significaria “enquanto estiver entre ele e sua alma”, tal como traduziu Bakoš: “[...] *eu égard à ce qui est entre lui et son âme* [...]” ou “enquanto estiver entre ele e ele mesmo”. O texto latino contorna a situação e cria um sentido que não está no texto árabe: [...] *Cum vero homo habet hoc in seipso non aliunde* [...]. Seguimos Corriente (p. 72), que indica em seu dicionário tratar-se de uma expressão significando “mi fuero interno, para mis adentros”, o que faz mais sentido, e por isso, assim a traduzimos.

[581] Para o termo *حدس* / *hads* o texto latino grafou, aqui, *subtilitas* e, mais à frente, *ingenium*, que ganha mais o sentido de um certo talento, caráter, gênio. Bakoš segue Goichon na locução “*intuition intellectuelle*”. Entendemos ser mais adequado manter a tradução mais imediata de “intuição”, no sentido da agudeza de espírito.

[582] A passagem é literal *الروح القدسية* / *arrūḥ alqudsiyya*, prejudicado no texto latino, que grafa *intellectus sanctum*.

[583] A referência é ao modo da profecia por meio da faculdade imaginativa.

[584] *تقليدي* / *taqlīdiy* diz respeito ao saber conformista, repetido de modo submisso e sob o peso da autoridade. Riet anota o termo como imitação servil, submissão cega ao que foi recebido. O texto latino se desvia do sentido original e grafa *probata*, e Bakoš traduz por “imitative”, procurando o sentido da pura repetição sem entendimento.

[585] Ao invés de الورثة / *almawrūta* / “herdadas”, ao menos dois manuscritos (I e J) portam المشهورة / *almashūra*, isto é, “conhecidas, notórias”.

[586] عالمة / *‘ālima*, isto é, “sabedora, conhecedora”, no sentido de que a alma traria *a priori*, em si mesma, o conhecimento de todas as coisas.

[587] Vale anotar que esta não é a opinião de Ibn Sīnā. Toda essa passagem diz respeito ao argumento que foi usado por “aqueles outros que haviam dito que a alma seria sapientíssima em sua essência” e que será refutado mais adiante.

[588] Não fica claro se esta comparação final a respeito do escravo é parte da argumentação ou uma observação do autor. A tradução latina e Bakoš a incluem no argumento.

[589] A menção pode ser ao primeiro capítulo, seção 2.

[590] Isto é, aqueles que defenderam que a alma não seria uma essência una, mas uma reunião de essências diversas superpostas.

[591] Na classificação de Ibn Sīnā, a faculdade concupiscível não faz parte das faculdades vegetativas, mas das animais. Essa atribuição citada por ele aqui deve ser entendida, como está assinalado, de acordo com aqueles que incluíram a concupiscência como um dos atributos da faculdade nutritiva.

[592] Encerra-se aqui a palavra dada por Ibn Sīnā aos argumentos das outras doutrinas.

[593] A referência deve ser à passagem acima: “Entre eles houve quem colocou que a alma seria uma essência una, a partir da qual fluiriam aquelas faculdades, sendo que cada faculdade estaria caracterizada por uma ação. Além disso, [disse] que ela [alma] somente faria aquilo que faz — das coisas que foram mencionadas — por intermédio dessas faculdades”. Note--se que Ibn Sīnā não cita nenhum nome dos filósofos que o antecederam. Embora possam ser reconhecidos aspectos da filosofia platônica, neoplatônica, aristotélica e farabiana, a curta síntese sob a qual se apresentam teses de larga envergadura acaba por ser quase uma mera moldura para que Ibn Sīnā afirme a sua própria doutrina.

[594] O termo árabe é راع / *raḍa‘a*, que significa literalmente “mamar, sugar”. O texto latino apresenta *attrahentes*. Cf. Riet, p. 158, nota 97.

