

GETÚLIO PEREIRA JÚNIOR

**O COMENTÁRIO DE TOMÁS DE AQUINO  
AO LIVRO I DO *DE ANIMA* DE ARISTÓTELES**

**Capítulos 1-4**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 31/07/2006.

BANCA

Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto (orientador)

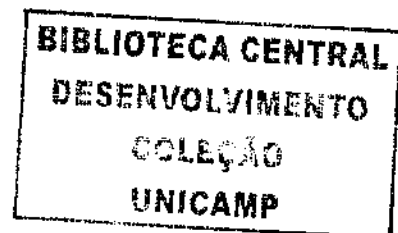
Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (membro)

Prof. Dr. José Carlos Estevão (membro)

Profa. Dra. Fátima Regina Rodrigues Évora (suplente)

Prof. Dr. Moacyr Ayres Novaes Filho (suplente)

JULHO/2006



UNIDADE	BC
Nº CHAMADA	
TUNICAMP	
P414c	
V	EX
TOMBO BCI	70078
PROC.	6.123.06
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	11,00
DATA	25.9.06

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH – UNICAMP

BIB ID: 387251

Pereira Junior, Getúlio

P414c

O comentário de Tomás de Aquino ao Livro I do De Anima de Aristóteles: capítulos 1-4 / Getúlio Pereira Junior. - - Campinas, SP: [s.n.], 2006.

Orientador: Francisco Benjamin de Souza Netto.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Tomas, de Aquino, Santo, 1225?-1274. 2. Aristóteles. 3. Alma.  
4. Teoria do conhecimento. 5. Escolástica. 6. Idade Média. I. Souza Netto, Francisco Benjamin de. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

(msh/ifch)

Título em inglês: Aquinas commentary on Aristotle's "De Anima": chapter 1-4

Palavras-chave em inglês (Keywords): Tomas, Aquinas, Saint, 1225?-1274  
Aristotle  
Soul  
Knowledge, theory of  
Scholasticism  
Moyen age

*Titulação: Mestrado em Filosofia*

Banca examinadora: Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto (orientador)  
Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento  
Prof. Dr. José Carlos Estevão

Data da defesa: 31 de julho de 2006

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

## AGRADECIMENTOS

Diversas foram as pessoas que me ajudaram ao longo do mestrado, mesmo que apenas com uma palavra de estímulo. Agradeço primeiramente aos meus amigos, que com sua constante amizade sempre me encorajaram a continuar, mesmo nos momentos mais difíceis.

Agradeço imensamente a meu orientador, prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto, por ter aceitado me orientar e, principalmente, por acreditar em meu potencial.

Agradeço também a ajuda do prof. Dr. Josenir Alcântara na primeira leitura que fez de minha tradução, me chamando a atenção para alguns equívocos.

Agradeço muito também a grande ajuda do prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento e da profa. Dra. Fátima Regina Rodrigues Évora que muito me auxiliaram com suas indicações para correção que fizeram ao meu texto no exame de qualificação.

Agradeço também ao prof. Dr. Carlos Arthur R. Nascimento e ao prof. Dr. José Carlos Estevão por terem aceitado fazer parte de minha banca de Defesa.

Agradeço ainda aos professores e funcionários do Departamento de Filosofia da Unicamp que, direta ou indiretamente, também contribuíram para a realização desse trabalho. Agradeço especialmente ao Rogério Ribeiro da secretaria da pós, que sempre me auxiliou e ajudou a lidar com todas as questões burocráticas.

**BIBLIOTECA CENTRAL  
DESENVOLVIMENTO  
COLEÇÃO  
UNICAMP**

Para meus pais, Getúlio e Magali, que sempre me ajudaram e estimularam a seguir nos estudos.

E para a Deborah, por sua ajuda, companhia, amor e, principalmente, paciência em suportar meu humor ao longo da elaboração desse trabalho.

## **RESUMO**

Nosso trabalho consiste em uma tradução dos capítulos 1-4 do Livro I do Comentário de Tomás de Aquino ao *De Anima* de Aristóteles. A tradução é acompanhada de uma breve introdução ao texto. Nela apresentamos um pouco da trajetória tanto do texto de Aristóteles como do comentário feito por Tomás de Aquino. Por fim, apresentamos na introdução um breve resumo dos temas tratados nos quatro capítulos traduzidos, bem como procuramos destacar aspectos que julgamos relevantes em relação ao texto.

## **ABSTRACT**

Our work consists in a translation of chapters 1-4 of Book I of the Thomas Aquinas's Commentary on Aristotle's *De anima*. The translation is followed of one brief introduction to the text. In it we in such a way present a little of the trajectory of the text of Aristotle as of the commentary made for Thomas Aquinas. Finally, we present in the introduction a brief summary of the subjects treated in the four translated chapters, as well as we look for to detach aspects that we judge pertinent in relation to the text.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>Os primeiros comentários ao De Anima.....</b>	<b>16</b>
<b>Os textos de Aristóteles na Idade Média.....</b>	<b>23</b>
<b>O Comentário de Tomás de Aquino.....</b>	<b>26</b>
<b>SENTENÇA DO LIVRO DE ANIMA.....</b>	<b>47</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>99</b>

## INTRODUÇÃO

Nosso trabalho nasce a partir de uma questão: Qual deve ser o modo de proceder do filósofo medievalista? Esta questão, porém, não é nossa, mas despertou uma certa curiosidade que acabou, por fim, a nos fazer trilhar o caminho que agora seguimos. A partir da leitura da obra *Pensar na Idade Média*, de Alain De Libera e, especificamente do trecho que busca responder a essa questão, acabamos por concordar com ele que a real tarefa do filósofo medievalista se desdobra em três atos diretamente relacionados: *transcrever, editar, traduzir*. Vale a pena reproduzir aqui o trecho que muito nos influenciou:

*"Qual deve ser o modo de proceder do filósofo medievalista? A resposta é difícil e custosa. Certamente a acharão decepcionante. Resume-se numa palavra: filologia. O que chamamos "filologia"? Essencialmente um método de leitura. O domínio da história da filosofia é indeterminável, pois está no cruzamento de vários "territórios", não é dado de antemão, mas indefinidamente aproximado na pluralidade de questões que nascem do acaso das pesquisas e dos achados. A história da filosofia é uma dessetorização, uma "arte dos confins", uma exegese sem pressupostos, um inventário sem lista de bens preliminar. Concretamente, isto significa que, como foi dito, o medievalista "lida com manuscritos" e precisa em primeiro lugar descrever corpus antes de*

*interrogá-los. Os milhares de códices que dormem nas bibliotecas aguardam ser lidos, são outros tantos cadernos de encargos para um empreendimento que não pode definir-se ele próprio enquanto não os tiver cumprido... é preciso restituir a palavra falada aos textos, o que quer dizer copiar. O primeiro trabalho do medievalista é o do copista, é deste modo que ele reata com o tempo do pensamento... O segundo trabalho é a edição crítica: o estabelecimento de um texto, a identificação de suas fontes, de seus empréstimos tácitos e de suas origens latentes. Essa dupla ascese é a condição da liberdade. O trabalho de segunda mão, ou seja, a dependência em relação ao impresso, condena-se a repetir clichês e modelos da historiografia, é uma estratégia de reprodução do saber, não um método de apropriação pelo desconhecido. Ora, cabe ao desconhecido apoderar-se do pesquisador, não ao pesquisador reproduzir-se ele próprio propondo uma "nova interpretação" de fatos que só existem porque seus predecessores ou seus pares os inventaram. A palavra de ordem da idéia filosófica da leitura só pode ser portanto desfazer os fatos. Evidentemente, isto não basta. O filósofo não é um arquivista paleógrafo que sonha com uma edição completa das fontes medievais. Cumpre-lhe igualmente fazer escolhas. Face ao corpus que ele constitui e constrói em parte, cabe-lhe, a um dado momento, retomar a iniciativa das questões. Transcrever, editar, traduzir: essa longa paciência*



*supõe também uma impaciência, um desejo, uma  
idéia-força, quando não uma idéia fixa...*<sup>1</sup>

Aqui, porém, não nos coube realizar nem o trabalho do copista, nem o do editor crítico. Para tal, seriam necessários anos de estudo sobre paleografia e crítica textual, ter um bom conhecimento sobre os diferentes tipos de equívocos cometidos pelos escribas medievais e também realizar uma profunda pesquisa sobre as diversas fontes do texto em questão, lançando mão, para isso, do uso de microfimes das mais variadas fontes. Ainda que não realizando completamente o "ciclo" indicado por De Libera, acreditamos ser relevante, e não menos importante, o trabalho da tradução, mesmo que recorrendo a um texto de "segunda mão".

Assim, embora não cumpramos a "dupla ascese" indicada por ele como sendo a "condição da liberdade", acreditamos na relevância de uma tradução realizada a partir de um texto estabelecido em uma edição crítica. É necessário, contudo, fazer uma ressalva: o uso de uma edição crítica não nos garante uma total ausência de erros ou equívocos, pois "o editor moderno tem várias vantagens sobre o copista medieval: ele pode usar quantas fontes quiser, graças à técnica de microfilmagem dos manuscritos; tem equipamento técnico a seu dispor no caso do manuscrito ser difícil de ler; tem muitos manuais e muita literatura secundária composta para ajudá-lo; e, acima de tudo, seu objetivo é ser fiel ao texto que está sendo editado. Contudo, sob muitos aspectos, a sua situação é análoga à do copista medieval: ele está sujeito a ser culpado dos mesmos tipos de erros, mal-entendidos e inexatidões. Assim como não há manuscritos sem erros, assim também não há edição moderna sem falhas. Até mesmo os editores quase sobre-humanos da edição Leonina de Aquino não são infalíveis".<sup>2</sup> De qualquer modo, o melhor a se fazer é uma leitura "crítica" de qualquer edição que

se use. Se nem os “sobre-humanos” editores da Leonina estão livres de equívocos e se é inevitável o recurso a eles, como em nosso caso, o melhor que se pode fazer é usar tal edição criticamente:<sup>3</sup> acreditamos que deste modo seja possível não se afastar muito da “condição da liberdade” indicada por De Libera.

Ora, a tarefa da tradução surge para nós então como fundamental. Com ela, surgem também os problemas a ela inerentes, suas peculiares dificuldades. A maior, talvez, dentre elas, seja aquela que é comumente chamada de “*drama do tradutor*”<sup>4</sup>. O adágio italiano *traduttore traditore* funcionando sempre como um espinho na carne daquele que se dispõe a traduzir:

*“Ao escolher por padrão exclusivo o autor, a obra e a língua estrangeira, ambicionando ditá-los em sua pura estranheza a seu próprio espaço cultural, ele se arrisca a surgir como um estrangeiro, um traidor aos olhos dos seus. E não há garantias de que essa tentativa radical – Schleiermacher dizia: “levar o leitor ao autor” – não caia por terra e não produza um texto beirando o ininteligível. Se, por outro lado, a tentativa tem êxito, e é até por sorte reconhecida, não há garantias de que a outra cultura não se sinta “roubada”, privada de uma obra que ela julgava ser irredutivelmente sua. Alcança-se aí o domínio hiperdelicado das relações entre o tradutor e os “seus” autores. Ao contentar-se, por outro lado, em adaptar convencionalmente a obra estrangeira – Schleiermacher dizia: “levar o autor ao leitor” – o tradutor terá certamente satisfeito a parte menos exigente do público, mas ele terá irremediavelmente*

*traído a obra estrangeira e, é claro, a própria essência do traduzir.”*

Essa, portanto, a escolha a ser feita, levar o texto ao leitor, ou o leitor ao texto? Abrir mão de uma rigidez na tradução, para tornar o texto aceito e compreensível, ou traduzi-lo dentro daquilo que se convencionou chamar “fidelidade”, ou “literalidade”? Definir os parâmetros de uma tal “fidelidade”, eis o que há de difícil sobre este tema. Ou então, pode-se, sob o pretexto de uma positiva transmissibilidade, negar a estranheza sempre presente na obra estrangeira, negar o *“intraduzível, que na realidade, não é isso ou aquilo, mas a totalidade da língua estrangeira em sua estranheza e sua diferença.”*<sup>5</sup> Retomando o próprio Schleiermacher que Berman nos apresenta:

*“Mas o tradutor verdadeiro, que quer fazer realmente a comunicação entre essas duas pessoas inteiramente separadas, seu escritor e seu leitor, e levar este último, sem obrigá-lo a sair do círculo da língua materna, a um gozo e uma compreensão tão justos e completos quanto possível do primeiro, quais caminhos ele pode tomar?... Ou o tradutor deixa o mais possível o escritor em repouso e faz o leitor se mover em direção a ele; ou ele deixa o leitor o mais possível em repouso e faz o escritor se mover em direção a ele.”*<sup>6</sup>

Acreditamos que o mais importante em uma tradução seja, como Berman demonstra que o era também para Humboldt, que ela, ainda que deixando o leitor “sentir” o estrangeiro, não o deixe sentir, porém, “a estranheza”.

Obviamente, não é nossa intenção apresentar aqui respostas para essas perguntas e dúvidas. Nossa única intenção é dizer que desde o início de nosso trabalho essas questões e dúvidas estiveram presentes. Traduzir um texto foge completamente ao treinamento – que por mais constantemente tenha sido seguido – existente quando se estuda uma outra língua através de um método ou manual. Sempre esteve presente em nossa mente, desde o início, a dúvida de qual caminho seguir. Se o ideal seria ficarmos completamente presos ao texto original sem nos preocuparmos muito com um possível futuro leitor do texto, ou se o melhor seria realizar uma tradução mais “livre”, a qual suprimisse as estranhezas do texto e também o estrangeiro. Buscamos aqui apresentar um texto o mais fiel possível ao seu original. Dada a óbvia proximidade do latim com o português, optamos muitas vezes por manter termos que mesmo soando “estranhos” definiriam melhor – ao menos acreditamos nisso – aquilo que Tomás de Aquino provavelmente quis significar com eles. Enfim, nossa intenção é a de apresentar uma tradução acessível e clara, mas ao mesmo tempo o mais literal possível, sem contudo perder de vista que trata-se de uma tradução, e que o “estrangeiro”, inevitavelmente, se faz presente no texto.

### **Os primeiros comentários ao *De Anima***

Comentários sobre o *De Anima* de Aristóteles são conhecidos desde a Antigüidade, remontando a Teofrasto e a Alexandre de Afrodísia. Teofrasto provavelmente tratou do assunto, sendo que uma parte de sua discussão foi preservada através de Temístio. Alexandre de Afrodísia escreveu sobre o *De anima* em dois de seus tratados: em seu *De anima* e no *Aporiai kai Luseis* (Problemas e Soluções). Simplício e Filopono produziram os dois maiores comentários sobre o *De Anima* que

sobreviveram da Antigüidade. Ambos eram neo-platônicos, sendo que um era pagão, e o outro cristão. Não eram aliados, mas sim opositores em questões centrais sobre cosmologia e metafísica, sendo influenciados em suas interpretações por suas escolhas filosóficas e religiosas. Contudo, foram sérios estudiosos do texto e importantes comentadores.<sup>7</sup> Há, já no século XIII – ou um pouco antes – um comentário produzido por Sofonias, de quem quase não se tem informação alguma.<sup>8</sup>

Desses comentadores antigos, o mais relevante para nós é Temístio (317-388). Ele produziu uma paráfrase do *De anima* de Aristóteles na qual sua prática não foi a de amplificar o texto ou produzir um grande comentário, mas antes, apresentar em diferentes palavras o sentido do original. Sua paráfrase é o mais antigo comentário sobre o *De Anima* que sobreviveu da Antigüidade. Ocasionalmente, porém, ele utiliza em sua paráfrase trechos retirados de outros tratados de Aristóteles. Por sua relativa proximidade com o texto, sua obra é muitas vezes útil no confronto sobre problemas textuais. O comentário de Temístio foi precedido pelo de Alexandre de Afrodísia, mas o deste não sobreviveu por muito tempo e não há informações se Temístio fez algum uso dele. Mas certamente ele fez uso de um outro texto de Alexandre de Afrodísia intitulado também *De Anima*, no qual este procurou reconstruir a psicologia aristotélica. Temístio conheceu bem esse tratado, utilizando-o em sua paráfrase.<sup>9</sup>

Temístio administrou sua própria escola filosófica em Constantinopla entre 345 e 355 e há algumas indicações de que sua paráfrase sobre o *De anima* tenha sido utilizada durante seus ensinamentos e que ela fizesse parte de um grande curso ministrado por ele, no qual outras obras de Aristóteles eram também estudadas.

Logo no início de seu comentário Temístio diz que sua explicação do texto envolverá quatro tipos de exegeses, mas ele faz a descrição desses tipos de forma um tanto quanto genérica. Primeiramente fala sobre o que chama de "elucidação", processo provavelmente relacionado com o tipo de paráfrase por ele produzida. Então, diz que sua explicação também envolverá um processo chamado por ele de "reconstrução" das idéias, provavelmente indicando trechos nos quais ele apresentará as idéias de Aristóteles de modo mais esquemático do que no próprio texto. Depois fala sobre a "análise" que fará do texto, numa referência provável a apresentação de soluções (*luseis*) para os problemas (*aporiai*). Por fim, ele fala da "elaboração", um termo provavelmente relacionado a qualquer discussão que vá além de uma simples repetição do texto de Aristóteles.<sup>10</sup> Vejamos o texto em questão:

*"Nesse tratado devemos tentar seguir Aristóteles em tudo aquilo que possa ser sistematicamente entendido sobre a alma, e para elucidar, reconstruir e analisar algumas questões, e – se não for sem tato dizer isso – mesmo elaborar outras ainda. O tratado Sobre a Alma de fato merece mais respeito do que todas as numerosas e notáveis composições de Aristóteles pela quantidade de problemas com os quais seus predecessores nem mesmo souberam enumerar, pela facilidade com a qual ele supriu suas origens e pelo método com o qual ele dotou a investigação deles, como, de fato, ficará claro a partir do que diremos"*<sup>11</sup>

O comentário de Temístio foi traduzido por Guilherme de Moerbeke em 1267<sup>12</sup> e Tomás de Aquino fez uso dessa tradução, pois ao longo de seu comentário, especificamente no Livro I, por diversas vezes

irá utilizar trechos do comentário de Temístio sem, no entanto, citá-lo.<sup>13</sup> A época da tradução deste comentário por Moerbeke coincide com aquela em que Tomás de Aquino escreve seu próprio comentário. Como o próprio Gauthier adverte, a partir dos estudos por ele realizados sobre os manuscritos de Tomás de Aquino foi possível estabelecer uma tal conformidade entre um texto e outro que, a partir dessa conformidade, foi possível corrigir o texto dos manuscritos usando como base o texto latino de Temístio. Gauthier apresenta uma lista das principais citações de Temístio encontradas no texto de Tomás de Aquino: indicaremos aqui apenas os trechos que constam nos capítulos 01 a 4 do Livro I mas vale ressaltar que as citações de Temístio ocorrem por todo o Livro I. Na verdade, as citações de Temístio irão ocorrer com certa frequência até o final do capítulo 11, no capítulo 12 elas cessam para dar lugar, precisamente nos capítulos 13 e 14, a citações de trechos do *De Anima* de Alberto Magno exatamente como foi utilizada nos capítulos 01 a 11 a paráfrase de Temístio. Mas Gauthier nos alerta para não darmos importância excessiva ao fato de Tomás realizar esta troca. A suposição que ele faz é de que Tomás poderia ter recebido apenas o início da tradução do Comentário de Temístio e, depois, por algum motivo, abriu o livro de Alberto Magno, “um livro aberto sobre sua mesa já sendo o bastante para ele”.

Selecionamos as principais citações (capítulos 1-4) indicadas por Gauthier e as reproduzimos aqui para que se tenha um claro exemplo de como elas foram feitas, primeiro apresentamos o texto de Tomás e, quando o texto de Temístio difere daquele, apresentamos o deste último conforme indicado na Leonina:<sup>14</sup>

Capítulo 1:

117-118: “<<Ad omnes enim partes philosophie insignes dat occasiones>>”<sup>15</sup>

128-129: "<<fons et principium omnis motus>>"

138-139: "<< intelligencia et speculatio >>"

141: "<< delectatio et tristitia, sensus et fantasia >>"

178-179: "<<neque enim quando hominem diffinimus substantiam accipimus, set animal>>"

188: "<<ad omnem animam>>"

266: "*e conuerso etiam accidencia si preaccipiantur, multum conferunt ad cognoscendum quod quid erat esse.*" Este é o texto da Leonina, aqui a citação de Tomás é quase literal, com algumas alterações. O texto de Temístio é o seguinte: "Set e conuerso preaccepisse accidencia bene multum confert ad scienciam eius quod quid erat esse."<sup>16</sup>

Capítulo 2:

129: "id est habentes esse in materia". Em Temístio temos: "id est in materia esse habentes".<sup>17</sup>

191-192: "<<speciem et speciei rationem>>"

Capítulo 3:

87-88: "multo minora". Em Temístio temos "multo minoris".<sup>18</sup>

Capítulo 4:

96-99: "Vnde et hac cognitione utitur: nam quando colligit genera et species, tunc dicit eam representare idem seu ydemptitatem, quando uero differentias et accidencia assumit, alteritatem adinuenit." Em Temístio temos "quando enim genera et species colligit, identitatem representat; quando autem differentias assumit, auteritatem adinuenit".<sup>19</sup>

129-131: "dicebat enim quod principium omnium encium essent species et numerus specificus, quem uocabat specificum <<tanquam compositum ex speciebus>>";". Em Temístio temos "Entium quidem enim omnium principium species et numerus specificus" e "Propter quod



et specificum uocabant numerum hunc tanquam compositum ex speciebus".<sup>20</sup>

132-136: "nam ipsum numerum reducebat tanquam in principia et elementa in unum et dualitatem; nam ex uno nichil procederet et ideo necessaria fuit ipsi uno aliqua subiecta natura a qua multitudo produceretur, et hanc uocauit dualitatem." Em Temístio temos: "...ipsius autem numeri elementa ipsum unum et dualitas... ex ipso quidem enim uno, si quidem sit unum enti, nullum utique alterum producet, multitudine autem in speciebus existente, opus est natura autera subiecta ipsi uni a qua multitudo, quam indeterminatam dualitatem uocauerunt"

146-159: "unius enim speciei unam posuit ydeam. Quas ydeas dicit esse ex numeris et secundum numeros in eis esse rationes rerum sensibilium, que quidem constant <<ex longitudine, latitudine et profunditate>>; et ideo dixit ydeam longitudinis esse <<primam dualitatem>>: longitudo enim est <<ab uno ad unum>>, scilicet de <<puncto ad punctum>>; latitudinis autem <<primam trinitatem>>: nam figura triangularis est prima <<superficialium figurarum>>; profunditatis autem, que continet longitudinem et latitudinem, ydeam dixit esse <<primam quaternitatem>>: prima enim figura corporum <<est piramis>>, que in quatuor angulis consistit." Em Temístio temos: "... sensibilis autem iam ex longitudine et latitudine et profunditate, longitudinis quidem ydeam dixerunt primam dualitatem: ab uno enim ad unum longitudo, hoc est a puncto ad punctum; longitudinis autem simul et latitudinis primam trinitatem: primum enim superficialium figurarum est quod triangulare; longitudinis autem et latitudinis et profunditatis primam quaternitatem: primum enim solidorum est pyramis"

173-190: "Inuenimus enim in anima diuersas potencias ad apprehensionem encium, scilicet intellectum, scienciam, opinionem et

sensum; dicit ergo animam habere intellectum et eius operationem <<ex ydea unius>> quia scilicet est in ea natura unitatis: intellectus enim una apprehensione apprehendit unum; item, scienciam <<ex prima dualitate>>, sciencia enim est <<ab uno ad unum>>, scilicet de principiis <<ad conclusionem; opinionem uero ex prima trinitate>>, opinio enim est de uno ad duo: est enim de principiis ad conclusionem <<cum formidine alterius>> et sic sunt ibi tria, principium et due conclusiones, una conclusa et alia formidata; <<sensum autem>> habet anima <<a prima quaternitate>>, est enim quaternitas prima ydea corporis, quod consistit ex quatuor angulis, ut dictum est, sensus autem corporum est.” Em Temístio temos: “quoniam enim anima pluribus potentiis utitur ad comprehensionem entium, scilicet intellectu, sciencia et opinione et sensu, intellectum quidem habere ipsam ex idea ipsius unius determinabant, scienciam autem ex prima dualitate; ab uno enim ad unum sciencia, a propositionibus enim ad conclusionem; opinionem autem ex prima trinitate, quantus erat et plani numerus... sensum autem a prima quaternitate, ex qua et solidi corporis est ydea; circa tale enim corpus sensus”.<sup>21</sup>

202: “fuerunt qui”. Em Temístio temos: “Fuerunt autem alii qui et duo simul complectentes”.

207-208: “per numerum quidem insinuantes potenciam cognoscitiuam”. Em Temístio temos: “per numerum enim cognoscitiuam potenciam insinuans”.<sup>22</sup>

212-213: “per mouere autem se ipsam insinuantes potenciam motiuam in anima.” Em Temístio temos: “per mouere autem se ipsum, motiuam.”<sup>23</sup>

É preciso notar que, se ao longo do Livro I do comentário de Tomás de Aquino a utilização de Temístio é constante e literal, nos livros II e III do Comentário essa utilização não desaparece completamente,

mas passa a ser feita de forma muito mais discreta. Do mesmo modo o uso de Alberto Magno que é constante e literal nos capítulos 13 e 14 do Livro I passa a ser feito também de forma discreta nos livros II e III. Não nos demoraremos mais nesse assunto, mas vale dizer que, para Gauthier, no momento em que Tomás passa a escrever o Comentário sobre os livros II e III ele já havia lido há algum tempo o texto de Temístio traduzido por Moerbeke. Ao escrever seu comentário, ele não julgou necessário reler e nem mesmo consultar sistematicamente o texto de Temístio, fiando-se de que sua memória assimilaria o que fosse essencial, o mesmo valendo também para o caso de Alberto Magno.

É relevante também essa diferença de estilo entre o comentário feito ao Livro I e aquele apresentado nos Livros II e III naquilo que se convencionou chamar de possível diferença de gênero literário entre esses dois grupos de textos. A questão dessa possível diferença gira em torno exatamente do fato de no Livro I Tomás ter adotado esse estilo de citar mais literalmente suas fontes. Mais a frente, quando falarmos propriamente sobre o Comentário de Tomás retomaremos essa questão.

### **Os textos de Aristóteles na Idade Média**

Durante o período medieval todos os textos de Aristóteles foram traduzidos para o latim e, conseqüentemente, amplamente estudados.<sup>24</sup> No início desse período havia apenas dois textos aristotélicos traduzidos para o latim em tradução realizada por Boécio: as *Categorias* e o *De Interpretatione*, os quais somados à *Isagoge* de Porfírio eram conhecidos como *logica vetus*. O grande interesse suscitado por esses textos serviu como incentivo para o ressurgimento no Ocidente das demais traduções dos textos de Aristóteles realizadas por Boécio, sendo estas os *Primeiros Analíticos*, os *Tópicos* e *Elencos Sofísticos*.

Tiago de Veneza realizou a primeira tradução do *De Anima*, feita diretamente do grego (*Translatio Vetus*). Ele também realizou uma tradução dos *Segundos Analíticos*, trabalho que significou o complemento da tradução dos tratados de lógica de Aristóteles. A tradução do *De Anima* por Tiago de Veneza muito provavelmente se deu entre os anos de 1125 e 1150. Ele também traduziu a *Física*, a *Metafísica* (ao menos parte dela), cinco tratados dos *Parva Naturalia* e uma introdução anônima da *Física*, conhecida como *De intelligentia*.

Embora grande parte dos textos de Aristóteles tenha sido traduzida até o final do século XII – todos os textos de lógica, todos os de filosofia natural, com exceção do *De Animalibus*, e parte da *Ética* – eles, provavelmente não foram muito estudados nesse período, exceção feita aos textos de lógica que haviam sido recentemente descobertos e traduzidos, como os *Elencos Sofísticos*.

No início do século XIII o estudo dos textos de Aristóteles ganha força e, mesmo com a proibição de Paris de 1210, o trabalho de tradução continua. Na segunda metade do século XIII, surgem as traduções realizadas diretamente do grego por Guilherme de Moerbeke. Ele realizou a tradução para o latim (ou revisão de algumas traduções já existentes) de todo o *corpus* aristotélico entre os anos de 1260 e 1280, incluindo uma tradução da *Política* e da *Poética*, das quais não se tem notícia de tradução anterior. Com o tempo, as traduções realizadas por Guilherme de Moerbeke tornaram-se famosas, sendo preferencialmente as mais usadas, com exceção dos tratados de lógica. Na segunda metade do século XIII suas traduções foram reunidas em uma “nova edição” das obras de Aristóteles: elas surgiam como mais completas e superiores. Esta coleção das traduções de Moerbeke foi chamada de “*corpus recentius*” e foi amplamente utilizada do final do século XIII até o Renascimento. Ao contrário do que muitas vezes se pensa, as

traduções quase sempre utilizadas eram aquelas que haviam sido feitas a partir do grego, e não do árabe.<sup>25</sup> Assim, com poucas exceções, os comentários das obras de Aristóteles produzidos do século XIII em diante foram, em sua maior parte, baseados em traduções que tinham como base o texto grego, e não o árabe.

A lista de tradutores de Aristóteles para o latim no período medieval é grande (remontando até Boécio). Mas foi a partir das traduções de Guilherme de Moerbeke que Tomás de Aquino realizou seus comentários sobre Aristóteles, e também sobre o *De Anima* (*Translatio Noua*).

*"Dominicano flamengo, Guilherme de Moerbeke é personagem célebre, pois foi um dos mais eminentes e produtivos tradutores, e verteu do grego para o latim numerosas obras filosóficas e científicas, que se estendem do século IV a.C. ao século VI de nossa era. Um de seus biógrafos ressalta que o século XIII deve "uma ampliação espetacular" de seus conhecimentos dos tesouros da civilização grega à sua competência e a seu trabalho infatigável. A lista de suas traduções é realmente impressionante, e sua difusão indica sua importância".<sup>26</sup>*

Há uma tradição que diz ter Guilherme de Moerbeke traduzido todos os textos de Aristóteles sobre filosofia natural e moral a pedido direto de seu amigo Tomás de Aquino. Embora Tomás de Aquino tenha sido o primeiro a comentar o *De Anima* de Aristóteles utilizando como texto base a *Translatio Nova* de Moerbeke ele não fez uso, porém, de um texto autêntico, mas sim de uma das recensões imperfeitas que estavam em circulação.<sup>27</sup> A conclusão que se pode tirar a partir disso é a de que Tomás de Aquino não se beneficiou de nenhuma relação mais

próxima com Moerbeke pois fez uso de um texto da *Translatio Noua* com imperfeições que não se justificariam caso ele tivesse contato direto com Moerbeke ou mesmo pudesse consultá-lo. Assim, a partir disso, fica desqualificada a veracidade da lenda que atribuí uma colaboração imediata entre Tomás de Aquino e Guilherme de Moerbeke.<sup>28</sup> O que se pode afirmar com certeza é que Tomás de Aquino fez uso das traduções produzidas por ele na produção de seus comentários, mas apenas isso.

Guilherme de Moerbeke foi também o primeiro a verter para o latim o *De motu animalium*, o *De progressu animalium*, a *Política* e a *Poética*. Fez também novas traduções das *Categorias*, do *De interpretatione*, *De caelo*, *Meteorológica*, *Retórica* e do restante do *De animalibus*. Revisou também os *Segundos Analíticos*, os *Elencos Sofísticos*, a *Física*, o *De anima*, *Parva naturalia* e a *Metafísica*, sendo o primeiro a traduzir o livro XI, sempre omitido nas traduções anteriores. Provavelmente traduziu também o *De generatione et corruptione* e a *Ética*. Realizou também a tradução de um texto pseudo-aristotélico chamado *De coloribus*. Também realizou traduções de diversos comentadores de Aristóteles, dentre eles os comentários de Simplício sobre as *Categorias* e do *De caelo* e o comentário de Temístio sobre o *De anima* – usado, como vimos, por Tomás em seu comentário. Realizou também uma tradução do texto *Elementatio theologica* de Proclo, que durante muito tempo circulou sob o título *De causis* e foi muitas vezes atribuído a Aristóteles.

## **O comentário de Tomás de Aquino**

Além de ser um dos maiores e mais importantes comentários já feitos sobre o *De Anima*<sup>29</sup>, a principal peculiaridade do Comentário de Tomás de Aquino ao *De Anima* de Aristóteles talvez resida no fato de ser

este o primeiro comentário que ele realizou de uma obra de Aristóteles. É a partir da elaboração deste primeiro comentário que veremos se formar o estilo definitivo no qual Tomás de Aquino irá se basear para produzir seus demais comentários sobre Aristóteles.<sup>30</sup>

Tomás de Aquino produziu seu comentário provavelmente entre os anos de 1265 e 1268, durante sua estadia em Roma, tendo como base uma revisão da *translatio vetus* realizada por Guilherme de Moerbeke.<sup>31</sup> Durante este período ele se dedicou a tratar de temas diretamente relacionados com o *De Anima*. São deste mesmo período as *Quaestiones disputatae de anima* e a primeira parte da *Summa Theologiae*, especificamente as questões 75 a 89. São desse período também as *Questiones de spiritualibus creaturis*. Provavelmente iniciou seu comentário em novembro de 1267 e o terminou em torno de setembro de 1268, quando deixou Roma para a sua segunda estada em Paris.<sup>32</sup> Nos anos seguintes ele iniciaria comentários sobre mais onze obras de Aristóteles, concluindo seis delas, entre as quais estão os comentários sobre a *Física*, a *Metafísica* e a *Ética a Nicômaco*.

Não se pode negar a importância dos comentários de Tomás de Aquino às obras de Aristóteles. Estes, além de demonstrarem um profundo conhecimento e entendimento das obras de Aristóteles, facilitando a compreensão das mesmas, também são uma fonte inesgotável do próprio desenvolvimento do pensamento de Tomás a respeito dos mais diferentes assuntos filosóficos.<sup>33</sup> No comentário ao *De anima*, por exemplo, ele nos apresenta importantes informações sobre como considerava ser a cognição humana.<sup>34</sup>

Os comentários de Tomás de Aquino, como a maioria dos textos filosóficos medievais, refletem a prática do ensino e a sua forma. Assim, mesmo aqueles textos que nunca foram usados para aulas ou nas disputas, acabam assumindo as formas tradicionais. Os comentários de

Tomás de Aquino são enquadrados naquilo que convencionou-se chamar de comentários literais integrais.<sup>35</sup>

Os comentários medievais tinham duas funções principais: explicar o texto de um autor e fazer com que o conhecimento fosse mais adiante. Dos diversos tipos de comentários existentes há, no século XIII, um ressurgimento do comentário contínuo de um texto resultando na sua explicação (*expositio*) ou na sua discussão (*quaestiones*). É da separação posterior desses dois elementos que surgem os comentários contínuos (*sententiae*) e os comentários *per modum quaestionis*.<sup>36</sup>

Em relação ao comentário de Tomás ao *De anima* houve a suspeita de que o primeiro livro fosse uma *reportatio*, ou seja, consistisse de notas tomadas a partir das lições públicas de Tomás de Aquino, enquanto os Livros II e III seriam uma *expositio*, ou seja, uma versão preparada e editada pelo comentador. Essa diferença foi muitas vezes usada para explicar os “empréstimos” que ele faz de Temístio e Alberto Magno no Livro I, e mesmo as diferenças entre o Livro I e os dois últimos. Ao longo do comentário ao Livro I do *De anima* – como já vimos anteriormente – Tomás de Aquino faz uso literal, e sem nenhuma notificação, do Comentário de Temístio ao *De anima* que, como já dissemos, foi traduzido por Guilherme de Moerbeke no mesmo período em que Tomás de Aquino iniciou o seu próprio comentário. No final do capítulo 11 do primeiro livro, abruptamente os “empréstimos” tomados de Temístio cessam e, em seu lugar, ele passa a fazer empréstimos da paráfrase de Alberto Magno ao *De anima*. Finalmente, a partir do capítulo 14 (o último do primeiro Livro) os empréstimos cessam totalmente e, apesar de ainda ser possível notar a presença de outros autores, o que surge são exclusivamente as palavras de Tomás de Aquino.<sup>37</sup> Para Gauthier, ao contrário, serão as citações literais feitas por



Tomás de Aquino que comprovarão, acima de tudo, que seu comentário ao Livro I do *De Anima* é um comentário escrito, e não uma *reportatio*.<sup>38</sup>

Muitas vezes, na leitura que é feita do *De Anima* de Aristóteles, o livro I é quase deixado de lado, como não sendo de extrema relevância para o que vai ser discutido nos livros posteriores. Porém, acreditamos que esse texto ofereça uma oportunidade singular para observarmos como Tomás de Aquino lidou com a análise feita por Aristóteles de seus predecessores e também sua relação com a dialética aristotélica.<sup>39</sup> Não nos esquecendo – como já apontamos – de que este é o primeiro comentário de uma obra de Aristóteles realizado por Tomás de Aquino, e é neste, precisamente ao longo do Livro I, que o método de leitura e análise tomista tomará a forma que se estenderá para os demais livros (II e III) e também para as demais obras que ele comentou.

Tomás de Aquino inicia seu comentário ao *De anima* de Aristóteles fazendo referência a um trecho do livro *De animalibus* (Sobre os animais) no qual Aristóteles diz ser necessário primeiramente considerar aquilo que é comum em cada coisa e somente depois disso considerar o próprio de cada um daquele gênero, sendo isso necessário – como na *Metafísica* – para que não se diga sempre o mesmo.

Partindo disso, ele nos diz ser necessário aplicar o mesmo método na análise que se deve fazer sobre os animados, assim temos:

- 1- o **comum** a todas os animados, (sendo esse comum a alma);
- 2- o **próprio** de cada animado.

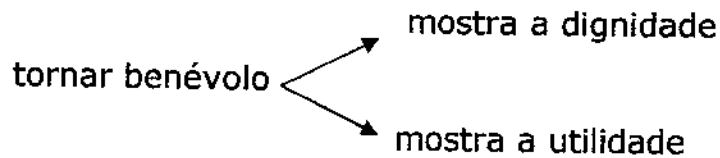
Assim, nos diz Tomás, Aristóteles para chegar a um conhecimento das coisas animadas primeiro tratou sobre o que é comum a elas, ou seja, a alma, tratando do próprio de cada uma delas somente posteriormente.

Tomás passa a falar então sobre o proêmio de Aristóteles e os três objetivos que serão alcançados por ele através do proêmio

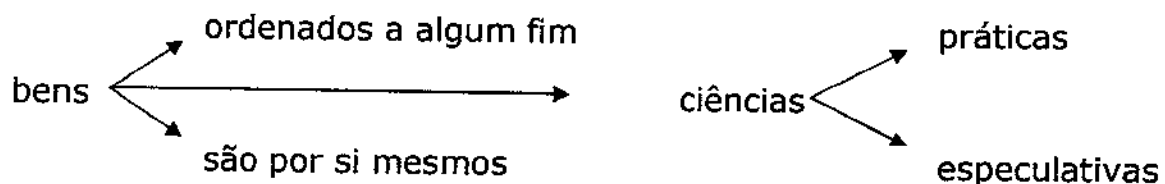
(características que, segundo Tomás, devem estar presentes em todo proêmio):

- 1- tornar **benévolo**: através da demonstração da **utilidade**;
- 2- tornar **dócil**: estabelecendo a **ordem** e **divisão** do trabalho;
- 3- tornar **atento**: atestando a **dificuldade** do tratado.

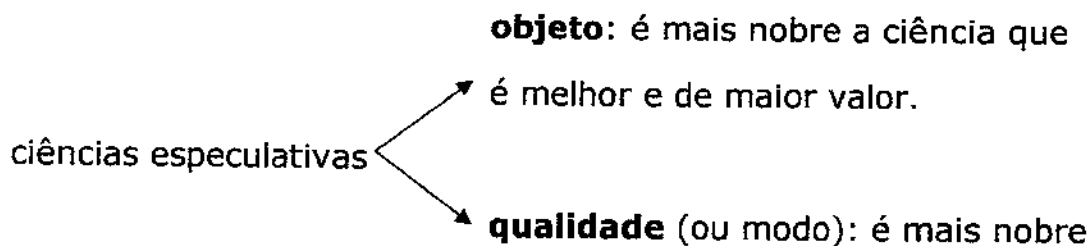
Sobre o primeiro objetivo, Tomás nos diz que Aristóteles faz então os dois seguintes:



Tomás passa então a nos falar especificamente sobre a dignidade da ciência (43-112)<sup>40</sup>. Toda ciência é boa e de grande valor mas, tendo em vista uma hierarquia apresentada por ele sobre os bens, sendo alguns apenas louváveis e outros de grande valor, ele faz uma relação entre os bens do homem e a ciência:

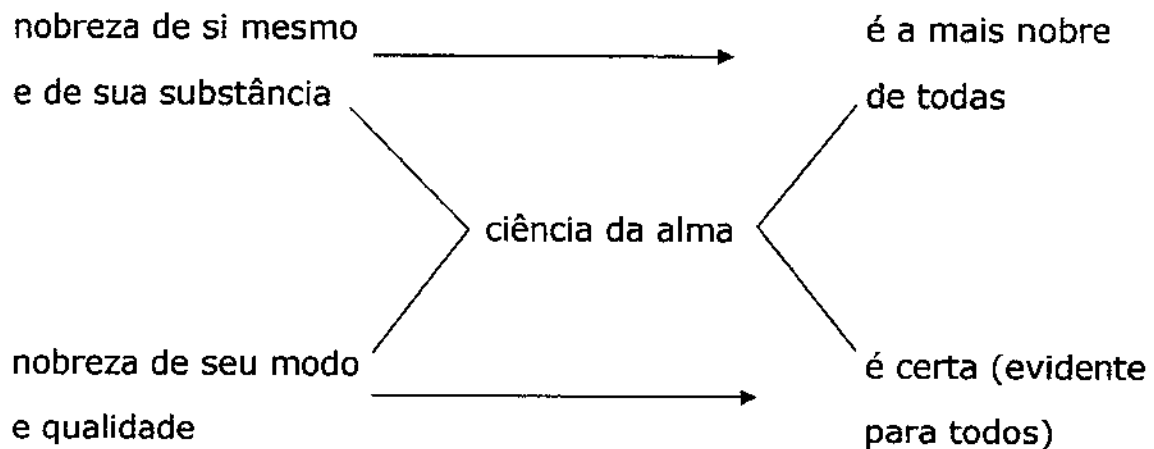


Assim, as ciências especulativas são ditas boas e de grande valor pois são em vista de si mesmas enquanto as ciências práticas são ditas apenas louváveis pois são em vista da ação. Mas também nas ciências especulativas temos uma graduação que é indicada a partir da ação:

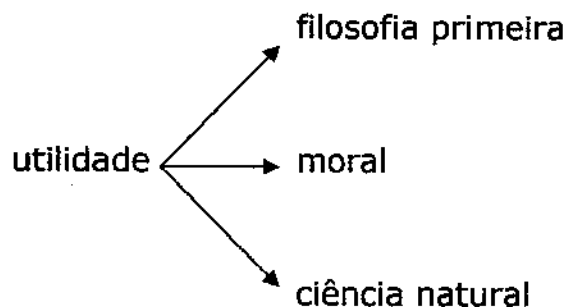


a que é mais certa.

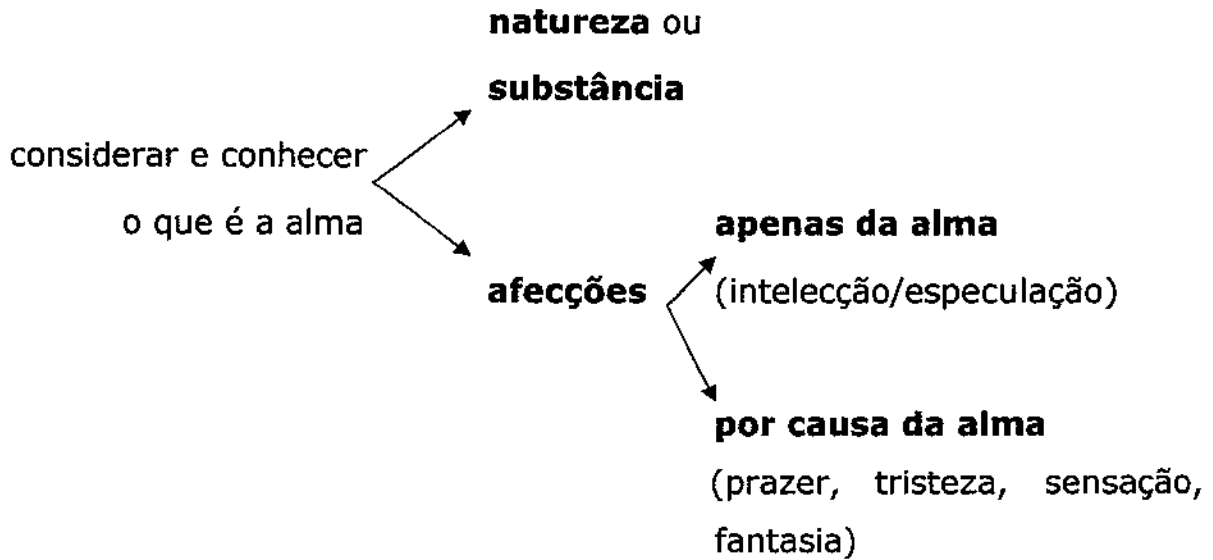
Mas, lembra ele, algumas ciências são mais certas do que outras e, apesar disso, dizem respeito a coisas menos honrosas, enquanto certas ciências que dizem respeito a coisas mais honrosas são, contudo, menos certas. Qual delas é melhor? Citando novamente um trecho de *De animalibus* de Aristóteles ele nos diz que a melhor delas certamente é a que trata de coisas mais honrosas, ainda que seja menos certa. Assim temos:



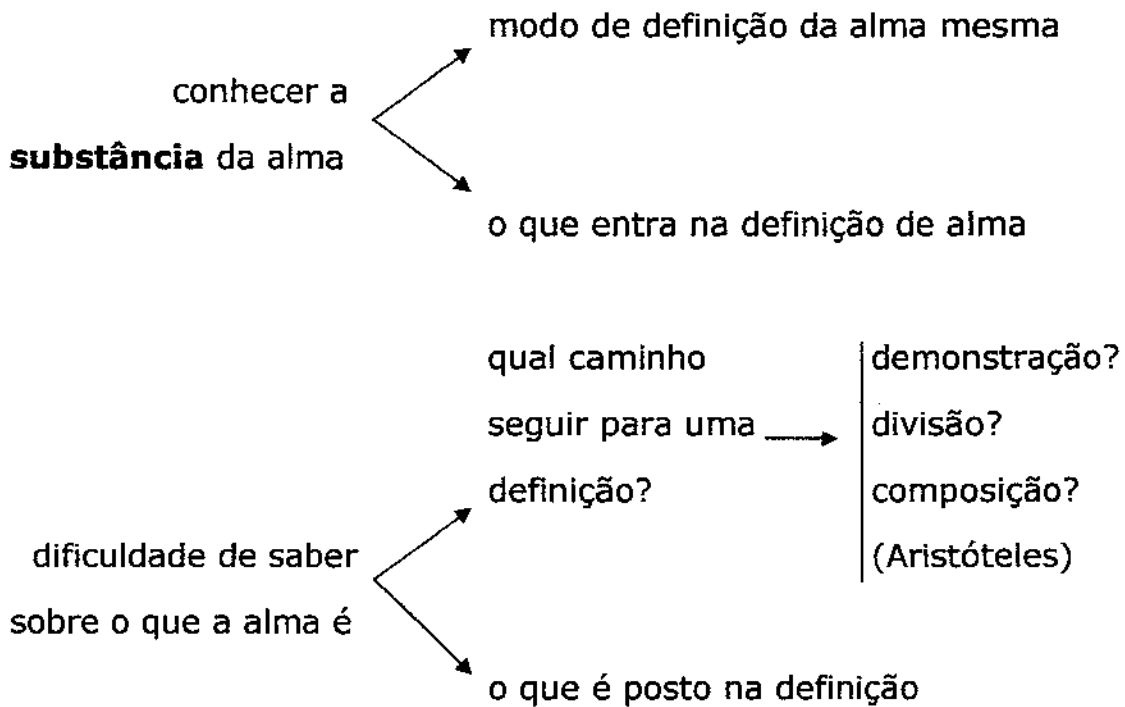
Ele fala então da utilidade desta ciência para outras partes da filosofia:<sup>41</sup>



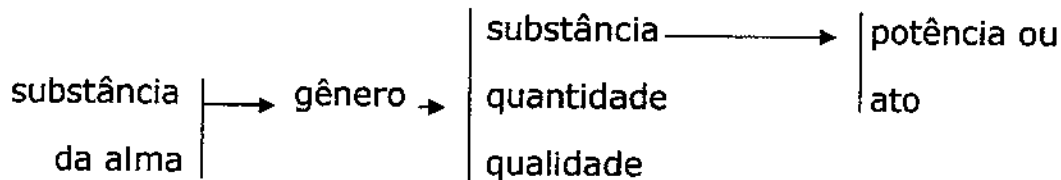
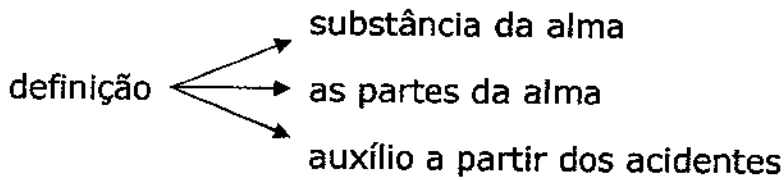
Tomás de Aquino fala então sobre a segunda parte do proêmio, ou seja, a ordem. Temos a intenção de considerar e conhecer a alma de dois modos:



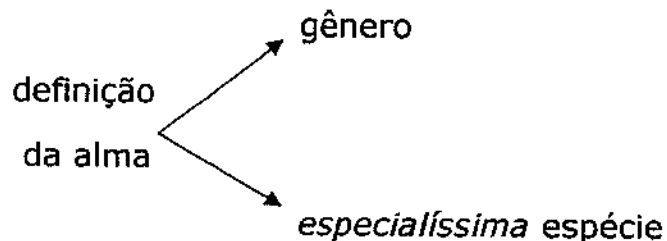
Por fim trata sobre a dificuldade do tratado em relação a dois itens: dificuldade de conhecer a substância da alma e também de conhecer os acidentes (ou afecções próprias) dela. Quanto a dificuldade de se conhecer a substância da alma ele nos diz que há duas dificuldades:



Temos, então, sobre a dificuldade em se estabelecer uma definição {167-171}:

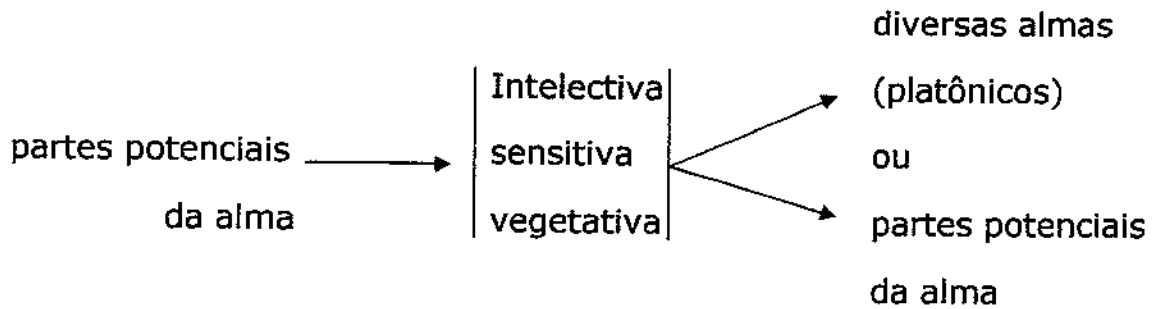


Ele nos diz também haver a questão se toda alma é de uma única espécie ou não e, não sendo de uma mesma espécie, seria em espécie e gênero.