[595] As passagens aqui traduzidas por “corpo” referem-se a جسم / *jism*, mas no sentido que já esclarecemos anteriormente de “corpóreo”. Há ainda, mais à frente, a ocorrência do termo جرم / *jurm* com o sentido do “corpo sólido”, e também o de بدن / *badan* como “corpo humano”, que indicaremos no próprio texto.

[596] Isto é, o intelecto.

[597] Último dos três argumentos para mostrar que “é inadmissível que essa coisa seja corpo”, afirmado linhas acima.

[598] A segunda alternativa de “ou seria o corpo em seu conjunto” vem bem mais adiante, e se opõe a “ou seria um dos membros do corpo”.

[599] Lendo com a adição do manuscrito κ, seria necessário acrescentar “conforme o que mencionamos antes em outro lugar”. Porém, essa mesma sentença aparece novamente logo em seguida, o que faz crer que se trata de uma duplicação inadvertida do copista do manuscrito κ, visto não ser encontrada em nenhum dos demais.

[600] Retoma-se aqui a alegoria do homem suspenso no espaço, apresentada na íntegra no primeiro capítulo.

[601] Isto é, sobre o fato de que nós nos apreendemos existentes. Para as relações entre o argumento de Ibn Sīnā e o *cogito* de Descartes, cf. Verbeke, Introdução iv-v, p. 37, nota 127.

[602] Trata-se de **انبة** / *aniyya*, termo derivado de **انا** / *'ana*, que pode ser traduzido por “ipseidade”, um outro nome do amplo conjunto dos nomes que designam a essência da coisa. Seu contraste imediato é com o termo **هوية** / *huwiyya*, que aparece mais à frente traduzido por “identidade”. Nem Rahman, Bakoš ou Riet apontam variação dos diacríticos, o que poderia levar a considerar a possibilidade de se tratar do termo **انبة** / *inniya*, mais bem traduzido por “facticidade”, em que a vocalização indicaria a substantivação da partícula enfática **ان** / *inna*. Geralmente essa partícula não se traduz, mas, quando se faz, ela é rendida por “é certo, de fato” etc. O vocabulário latino adotou geralmente os termos *ecceitas* e *haecceitas*, indistintamente. Embora os dicionários em português tragam ambos como sinônimos, a distinção da vocalização árabe pode indicar que *ecceitas* tivesse sido usado para **انبة** / *inniya*, na medida em que *ecce* / “eis aí” rende o sentido que é dado primariamente pelo termo árabe. *Haecceidade* pode ter traduzido **انبة** / *aniyya*, enquanto rende a noção da “istidade”, daquilo que é próprio à coisa. Falar a respeito do que é a coisa pressupõe, pois, que, antes de tudo, seja. A distinção entre essência e existência é, aqui, recuperada.

[603] Isto é, quanto a saber se a coisa seria corpórea, ou o corpo humano em seu conjunto ou uma de suas partes. Cf. notas 13 e 14.

[604] Isto é, embora eu compreenda o significado de “coração e cérebro”, isso não me leva a ter consciência de mim.

[605] Literalmente, “desnuda, despida”.

[606] Isto é, se não admitirmos que ela é substancialmente ignorante.

[607] Isto é, a forma da cama, **السريرة** / *assaririya*.

[608] Isto é, um ausente, por si ausente.

[609] Ou seja, na parte da Lógica. O texto latino grafa *divina doctrina*, ou seja, a “ciência divina”, justificado a partir de dois manuscritos (A e B), apresentados por Rahman. Cf. Riet, p. 169, nota 52.

[610] Isto é, por meio de seu gênero e não de sua espécie.