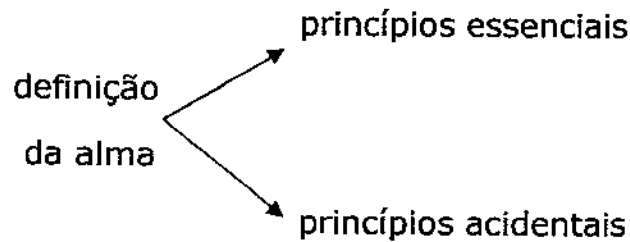


Tomás fala sobre a opinião de Platão e dos filósofos naturais {196-230} e, feito isso, nos apresenta a opinião de Aristóteles: que "quer que seja indagada a razão de ambas, da alma comum e de qualquer espécie".

Depois, fala acerca das dificuldades em relação às potências da alma {231-246}:

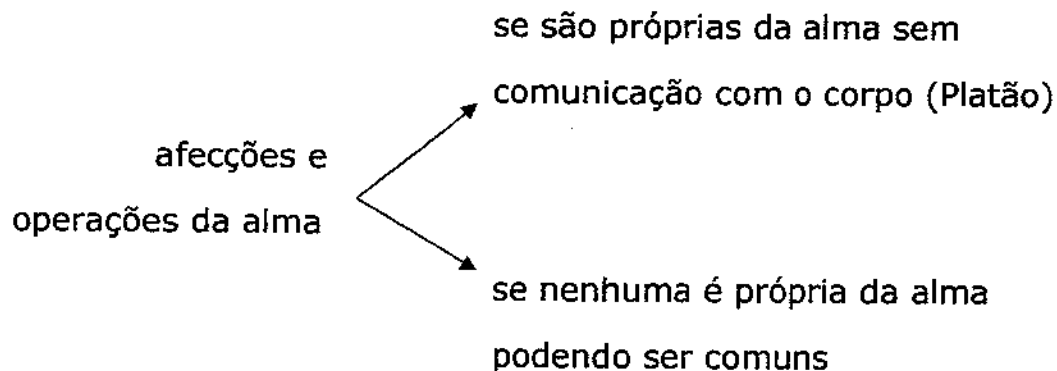


No fim do primeiro capítulo ele nos fala sobre as “dificuldades que emergem quanto aquilo que é útil na definição da alma”:

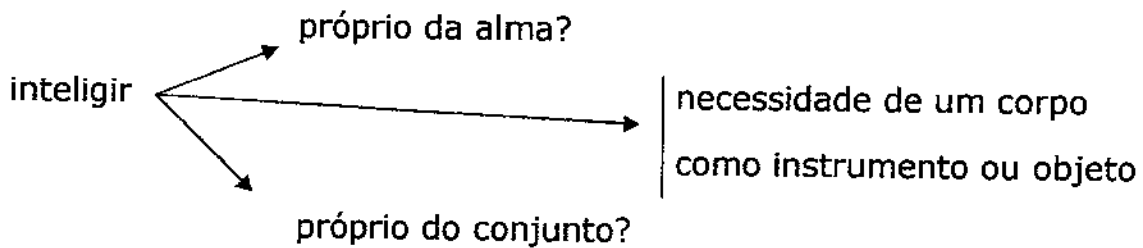
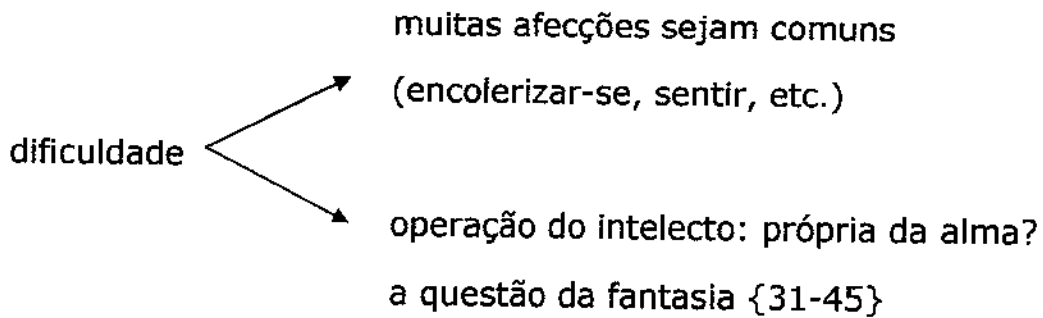


É através das diferenças acidentais que se chega à cognição dos essenciais e somente se pode chegar a uma definição real “através da qual se chega ao conhecimento dos acidentes” {268-273}.

Tomás inicia o segundo capítulo dizendo que Aristóteles, após tratar das dificuldades da ciência da alma no que diz respeito à substância e ao que é propriamente a alma, passa então a tratar das dificuldades referentes às afecções e aos acidentes da alma. Então, ele faz o seguinte: levanta uma dúvida sobre as afecções da alma e a soluciona e, partindo dessa solução, mostra que a cognição sobre a alma diz respeito ao físico {01-20}.



Segue, então, mostrando a dificuldade dessa questão e também sua *necessidade*.



Assim, “os fantasmas estão para o intelecto do mesmo modo que as cores estão para a visão” {62-67}

visão → cores (objetos)

intelecto → fantasmas (objetos)

inteligir → | operação própria da alma  
| necessita de um corpo apenas como objeto

visão e outras operações → | não são somente da alma  
| mas do conjunto

A conclusão é que “o que possui a operação por si, possui ser e subsistência por si, e aquilo que não possui a operação por si, não possui ser por si” {74-77}. Então temos:

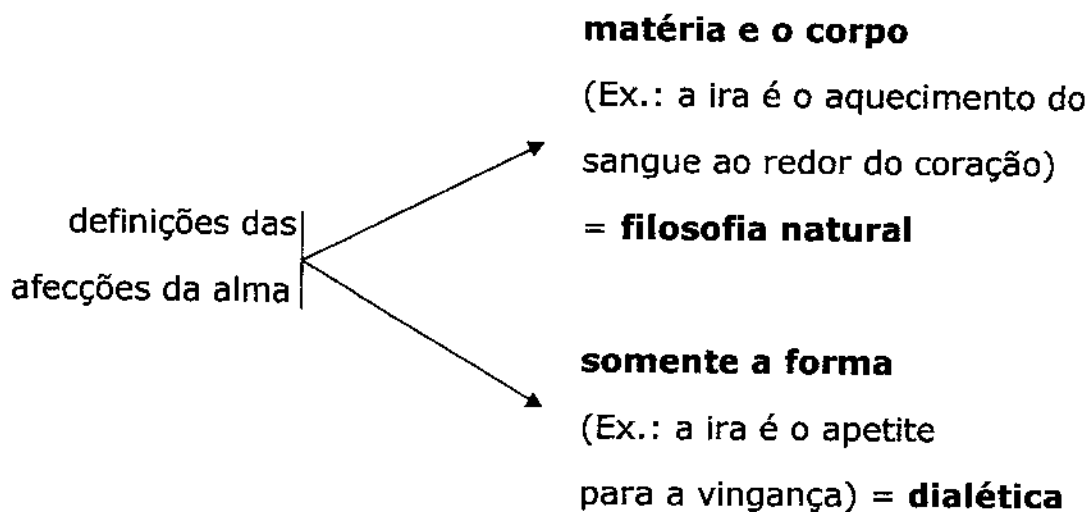
intelecto → forma subsistente

outras potências → formas na matéria

A necessidade da questão reside no fato de que, a partir dela, chega-se àquilo que “todos desejaram conhecer ao máximo sobre a alma” {82-85}, ou seja, se ela é separada. O que vai ser dito então é que as afecções da alma são com o corpo e que essas afecções operam o complexo corporal {111-136}.

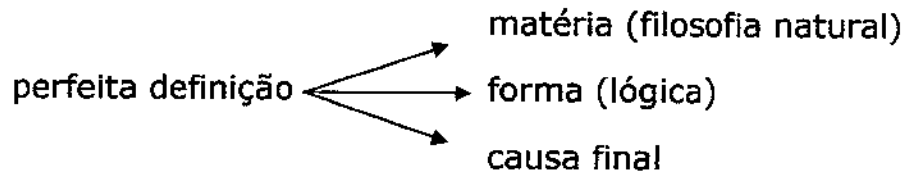
A conclusão que se apresenta é a de que a “consideração sobre a alma é pertinente ao filósofo natural” {137-143}. Provando isso temos {144-160}:

1. as operações e afecções da alma são operações e afecções do corpo;
2. tudo em que há corpo ou matéria é pertinente à filosofia natural;
3. logo, tais afecções são pertinentes à filosofia natural;
4. cabe ao físico considerar sobre a alma de modo isolado ou unida ao corpo.

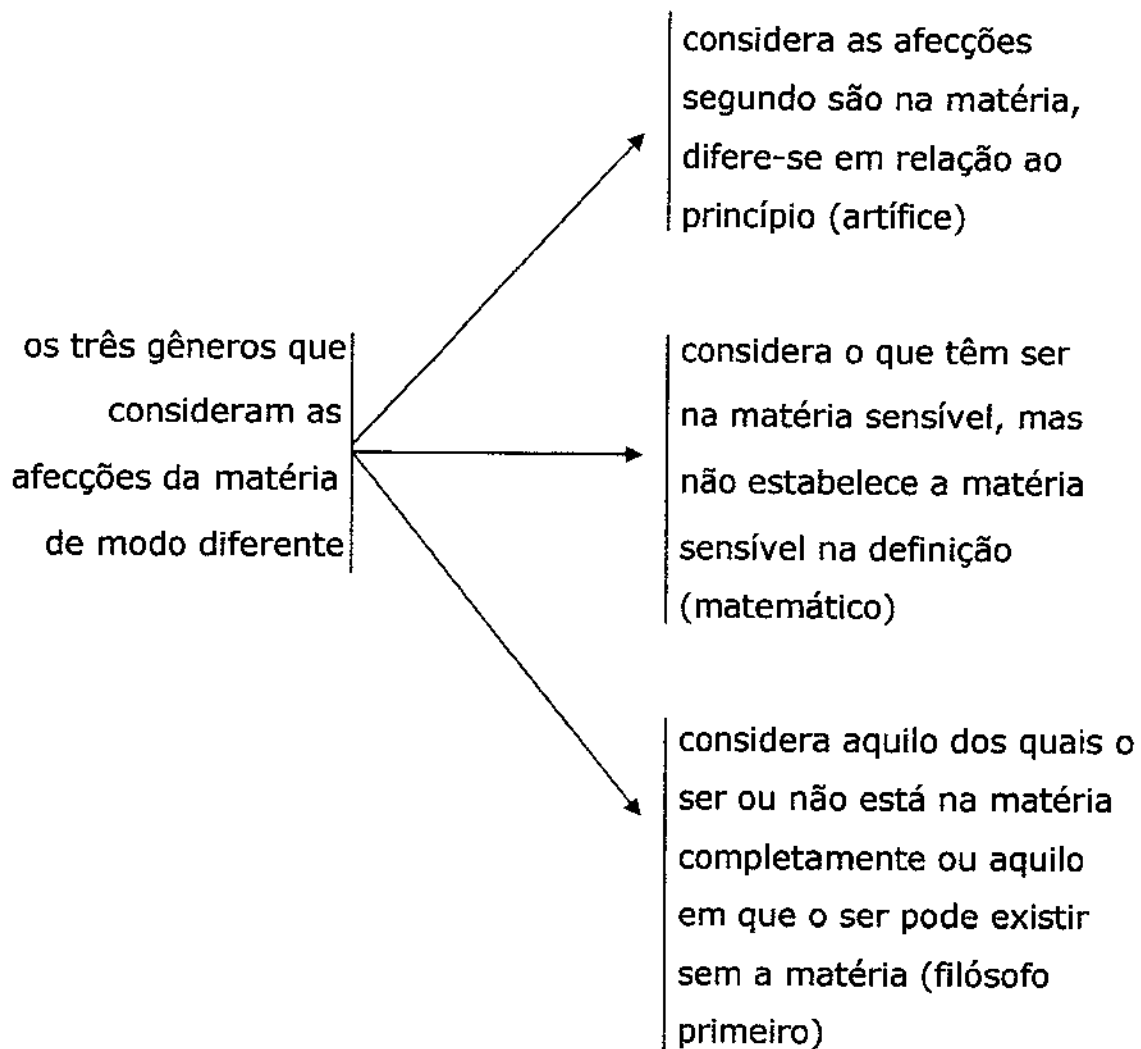




Sobre uma perfeita definição temos {187-208}:

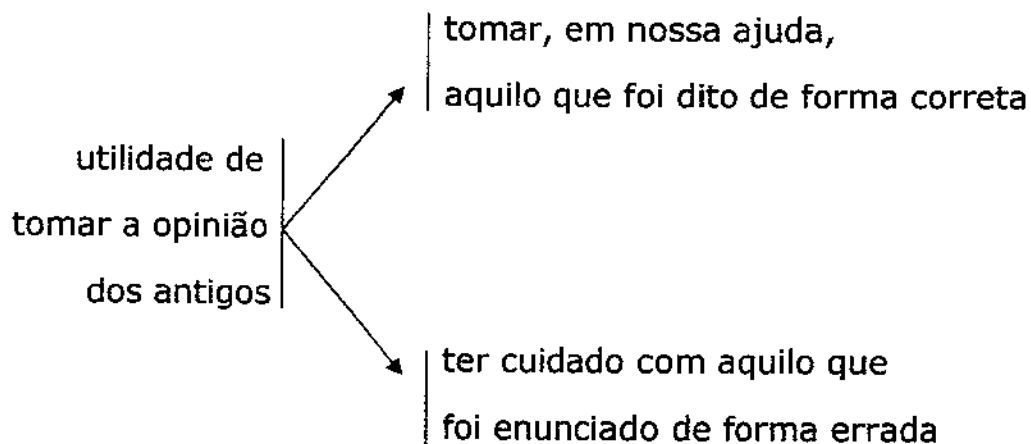


Por fim, ele nos fala de três que consideram as afecções da matéria de modo diferente {221-223}:



Em {244-250} nos fala da importância das definições para a filosofia, dizendo que a definição “é o princípio para a demonstração das coisas”.

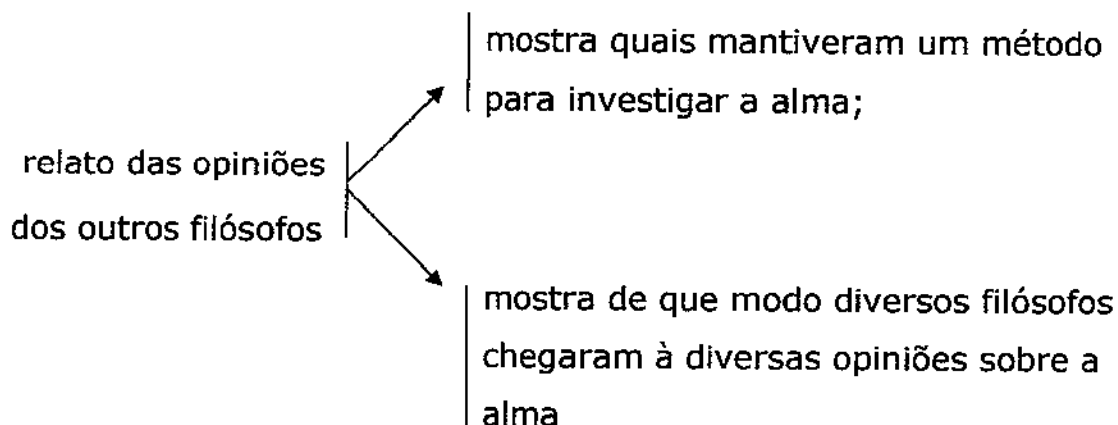
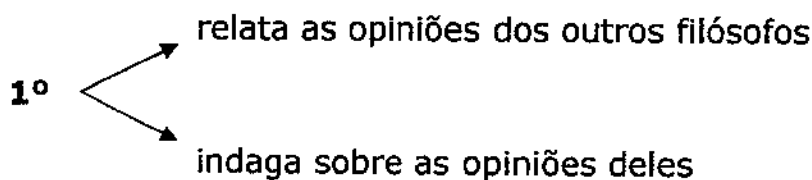
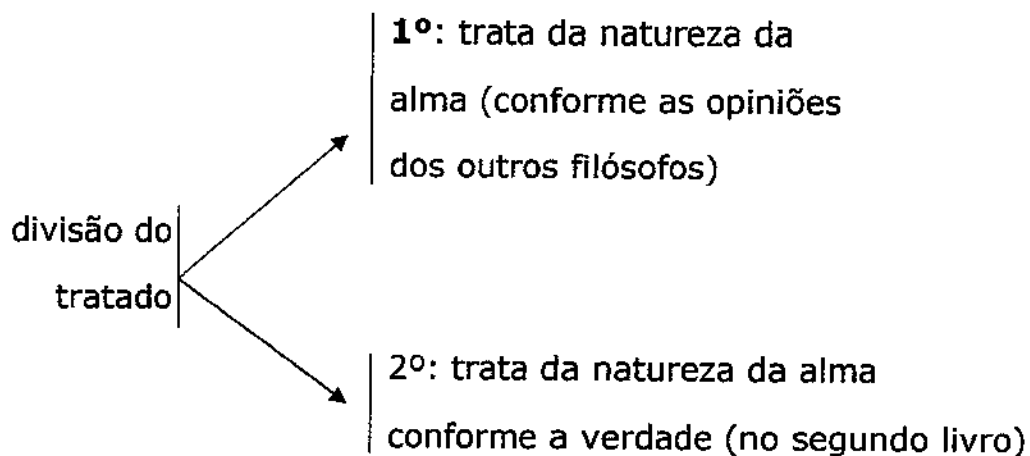
Tomás encerra o comentário ao segundo capítulo reforçando a opinião de que cabe à filosofia natural considerar acerca da alma. Por fim, estabelece a necessidade de se “tomar as opiniões dos antigos” sobre a alma, pelo fato de isso ser útil por dois motivos:



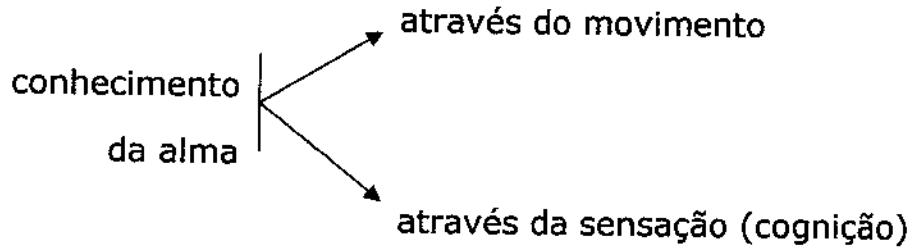
Tomás inicia o terceiro capítulo recapitulando o que foi estabelecido anteriormente por Aristóteles no próêmio do tratado (capítulo 1):

1. a intenção;
2. aquilo que dever ser feito;
3. a dificuldade do tratado.

Passa, na seqüência, a falar de como ele prossegue o tratado e das divisões deste {01-17}:



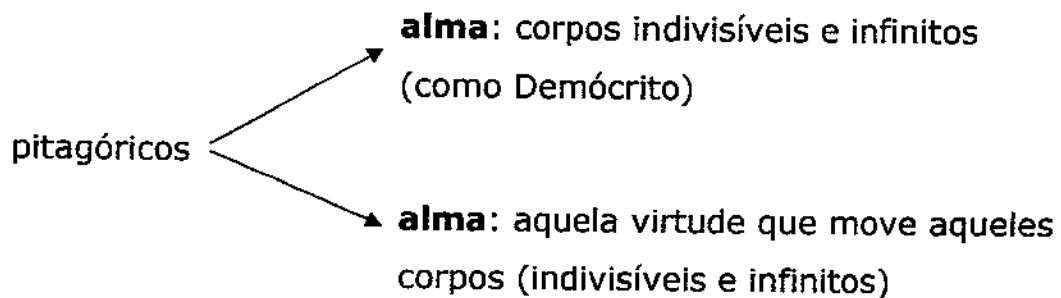
Em {17-43}, após afirmar que chegamos ao conhecimento do que é imanifesto através daquilo que é manifesto, ele nos diz serem dois os manifestos pelos quais os animados se distinguem dos inanimados: **o sentir e o ser movido**. Mas os filósofos antigos se dividiam em diversas opiniões sobre como chegar ao conhecimento da alma {44-51}:



Em {52-62} Tomás passa a falar sobre aqueles filósofos que investigaram a natureza da alma a partir do **movimento**. E a partir de {63} passa a tratar da opinião de Demócrito, o qual dizia "ser a alma um certo fogo ou calor".

Em {63-123} ele apresenta então a opinião de Demócrito e de Leucipo sobre a natureza da alma.

Em {124-146} apresenta a opinião dos Pitagóricos que se dividiam em dois grupos:



Em {147-162} ele segue reforçando e explicando as opiniões dos filósofos que definiram a alma pelo movimento.

Em {163-180} ele passa a falar da opinião de Anaxágoras sobre a natureza da alma. Anaxágoras dominará todo o restante do comentário ao terceiro capítulo, hora sendo exposta sua opinião, hora contrapondo-a a de Demócrito.

Demócrito → intelecto e alma são o mesmo {187-217}

Por fim, Tomás nos diz que Aristóteles mostra em que se distinguia Anaxágoras de Demócrito:

1. considerando a opinião de Anaxágoras {223-234};
2. reprovando aquela opinião {235-251}.

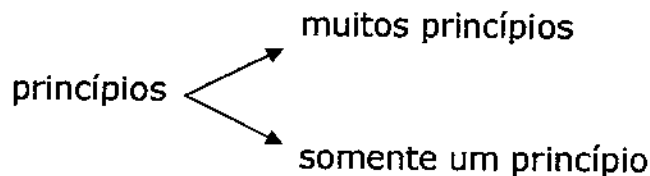
Termina o capítulo reforçando o que foi dito anteriormente a respeito do movimento {252-257}.

Se o terceiro capítulo tratou do conhecimento da alma através do movimento, Tomás anuncia que o quarto capítulo tratará do conhecimento da alma através da sensação ou cognição {01-09}, e isso de dois modos:

1. mostrando em que concordaram os filósofos que consideraram a alma a partir da sensação;
2. no que se distinguiram a esse respeito.

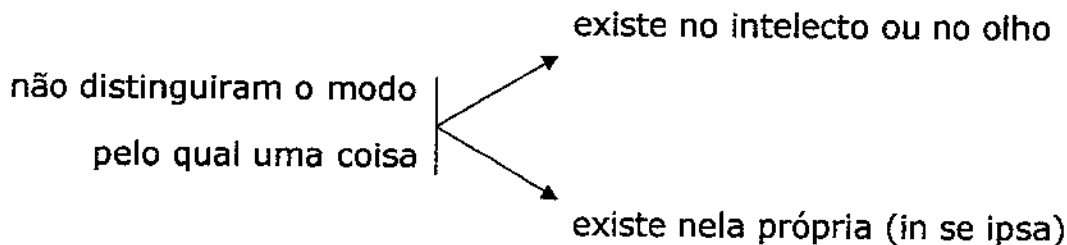
Em {10-36} temos:

sensação → dizem existir a alma a partir de princípios:



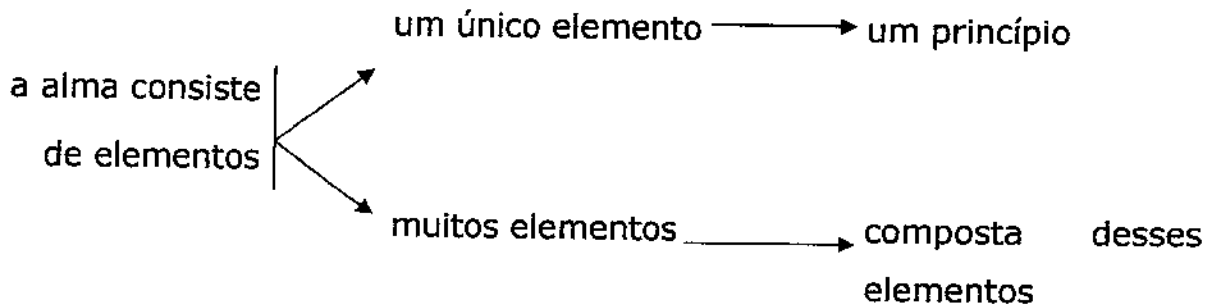
semelhança da coisa conhecida → no cognoscente

se a alma tudo conhece → possui, nela própria, a semelhança de tudo conforme o ser natural;

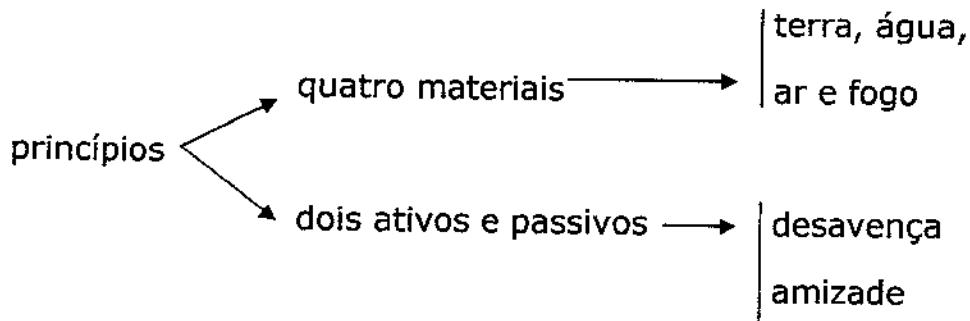


Em {37-44} Tomás reforça que eles (os filósofos antigos) divergiram “segundo o que distinguiram nos princípios que estabeleciam”.

No trecho {45-65}, trata da opinião de Empédocles.



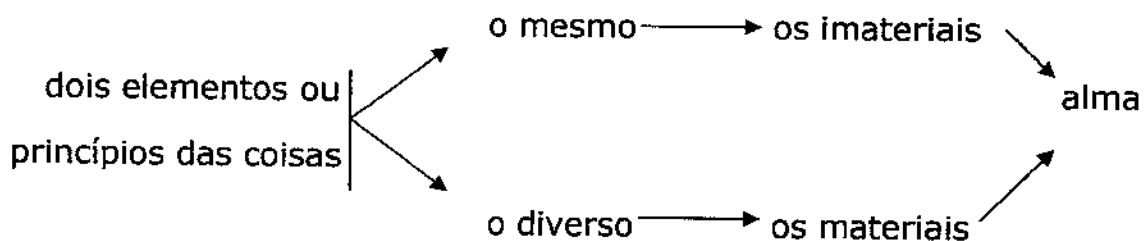
Empédocles estabeleceu seis princípios:



A partir de {66} será apresentada a opinião de Platão. Ele inicia dizendo que Platão também supunha ser a alma constituída a partir de princípios.

Os próximos três grandes blocos do capítulo quatro tratam exatamente da posição de Platão quanto ao tema: {73-101}, {102-164} e {165-199}, onde são analisados três “discursos” de Platão.

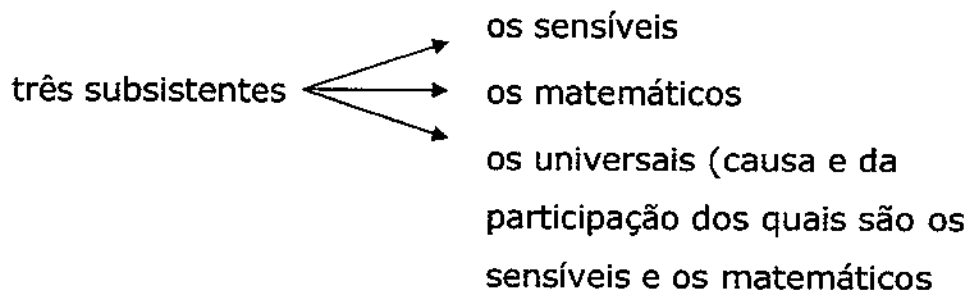
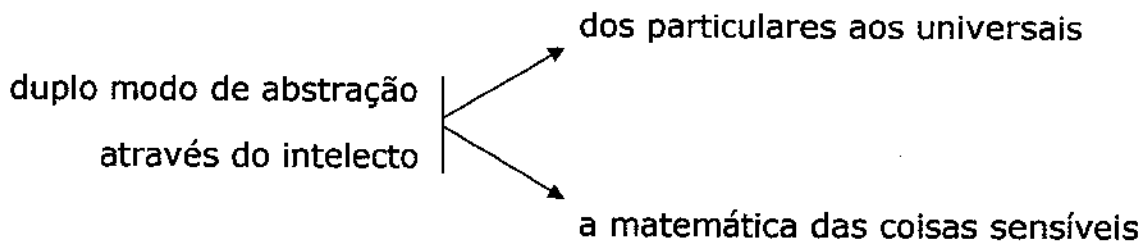
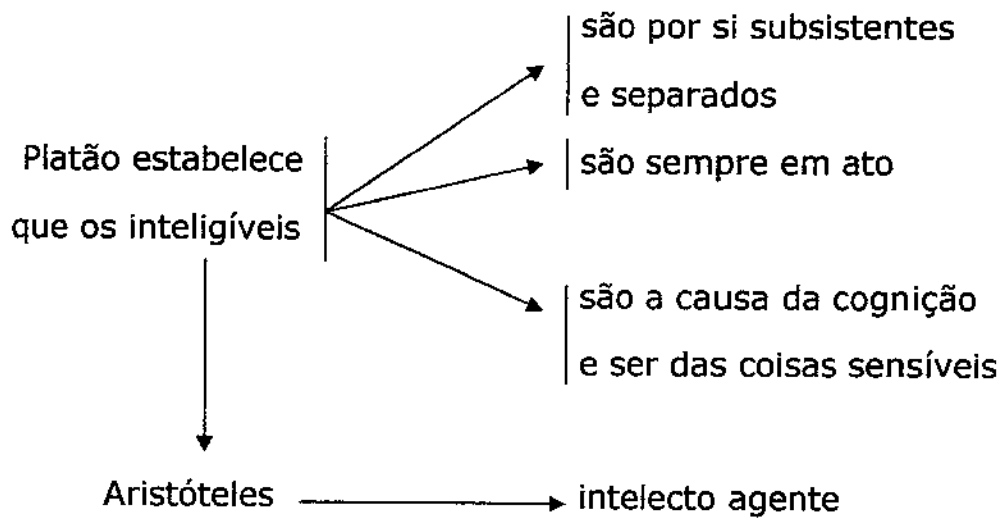
Em {73-101} temos:



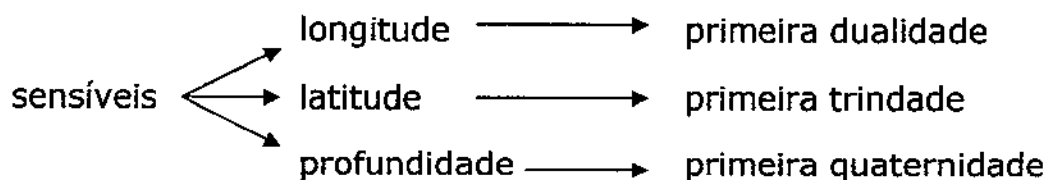
os gêneros e as espécies → o mesmo ou a identidade

as diferenças e os acidentes → a diversidade

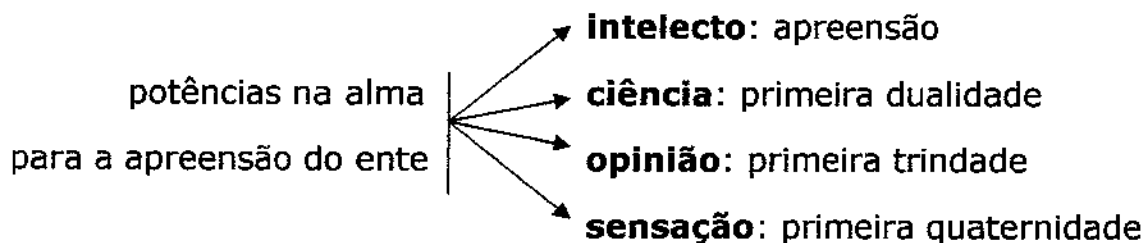
Em {102-164} analisa o segundo "discurso" de Platão:



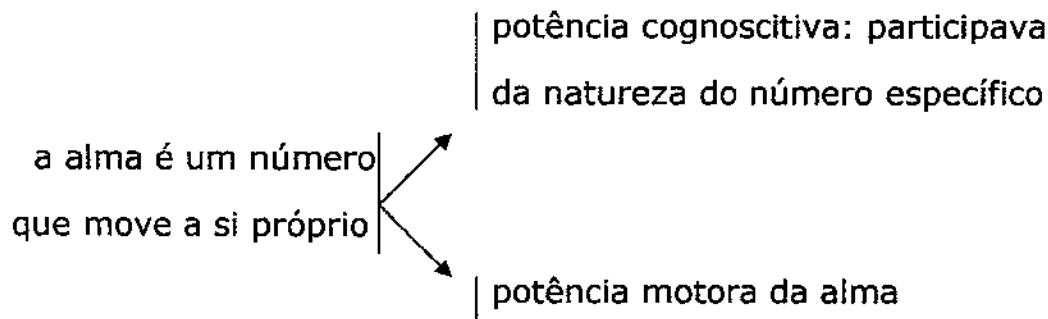
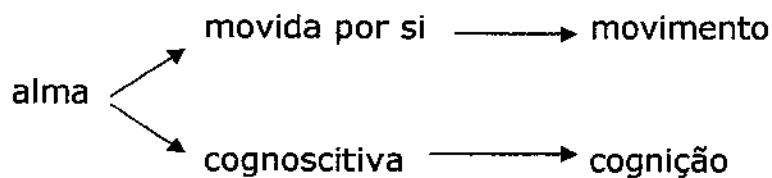
Ordem da materialidade: “os sensíveis são mais materiais do que os matemáticos, e os universais são mais imateriais que os matemáticos”, {136-140}: “estabeleceu os sensíveis e, acima deles, estabeleceu os matemáticos e, acima desses, os universais separados e as Idéias”.



Em {165-199} trata sobre o terceiro “discurso” de Platão:



No fim do quarto capítulo {200-213} é dito que também existiram filósofos que “chegaram à cognição da alma a partir do movimento e da sensação (ou cognição) ao mesmo tempo”:





Após termos tentado esboçar aqui – ainda que brevemente – um resumo dos principais temas abordados nos quatro capítulos aqui traduzidos, deixamos o leitor agora com o próprio texto de Tomás de Aquino, com a certeza de que será mais rica e elucidativa a leitura do próprio texto.

SANCTI THOMAE DE AQUINO  
OPERA OMNIA – IUSSU LEONIS XIII  
P. M. EDITA – TOMUS XLV,1

## SENTENCIA LIBRI DE ANIMA

CURA ET STUDIO FRATRUM  
PRAEDICATORUM

LIBER PRIMVS  
CAPITVLVM PRIMVM

{01-23} *Bonorum et honorabilium* etc. Sicut Philosophus docet in XI De animalibus, in quolibet genere rerum necesse est prius considerare communia, [et seorsum] et postea propria unicuique illius generis (quem quidem modum Aristoteles seruat in philosophia prima: in Methaphisica enim primo tractat et considerat communia entis in quantum ens, postea uero considerat propria unicuique enti), cuius ratio est, quia nisi hoc fieret,

OBRAS COMPLETAS DE SANTO  
TOMÁS DE AQUINO  
EDITADAS POR ORDEM  
DOPONTÍFICE MÁXIMO LEÃO XIII –  
TOMO XLV, 1

## SENTENÇA DO LIVRO DE ANIMA

AO CUIDADO E COM O EMPENHO  
DOS IRMÃOS PREGADORES

PRIMEIRO LIVRO  
PRIMEIRO CAPÍTULO

{01-23} *Do que é bom e digno de honra* etc. Como o Filósofo ensina no *De Animalibus XI*,<sup>42</sup> em qualquer gênero de coisas, é necessário primeiramente considerar o comum<sup>43</sup> e, depois [separadamente] o próprio de cada um daquele gênero (na verdade, Aristóteles se utiliza desse modo na filosofia primeira: com efeito, na Metáfisica, primeiramente, trata e considera o comum do ente enquanto ente, e, em seguida, considera o

idem diceretur frequenter. Rerum autem animatarum omnium quoddam genus est et ideo in consideratione rerum animatarum oportet primo considerare ea que sunt communia omnibus animatis, postmodum uero illa que propria sunt cuilibet rei animate. Commune autem omnibus rebus animatis est anima; in hoc enim omnia animata conueniunt. Ad tradendum igitur scienciam de rebus animatis, necessarium fuit primo tradere scienciam de anima tanquam communem eis. Aristoteles ergo uolens tradere scienciam de ipsis rebus animatis, primo tradit scienciam de anima, postmodum uero determinat de propriis singulis animatis in sequentibus libris.

\*\*\*

{24-39} In tractatu autem de anima quem habemus pre manibus, primo ponit prohemium, in quo facit tria que necessaria sunt in quolibet prohemio. Qui enim facit prohemium tria intendit: primo enim ut reddat beniuolum, secundo ut reddat docilem, tercio ut reddat attentum; beniuolum quidem reddit ostendendo utilitatem sciencie; docilem, promittendo ordinem et distinctionem tractatus;

próprio de cada ente). A razão disso é que, a menos que isso acontecesse, o mesmo seria dito muitas vezes. Há, todavia, um certo gênero de todas as coisas animadas e, por isso, na consideração delas, é preciso considerar primeiramente aquelas que são comuns a todas as animadas e, logo depois, aquelas que são, de fato, próprias a cada coisa que é animada. O comum a todas as coisas animadas, porém, é a alma: nisso todas as animadas convergem. Portanto, para transmitir a ciência sobre as coisas animadas foi necessário primeiramente transmitir a ciência sobre a alma como comum àquelas. Aristóteles, portanto, desejando transmitir a ciência das próprias coisas animadas, primeiramente transmite a ciência sobre a alma e, em seguida, de fato, determina nos livros seqüentes, ao próprio singular dos animados.<sup>44</sup>

\*\*\*

{24-39} No tratado sobre a alma – o qual temos em mãos – Aristóteles primeiramente estabelece um proêmio, no qual faz os três seguintes, os quais são necessários em qualquer proêmio. Na verdade, quem faz um proêmio tem três intenções: primeiramente tornar benévolo; segundo, tornar dócil<sup>45</sup> ao aprendizado; e, terceiro, tornar atento. Certamente torna benévolo mostrando a utilidade da ciência;

<p>attentum, attestando difficultatem tractatus. Que quidem tria Aristotiles facit in prohemio huius tractatus: primo enim ostendit dignitatem huius sciencie; secundo uero ordinem huius tractatus, quid sit scilicet et qualiter sit tractandum de anima, ibi: <i>Inquirimus autem</i>; tercio uero ostendit difficultatem huius sciencie, ibi: <i>Omnino autem et penitus difficilimorum etc.</i></p>	<p>dócil estabelecendo a ordem e a divisão do tratado; atento, atestando a dificuldade do tratado. Na verdade, Aristóteles faz essas três no proêmio desse tratado: primeiramente mostra a dignidade desta ciência; segundo, a ordem do tratado, a saber, o que deve constar nele e, de que modo deve ser tratado sobre a alma, ali: <i>além disso, investigamos</i>; terceiro, mostra a dificuldade desta ciência, ali: <i>Completa e inteiramente das mais difíceis etc.</i></p>
<p>{40-42} Circa primum duo facit: primo enim ostendit dignitatem huius sciencie; secundo utilitatem eius, ibi: <i>Videtur autem et ad ueritatem etc.</i></p> <p style="text-align: center;">***</p>	<p>{40-42} Sobre o primeiro faz duas considerações: com efeito, primeiramente mostra a dignidade desta ciência; segundo, sua utilidade, ali: <i>Parece, porém, e a bem da verdade etc.</i></p> <p style="text-align: center;">***</p>
<p>{43-97} Circa primum sciendum est quod omnis sciencia bona est, et non solo bona, uerum etiam honorabilis, nichilominus tamen in hoc una sciencia superexcedit aliam. Quod autem omnis sciencia sit bona, patet, quia bonum rei est illud secundum quod res habet esse perfectum, hoc enim unaqueque res querit et desiderat; cum igitur sciencia sit perfectio hominis in quantum homo, sciencia est bonum hominis. Inter bona autem quedam sunt laudabilia, illa scilicet que sunt in ordine ad finem aliquem, laudamos enim bonum equum quia bene currit, quedam uero sunt</p>	<p>{43-97} Acerca do primeiro, é preciso ter ciência que toda ciência é boa, e não somente boa, mas também digna de honra. Contudo, nisto uma ciência supera outra. É óbvio que toda ciência seja boa, porque o bem de uma coisa, é aquilo de acordo com o qual ela tem um ser perfeito, pois isto é o que cada coisa busca e deseja. Portanto, como a ciência é uma perfeição do homem enquanto homem, a ciência é um bem do homem. Porém, entre os bens, alguns são louváveis, ou seja, aqueles que, com efeito, são ordenados a algum fim – pois louvamos o bom cavalo porque corre bem</p>

<p>et honorabilia, illa scilicet que sunt propter se ipsa, honoramus enim fines. In scienciis autem quedam sunt practice et quedam speculatiue, et hee differunt quia practice sunt propter opus, speculatiue uero propter se ipsas; et ideo sciencie speculatiue et bone sunt et honorabiles sunt, practice uero laudabiles tantum. Omnis ergo sciencia speculatiua bona est et honorabilis, set in ipsis scienciis speculatiuis inuenitur gradus quantum ad bonitatem et honorabilitatem; sciencia namque omnis ex actu laudatur, omnis autem actus laudatur ex duobus, ex obiecto et ex qualitate seu modo; sicut edificare est melius quam facere lectum, quia obiectum edificationis est melius lecto, in eodem autem respectu eiusdem rei, ipsa qualitas gradum quendam facit, quia quanto modus edificii est melior, tanto melius est edificium. Sic ergo si consideretur sciencia seu actus eius ex obiecto, patet quod illa sciencia est nobilior que est meliorum et honorabiliorum; si uero consideretur ex qualitate seu modo, sic illa est nobilior que est certior. Sic ergo dicitur una sciencia [magis] nobilior altera aut quia est meliorum et honorabiliorum, aut quia est magis certa. Set hoc est in quibusdam scienciis diuersum, quia alique sunt magis certe aliis et tamen sunt de rebus minus honorabilibus, alique uero</p>	<p>– e alguns, de fato, são dignos de honra, ou seja, aqueles que o são por causa de si mesmos, pois honramos os fins. Porém, entre as ciências, umas são práticas e outras, especulativas, e elas diferem, entre si, porque as práticas são em vista da ação, enquanto as especulativas são em vista de si mesmas. Por isso, as ciências especulativas são boas e dignas de honra, enquanto as práticas são apenas louváveis. Portanto, toda ciência especulativa é boa e digna de honra, mas, mesmo nas ciências especulativas, é encontrada uma graduação no que concerne à bondade e a honorabilidade, pois toda ciência é louvada a partir de seu ato. Todo ato, porém, é louvado a partir dos dois seguintes: a partir do objeto e a partir de sua qualidade, ou, para melhor dizer, a partir de seu modo. Assim como edificar é melhor do que fazer uma cama, porque o objeto da edificação é melhor do que a cama, do mesmo modo, também a respeito da mesma coisa, a própria qualidade estabelece um certo grau, porque quanto melhor o modo do edificio tanto melhor é o edificio. Assim, portanto, se uma ciência, ou seu ato, é considerada a partir do objeto, é patente que aquela ciência é a mais nobre, que é melhor e de maior honra. Se, de fato, essa ciência é considerada a partir de sua</p>
--	---

sunt de rebus magis honorabilibus et  
melioribus et tamen sunt minus certe.  
Nichilominus tamen illa est melior que de  
rebus melioribus et honorabilioribus est.  
Cuius ratio est quia, sicut dicit Philosophus  
in libro XI De animalibus, magis  
concupiscimus scire modicum de rebus  
honorabilioribus et altissimis, etiam si  
topice, id est probabiliter, illud sciamus,  
quam scire multum et <<per  
certitudinem>> de rebus minus nobilibus.  
Hoc enim habet nobilitatem ex se et ex sua  
substantia, illud uero ex modo et qualitate.  
Hec autem scientia, scilicet de anima,  
utrumque habet, quia et certa est (hoc enim  
quilibet experitur in se ipso, quod scilicet  
habeat animam et quod anima uiuificet) et  
quia est nobiliorum (anima enim est  
nobilior inter inferiores creaturas).

\*\*\*

qualidade, ou dimensão, ela é, desse modo,  
a mais nobre e a mais certa. Assim,  
portanto, é dito que uma ciência é mais  
nobre que outra quer porque é melhor e de  
maior honra, quer porque é mais certa. Mas  
isso é diferente em algumas ciências,  
porque algumas são mais certas do que  
outras e, entretanto, tratam de coisas  
menos honrosas. Porém, algumas tratam de  
coisas mais honrosas e melhores e,  
entretanto, são menos certas. Ora, contudo,  
tal ciência, que trata de coisas melhores e  
de maior honra, é melhor. A razão disso é  
que, conforme diz o Filósofo no livro XI  
*De animalibus*, desejamos mais conhecer  
um pouco das coisas de grande honra e  
altíssimas, ainda que saibamos disso de  
modo tópico, isto é, probabilisticamente,  
do que conhecer muito e <<com certeza>>  
coisas menos nobres. Com efeito, isto tem  
sua nobreza de si mesmo e de sua  
substância, mas aquilo, de seu modo e  
qualidade. Porém, essa ciência, isto é a  
sobre a alma, tem ambas, porque é certa  
(com efeito, qualquer um experimenta isso  
em si próprio, porque evidentemente  
possuiria uma alma e porque a alma o  
vivificaria) e porque é a mais nobre de  
todas (pois, entre as criaturas inferiores, a  
alma é a mais nobre).

\*\*\*

<p>{98-112} Et hoc est quod dicit: Nos <i>opinantes noticiam</i>, id est scienciam, omnem esse <i>bonorum</i>, id est de numero bonorum, <i>et honorabilium</i>; set altera sciencia est magis bona et honorabilis altera; <i>aut ex eo quod meliorum</i>: illorum scilicet que sunt in sua natura bona; <i>et mirabiliorum</i>, id est illorum quorum causa ignoratur; <i>propter utraque hec</i>, id est hec duo predicta; <i>anime ystoriam</i>: dicit &lt;&lt;ystoriam&gt;&gt;, quia in quadam summa tractat de anima, non perueniendo ad finalem inquisitionem omnium que pertinent ad ipsam animam in hoc tractatu; <i>in primis</i>: hoc si accipiatur quantum ad totam scienciam naturalem, non dicit ordinem set dignitatem; si uero ad scienciam de rebus animatis tantum, sic li &lt;&lt;in primis&gt;&gt; dicit ordinem.</p>	<p>{98-112} E é isso que Aristóteles diz: <i> julgamos que o conhecimento</i>, i. e., a ciência, é de tudo que é <i>bom</i>, i. e., do número daquilo que é bom, <i>e digno de honra</i>; mas uma ciência é melhor e mais honrosa do que aquela; <i>ou a partir daquilo de melhor</i>: isto é, daquelas que são boas em sua natureza; <i>e maravilhosas</i>, i.e., aquelas das quais a causa é ignorada; <i>por causa destas</i>, i. e., estas duas ditas. <i>História da alma</i>: ele diz &lt;&lt;história&gt;&gt; porque trata da alma como em suma, não chegando, então, ao final, na investigação de tudo que diz respeito à própria alma nesse tratado. <i>Sobre as primeiras</i>: se este é aprendido, no que concerne a toda ciência natural, não diz respeito à ordem, mas à dignidade; mas se é aprendido, no que concerne às coisas animadas, então &lt;&lt;in primis&gt;&gt; diz respeito à ordem.</p>
<p>{113-131} Consequenter cum dicit: <i>Videtur autem</i> etc., reddit auditorem beniuolum ex utilitate huius sciencie, dicens quod <i>cognitio</i> de anima <i>uidetur multum proficere ad omnem ueritatem</i> que traditur in aliis scienciis. &lt;&lt;Ad omnes enim partes philosophie insignes dat occasiones&gt;&gt;. Quia si ad philosophiam primam attendamus, non possumus deuenire in cognitionem diuinorum et altissimarum causarum nisi per ea que ex</p>	<p>{113-131} Consequentemente, quando diz: <i>Mas parece que</i> etc., ele faz o ouvinte benévolo a partir da utilidade desta ciência, dizendo que <i>a cognição</i> sobre a alma <i>parece avançar muito em direção a toda a verdade</i> transmitida em outras ciências. &lt;&lt;com efeito, dá importante ensejo a todas as partes da filosofia&gt;&gt;<sup>46</sup>. Porque, se consideramos a filosofia primeira, não podemos chegar a um conhecimento das causas divinas e muito elevadas, a não ser</p>

<p>uirtute intellectus primo acquirimus. Si uero attendatur quantum ad moralem, non possumus perfecte ad scienciam moralem peruenire nisi sciamus potencias anime; et inde est quod Philosophus in Ethicis attribuit quaslibet uirtutes diuersis potenciis anime. Ad naturalem uero, quia magna pars naturalium est habens animam et ipsa anima est &lt;&lt;fons et principium omnis motus&gt;&gt; in rebus animatis. <i>Est enim anima tanquam principium animalium.</i> li &lt;&lt;tanquam&gt;&gt; non ponitur similitudinarie, set expressiue.</p>	<p>através daquelas que, por intermédio da virtude do intelecto, adquirimos primeiramente. De fato, se se considera a moral, não podemos perfeitamente alcançar a ciência moral a não ser que conheçamos as potências da alma. É daí que o Filósofo na <i>Ética</i><sup>47</sup> atribui quaisquer virtudes às diversas potências da alma. Quanto à ciência natural, porque a grande parte dos naturais é possuidora da alma, e a própria alma é &lt;&lt;fonte e princípio de todo movimento&gt;&gt;<sup>48</sup> nas coisas animadas. <i>Com efeito, a alma é como que um princípio dos animais:</i> aqui &lt;&lt;como&gt;&gt; não é colocado por semelhança, mas por expressão.</p>
<p>{132-141} Consequenter cum dicit: <i>inquirimus autem considerare etc.</i>, ostendit ordinem huius tractatus, dicens quod intendimus <i>considerare et cognoscere</i> quid sit anima seu <i>naturam ipsius et substanciam</i>, et postea <i>quecunque accidunt circa ipsam</i>, id est <i>passiones eius</i>; et in hoc est quedam diuersitas quia quedam uidentur <i>passiones anime tantum</i>, sicut &lt;&lt;intelligencia et speculatio &gt;&gt;, quedam uero <i>propter ipsam animam inesse</i> uidentur <i>communes animalibus</i>, sicut &lt;&lt;delectatio et tristitia, sensus et fantasia &gt;&gt;.</p>	<p>{132-141} Consequentemente, quando diz: <i>Além disso, buscamos considerar etc.</i>, ele mostra a ordem desse trabalho, dizendo que temos a intenção de <i>considerar e conhecer</i> o que é a alma ou a <i>sua própria natureza e substância</i>, e, em seguida, o que <i>quer que aconteça sobre ela mesma</i>, i.e., as afecções dela. E nisso há uma certa diversidade porque algumas parecem apenas afecções da alma, como &lt;&lt;a intelecção e a especulação&gt;&gt;, e, em realidade, algumas comuns, <i>por causa da própria alma, parecem pertencer aos seres animados</i>, como &lt;&lt;o prazer e a tristeza, a sensação e a fantasia<sup>49</sup>&gt;&gt;.<sup>50</sup></p>
<p>{142-151} Consequenter cum dicit:</p>	<p>{142-151} Consequentemente, quando diz:</p>