[611] A passagem toda está centrada na distinção entre o sentido absoluto e o sentido analógico. Isto é, em sentido absoluto, a alma vegetal propriamente dita, que pertence somente aos vegetais; a alma animal propriamente dita, que pertence aos animais; e a alma humana, que pertence somente ao homem. Por outro lado, Ibn Sīnā retoma as nomenclaturas das funções dessas almas: para a alma vegetal atribuem-se as faculdades “vegetativas” que são nutrição, crescimento e geração; para a alma animal, as funções “animativas”, que são percepção e movimento; e finalmente para a alma humana, a faculdade racional. Pois bem, aqui Ibn Sīnā procura distinguir a definição da alma do vivente perante suas funções. As funções vegetativas e animativas na alma do homem não têm relação com a alma do vegetal e do animal propriamente ditas, mas trata-se de funções de uma mesma e única alma que está no homem com funções diversas. A separação, pois, é feita por analogia e não em sentido absoluto. Mantivemos a tradução por “vegetal e vegetativa” e por “animal e animativa” para dar sentido à passagem e não confundir o leitor de língua portuguesa, visto que em nossa língua “vegetal e animal” podem ser tomados ora como substantivo, ora como adjetivo.

[612] O exemplo entabulado por Ibn Sīnā põe em comparação a fonte da ocorrência das almas com a fonte luminosa. A diversidade da mistura dos elementos da natureza está para a distância com que ele apresenta a suposta esfera em frente do fogo. Os três estágios que ele menciona (aquecimento, iluminação e incêndio) da esfera estão em relação com os três níveis de alma no mundo sublunar (vegetal, animal e humano). A recepção de um determinado tipo de alma é fruto do tipo de equilíbrio que os elementos encontram em cada situação. O princípio vital e das faculdades não é próprio nem da matéria nem das próprias almas, mas estão em conexão com o princípio vital das inteligências separadas. É dessa maneira que Ibn Sīnā insiste em que adotemos este

paradigma para entender o funcionamento dos diversos graus em que as almas se manifestam. A referência final não é ao *Livro da alma* mas a partes subsequentes do tomo das Ciências Naturais da *Al-Šifa'*, provavelmente o *Livro dos animais*.

[613] A referência final não é ao *Livro da alma*, mas às partes subsequentes do tomo das ciências naturais da *Al-Šifa'*, provavelmente, o *Livro dos animais*.

[614] O termo árabe que nesta seção aparece traduzido por “pneuma” é *رُوح* / *rūḥ*. A tradução latina adota o termo *spiritus*.

[615] É a referência ao oitavo livro da *Al-Šifa'*. Riet anota mais precisamente tratar-se do capítulo 2, a respeito do coração e do pneuma. Cf. Riet, p. 176, nota 71.

[616] O outro em questão, que detém o princípio antes do cérebro, é o coração.

[617] *الأجواف* / *al'ajwaf* segue aqui a indicação latina *vena concava*, a partir do *De animalibus*. Cf. Riet, p. 180, nota 35.

[618] A maior parte dos manuscritos se encerra com a frase “como virá a ser mencionado a ti, quando falarmos a respeito do animal”. O primeiro acréscimo pode ser lido no texto de Bakoš, mas não no de Rahman. Anawati, em sua edição, traz as duas variantes: *هذا آخر كتاب النفس وهو الفن السادس من الطبيعيات الحمد لله وحسن توفيقه*. Cf. Anawati, p. 237, nota 9. A tradução latina apresenta um acréscimo bem mais longo, que não está presente em nenhum dos manuscritos árabes, que aqui reproduzimos: *Completus est liber “De anima” qui est sextus liber collectionis secundae de naturalibus. Et ei qui dedit intelligere sint gratiae infinitae. Post hunc sequitur septimus de vegetabilibus et octavus de animalibus qui est finis scientiae naturalis. Post ipsum autem sequitur collectio tertia de disciplinalibus in quator libris, scilicet arithmetica, geometria, musica, astrologia, et post hunc sequitur liber de causa causarum*. Cf. Riet, p. 185.

[619] A primeira coluna registra a palavra em árabe, a segunda, sua tradução, e a terceira remete ao capítulo (primeiro algarismo), seção (segundo algarismo) e a linha do texto em árabe (dois últimos algarismos) da edição de Rahman.