<p><i>Omnino autem et penitus difficillimorum</i> etc., ostendit difficultatem huius tractatus, et hoc quantum ad duo: primo quantum ad cognoscendum substantiam anime; secundo quantum ad cognoscendum accidentia seu proprias passiones. Quantum autem ad primum ostendit duplicem difficultatem: et primo quantum ad modum diffiniendi ipsam animam; secundo quantum ad ea que intrans diffinitionem.</p> <p>{152-166} Dicit ergo quod, quamvis sit utilis sciencia de anima, tamen difficile est scire de anima quid est; et hec difficultas est in qualibet re, <i>cum sit una communis questio multis aliis circa substantiam eorum et circa quid est</i>. Est ergo prima difficultas quia nos nescimus per quam viam procedendum sit ad diffinitionem, quia quidam dicunt quod demonstrando, quidam quod diuidendo, quidam uero quod componendo. Aristoteles autem uoluit quod componendo. Secunda difficultas est de hiis que ponuntur in diffinitione; diffinitio enim notificat essenciam rei, que non potest sciri nisi sciatur principia; set diuersorum sunt diuersa <i>principia</i> et ideo difficile est scire <i>ex quibus</i> sumantur principia.</p>	<p><i>Porém, completa e totalmente mais difficil</i> etc., Aristóteles mostra a dificuldade desse tratado, e isso quanto aos dois seguintes: primeiramente, quanto a conhecer a substância da alma; segundo, quanto a conhecer os acidentes ou as próprias afecções. Mas, quanto ao primeiro, mostra uma dupla dificuldade: primeiramente quanto ao modo de definição da alma mesma, segundo, quanto àquelas que entram na definição.</p> <p>{152-166} Portanto, diz ele que, ainda que seja útil a ciência sobre a alma, é difícil, porém, saber sobre o que a alma é. E essa dificuldade está em qualquer coisa, <i>visto que é uma questão comum a muitas outras, a cerca da substância</i> daquelas e acerca <i>daquilo que é</i>. Portanto, há uma primeira dificuldade, porque ignoramos qual caminho deve ser seguido para uma definição, porque alguns dizem por demonstração, outros, por divisão, porém outros, por composição. Porém, Aristóteles desejou por composição.<sup>51</sup> Uma segunda dificuldade sobre isso é do que é posto na definição; pois a definição revela a essência da coisa, a qual não se pode conhecer, a não ser que sejam conhecidos os princípios. Mas os <i>principios</i> de diversos são diversos, e, por isso, é difícil ter ciência a partir dos que sejam tomados</p>
---	--

<p>{167-171} Illa ergo que ingerunt difficultatem ponentibus diffinitionem reducuntur ad tria, primo scilicet circa substantiam anime, secundo circa partes eius, tercio &lt;circa&gt; adiutorium quod necessarium est in diffinitionibus ex accidentibus anime.</p>	<p>por princípios. {167-171} Portanto, aquilo que traz dificuldade aos que estabelecem uma definição está reduzido a três: primeira, com efeito, acerca da substância da alma; segunda a respeito de suas partes e terceira a respeito do auxílio que é necessário nas definições da alma a partir de seus acidentes.</p>
<p>{172-230} Circa substantiam est dubitatio de genere: hoc enim primo querimus in diffinitione cuiuslibet rei, ut scilicet sciamus genus, et ideo querendum est in quo genere sit ponenda anima, utrum scilicet in genere substantie uel in quanto uel in quali; et non solum est accipere genus supremum, set propinquum: &lt;&lt;neque enim quando hominem diffinimus substantiam accipimus, set animal&gt;&gt;. Et si inuenitur in genere substantie, adhuc cum unumquodque genus dicatur dupliciter, hoc quidem potencia, hoc autem actu, querendum erit utrum sit potencia uel actus. Item, quia substantiarum quedam sunt composite, quedam simplices, querendum erit utrum anima sit composita aut simplex, et utrum <i>partibilis</i> uel <i>inpartibilis</i>. Est etiam questio utrum sit unius <i>speciei omnis anima</i> &lt;&lt;ad omnem animam&gt;&gt; aut non; et si non sit unius speciei, adhuc est questio <i>utrum specie</i></p>	<p>{172-230} No tocante à substância, há dúvida a respeito do gênero, pois, na definição de qualquer coisa, indagamos primeiramente sobre este, de modo que, assim, conhecemos o gênero; e, por isso, foi indagado sobre em que gênero deve ser colocada a alma, se, com efeito, no gênero da substância, ou da quantidade, ou da qualidade. E não é apenas compreender o gênero mais elevado, mas o que está próximo: &lt;&lt;pois nem quando definimos o homem conhecemos a substância, mas o animal&gt;&gt;. <sup>52</sup> E se é achado no gênero da substância, até agora, quando cada gênero é dito de dois modos, um seguramente potência, o outro, porém, ato, que deverá ser indagado se é potência ou ato. Do mesmo modo, porque algumas substâncias são compostas e algumas simples, deverá ser indagado se, acaso, a alma é composta ou simples e se, acaso, é <i>divisível</i> ou <i>indivisível</i>. Há também a questão se é de</p>

*differant aut genere. Item adhuc dubitatio est circa ea que participant diffinitionem: quedam enim diffiniuntur ut genus, quedam uero ut species; et ideo uidetur esse questio utrum diffinitio anime sit sicut generis aut sicut speciei specialissime. Nam aliqui querentes de anima uidentur intendere solum de anima humana; et quia apud antiquos philosophos erat duplex opinio de anima (Platonici enim qui ponebant uniuersalia separata scilicet quod essent forme et ydee et erant causa rebus particularibus cognitionis et esse, uolebant quod esset quedam anima separata per se, que esset causa et ydea animabus particularibus, et quicquid inuenitur in eis deriuatur ab illa; naturales autem philosophi uolebant quod non essent substancie naturales nisi particulares tantum et quod uniuersalia nichil sint in rerum natura), et propter hoc est questio utrum sit querenda una communis ratio anime sicut dicebant Platonici, uel huius uel illius anime sicut dicebant Naturales, scilicet ut anime equi uel hominis aut dei. Et dicit <<dei>>, quia credebant corpora celestia esse deos et dicebant ea esse animata. Aristotiles autem uult quod queratur ratio utriusque, et communis anime et cuiuslibet speciei. Quod autem circa hoc dicit: animal autem uniuersale*

uma mesma espécie toda alma <<em relação a toda alma>><sup>53</sup> ou não. E se ela não é de uma mesma espécie, ainda há a questão *se diferem em espécie ou gênero*. Assim, além disso, há uma dúvida a respeito daquelas que participam da definição, pois algumas são definidas como gênero, mas algumas como espécie. E, por isso, parece haver a questão se a definição da alma seria como na do gênero ou como na especialíssima da espécie. Certamente, alguns *indagadores da alma parecem entender somente da alma humana*; e porque, para os filósofos antigos, havia uma dupla opinião sobre a alma (os Platônicos, com efeito, colocavam os universais separados, isto é, como fossem Formas e Idéias, as quais seriam causa de conhecimento e ser das coisas particulares, desejavam que fosse uma certa alma separada por si mesma (per se), e também fosse causa e idéia para as almas particulares, e o que quer que é achado nelas seria derivado a partir daquela. Os filósofos naturais, porém, desejavam que não houvesse substâncias naturais, exceto apenas os particulares, e que os universais não estivessem na natureza das coisas). E, por causa disso, há uma questão, se deve ser procurada *uma razão* comum da alma, conforme diziam os

*aut nichil est aut posterius, sciendum est quod de animali uniuersali possumus loqui dupliciter, quia aut secundum quod est uniuersale (quod scilicet est unum in multis aut de multis), aut secundum quod est animal; <si secundum quod est> uniuersale, et hoc uel secundum quod est in rerum natura, uel secundum quod est in intellectu. Secundum quod est in rerum natura, Plato uoluit animal uniuersale aliquid esse et esse prius particulari, quia, ut dictum est, posuit uniuersalia separata et ydeas; Aristotiles autem, quod nichil est in rerum natura; et si aliquid est, dixit illud esse posterius. Si autem accipiamus naturam animalis non secundum quod subiacet intentioni uniuersalitatatis, sic aliquid est et prius, sicut quod in potencia prius est quam illud quod est in actu.*

Platônicos, ou desta ou daquela alma, conforme diziam os Filósofos Naturais; isto é, *como da alma do cavalo, ou de um homem ou de um deus*. E diz <<de deus>> porque acreditavam ser os corpos celestes deuses e diziam que aqueles eram animados. Aristóteles, porém, quer que seja indagada a razão de ambas, da alma comum e de qualquer espécie, porque, sobre isso diz: *ora, o animal universal, ou não é nada ou é posterior*; é preciso ter ciência que, sobre o animal universal, podemos falar de dois modos: ou segundo o que é universal (o que, com efeito, é um em muitos ou de muitos), ou segundo aquilo que é animal. <Se segundo o que é> universal, e isso ou segundo o que está na natureza das coisas ou segundo o que está no intelecto. Segundo o que está na natureza das coisas, Platão quis o animal universal ser algo e ser primeiro do que particular, porque, como foi dito, ele pôs separados os universais e as idéias. Mas Aristóteles sustentou que (de universal) nada existe na natureza das coisas e que, se algo o é, ele disse que é posterior. Se, porém, admitimos a natureza do animal, não segundo o que subjaz à intenção da universalidade (intentioni uniuersalitatatis), desse modo, ela é algo e é primeira, como o que está em potência é primeiro do que

<p>{231-246} Consequenter cum dicit: <i>Amplius autem, tangit difficultates que emergunt circa potencias anime. In anima enim sunt partes potenciales, scilicet intellectiuum, sensitiuum, uegetatiuum; est ergo questio utrum hee sint diuerse anime sicut Platonici uolebant, aut sint partes potenciales anime; et si sint partes potenciales, queritur etiam utrum primo debeamus querere potencias quam actus ipsarum, ut intelligere aut intellectiuum, et sentire, quod est actus, aut sensitiuum, quod est potencia. Et similiter in aliis potenciis et actibus. Et si primo debemus querere actus quam potencias, adhuc erit questio utrum sint prius querenda obiecta horum actuum quam potencie, ut puta prius debeat queri sensibile quam sensitiuum aut intelligibile quam intellectiuum.</i></p>	<p>aquilo que está em ato.</p> <p>{231-246} Consequentemente, quando diz: <i>Porém, de modo mais amplo, ele toca nas dificuldades que emergem acerca das potências da alma. Com efeito, na alma, há partes potenciais, como a intelectiva, a sensitiva e a vegetativa. Portanto, há a questão sobre se estas seriam diversas almas, conforme desejavam os Platônicos, ou se elas seriam partes potenciais da alma; e, se são partes potenciais, é também indagado se primeiramente devemos procurar as potências ou os atos delas, como inteligir ou como intelectivo, e sentir, o que é ato, ou o sensitivo, o qual é potência. E do mesmo modo em outras potências e atos. E se primeiramente devemos procurar pelos atos do que pelas potências, ainda haverá a questão sobre se devem ser procurados primeiramente os objetos desses atos do que as potencias. Por exemplo, dever-se-ia procurar primeiramente o sensível do que o sensitivo ou o inteligível do que o intelectivo.</i></p>
<p>{247-273} Consequenter cum dicit: <i>Videtur autem &lt;non solum&gt; quod quid est, ponit difficultates que emergunt quantum ad illa que sunt in adiutorium diffinitionis anime, quia in diffinitione oportet non solum cognoscere principia essentialia, set</i></p>	<p>{247-273} Consequentemente, quando diz: <i>Parece, porém, que &lt;não apenas&gt; aquilo que é, estabelece as dificuldades que emergem quanto àquilo que é em auxílio na definição da alma. Isso porque, na definição, é preciso não somente conhecer</i></p>

<p>etiam accidentalia. Si enim recte diffinirentur et possent cognosci principia essentialia, diffinitio non indigeret accidentibus; set quia principia essentialia rerum sunt nobis ignota, ideo oportet quod utamur differentiis accidentalibus in designatione essentialium (bipes enim non est essentialis, set ponitur in designatione essentialis), et ut per ea, scilicet per differentias accidentales, perueniamus in cognitionem essentialium. Et ideo difficile est, quia oportet nos <i>cognoscere quod quid est anime ad cognoscendum</i> facilius accidentia anime, <i>sicut in mathematicis</i> ualde utile est preaccipere quod quid erat esse recti et curui et plani <i>ad cognoscendum quot rectis trianguli anguli sint equales; e conuerso etiam accidentia</i> si preaccipiantur, multum <i>conferunt ad cognoscendum quod quid erat esse</i>, ut dictum est. Si quis ergo assignet diffinitionem per quam non deueniatur in cognitionem accidentium rei diffinite, illa diffinitio non est realis, set remota et dyaletica; set illa diffinitio per quam deuenitur in cognitionem accidentium est realis et ex propriis et essentialibus rei.</p>	<p>os princípios essenciais, mas também os princípios acidentais. Com efeito, se os princípios essenciais fossem corretamente definidos e se pudessem ser conhecidos, a definição não necessitaria dos acidentes. Porque, porém, os princípios essenciais das coisas são por nós desconhecidos, por isso, é preciso que usemos as diferenças acidentais na designação dos essenciais (pois bípede não é essencial, mas é posto na designação do essencial); de modo que, através daquelas, isto é, através das diferenças acidentais, cheguemos à cognição dos essenciais. Por esse motivo, isso é difícil, porque é preciso <i>conhecemos aquilo que é a alma para chegar àquilo que deve ser conhecido</i> dos abundantes acidentes da alma, <i>do mesmo modo que, na matemática é muito útil</i> compreender antecipadamente o que era ser algo do reto, curvo e plano, para se <i>chegar aquilo que deve ser conhecido sobre quantos ângulos retos os ângulos de um triângulo são iguais</i>. E, <i>inversamente</i>, se os acidentes forem apreendidos antecipadamente, <i>eles contribuem muito para se chegar aquilo que deve ser conhecido do que era ser (algo)<sup>54</sup></i>, como foi dito. Portanto, se alguém atribui uma definição através da qual não tenha chegado ao conhecimento dos acidentes de</p>
--	--

	<p>uma coisa determinada, tal definição não é real, mas remota e dialética. Mas aquela definição, através da qual se chega ao conhecimento dos acidentes é real e vem das propriedades e essências da coisa.</p>
<p style="text-align: center;">CAPITVLVM II</p>	<p style="text-align: center;">CAPÍTULO 2</p>
<p>{01-10} <i>Dubitationem autem habent etc.</i>  Postquam Philosophus ostendit difficultatem que est in scientia de anima ex parte substancie et quod quid est anime, hic consequenter ostendit difficultatem que est ex parte passionum et accidencium anime. Et circa hoc duo facit: primo mouet dubitationem circa passiones anime et soluit eam; secundo ex huius solutione ostendit quod cognitio de anima pertinet ad philosophum naturalem seu ad phisicum, ibi: <i>Et propter hec iam phisici etc.</i></p>	<p>{01-10} <i>Possuem, porém, uma dúvida etc.</i>  Depois que o Filósofo mostra a dificuldade que há na ciência sobre a alma, no que concerne à substância e àquilo que é a alma, consequentemente, aqui, ele mostra a dificuldade que há no que concerne às afecções e aos acidentes da alma. E, acerca disso, ele faz os dois seguintes: primeiramente, provoca uma dúvida sobre as afecções da alma e a soluciona; segundo, a partir dessa solução, ele mostra que a cognição sobre a alma é da alçada do filósofo natural, ou, para melhor dizer, do físico, ali: <i>E logo por causa disso o físico etc.</i></p>
<p>{11-21} Dicit ergo primo quod dubitatio est circa passiones anime et operationes, utrum scilicet sint anime proprie sine communicatione corporis, ut Platoni uidebatur, uel nulla sit propria anime, set omnes sint communes corporis et compositi. Et circa hanc duo facit (primo enim ostendit difficultatem huius</p>	<p>{11-21} Portanto, primeiro ele diz que há uma dúvida acerca das afecções e das operações da alma, com efeito, se são próprias da alma sem comunicação com o corpo, como era visto por Platão, ou se nenhuma é própria da alma, mas podendo todas ser comuns ao corpo e ao composto.<sup>55</sup> E, acerca disso, ele faz os dois</p>

questionis, secundo uero necessitatem),  
dicens quod *accipere hoc*, scilicet utrum  
passiones et operationes anime sint  
communes uel proprie, est *necessarium* et  
*non est leue*, set ualde difficile.

{22-45} Et quod sit difficile, ostendit  
dicens quod causa difficultatis est quia in  
apparenti *uidetur* quod multe passiones sint  
communes et non possint *pati sine*  
*corpore*, ut puta *irasci* et *sentire* et  
huiusmodi, quorum nichil patitur anima  
sine corpore. Set, si aliqua operatio esset  
propria anime, appareret hoc de operatione  
intellectus: *intelligere* enim, que est  
operatio intellectus, *maxime uidetur*  
*proprium* esse anime. Si quis tamen recte  
consideret, non uidetur proprium anime  
intelligere. Cum enim intelligere uel *est*  
*fantasia*, ut Stoici dicebant, *aut non sine*  
*fantasia*, – fuerunt enim quidam sicut  
antiqui Naturales qui dicebant quod  
intellectus non differebat a sensu, et si hoc  
esset, tunc intellectus in nullo differret a  
fantasia, et ideo Stoici moti sunt ad  
ponendum intellectum esse fantasiam, –  
cum ergo fantasia indigeat corpore,  
dicebant quod intelligere non est proprium  
anime, set commune anime et corpori. Si  
autem detur quod intellectus non sit

seguintes: (com efeito, primeiramente,  
mostra a dificuldade dessa questão e,  
segundo, sua necessidade), dizendo que  
*aprender isso*, isto é, aprender se as  
afecções e operações da alma são comuns  
ou próprias, é algo *necessário* e que *não é*  
*fácil*, mas muito difícil.

{22-45} E que é difícil, ele o mostra  
dizendo que a causa da dificuldade é  
porque na aparência *parece que* muitas  
afecções sejam comuns e não possam *ser*  
*sofridas sem o corpo*, como, por exemplo,  
*encolerizar-se*, *sentir* e semelhantes, as  
quais em nada são sofridas pela alma sem  
o corpo. Se, porém, alguma operação fosse  
própria da alma, isso pareceria ser uma  
operação do intelecto, pois *inteligir*, que é  
a operação do intelecto, *parece ser*  
*multíssimo próprio* da alma. Se alguém,  
contudo, pudesse considerar corretamente,  
inteligir não pareceria ser próprio da alma.  
Porque, com efeito, ou *inteligir é fantasia*,  
como diziam os Estóicos, *ou não é sem*  
*fantasia* – com efeito, houve alguns que,  
como os antigos Filósofos Naturais, que  
diziam que o intelecto não diferia do  
sentido, e se fosse isso, então, o intelecto  
em nada diferiria da fantasia, e, por isso, os  
Estóicos se motivaram a classificar o  
intelecto como sendo fantasia – portanto,  
porque a fantasia tem necessidade de um



fantasia, nichilominus tamen non est intelligere sine fantasia, restat adhuc quod intelligere non sit proprium anime, cum fantasia indigeat corpore. Non ergo contingit *hoc*, scilicet intelligere, *esse sine corpore*.

\*\*\*

{46-81} Quamuis autem hoc Aristoteles satis aperte manifestet in III huius, nichilominus tamen quantum ad hoc aliquid exponemus. Nam intelligere quodam modo est proprium anime, quodam modo est coniuncti. Sciendum est igitur quod aliqua operatio anime est aut passio que indiget corpore sicut instrumento et sicut obiecto; sicut uidere indiget corpore sicut obiecto quia color, qui est obiectum uisus, est corpus, item sicut instrumento quia uisio, etsi sit ab anima, non est tamen nisi per organum uisus, scilicet per pupillam que est ut instrumentum; et sic uidere non est anime tantum, set etiam organi. Aliqua autem operatio est que indiget corpore, non tamen sicut instrumento, set sicut obiecto tantum; intelligere enim non est per organum corporale, set indiget obiecto corporali: sicut enim Philosophus dicit in III huius,

corpo, eles diziam que intelligir não é próprio da alma, mas comum (commune) à alma e ao corpo. Se é atribuído que o intelecto não pode ser fantasia, de nenhum modo, porém, há intelligir sem fantasia; ainda resta que, intelligir não seja próprio da alma, tendo a fantasia a necessidade de um corpo. Portanto, *isto* não acontece, isto é, *intelligir ser sem o corpo*.

\*\*\*

{46-81} Além disso, posto que Aristóteles manifesta isto bastante claramente no livro III deste tratado, contudo, quanto a isto, apresentaremos algo. Intelligir é, pois, próprio da alma de um certo modo, e, de um outro modo, é próprio do conjunto. É preciso ter ciência, portanto, de que há alguma operação ou afecção da alma que necessita de um corpo como instrumento ou como objeto; de modo que ver necessita de um corpo como objeto, pois a cor, a qual é o objeto da visão, é um corpo; igualmente necessita de um instrumento, porque a visão, ainda que se origine na alma, não é desta, a não ser através do órgão da visão, isto é, através da pupila, que é como um instrumento, e desse modo, ver não é somente da alma, mas também do órgão. Existe alguma outra operação que também necessita de um corpo, porém, não como instrumento, mas somente como

hoc modo fantasmata se habent ad intellectum sicut colores ad uisum, colores autem se habent ad uisum sicut obiecta, fantasmata ergo se habent ad intellectum sicut obiecta; cum ergo fantasmata non sint sine corpore, inde est quod intelligere non est sine corpore, ita tamen quod sit sicut obiectum, non sicut instrumentum. Et ex hoc duo sequuntur. Vnum est quod intelligere est propria operatio anime et non indiget corpore nisi ut obiectum tantum, ut dictum est; uidere autem et alie operationes et passiones non sunt anime tantum, set coniuncti. Aliud est quod illud quod habet operationem per se, habet esse et subsistenciam per se, et illud quod non habet operationem per se, non habet esse per se; et ideo intellectus est forma subsistens, alie potencie sunt forme in materia. Et in hoc erat difficultas huius questionis, quia scilicet omnes passiones anime secundum apparenciam uidentur coniuncti.

\*\*\*

{82-101} Consequenter cum dicit: *Si quidem igitur aliquid etc.*, assignat causam

objeto; pois o ato de inteligir não ocorre através de um órgão corporal, mas necessita de um objeto corporal. Com efeito, como o Filósofo diz no livro III deste tratado, os fantasmas estão para o intelecto do mesmo modo que as cores estão para a visão. As cores, porém, estão para a visão como objetos, portanto os fantasmas estão para o intelecto como objetos. Como os fantasmas não existem sem o corpo, resulta que inteligir não existe sem um corpo, na condição de objeto, não como instrumento. E disso temos os dois seguintes: um é que inteligir é uma operação própria da alma que não necessita de um corpo, a não ser somente como objeto, como foi dito. Ver e outras operações e afecções, porém, não são somente da alma, mas do conjunto. O outro é que, aquilo que possui a operação por si, possui ser e subsistência por si, e aquilo que não possui a operação por si, não possui ser por si. Por isso, o intelecto é a forma subsistente, e as outras potências são formas na matéria. E nisso estava a dificuldade dessa questão, porque, com efeito, todas as afecções da alma, segundo a aparência, parecem vir do conjunto.

\*\*\*

{82-101} Consequentemente, quando diz: *Portanto, se, em verdade, algo etc.*, atribui

<p>necessitatis huius questionis, quia scilicet ex hoc habetur unum quod omnes maxime scire desiderant circa animam, utrum scilicet contingat animam separari, dicens quod si contingat aliquam propriam operationem aut passionem anime esse, <i>utique continget ipsam animam separari a corpore</i>, quia, ut dictum est, quod habet operationem per se, habet etiam esse et subsistentiam per se. Si uero non esset aliqua propria operatio seu passio anime, eadem ratione non contingeret ipsam animam separari a corpore; set erit de anima sicut de recto: licet enim multa accidant <i>recto in quantum rectum, ut scilicet tangere eneam speram secundum punctum, non tamen</i> accidunt ei nisi in materia, non enim tangit rectum in puncto eneam speram nisi in materia; sic erit de anima si non habet propriam operationem quod, licet multa ei accidant, non tamen accidunt ei nisi in materia.</p>	<p>uma causa para a necessidade dessa questão, porque, com efeito, a partir dela, é possuído algo que todos desejaram conhecer ao máximo a respeito da alma, isto é, se acontece da alma ser separada, significando que isso pode afetar alguma operação ou afecção da própria alma ser, <i>de certo, acontecerá</i> que a alma, <i>ela própria, será separada</i> do corpo, porque, como foi dito, o que tem operação por si mesmo, também tem ser e subsistência por si mesmo. De fato, se não fosse própria da alma alguma operação ou afecção, pela mesma razão não aconteceria de a própria alma ser separada do corpo. Em relação à alma, porém, será como acerca do que é reto, com efeito, ainda que caibam muitos acidentes <i>ao reto enquanto reto, como, por exemplo, ser tangente à esfera de bronze segundo um ponto, contudo não</i> lhe cabem como acidentes a não ser na matéria, pois o reto não tangencia em um ponto a esfera de bronze, a não ser na matéria; desse modo, será como se a alma não possui uma operação própria, porque, ainda que muitos lhe caibam como acidentes, não lhe caberão como acidentes a não ser na matéria.</p>
<p>{102-136} Consequenter cum dicit: <i>Videntur autem et anime passiones etc.</i>, manifestat illud quod supposuerat, scilicet</p>	<p>{102-136} Consequentemente, quando diz: <i>Parecem ainda, porém, as afecções da alma etc.</i>, manifesta aquilo que tinha</p>

<p>quod quedam passiones anime sint coniuncti et non anime tantum. Cuius ratio talis est: omne ad quod operatur complexio corporis non est anime tantum, set etiam corporis; set complexio corporis operatur ad omnes passiones anime, ut puta ad iram, mansuetudinem, timorem, confidenciam, misericordiam et huiusmodi; uidentur ergo anime passiones omnes esse cum corpore. Et quod ad huiusmodi passiones operetur complexio corporis, probat dupliciter. Primo sic: quia nos uidemus quod <i>aliquando</i> superueniunt dure et manifeste passiones et homo non prouocatur neque timet, set si <i>accendantur</i> ex furore seu ex <i>complexione corpus</i>, a ualde <i>paruis et debilibus</i> mouetur et sic se habet sicut cum <i>irascitur</i>. Secundo probat dicens <i>adhuc fit magis manifestum</i> quod ad huiusmodi passiones operetur complexio corporis: uidemus enim quod, etiam si nullum imineat periculum, fiunt in aliquibus passiones similes hiis passionibus que sunt circa animam, ut puta melancolicis frequenter si nullum periculum imineat, ex ipsa complexione inordinata fiunt timentes. Ergo quia <i>sic se habet</i>, scilicet quod complexio operetur ad passiones huiusmodi, <i>manifestum est quod</i> huiusmodi <i>passiones sunt rationes in materia</i>, id est habentes esse in materia. Et propter hoc</p>	<p>suposto, com efeito, que algumas afecções da alma são do conjunto e não somente da alma. A razão para tal é: tudo aquilo que opera em relação ao complexo corporal não é somente da alma, mas também é corporal; mas o complexo corporal opera em relação a todas as afecções da alma, como, por exemplo, em relação à ira, mansidão, temor, confiança, misericórdia e semelhantes. Todas as afecções da alma, portanto, parecem ser com o corpo. E em relação a que tais afecções operem o complexo corporal ele o prova de dois modos. Primeiramente, deste modo: porque nós vemos que <i>algumas vezes</i> dura e claramente elevam-se afecções e o homem não é provocado nem teme, mas se <i>o corpo é acendido</i> pelo furor ou pela complexão, em consequência, ele é movido por algo <i>muito fraco e débil e, assim, se comporta do mesmo modo quando ele está irado</i>. Segundo, ele prova dizendo que se torna <i>ainda mais manifesto</i> que o complexo corporal opere, em relação a semelhantes afecções: pois vemos que, ainda se nenhum perigo é iminente, em alguns, tornam-se afecções similares, estas que são em relação à alma, como por exemplo, os melancólicos.<sup>56</sup> Muitas vezes, se nenhum perigo seja iminente, a partir de sua própria complexão desordenada,</p>
--	---

*termini tales, id est diffinitiones harum passionum, non assignantur sine materia; sicut si diffiniatur ira, dicetur quod est motus talis corporis [siue cordis] aut partis aut potencie, et hoc dicit quantum ad subiectum seu causam materialem; ab hoc, quantum ad causam efficientem; et gracia huius, quantum ad causam finalem.*

{137-143} Consequenter cum dicit: *Et propter hec igitur etc.*, concludit ex hiis que dicta sunt quod consideratio de anima pertinet ad naturalem. Et hoc ex modo diffiniendi concludit et ideo hic duo facit: primo probat propositum; secundo insistit circa diffinitiones, ibi: *Differentem autem diffiniet etc.*

{144-160} Probat autem propositum hoc modum. Operationes anime et passiones sunt passiones corporis et operationes, ut ostensum est. Omnis autem passio cum diffinitur oportet quod habeat in sui diffinitione illud cuius est passio. Nam subiectum semper cadit in diffinitione

tornam-se medrosos. Portanto, porque *assim é simplesmente*, isto é, que o complexo opera sobre tais afecções, é *manifesto que tais afecções são as razões inerentes à matéria*, i. e., que tem ser na matéria. E por causa disso *tais termos*, i. e., as definições dessas afecções, não são atribuídas sem matéria; assim, se é definida a ira, será dito que é um *movimento semelhante ao de um corpo* [ou de um coração] *ou da parte ou da potência*, e ele diz isso no que concerne ao sujeito ou à causa material. *A partir disso*, ele se refere tanto à causa eficiente; e *graças a isso*, quanto à causa final.

{137-143} Consequentemente, quando diz: *E por causa disso portanto etc.*, conclui, do que foi dito, que a consideração sobre a alma é pertinente ao filósofo natural. E conclui isso a partir do modo de definir e, por isso, o faz de duas maneiras: primeiramente, prova a tese; segundo, insiste acerca das definições, ali: *Diferentemente, porém, definiréi etc.*

{144-160} Além disso, ele prova a tese deste modo: as operações e as afecções da alma são afecções e operações do corpo, como foi mostrado. Mas, é necessário que toda afecção, quando é definida, tenha em sua própria definição aquilo do que é afecção. Pois, o sujeito sempre se mostra

<p>passionis. Si ergo passiones huiusmodi non sint tantum anime, set etiam corporis, de necessitate oportet quod in diffinitione ipsarum ponatur corpus. Set omne in quo est corpus seu materia pertinet ad naturalem. Ergo et passiones huiusmodi pertinent ad naturalem. Set cuius est considerare passiones, eius est considerare subiectum ipsarum. Et ideo <i>iam phisici est considerare de anima aut omni, simpliciter, aut huiusmodi,</i> scilicet de ea que est affixa corpori; et hoc dicit quia reliquerat sub dubio utrum intellectus sit potencia affixa corpori.</p>	<p>na definição de uma afecção. Portanto, se semelhantes afecções não são somente da alma, mas também do corpo, necessariamente é preciso que, na definição delas, seja colocado o corpo. Mas tudo aquilo em que há corpo ou matéria é pertinente à filosofia natural. E, portanto, tais afecções são pertinentes à filosofia natural. Aquele, porém, a quem cabe considerar as afecções, considera os próprios sujeitos. E, por isso, <i>já ao fisico cabe considerar a respeito da alma, ou toda,</i> de modo isolado, <i>ou deste modo,</i> isto é, sobre aquela que está unida ao corpo. E ele diz isso porque teria restado sob dúvida se o intelecto é uma potência unida ao corpo.</p>
<p>{161-243} Consequenter cum dicit: <i>Differenter autem</i> etc., insistit circa diffinitiones. Quia enim ostendit quod in diffinitionibus passionum anime aliquæ sunt in quibus ponitur materia et corpus, aliquæ uero in quibus non ponitur materia set forma tantum, ostendit quod huiusmodi diffinitiones sunt insufficientes. Et circa hoc inuestigat differentiam que inuenitur in istis diffinitionibus: aliquando enim datur aliqua diffinitio in qua nichil est ex parte corporis, sicut quod ira est appetitus uindictæ; aliquando assignatur aliqua diffinitio in qua est aliquid ex parte</p>	<p>{161-243} Consequentemente, quando diz: <i>Mas diferentemente</i> etc., insiste acerca das definições. Com efeito, mostra porque, nas definições das afecções da alma, há algumas nas quais é colocada a matéria e o corpo, mas algumas nas quais não é colocada a matéria, mas somente a forma; ele mostra que semelhantes definições são suficientes. E, acerca disso, investiga a diferença que é encontrada nessas definições: pois, algumas vezes, é dada alguma definição na qual nada há acerca da parte do corpo, como, por exemplo, que a ira é o apetite para a vingança; algumas</p>

<p>corporis seu materie, sicut quod ira est accensio sanguinis circa cor; prima est dyaletica, secunda uero est phisica, cum ponatur ibi aliquid ex parte materie, et ideo pertinet ad naturalem. Hic enim, scilicet phisicus, <i>assignat materiam</i>, cum dicit quod ira est accensio sanguinis circa cor; <i>alius uero</i>, scilicet dyaleticus, ponit <i>speciem et rationem: hec enim</i>, scilicet appetitus uindictae, est <i>ratio ire</i>. Quod autem diffinitio prima sit insufficiens, manifeste apparet. Nam omnis forma que est in materia determinata, nisi in sua diffinitione ponatur materia, illa diffinitio est insufficiens; set hec forma, scilicet appetitus uindictae, est forma in materia determinata; unde, cum non ponatur in eius diffinitione materia, constat quod ipsa diffinitio est insufficiens. Et ideo <i>necesse est ad diffinitionem quod in diffinitione ponatur hanc</i>, scilicet formam, <i>esse in materia huiusmodi</i>, scilicet determinata. Et sic habemus tres diffinitiones, quia una assignat &lt;&lt;speciem et speciei rationem&gt;&gt; et est formalis tantum, sicut si diffiniatur domus quod sit <i>operimentum prohibens a uentis et ymblicis et caumatibus</i>; alia autem assignat materiam, sicut si dicatur quod domus est operimentum quoddam ex lapidibus, lateribus et lignis; alia uero assignat, id est in diffinitione ponit,</p>	<p>vezes, é atribuída alguma definição na qual há algo acerca da parte do corpo ou da matéria, como, por exemplo, que a ira é o aquecimento do sangue ao redor do coração; a primeira é dialética, mas a segunda é física, visto que é colocado ali algo da parte da matéria, e, por isso, é pertinente à filosofia natural. Com efeito, este, isto é, o físico, <i>assinala a matéria</i> quando diz que a ira é o aquecimento do sangue ao redor do coração; <i>mas o outro</i>, isto é, o dialético, estabelece <i>espécie e razão: pois essa</i>, isto é, o apetite para a vingança, é a <i>razão da ira</i>. Que a primeira definição, porém, é insuficiente mostra-se claramente. Pois, toda forma que está na matéria determinada, a não ser que na sua definição seja colocada a matéria, sua definição é insuficiente; mas esta forma, isto é, o apetite para a vingança, é uma forma na matéria determinada; por isso, quando a matéria não é colocada em sua definição, verifica-se que a sua própria definição é insuficiente. Por isso, <i>é necessário</i>, em relação à definição, que nela seja estabelecida <i>esta</i>, isto é, a forma, <i>ser em tal matéria</i>, isto é, a determinada. E assim, temos três definições, porque uma atribui &lt;&lt;a espécie e a espécie racional&gt;&gt;<sup>57</sup> e é somente formal, assim como se define uma casa que é <i>uma</i></p>
---	--

<p>utrumque, materiam scilicet et formam, dicens quod domus est operimentum tale constans ex talibus et propter talia, scilicet ut prohibeat uentos etc. Et ideo dicit quod <i>alia</i> diffinitio, scilicet <i>tercia</i>, ponit <i>in hiis</i>, scilicet in lignis et lapidibus, que sunt ex parte materie, <i>speciem</i>, id est formam, <i>propter ista</i>, scilicet ut prohibeat uentos; et sic complectitur materiam cum dicit &lt;&lt;in hiis&gt;&gt;, formam cum dicit &lt;&lt;speciem&gt;&gt;, et causam finalem cum dicit &lt;&lt;propter ista&gt;&gt;, que tria requiruntur ad perfectam diffinitionem. Set queramus que istarum diffinitionum sit naturalis et que non? Illa autem que considerat formam tantum non est naturalis set logica; illa uero <i>que circa materiam</i>, ignorat autem formam, nullius est nisi naturalis: nullus enim habet considerare materiam nisi naturalis; nichilominus tamen illa <i>que ex utrisque</i> est, scilicet ex materia et forma, est magis naturalis. Et due harum diffinitionum pertinent ad naturalem, set uma est imperfecta, scilicet illa que ponit materiam tantum, alia uero perfecta, scilicet illa que est ex utrisque. <i>Non est enim aliquis qui consideret passiones materie non separabiles nisi phisicus</i>. Set quia sunt aliqui qui aliter considerant passiones materie, ideo ostendit qui sint et qualiter considerent, et dicit quod sunt tres. Vnum</p>	<p><i>cobertura que proibe os ventos, as chuvas e o calor ardente</i>; mas a outra atribui à matéria, assim como se diz que uma casa é uma certa cobertura feita de pedras, tijolos e madeiras; de fato, a outra atribui, i. e., estabelece, na definição ambas, matéria e forma, dizendo que uma casa é uma cobertura tal consistindo de tais e em vista de tais, com efeito, como proibir os ventos, etc. E por isso diz que a <i>outra</i> definição, isto é, a terceira, estabelece <i>nessas</i>, isto é, nas madeiras e pedras, que são da parte da matéria, <i>a espécie</i>, i. e., a forma, <i>por causa dessas</i>, isto é, como que proíba os ventos; e, desse modo, abrange a matéria quando diz &lt;&lt;nessas&gt;&gt;, a forma quando diz &lt;&lt;espécie&gt;&gt;, e a causa final, quando diz &lt;&lt;por causa dessas&gt;&gt;, e as três são requeridas para uma perfeita definição. Indaguemos, porém, qual dessas definições é natural (naturalis) e qual não é? Ora, aquela que considera somente a forma não diz respeito à filosofia natural, mas à lógica; mas aquela <i>a qual é acerca da matéria</i>, porém a qual ignora a forma, não é de nenhuma a não ser da filosofia natural: pois nenhuma tem que considerar a matéria a não ser a filosofia natural. Contudo, aquela <i>a qual é de ambas</i>, com efeito, da matéria e da forma, é tanto mais da filosofia natural. E duas dessas</p>
--	---



genus quorum differt a naturali quantum ad principium, licet consideret passiones prout sunt in materia, sicut *artifex* qui considerat formam in materia, set differt quia huius principium est ars, phisici uero principium est natura. Aliud genus est quod quidem considerat ea que habent esse in materia sensibili, set non recipit in diffinitionem materiam sensibilem; sicut *curuum, rectum* et huiusmodi, licet habeant esse in materia et sint de numero non separabilium quantum ad esse, tamen *mathematicus* non determinat sibi materiam sensibilem; cuius ratio est quia res aliquae sunt sensibiles per quantitatem, quantitates autem preexistunt qualitibus, unde *mathematicus* concernit solum quod quantitatis est absolute, non determinans hanc uel illam materiam. Aliud genus est quod quidem considerat illa quorum esse uel non est in materia omnino uel quorum esse potest esse sine materia; et hic est *philosophus primus*.

\*\*\*

definições são relativas à filosofia natural, mas, com efeito, uma é imperfeita, aquela que estabelece somente a matéria, enquanto, com efeito, a outra é perfeita, aquela que trata de ambas. Pois, *não há alguém que considere as afecções da matéria não separada a não ser o físico*. Mas, porque há alguns que consideram as afecções da matéria de outro modo, por isso, ele mostra quem são e de que modo consideram, e diz que são três. O gênero daqueles difere-se do filósofo natural em relação ao princípio, dado que consideram as afecções segundo são na matéria, como o artífice, o qual considera a forma na matéria, mas diferencia-se deste porque o princípio deste é a arte, e o princípio do físico é a natureza. O outro gênero é aquele que, em verdade, considera o que tem ser na matéria sensível, mas que não estabelece a matéria sensível na definição, como, por exemplo, o curvo, o reto e semelhantes, ainda que tenham ser na matéria e sejam do número dos não separáveis quanto ao ser, ainda assim *o matemático* não determina para si mesmo a matéria sensível; e a razão disso é que algumas coisas são sensíveis por quantidade, porém, as quantidades existem primeiramente que as qualidades, por isso, o matemático lida somente com o que é

	<p>quantidade absolutamente, não determinando esta ou aquela matéria. O outro gênero é aquele que, em verdade, considera aquelas das quais o ser ou não está na matéria completamente ou daquelas em que o ser pode existir sem a matéria, e este é o <i>filósofo primeiro</i>.</p> <p style="text-align: center;">***</p>
<p>{244-250} Et notandum quod tota ratio diuisionis philosophie sumitur secundum diffinitiones et modos diffiniendi. Cuius ratio est quia diffinitio est principium demonstrationis rerum, res autem diffiniuntur per essentialia, unde diuerse diffinitiones rerum diuersa principia essentialia demonstrant, ex quibus una sciencia differt ab alia.</p> <p style="text-align: center;">***</p>	<p>{244-250} E deve ser notado que toda razão para a divisão da filosofia é tomada segundo as definições e segundo os modos de definir. E a razão disso é que a definição é o princípio para a demonstração das coisas, as coisas são definidas, porém, pelas características essenciais, por isso, as diversas definições das coisas demonstram diversos princípios essenciais, a partir dos quais uma ciência se difere da outra.</p> <p style="text-align: center;">***</p>
<p>{251-270} Consequenter cum dicit: <i>Set redeundum est</i> etc., quia uidebatur fecisse quasdam digressiones ex hoc quod institit ad inquisitionem diffinitionum, reducit se ad materiam propriam dicens quod <i>redeundum est</i> ad materiam propriam <i>unde est sermo habitus</i>, scilicet quod <i>passiones anime ut furor, timor et huiusmodi non sunt separabiles a phisica materia animalium in quantum tales existunt, scilicet in quantum passiones, que non sunt</i></p>	<p>{251-270} Consequentemente, quando diz: <i>Mas deve voltar-se</i> etc., visto que ele parecia ter feito certas digressões do que estabelecera, em relação à investigação da definição, ele volta-se em direção à própria matéria e diz que <i>deve voltar-se</i> em direção à própria matéria <i>donde o discurso</i> se originou, isto é, porque as afecções da alma, como o furor, o temor e semelhantes, não são <i>separáveis da matéria física dos animais enquanto existem como tais</i>, com</p>

sine corpore, et non sunt *sicut linea et planum*, id est superficies, que ratione possunt separari a naturali materia; si ergo ita est, ad naturalem spectat consideratio earum et etiam anime, sicut supra dictum est. De qua, scilicet *de anima, intendentes* ad presens *necesse est* accipere opiniones antiquorum *quicumque* sint qui *aliquid enunciauerunt de ipsa*; et hoc quidem ad duo erit utile, primo quia illud quod bene dictum est ab eis accipiemus in adiutorium nostrum, secundo quia illud quod male enunciatum est cauebimus.

### CAPITVLVM III

{01-17} *Principium autem questionis* etc. Supra posuit Philosophus prohemium in quo et intentionem suam et quid agendum et difficultatem huius operis ostendit; hic uero prosequitur tractatum secundum ordinem repromissum. Diuiditur autem tractatus iste in partes duas: primo enim tractat de natura anime secundum opinionem aliorum philosophorum; secundo uero secundum ueritatem, et hoc

feito, consoante às afecções, as quais não existem sem o corpo e não são *do mesmo modo que* a linha e o plano, i. e., a superfície, que podem ser separadas da matéria natural pela razão. Portanto, se é dessa forma, a filosofia natural contempla a consideração daquelas e também da alma, como foi dito acima. Acerca dela, isto é, *da alma*, neste momento, é *necessário* tomar as opiniões dos antigos *quaisquer que* sejam aqueles *que enunciam algo sobre ela*. E isso certamente será útil em relação aos dois seguintes: primeiramente, porque tomaremos, em nossa ajuda, aquilo que foi dito de forma correta por eles, e, segundo, porque teremos cuidado com aquilo que foi enunciado de forma errada.

### CAPÍTULO 3

{01-17} *Logo, o princípio dessa questão* etc. Acima, o Filósofo estabeleceu um proêmio no qual mostra sua intenção, aquilo que deve ser feito, e a dificuldade desse tratado. Aqui, de fato, ele prossegue o tratado conforme a ordem prometida. Além disso, esse tratado está dividido em duas partes: primeiramente trata, com efeito, da natureza da alma, conforme as opiniões de outros filósofos; segundo, trata

in secundo libro. Prima pars diuiditur in partes duas: primo enim narrat opiniones aliorum philosophorum de anima; secundo uero inquit de opinionibus illis, ibi: *Considerandum autem* etc. Prima pars diuiditur in duas: primo enim ostendit ex quibus philosophi habuerunt uiam ad inuestigandum de anima; secundo uero ostendit quomodo diuersi deueniunt in diuersas opiniones de anima, ibi: *Vnde Democritus quidem.*

{18-43} Dicit ergo primo quod *principium* nostre *questionis*, id est inquisitionis, est *apponere* omnia que *secundum naturam uidentur inesse* anime. Circa quod sciendum est quod, quando inuenimus aliqua duo differre secundum aliquid manifestum et secundum aliquid inmanifestum, certum est quod secundum illud quod est manifestum uenimus in noticiam illius quod est inmanifestum. Et hunc modum tenuerunt philosophi ad inueniendum naturam de anima. Animata enim ab inanimatis differunt per hoc quod animata habent animam, inanimata uero non; set quia natura anime erat inmanifesta et non poterat inuestigari nisi per aliqua

dela, de fato, conforme a verdade, no segundo livro. A primeira parte está dividida em duas: primeiramente, relata, com efeito, as opiniões dos outros filósofos sobre a alma; segundo, indaga, de fato, indaga sobre as opiniões deles, ali: *Deve-se considerar, além disso*, etc. a primeira parte está dividida em duas: primeiramente, com efeito, ele mostra quais filósofos mantiveram um método (uiam) para investigar sobre a alma; segundo, de fato, mostra, de que modo, diversos (filósofos) chegaram à diversas opiniões sobre a alma, ali: *Por isso, Demócrito certamente.*

{18-43} Ele diz, portanto, primeiramente, que o *princípio* de nossa *questão*, i. e., da nossa investigação, é *apresentar* tudo que, *conforme a natureza, parece estar na* alma. Acerca do que, é preciso ter ciência de que, quando encontramos dois que diferem, segundo algo manifesto e segundo algo inmanifesto, é que, conforme aquilo que é manifesto, chegaremos ao conhecimento daquilo que é inmanifesto. E esse era o modo que os filósofos tinham para encontrar a natureza da alma. Com efeito, os animados distinguem-se dos coisas inanimados, por isso: porque os animados possuem alma, enquanto os inanimados, não. Mas porque a natureza da

manifesta in quibus differunt animata ab inanimatis, inuenerunt illa et secundum illa conati sunt deuenire in cognitionem nature anime. Illa autem manifesta in quibus animata differunt ab inanimatis sunt duo, scilicet sentire et moueri. Nam animata uidentur *differre* ab inanimatis *maxime*, et *motu*, ut scilicet moueant se ipsa, et *sensu*, seu cognitione. Vnde credebant quod quando scirent principia istorum duorum, scirent quid est anima; unde laborauerunt causam motus et sensus scire, ut per hoc scirent naturam anime, quia credebant quod id quod est causa motus et sensus, esset anima. Et in hoc omnes antiqui philosophi conueniebant.

{44-51} Set ex hoc Antiqui in diuersas opiniones diuisi sunt: nam aliqui conati sunt deuenire in cognitionem anime per motum, aliqui uero per sensum, et ideo cum dicit: *Dicunt enim quidam* etc., ostendit horum diuersitatem, et primo de illis qui inquirebant naturam anime a motu;

alma era imanifesta e não podia ser investigada, a não ser através de algo manifesto naquilo que distingue os animados dos inanimados, eles encontraram aqueles e, conforme eles, procuraram chegar ao conhecimento da natureza da alma. Ora, são dois aqueles manifestos pelos quais se distinguem os animados dos inanimados, com efeito, o sentir e o ser movido. Pois, os animados parecem se *distinguir* dos inanimados *principalmente pelo movimento*, isto é, pelo fato de se moverem a si próprios, e *pela sensação*, ou cognição. Por isso, acreditavam que, quando conhecessem os princípios daqueles dois, conheceriam o que é a alma. Além disso, eles se empenharam para conhecer a causa do movimento e da sensação, de modo que, com isso, conhecessem a natureza da alma, porque acreditavam que a causa do movimento e da sensação fosse a alma. E, sobre isso, todos os antigos filósofos concordavam.

{44-51} Acerca disso, porém, os antigos estavam divididos em diversas opiniões: pois alguns procuraram chegar ao conhecimento da alma através do movimento, enquanto outros, através da sensação. Por isso, quando ele diz: *com efeito, dizem alguns* etc., mostra a

<p>secundo de illis qui inquirebant eam a cognitione seu senso, ibi: <i>Quicumque autem ad cognoscere et sentire etc.</i></p>	<p>diferença entre os que, primeiramente, investigavam a natureza da alma a partir do movimento, e os que, em segundo lugar, investigavam-na a partir da cognição ou sensação, ali: <i>Além disso, todo aquele que para sentir e conhecer etc.</i></p>
<p>{52-62} Circa primum sciendum est quod illis qui inquisierunt anime naturam a motu erat unum commune, scilicet quod, si mouentur animata, quod anima sit <i>mouens</i>. Et huius ratio est quia existimabant quod illud quod non mouetur non contingit mouere alterum, id est quod nichil mouet nisi moueatur; si ergo anima mouet animata et nichil mouet alterum nisi moueatur et ipsum, manifestum est quod anima maxime mouetur, et hoc est propter quod antiqui naturales arbitrati sunt animam esse <i>eorum que mouentur</i>.</p>	<p>{52-62} Acerca do primeiro é preciso ter ciência de que, aqueles que investigaram a natureza da alma a partir do movimento tinham algo em comum: com efeito, que, se os animados são movidos, é porque a alma é <i>que move</i>. E a razão disso é que eles acreditavam que aquilo <i>que não é movido não chega a mover um outro</i>, i. e., que nada move, a menos que seja movido. Por isso, se a alma move os animados e, nada move um outro, a menos que seja movido ele mesmo, é manifesto que a alma, sobretudo, é movida, e é, por causa disso, que os antigos filósofos naturais pensaram estar a alma <i>entre aqueles que são movidos</i>.</p>
<p>{63-123} Set ex hoc etiam diuerse opiniones prouenerunt, et ideo cum dicit: <i>Vnde Democritus etc.</i>, ponit primo opinionem Democriti de anima dicens <i>Vnde Democritus</i>, quidam scilicet antiquus philosophus qui excogitans illud quod maxime mouetur esse naturam anime et quia quod maxime mouetur uidetur esse de natura ignis, ideo <i>dicit ipsam animam esse</i></p>	<p>{63-123} Acerca disso, porém, diversas opiniões também surgiram e, por isso, quando diz: <i>porque Demócrito etc.</i>, ele considera, primeiramente, a opinião de Demócrito a respeito da alma, dizendo <i>Porque Demócrito</i>, com efeito, um certo filósofo antigo que pensou que, aquilo que é, sobretudo, pertinente à natureza da alma, é o fato de ela mesma ser movida e, porque</p>

<p><i>ignem quendam aut calorem. Et opinio sua fuit talis. Ipse enim nichil ponebat esse in rerum natura nisi sensibile et corporale et uolebat quod principia omnium rerum sint corpora indiuisibilia et infinita que uocabat athomos, que quidem dixit esse unius nature set differre ab inuicem figura, positione et ordine, licet hic ponat tantum de figura, quia hic solum differencia que est secundum figuram necessaria est; et ista differencia que est secundum figuram est quod quedam erant rotunda, quedam quadrata, quedam pyramidalia et huiusmodi; ponebat etiam hec esse mobilia et nunquam quiescencia et ex concursu ipsorum athomorum casu esse mundum factum; et quod hec indiuisibilia corpora sint mobilia, dabat exemplum de decisionibus que mouentur <i>in aere</i> etiam si nulla tempestas sit, sicut apparet <i>per portas in radiis solis</i>; unde, cum ista sint multo minora quia sunt indiuisibilia, ille uero que apparent in radiis decisiones sunt diuisibiles, manifeste apparet quod sint maxime mobilia; et quia inter alias figuras, figura rotunda est magis apta ad motum, cum non habeat angulos et non impediatur a motu, et quia credebant animam maxime moueri ex eo quod arbitrati sunt <i>animam efficere motum animalibus</i>, ideo inter ista infinita corpora illa que erant [inter illa]</i></p>	<p>parece principalmente ser da natureza do fogo, o ser ele movido, por isso <i>diz ele ser a alma, ela mesma, um certo fogo ou calor</i>. E tal foi sua opinião. Com efeito, ele mesmo nada considerava estar na natureza das coisas exceto o sensível e o corporal, e desejava que os princípios de todas as coisas fossem corpos indivisíveis e infinitos, os quais ele chamava de átomos. Disse, certamente, serem eles de uma só natureza, mas distinguirem-se, pela forma, posição e ordem, embora aqui considere somente a forma, porque aqui somente é necessária a diferença conforme a forma. E essa diferença, conforme a forma, existe porque alguns eram redondos, alguns quadrados, alguns piramidais e semelhantes. Além disso, ele considerava serem esses móveis, e nunca quietos, e que, a partir do choque desses mesmos átomos e pelo acaso, o mundo foi feito. E posto que, esses corpos indivisíveis estão em movimento, o Filósofo dava um exemplo acerca de partes que são movidas <i>no ar</i>, ainda que não haja nenhuma tormenta, como se verifica <i>nos raios solares através das portas</i>. Daí, como esses (átomos) são muito menores, porque são indivisíveis, na verdade, eles, os que aparecem nos raios solares, são partículas divisíveis, e isso se manifesta claramente</p>
--	---

<p>rotunda corpora dicebat esse animam. Huius etiam opinionis fuit Leucippus, qui fuit socius eius. Et ad hoc habebat unum signum, quod uoluit Democritus <i>terminum</i> uite, id est rationem, consistere in respiratione, licet insufficienter, quia non omnia uiua respirant. Que quidem respiratio necessaria erat, secundum eum, quia corpora rotunda implent corpus, cum sint causa motus in corpore animali secundum eum, et sunt in continuo motu et <i>eo quod continet corpora nostra, scilicet aere, constringente et extrudente</i>, id est exterius mittente, illas de numero <i>figurarum</i> que sunt <i>prebentes animalibus motum ex eo quod</i> nullo modo quiescunt, ne forte, eis omnino expulsis a corporibus nostris, deficerent corpora, ideo necessaria est respiratio per quam et intromittantur alia corpora et ea que sunt intus ab istis que per respirationem intrans impediuntur ab exitu; et tandiu dixit uiuere animalia <i>quandiu possunt hoc facere</i>, scilicet respirare. Et uis huius signi est quia, cum respiratio ex hoc dicatur esse ratio uite quod continet ipsa corpora rotunda in corporibus animalium et inmittit etiam ea intus ne propter exuincia corpora que continue mouentur deficiat corpus animalis, manifestum est quod ipsa corpora sint anima, que quidem corpora uoluit</p>	<p>porque são, sobretudo, móveis. E porque, entre as diferentes formas, a forma redonda é a mais apta ao movimento, por não ter ângulos e não ser impedida do movimento, e por se acreditar ser a alma movida, por causa disso, sobretudo, pensou-se realizar <i>a alma o movimento nos animais</i>. Por isso, ele dizia que, entre esses infinitos corpos, os que eram [entre aqueles] de corpos redondos tinham alma. Dessa opinião também foi Leucipo, que foi companheiro daquele. E para isso tinha um sinal, porque Demócrito desejou consistir <i>o termo</i> da vida, i. e., razão, na respiração, ainda que inadequadamente, porque nem todos os vivos respiram. E, certamente, a respiração era necessária, conforme ele, porque os corpos redondos enchem o corpo, pois são a causa do movimento num corpo animado, conforme ele, e estão em movimento contínuo, e <i>o que rodeia nossos corpos</i>, com efeito, o ar, que <i>aperta e expele</i>, i. e., que lança ao exterior, prontamente, aquelas <i>formas</i> que estão <i>oferecendo movimento aos animais que, por isso</i>, de nenhum modo, descansam, para que não, por acaso, aquelas (formas), completamente expulsas de nossos corpos, não os tornassem desprovidos. Por isso, é necessária a respiração, através da qual são introduzidos outros corpos e aqueles que</p>
--	---



<p>Democritus esse de natura ignis et ex eis causari calorem.</p>	<p>estão lá dentro são impedidos por esses, que entram através da respiração, na saída. E ele disse que os animais vivem por tanto tempo <i>quanto possam fazê-lo</i>, isto é, respirar. E a força desse indício consiste em que o corpo do animal não fique desprovido, porque, segundo se diz, através da respiração está a razão da vida, porque ela retém os mesmos corpos redondos dentro dos corpos dos animais e ainda lança aqueles (outros) lá dentro, para que, por causa daqueles corpos que saem e que continuamente são movidos, não fique desprovido o corpo animal. É manifesto que a alma seja esses mesmos corpos, corpos que Demócrito, certamente, desejou que fossem da natureza do fogo e que deles fosse causado o calor.</p>
<p>{124-146} Secundo cum dicit: <i>Videtur autem et a Pictagoricis dictum</i> etc., ponit opinionem quorundam Pictagoricorum que similis erat opinioni Democriti. Nam illud quod Pictagorici dicunt de anima <i>eandem</i> habet <i>intelligenciam</i> cum eo quod dicit [Vnde] Democritus, licet non Pictagorici in hanc sentenciam conueniant. Nam <i>quidam ipsorum</i> conuenientes cum Democrito <i>dixerunt animam esse decisiones que sunt in aere</i>, id est corpora indiuisibilia et infinita, sicut Democritus dicebat; <i>alii</i> uero ex ipsis [philosophis] non dixerunt ipsa</p>	<p>{124-146} Segundo ele, quando diz: <i>Além disso, parece que os Pitagóricos disseram</i> etc., estabelece a opinião de alguns Pitagóricos, a qual era similar à opinião de Demócrito. Aquilo, pois, que os Pitagóricos dizem sobre a alma possui a <i>mesma significação</i> com o que [donde] diz Demócrito, ainda que os Pitagóricos não concordem com essa opinião. <i>Alguns deles próprios</i>, pois, que concordam com Demócrito, <i>disseram ser a alma pedaços que estão no ar</i>, i. e., corpos indivisíveis e infinitos, do mesmo modo que Demócrito</p>

corpora indiuisibilia et mobilia esse animam, set illam uirtutem que mouet ea corpora, animam dicebant. Et huius opinionis fuit quidam Archelaus philosophus, magister Socratis, ut Augustinus narrat in libro De ciuitate Dei. Et ratio horum, scilicet quare dicebant huiusmodi corpora esse animam, dicta est, quia, sicut iam patet, uolebant quod illud quod maxime mouetur est anima, unde propter hoc quod hec corpora *continue moueri* uidebantur, sicut apparet in aere in quo mouentur etiam *si sit tranquillitas*, dicebant ista corpora esse animam.

{147-162} Consequenter cum dicit: *In idem autem feruntur* etc., reducit in quandam summam opinionem plurium philosophorum de anima ad has opiniones, dicens quod omnes illi qui diffinientes animam a motu dixerunt ipsam esse illud quod se ipsum mouet, *feruntur in idem*, id est in eandem intelligenciam cum predictis. Omnes enim concordant in hoc et communiter *uidentur existimasse motum maxime* et precipue *esse proprium anime*; et quicquid mouetur, mouetur ab anima, *ipsam* uero animam moueri *a se ipsa*. Et ratio horum, sicut iam tactum est, erat quia

dizia. Outros, dentre esses próprios [filósofos], porém, disseram que esses mesmos corpos indivisíveis e móveis não eram a alma, mas disseram ser a alma, aquela virtude que move aqueles corpos. E dessa opinião foi um certo filósofo Arquelau, mestre de Sócrates, conforme Agostinho narra no livro A Cidade de Deus.<sup>58</sup> E a razão disso, com efeito, foi o fato de que se dizia ser tais corpos a alma. Como é patente, queria-se que a alma fosse, sobretudo, aquilo que é movido, uma vez que aqueles corpos pareciam ser movidos continuamente, como é evidente no ar, no qual são movidos ainda *que ele esteja tranqüilo*, diziam ser esses corpos a alma.

{147-162} Consequentemente, quando diz: *Além disso, para o mesmo são levados* etc., reconduz a opinião de muitos filósofos a uma certa conclusão sobre a alma, para essas opiniões dizendo que todos aqueles que, definindo a alma pelo movimento, disseram ser ela própria aquilo que a si mesmo move, *são levados para o mesmo*, i. e., para a mesma significação, como dito acima. Com efeito, todos eles concordam com isso e geralmente *parecem ter julgado que o movimento é, sobretudo* e particularmente, *próprio da alma*; e o que quer que seja movido, é movido à partir da

<p>communiter opinati sunt quod nichil mouet alterum nisi moueatur et ipsum; unde, cum anima moueat alia, credebant animam maxime et precipue moueri.</p>	<p>alma; de fato, a alma, <i>ela própria</i>, é movida <i>por si mesma</i>. E a razão disso, como já foi tratado, era porque, em geral, opinaram que nada move um outro a não ser que ele mesmo seja movido. Como a alma mova outros, acreditava-se a alma, sobretudo e principalmente, ser movida.</p>
<p>{163-180} Tercio cum dicit: <i>Similiter autem et Anaxagoras animam etc.</i>, ponit opinionem Anaxagore de natura anime. Et primo ponit in quo Anaxagoras concordabat cum superioribus, dicens quod <i>Anaxagoras et quicumque alius dixit quod intellectus mouet omnia</i>, dicit animam esse mouentem omnia sicut et illi dicunt, set in hoc differt, quia noluit quod omne quod mouet alterum moueatur et ipsum, immo dixit esse unum intellectum separatum et inmixtum qui alia moueat, eo non moto, et de natura huius dixit esse animam; unde ex hoc insurrexit error quorundam qui dicerent animam esse de natura diuina. Sic ergo patet in quo concordabat cum superioribus, in hoc scilicet quod dixit animam esse mouentem, set differebat in hoc quod dixit animam non moueri, cuius contrarium illi dicebant.</p>	<p>{163-180} Terceiro, quando diz: <i>Além disso, Anaxágoras semelhantemente etc.</i>, ele considera a opinião de Anaxágoras sobre a natureza da alma. E, primeiramente, considera sobre o que Anaxágoras concordava com os anteriores, dizendo que <i>Anaxágoras e qualquer outro que disse que o intelecto move tudo</i>, diz ser a alma o que move tudo, assim como aqueles que dizem, mas nesse tocante distingue-se, porque não pretende que tudo que move um outro seja movido por si mesmo, mais precisamente, disse haver um intelecto separado, e não misturado, que mova os outros, e este não se move. E disse, sobre a natureza disso, ser a alma. Donde, a partir disso, surgiu o erro daqueles que disseram ser a alma de natureza divina. Assim, com efeito, é evidente no que concordava com os anteriores, porque, sobre isso, com efeito, disse ser a alma o que move, mas distinguia-se nisso porque disse não ser a alma movida, o que é o contrário do que</p>

<p>{180-182} Differebat etiam a Democrito in acceptione intellectus, et ideo cum dicit: <i>Ille quidem</i> etc., ponit hanc differentiam.</p>	<p>eles diziam.</p> <p>{180-182} Distinguia-se (Anaxágoras) de Demócrito também na acepção do intelecto e, por isso, quando Aristóteles diz: <i>Aquele certamente</i> etc., considera aquela diferença.</p>
<p>{183-186} Et primo ponit opinionem Democriti, dicens quod <i>ille</i>, scilicet Democritus, dixit <i>simpliciter</i>, id est ubique et uniuersaliter, intellectum et animam esse idem.</p>	<p>{183-186} E, primeiramente, ele considera a opinião de Demócrito dizendo que <i>aquele</i>, isto é, Demócrito, disse <i>unicamente</i>, i. e., de todo modo e universalmente, serem o mesmo a alma e o intelecto.</p>
***	
<p>{187-197} [Cuius ratio est quia Democritus credebat quod nichil esset in mundo nisi sensibilia, et sicut nichil erat in mundo nisi sensibilia, ita dicebat quod nulla uis apprehensiuua erat in anima nisi sensitiua. Vnde fuit huius opinionis quod nulla ueritas determinate haberetur de rebus et quod nichil determinate cognoscitur, set quicquid apparet, uerum est, et non magis illud quod cogitat unus de re aliqua quam illud quod cogitat alius de eadem re eodem tempore uerum esse; et ex hoc sequebatur quod poneret contraria simul esse uera.]</p>	<p>{187-197} [E a razão disso é que Demócrito acreditava que nada existia no mundo a não ser os sensíveis, e como nada havia no mundo, a não ser os sensíveis, assim, dizia que nenhuma força apreensiva havia na alma, a não ser a força sensitiva. Por isso, foi da opinião de que nenhuma verdade sobre as coisas fosse determinadamente possuída e que nada fosse determinadamente conhecido. Mas, o que quer que se mostre é verdadeiro, e não é mais verdadeiro aquilo que um pensa sobre alguma coisa do que aquilo que pensa um outro, ao mesmo tempo, sobre a mesma coisa. E, a partir disso, seguia-se porque considerasse os contrários, ao mesmo tempo, verdadeiros.]</p>
***	
***	

<p>{198-217} Cuius ratio est quia ipse, ut dictum est, non utebatur intellectu qui est <i>circa ueritatem</i>, id est uirtute intellectiua qua anima intelligit intelligibilia, set solum ui sensitiua, et quod nichil cognosceretur nisi sensibile, cum nichil poneret in rerum natura nisi sensibile; unde, cum sensibilia sint in continuo motu et fluxu, opinatus est nullam ueritatem determinatam esse in rebus; et quia non peruenit ad hoc quod cognosceret intellectum esse potenciam quandam <i>que est circa ueritatem</i>, id est cuius obiectum est ipsum uerum, et excedit omnes alias potencias anime, set accepit tantum potencias anime sensitiuas, ideo communiter et indifferenter idem dicit animam et intellectum. Quem quidem intellectum dicit transmutari secundum hominis transmutationem et propter hoc commendat Homerum qui dixit quod <i>Hector iacet aliud sapiens</i>, id est quod secundum sui mutationem mutatus est intellectus eius, dum aliud saperet uictus et aliud inuictus.</p>	<p>{198-217} E a razão disso é que ele mesmo, como foi dito, não utilizava o intelecto, o qual existe <i>no tocante à verdade</i>, i.e., graças ao poder intelectual, através do qual a alma compreende os inteligíveis. Ele, porém, utilizava apenas a força sensitiva, como nada fosse conhecido a não ser os sensíveis, pois ele nada colocava na natureza das coisas, a não ser os sensíveis. Onde, como os sensíveis estão em continuo movimento e fluxo, sua opinião era de que nenhuma verdade determinada esteja nas coisas. E porque não lhe ocorreu reconhecer ser o intelecto uma certa potência <i>que é no tocante à verdade</i>, i. e., cujo objeto, ele mesmo, é verdadeiro, e excede todas as outras potências da alma, somente admitiu as potências sensitivas da alma. Por isso, geralmente e indiferentemente, ele diz ser a alma e o intelecto o mesmo. O intelecto, o qual, diz ele, certamente é mudado conforme a mudança do homem, e, por isso, comenta Homero, o qual disse que <i>Hector jaz, com outra inteligência</i>,<sup>59</sup> i. e., que, conforme sua mudança, mudado está o seu intelecto, que pensava que, enquanto um era vencido, o outro era invicto.</p>
<p>{218-222} Secundum cum dicit: <i>Anaxagoras autem etc.</i>, ostendit in quo differebat Anaxagoras a Democrito. Et</p>	<p>{218-222} Segundo, quando diz: <i>Além disso, Anaxágoras etc.</i>, ele mostra em que se distinguiu Anaxágoras de Demócrito. A</p>

<p>circa hoc duo facit: primo ponit opinionem Anaxagore; secundo reprobat eam, ibi: <i>Non uidetur autem</i> etc.</p>	<p>respeito disso, ele faz os dois seguintes: primeiramente, considera a opinião de Anaxágoras; segundo, ele a reprová, ali: <i>Não parece, além disso</i> etc.</p>
<p>{223-234} Dicit ergo primo quod Anaxagoras loquitur de anima magis dubie et <i>minus certificat de ipsa</i>. Nam ipse Anaxagoras <i>multociens</i> dicit intellectum esse <i>causam eius quod est bene</i> operari, id est bone operationis; <i>alibi</i> uero, id est in aliis locis, dicit <i>hunc intellectum</i>, scilicet qui est causa bone operationis, et animam esse idem. Et hoc apparet quia constat quod anima inest <i>omnibus animalibus</i> tam uilibus quam <i>honorabilibus</i> et tam <i>magnis</i> quam <i>paruis</i>; unde cum in omnibus hiis dicat intellectum esse, manifestum est quod idem dicit intellectum et animam.</p>	<p>{223-234} Assim, primeiramente, diz ele que Anaxágoras fala sobre a alma de maneira mais duvidosa e <i>menos certifica-se sobre ela própria</i>. Pois, o próprio Anaxágoras, <i>frequentemente</i>, diz ser o intelecto a causa daquilo que é fazer bem, i. e., uma boa obra. Mas, <i>em outro lugar</i>, i. e., em outros lugares, ele diz ser <i>esse intelecto</i>, com efeito, o que é a causa de uma boa obra, e a alma, o mesmo. E isso é manifesto, porque está certo de que a alma está em <i>todos os animais</i>, tanto nos vis quanto nos <i>honoráveis</i>, e tanto nos <i>grandes</i> quanto nos <i>pequenos</i>. Donde, quando ele diz estar o intelecto em todos aqueles, é manifesto que diz serem o mesmo a alma e o intelecto.</p>
<p>{235-251} Secundo cum dicit: <i>Non uidetur autem</i> etc., ostendit contrarietatem esse in acceptione intellectus secundum Anaxagoram, scilicet hoc quod aliquando dicit intellectum non esse idem cum anima, aliquando uero dicit ipsum et animam esse idem, sunt contrarie et non possunt simul stare. Et hoc probat tali ratione: constat quod bene operari est proprium intellectus secundum prudenciam perfecti, quia bene</p>	<p>{235-251} Segundo, quando diz: <i>Não parece, porém</i>, etc., ele mostra haver contrariedade na acepção do intelecto, segundo Anaxágoras. Com efeito, isso se deve porque, algumas vezes, ele diz não ser o intelecto o mesmo com a alma, mas, algumas vezes, diz ser ele próprio (o intelecto) e a alma o mesmo. Eles são contrários e não podem ser postos juntamente. E ele prova isso por tal razão:</p>

operari pertinet ad prudentiam; si ergo idem esset intellectus qui est causa bone operationis cum anima, sequeretur quod intellectus prudens esset idem cum anima; set hoc est falsum, quia anima inest omnibus animalibus, *intellectus* autem *secundum prudentiam dictus non uidetur inesse non solum omnibus animalibus, set nec omnibus hominibus*; ergo non est idem cum anima.

{252-257} Deinde cum dicit: *Quicumque quidem igitur*, concludit quod omnes illi qui considerauerunt animam secundum motum, id est secundum illud quod est moueri a se ipso, hii opinati sunt animam esse illud *quod maxime motiuum*, sicut patet in opinionibus iam dictis.

#### CAPITVLVM IV

{01-09} *Quicumque autem ad cognoscere* etc. Superius ostendit Philosophus quomodo aliqui uenerunt in cognitionem anime per motum; hic uero ostendit quomodo aliqui uenerunt in cognitionem anime per sensum seu cognitionem. Circa hoc autem duo facit: primo enim ostendit

é certo que fazer o bem é próprio do intelecto conforme a perfeição da prudência, porque fazer o bem diz respeito à prudência. Portanto, se o intelecto, que é a causa da boa obra, fosse o mesmo com a alma, seguir-se-ia que o intelecto prudente fosse o mesmo com a alma. Mas isso é falso, porque a alma está em todos os animais, mas o *intelecto, dito conforme a prudência, não parece estar, não somente em todos os animais, mas nem em todos os homens*. Portanto, não é o mesmo com a alma.

{252-257} Em seguida, quando diz: *Logo, seguramente, todo aquele que*, ele conclui que todos aqueles que consideraram a alma conforme o movimento, i. e., conforme aquilo que é movido através de si mesmo, opinaram ser a alma, *sobretudo, aquilo que move*, como é manifesto nas opiniões já ditas.

#### CAPÍTULO 4

{01-09} *Qualquer que, porém, para conhecer* etc. Mostrou o Filósofo, acima, de que modo alguns chegaram à cognição da alma através do movimento. Aqui, por sua vez, mostra de que modo alguns chegaram à cognição da alma através da sensação ou da cognição. Ora, acerca

<p>in quo conuenerunt philosophi qui considerauerunt animam ex sensu; secundo uero in quo differunt, ibi: <i>Sicut Empedocles quidem</i> etc.</p>	<p>disso, faz os dois seguintes: com efeito, primeiramente, mostra em que concordaram os filósofos que consideraram a alma a partir da sensação. Segundo, de fato, no que se distinguiram, ali: <i>Como Empédocles, certamente</i> etc.</p>
<p>{10-36} Dicit ergo primo quod omnes <i>quicumque</i> uenerunt in cognitionem anime quantum <i>ad cognoscere et sentire</i>, id est per cognitionem et sensum, in hoc conueniebant quia dicebant animam esse ex principiis, que quidem principia <i>alii</i> faciebant, id est ponebant, esse <i>plura</i>, <i>alii uero unum</i> tantum. Ad ponendum autem animam esse ex principiis constitutam, mouebantur quia ipsi antiqui philosophi quasi ab ipsa ueritate coacti sompniabant quoquo modo ueritatem. Veritas autem est quod cognitio fit per similitudinem rei cognite in cognoscente; oportet enim quod res cognita aliquo modo sit in cognoscente. Antiqui uero philosophi arbitrati sunt quod oporteret similitudinem rei cognite esse in cognoscente secundum esse naturale et secundum idem esse quod habet in se ipsa; dicebant enim quod oportebat simile simili cognosci; unde, si anima cognoscit omnia, oportet quod habeat similitudinem omnium in se secundum naturale esse, sicut ipsi ponebant; nescierunt enim distinguere illum modum quo res est in intellectu seu</p>	<p>{10-36} Assim diz ele, primeiramente, que todos <i>quaisquer que</i> chegaram à cognição da alma, tanto quanto <i>através do conhecer e do sentir</i>, i. e., através da cognição e da sensação, sobre isso concordavam, porque diziam existir a alma a partir de princípios, e princípios, certamente, <i>alguns</i> supunham, i. e., estabeleciam, ser <i>muitos</i>, <i>outros</i>, <i>porém</i>, somente <i>um</i>. Porém, para estabelecer ser a alma constituída de princípios, estes eram movidos como que pela própria força da verdade, porque os próprios filósofos sonhavam, de qualquer modo, com a verdade. A verdade, porém, é o que a cognição vem a ser através da semelhança da coisa conhecida no cognoscente. É necessário, com efeito, que a coisa conhecida esteja, de algum modo, no cognoscente. De fato, os filósofos antigos acreditaram que fosse necessário estar no cognoscente uma semelhança da coisa conhecida, conforme o ser natural e conforme o mesmo ser possui nele próprio (in se ipsa), pois diziam eles que era necessário ser conhecido o semelhante pelo</p>



<p>in oculo et quo res est in se ipsa; unde, quia illa que sunt de essencia rei sunt principia illius rei et qui cognoscit principia huiusmodi cognoscit ipsam rem, posuerunt quod ex quo anima cognoscit omnia, esset ex principiis rerum. Et hoc erat omnibus commune.</p>	<p>semelhante. Donde, se a alma tudo conhece, é necessário que possua, nela própria, a semelhança de tudo conforme o ser natural, do modo que eles próprios estabeleciam; pois não souberam distinguir o modo pelo qual uma coisa existe no intelecto ou no olho, do modo pelo qual existe nela própria (in se ipsa). Donde, porque aquelas coisas, que são da essência de uma coisa, são os princípios daquela coisa, quem conhece tais princípios, conhece a própria coisa, estabeleceram que fosse, a partir dos princípios das coisas, aquilo a partir do que a alma conhece todas as coisas. E isso era comum a todos.</p>
<p>{37-44} Set diuersificati sunt secundum quod differebant in principiis que ponebant; non enim omnes ponebant eadem principia, set unus plura, alius unum, unus hoc, alius illa, et secundum hoc differunt in ponendo ex quibus principiis anima constituatur, et ideo consequenter cum dicit: <i>Sicut Empedocles quidem</i> etc., ponit quomodo differunt.</p>	<p>{37-44} Divergiram, porém, segundo o que distinguiam nos princípios que estabeleciam; com efeito, não estabeleciam todos os mesmos princípios, mas um, muitos; outro, um; um esse, outro aquele; e distinguem-se segundo isso ao estabelecer a partir de quais princípios a alma é constituída e, por isso, consequentemente, quando diz: <i>Como Empédocles, certamente</i> etc., estabelece de que modo distinguiam-se.</p>
<p>{45-65} Et primo ponit opinionem Empedoclis, dicens quod antiqui philosophi qui per sensum considerauerunt animam dicunt ipsam constare ex elementis et illi quidem qui unum faciunt</p>	<p>{45-65} E, primeiramente, estabelece a opinião de Empédocles, dizendo que os filósofos antigos, os quais, através da sensação, consideraram a alma, dizem consistir ela de elementos e, certamente,</p>

<p>principium, illud unum dicunt esse animam, et qui plura, ex illis eam componi, sicut Empedocles dicit animam esse ex omnibus elementis, et unumquodque horum dicit esse animam. Circa quod sciendum est quod Empedocles posuit sex principia, quatuor materialia, scilicet terram, aquam, aerem et ignem, et duo actiua et passiuia, scilicet litem et amiciciam; et ideo, ex quo ponebat animam ex principiis componi, dixit animam esse ex huiusmodi principiis que ponebat, et sensum: secundum enim quod est ex terra, terram cognoscimus; secundum quod est ex ethere, id est ex aere, aerem, ex aqua uero aquam, set et ignem ex igne <i>manifestum est</i> et per concordiam cognoscimus concordiam et ex tristi discordia cognoscimus discordiam. Et ponit ibi &lt;&lt;tristi&gt;&gt;, quia Empedocles metrica composuit libros suos.</p> <p>{66-72} Secundo cum dicit: <i>Eodem modo et Plato in Thimeo</i> etc., ponit opinionem Platonis, dicens quod Plato etiam animam facit ex elementis, id est dicit animam ex principiis constitutam esse. Et quod hoc sit uerum, scilicet quod Plato dicat animam</p>	<p>aqueles que supõem um princípio, dizem ser a alma aquele único, e os que supõem muitos dizem ser ela composta deles, como Empédocles diz ser a alma a partir de todos os elementos, e diz ser ela cada um deles. Acerca disso, é preciso ter ciência de que Empédocles estabeleceu seis princípios, quatro materiais, ou seja, a terra, a água, o ar e o fogo, e dois ativos e passivos, ou seja, a desavença e a amizade. E, por isso, a partir de que estabelecia ser a alma composta de princípios, disse ser a alma e o sentido, a partir de tais princípios que estabelecia: com efeito, porque é a partir da terra que conhecemos a terra; de acordo com o que é a partir do éter, i. e., a partir do ar, que conhecemos o ar; a partir da água, de certo, a água; <i>é manifesto</i>, porém, que conhecemos o fogo a partir do fogo e que através da concórdia conhecemos a concórdia e que, da triste discórdia, conhecemos a discórdia. E colocava ali: &lt;&lt;triste&gt;&gt;, porque Empédocles compôs seus livros em métrica.</p> <p>{66-72} Segundo, quando diz: <i>E, do mesmo modo Platão, no Timeu</i> etc., estabelece a opinião de Platão, dizendo que Platão também <i>supõe a alma a partir dos elementos</i>, i. e., diz ter sido, a alma, constituída a partir dos princípios. E que</p>
--	---

compositam ex principiis rerum, probat per triplex dictum Platonis.

{73-101} Primum est quod ipse dicit in Thimeo. Ibi enim dicit duo esse elementa seu principia rerum, scilicet idem et diuersum; quedam enim natura est que semper eodem modo se habet et est simplex, sicut sunt imaterialia, et hanc uocat idem; quedam uero natura est que non semper eodem modo se habet set transmutationem suscipit et diuisionem, sicut sunt materialia, et hanc uocat diuersum; et ex istis duobus, scilicet ex eodem et diuerso, animam dicit esse compositam, non quod ista duo sint in anima ut partes, set quod sint quasi media secundum quod natura rationalis anime superioribus et omnino imaterialibus sit inferior et deterior, et materialibus et inferioribus sit nobilior et superior. Et ratio huius erat quia, sicut dictum est, simile cognoscitur simili; unde si anima cognosceret omnia et idem et diuersum sunt principia, ponebat animam esse ex istis duobus compositam eo modo quo dictum est, ut in quantum habet de natura ydemptitatis, cognosceret ea que ponit idem, in quantum uero de natura eorum que uocat diuersum, cognosceret diuersum,

isso pode ser verdade, com efeito, que Platão diga que a alma é composta a partir dos princípios das coisas, ele o prova através de três discursos de Platão.

{73-101} Primeiramente, é o que o próprio Platão diz no Timeu.<sup>60</sup> Pois, ali, diz haver dois elementos ou princípios das coisas, com efeito, o mesmo e o diverso. Porque há uma certa natureza que sempre se comporta do mesmo modo e é simples, como são os imateriais, e a isso ele chama o mesmo. Há, de fato, uma certa natureza que não se comporta sempre do mesmo modo, mas sofre transformação e divisão, como são os materiais, e a isso chama diverso. E, através desses dois, com efeito, através do mesmo e do diverso, diz ser composta a alma. Não que esses dois estejam na alma como partes, mas que estão como meio, de acordo com que a natureza racional da alma é inferior e pior que os que são superiores e completamente imateriais, e é mais nobre e superior que os materiais e inferiores. E a razão disso era que, como foi dito, o semelhante é conhecido pelo semelhante. Donde, se a alma conhecesse tudo e se o mesmo e o diverso são os princípios, Platão estabelecia ser a alma composta desses dois, pelo modo que foi dito, como, tanto quanto tem da natureza a identidade, que

<p>scilicet materialia. Vnde et hac cognitione utitur: nam quando colligit genera et species, tunc dicit eam representare idem seu ydemptitatem, quando uero differencias et accidencia assumit, alteritatem adinuenit. Sic ergo patet quomodo Plato in Thimeo dicit animam ex principiis componi.</p>	<p>conhece aquelas que estabelece como mesma, tanto quanto tem da natureza daqueles que chama diverso, que conhecesse o diverso, com efeito, os materiais. Donde usa essa cognição: pois quando recebe os gêneros e as espécies, então diz aquele representar o mesmo ou a identidade, mas quando recebe as diferenças e os acidentes, descobre a diversidade.<sup>61</sup> Assim é, com efeito, manifesto de que modo Platão, no Timeu, diz ser composta a alma a partir dos princípios.</p>
<p>{102-164} Secundum dictum Platonis, per quod ostenditur quod dixit animam ex principiis esse, ponitur cum dicit: <i>Similiter autem et in hiis que de philosophia, ubi ostendit animam esse principiis similiter.</i> Circa quod sciendum est quod Plato posuit quod intelligibilia essent per se subsistencia et separata et essent semper in actu, et essent causa cognitionis et esse rebus sensibilibus (quod Aristoteles tanquam inconueniens uolens euitare, coactus est ponere intellectum agentem); unde sequebatur ex positione Platonis quod secundum quod aliqua sunt abstracta, sic essent aliqua que essent per se subsistencia et in actu; habemus autem duplicem modum abstractionis per intellectum: unum qui est a particularibus ad</p>	<p>{102-164} O segundo discurso de Platão, através do qual é mostrado que ele disse ser a alma através dos princípios, é estabelecido quando diz: <i>Semelhantemente, porém, naquilo sobre a filosofia, onde mostra, igualmente, ser a alma dos princípios.</i> Acerca disso, é preciso ter ciência de que Platão estabeleceu que os inteligíveis são por si (per se) subsistentes e separados, e são sempre em ato, e são a causa da cognição e ser das coisas sensíveis (o que Aristóteles, como se desejasse evitar o inconveniente, foi impedido a estabelecer o intelecto agente<sup>62</sup>). Donde, seguia da posição de Platão que, de acordo com que alguns são abstratos, deste modo existem alguns que são subsistentes por si (per se) e em ato.</p>

<p>uniuersalia, alium per quem abstrahimus mathematica a sensibilibus; et sic cogebatur ex hoc ponere tria subsistencia, scilicet sensibilia, mathematica et uniuersalia, que essent causa et quorum participatione res etiam sensibiles et mathematice essent. Item ponebat Plato numeros esse causam rerum (et hoc faciebat quia nesciuit distinguere inter unum quod conuertitur cum ente et unum quod est principium numeri prout est species quantitatis); ex quo sequebatur quod, cum uniuersale separatum poneret causam rerum et numeros esse substanciam rerum, quod huiusmodi uniuersalia essent ex numeris; dicebat enim quod principium omnium encium essent species et numerus specificus, quem uocabat specificum &lt;&lt;tanquam compositum ex speciebus&gt;&gt;; nam ipsum numerum reducebat tanquam in principia et elementa in unum et dualitatem; nam ex uno nichil procederet et ideo necessaria fuit ipsi uno aliqua subiecta natura a qua multitudo produceretur, et hanc uocauit dualitatem. Et secundum ordinem materialitatis ordinabat illa tria; quia enim sensibilia sunt magis materialia quam mathematica et uniuersalia inmaterialiora mathematicis, ideo primo posuit sensibilia supra que posuit mathematica et supra hec uniuersalia</p>	<p>Possuímos, porém, um duplo modo de abstração através do intelecto: um que é dos particulares aos universais, o outro pelo qual abstraímos a matemática dos sensíveis. E assim, Platão era impelido, a partir disso, a estabelecer três subsistentes, com efeito, os sensíveis, os matemáticos, e os universais, que fossem causas e da participação dos quais também fossem as coisas sensíveis e matemáticas. Do mesmo modo, Platão estabelecia serem os números a causa das coisas (e isso fazia porque não soube distinguir entre o um que é convertido com o ente e o um que é o princípio do número, conforme é espécie da quantidade), do que se seguia que, porque estabelecesse ser o universal separado a causa das coisas e serem os números a substância das coisas, os universais, desse modo, fossem a partir dos números. Diz, com efeito, que o princípio de todo ente fossem a espécie e o número específico, o qual chamava específico &lt;&lt;como se composto de espécies&gt;&gt;<sup>63</sup>. Pois reduzia o próprio número como ao princípio e ao elemento, ao um e à dualidade, pois que, como nada do um procedesse e, por isso, foi necessário ao próprio um alguma natureza subjacente, através da qual a pluralidade fosse produzida, e a essa chamou de dualidade. E</p>
--	---

<p>separata et ydeas; que differunt a mathematicis, quia in mathematicis in una specie sunt aliqua que differunt secundum numerum, set in ydeis et substanciis separatis non inueniuntur aliqua unius speciei que differant numero: unius enim speciei unam posuit ydeam. Quas ydeas dicit esse ex numeris et secundum numeros in eis esse rationes rerum sensibilibus, que quidem constant &lt;&lt;ex longitudine, latitudine et profunditate&gt;&gt;; et ideo dixit ydeam longitudinis esse &lt;&lt;primam dualitatem&gt;&gt;: longitudo enim est &lt;&lt;ab uno ad unum&gt;&gt;, scilicet de &lt;&lt;puncto ad punctum&gt;&gt;; latitudinis autem &lt;&lt;primam trinitatem&gt;&gt;: nam figura triangularis est prima &lt;&lt;superficialium figurarum&gt;&gt;; profunditatis autem, que continet longitudinem et latitudinem, ydeam dicit esse &lt;&lt;primam quaternitatem&gt;&gt;: prima enim figura corporum &lt;&lt;est piramis&gt;&gt;, que in quatuor angulis consistit. Vnde, cum Plato poneret animam sensibilem, posuit et animam separatam que esset causa huius et hanc sicut alia separata et ydeas dicit esse ex numeris, scilicet unitate et dualitate que ponebat principia rerum.</p>	<p>ordenava aquelas três conforme a ordem da materialidade, porque, com efeito, os sensíveis são mais materiais do que os matemáticos, e os universais são mais imateriais que os matemáticos. Por isso, primeiramente, estabeleceu os sensíveis e, acima deles, estabeleceu os matemáticos e, acima desses, os universais separados e as Idéias, que se distinguem dos matemáticos porque, nos matemáticos, há, em uma espécie, alguns que se distinguem conforme o número, mas, nas Idéias e substâncias separadas, não são encontrados alguns de uma espécie que se distinguem numericamente: pois estabeleceu uma Idéia para cada espécie. Idéias, as quais, diz serem a partir dos números e, conforme os números nelas, serem elas as razões das coisas sensíveis que, certamente, consistem &lt;&lt;de longitude, latitude e profundidade&gt;&gt;. E, por isso, disse ser a Idéia da longitude &lt;&lt;a primeira dualidade&gt;&gt;: pois a longitude é &lt;&lt;do um ao um&gt;&gt;, com efeito, do &lt;&lt;ponto ao ponto&gt;&gt;. A Idéia da latitude, porém, é &lt;&lt;a primeira trindade&gt;&gt;: pois a forma triangular é a primeira &lt;&lt;das formas superficiais&gt;&gt;. Além disso, disse ser a Idéia da profundidade, que contém a longitude e a latitude, &lt;&lt;a primeira quaternidade&gt;&gt;: pois a primeira forma dos corpos &lt;&lt;é a piramidal&gt;&gt;<sup>64</sup>, que consiste</p>
--	--

<p>{165-199} Tercio cum dicit: <i>Adhuc autem et aliter</i> etc., ponit tertium dictum Platonis, per quod apparet quod ipse dixerat animam compositam ex principiis. Plato enim posuit numeros, sicut dictum est, <i>species et principia</i> rerum; unde, cum loqueretur de anima, posuit eam secundum hoc venire in cognitionem encium quod erat composita ex principiis, scilicet ex numeris, et omnes operationes eius ab eis procedere. Inuenimus enim in anima diuersas potencias ad apprehensionem encium, scilicet intellectum, scienciam, opinionem et sensum; dicit ergo animam habere intellectum et eius operationem &lt;&lt;ex ydea unius&gt;&gt; quia scilicet est in ea natura unitatis: intellectus enim una apprehensione apprehendit unum; item, scienciam &lt;&lt;ex prima dualitate&gt;&gt;, sciencia enim est &lt;&lt;ab uno ad unum&gt;&gt;, scilicet de principiis &lt;&lt;ad conclusionem; opinionem uero ex prima trinitate&gt;&gt;, opinio enim est de uno ad duo: est enim de</p>	<p>em quatro ângulos. Donde, porque Platão estabeleceu uma alma sensível, estabeleceu uma alma separada, que fosse causa daquela e esta, do mesmo modo que outros separados e Idéias, ele disse ser a partir dos números, com efeito, da unidade e dualidade que estabelecia por princípios das coisas.</p> <p>{165-199} Terceiro, quando diz: <i>Até aqui, mas de outro modo</i> etc., coloca o terceiro discurso de Platão, através do qual é manifesto que ele próprio dissera ser a alma composta a partir dos princípios. Platão, com efeito, estabeleceu os números, como foi dito,<sup>65</sup> como <i>espécies e princípios</i> das coisas. Donde, quando falou sobre a alma, considerava aquela conforme isto: chegar à cognição dos entes porque era composta a partir dos princípios, com efeito, dos números, e todas as suas operações procediam daqueles. Encontramos na alma, com efeito, diversas potências para a apreensão do ente, com efeito, o intelecto, a ciência, a opinião e a sensação. Assim, dizia possuir a alma intelecto e sua operação &lt;&lt;a partir da Idéia do um&gt;&gt;, porque, com efeito, está nela a natureza da unidade: o intelecto, com efeito, através de uma apreensão apreende o um. Diz possuir a alma, igualmente ciência &lt;&lt;a partir da primeira dualidade&gt;&gt;.</p>
--	---

principiis ad conclusionem <<cum  
 formidine alterius>> et sic sunt ibi tria,  
 principium et due conclusiones, una  
 conclusa et alia formidata; <<sensum  
 autem>> habet anima <<a prima  
 quaternitate>>, est enim quaternitas prima  
 ydea corporis, quod consistit ex quatuor  
 angulis, ut dictum est, sensus autem  
 corporum est. Cum ergo res omnes  
 cognoscantur istis quatuor, scilicet  
 intellectu, sciencia, opinione et sensu, et  
 has potencias dicit habere animam  
 secundum quod participat naturam unitatis,  
 dualitatis et ternarii et quaternarii,  
 manifestum est quod dixit animam  
 separatam, quam posuit ydeam huius  
 anime, compositam ex numeris, qui sunt  
 principia et elementa rerum. Et sic patet  
 quod Plato dixit animam compositam ex  
 principiis.

{200-213} Consequenter cum dicit:  
*Quoniam autem et motuum* etc., ponit  
 quod quidam philosophi fuerunt qui  
 uenerunt in cognitionem anime ex motu et

pois a ciência é <<do um ao um>>, com  
 efeito, dos princípios <<à conclusão; ela  
 possui, de fato, a opinião a partir da  
 primeira trindade>>, com efeito, a opinião  
 é do um ao dois: com efeito, é dos  
 princípios para a conclusão <<com temor  
 da outra>> e, desse modo, são três, ali: o  
 princípio e duas conclusões, uma concluída  
 e a outra temida. Possui a alma, <<além  
 disso, a sensação>> <<a partir da primeira  
 quaternidade>>. A primeira quaternidade  
 é, com efeito, a Idéia do corpo, a qual  
 consiste de quatro ângulos, como foi dito.<sup>66</sup>  
 Além disso, a sensação é corporal. Assim,  
 porque todas as coisas são conhecidas  
 através dessas quatro, com efeito, o  
 intelecto, a ciência, a opinião e a sensação,  
 e diz possuir a alma essas potências, de  
 acordo com que é participante na natureza  
 da unidade, da dualidade, da trindade<sup>67</sup> e  
 da quaternidade,<sup>68</sup> é manifesto que disse  
 que a alma separada, à qual estabeleceu  
 por Idéia de tal alma, é composta dos  
 números, os quais são os princípios e  
 elementos das coisas. E, desse modo, é  
 manifesto que Platão disse que a alma é  
 composta a partir dos princípios.

{200-213} Consequentemente, quando diz:  
*Além disso, porque para mover* etc.,  
 estabelece que existiram alguns filósofos  
 que chegaram à cognição da alma a partir



<p>sensu simul seu cognitione, dicens: quia anima uidebatur esse motiua per se et cognoscitiua, <i>complexi sunt</i> ista duo et diffinierunt animam <i>ex utrisque</i>, scilicet motu et cognitione, dicentes quod anima est numerus mouens se ipsum; per numerum quidem insinuantes potenciam cognoscitiuam quia, secundum quod supra positum est, ex hoc dicebant animam habere cognitionem rerum quod participabat naturam numeri specifici, quod erat de opinione Platonis; per mouere autem se ipsam insinuantes potenciam motiuam in anima.</p>	<p>do movimento e da sensação ou cognição simultaneamente, dizendo: porque parecia ser a alma movida por si (per se) e cognoscitiva, essas duas foram reunidas e definiram a alma <i>a partir de ambas</i>, com efeito, a partir do movimento e da cognição, dizendo que a alma é um número que move a si próprio. Por número, certamente, sugerem a potência cognoscitiva porque, conforme o que foi estabelecido acima,<sup>69</sup> a partir disso, diziam possuir a alma cognição das coisas porque participava da natureza do número específico, o que era parte da opinião de Platão. Por mover a si próprio, porém, sugerem uma potência motora da alma.</p>
--	---

<sup>1</sup> cf. DE LIBERA, Alain. *Pensar na Idade Média*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo. Editora 34. 1999. pp. 68-70.

<sup>2</sup> Cf. KENNY, Anthony e PINBORG, Jan. *Medieval Philosophical Literature*, in: KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan. (Eds.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of scholasticism 1100-1600*. New York: Cambridge University Press. 1988. p. 38. Para esse artigo fizemos uso da tradução de Margarida Oliva.

<sup>3</sup> Id., *ibid.*, pp. 38-42.

<sup>4</sup> Cf. BERMAN, Antoine. A prova do estrangeiro: cultura e tradução na Alemanha romântica: Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin. Trad. de Maria Emília Pereira Chanut. Bauru, SP – EDUSC, 2002. p. 15 e seguintes.

<sup>5</sup> Id., *ibid.*, pp. 97-123.

<sup>6</sup> Id., *ibid.*, p. 263.

<sup>7</sup> Seguimos aqui o excelente resumo da tradição dos comentários de Aristóteles apresentado por Martha C. Nussbaum em NUSSBAUM, Martha C.; RORTY, Amélie Oksenberg. (Ed.) *Essays on Aristotle's De Anima*. Clarendon Press. Oxford. 1992. pp. 01-06.

<sup>8</sup> Para uma visão mais ampla sobre os primeiros comentadores de Aristóteles ver SORABJI, Richard. *Aristotle Transformed. The ancient commentators and their influence*. Cornell University Press, Ithaca, New York. 1990.

<sup>9</sup> Cf.: THEMISTIUS. *On Aristotle On the Soul*. Translated by Robert B. Todd. Duckworth. 1996. Introduction by Robert B. Todd, p. 01 e seguintes.

<sup>10</sup> Id., *ibid.*, pp. 4-7.

<sup>11</sup> Id., *ibid.*, pp. 15. A tradução para o português é nossa a partir do texto em inglês. Há duas traduções contemporâneas do Comentário de Temístio, a que utilizamos e citamos aqui e uma versão italiana produzida por Vittore de Falco em 1965. Do período medieval também temos duas: uma para o árabe feita no século IX por Ishaq ibn Hunain e a mais conhecida por nós, a de Guilherme de Moerbeke para o Latim. É dessa tradução que Tomás fez uso quando elaborou seu próprio comentário.

<sup>12</sup> A edição do texto de Moerbeke indicada por Gauthier é a seguinte: VERBEKE, G. Thémistius. *Commentaire sur le traité De l'âme d'Aristote*. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Édition critique et étude sur l'utilisation du commentaire dans l'œuvre de saint Thomas (Corpus Latinum Comm. in Aristotelem Graecorum, I), Louvain-Paris 1957.

<sup>13</sup> Cf.: GAUTHIER, René-A. PRÉFACE in.: AQUINO, SANCTI THOMAE DE, *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, Tomus XLV, *Sententia Libri De Anima*, cura et studio Fratrum Praedicatorum. Roma. 1984. pp. 273 e seguintes.

<sup>14</sup> Vale lembrar que indicamos aqui apenas as citações mais literais indicadas por Gauthier em seu prefácio. Basta uma passada de olhos pelas notas de rodapé do texto de Tomás da Leonina para se perceber que existem mais empréstimos, tomados não só de Temístio mas de outros autores. Esses, porém, não são literais como os que destacamos aqui.

<sup>15</sup> Citamos os trechos como aparecem na Leonina, as exceções são indicadas.

<sup>16</sup> Cf. AQUINO, SANCTI THOMAE DE, *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, Tomus XLV, *Sententia Libri De Anima*, cura et studio Fratrum Praedicatorum. Roma. 1984. p. 07 (nota de rodapé).

<sup>17</sup> Id., *ibid.*, p. 10 (nota de rodapé).

<sup>18</sup> Id., *ibid.*, p. 15 (nota de rodapé).

<sup>19</sup> Id., *ibid.*, p. 19 (nota de rodapé).

<sup>20</sup> Id., *ibid.*, p. 20 (nota de rodapé).

<sup>21</sup> Id., *ibid.*, p. 21 (nota de rodapé).

<sup>22</sup> Id., *ibid.*

<sup>23</sup> Id., *ibid.*

<sup>24</sup> São exceções a *Ética a Eudemo* e a *Poética*, cf. DOD, Bernard G. *Aristoteles Latinus*. in KRETZMAN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Redicover of Aristotle to the disintegration of Scholasticism 1100-1600*. New York: Cambridge University Press, 1988. pp. 45-79. Seguimos aqui, e nos parágrafos seguintes, as informações fornecidas por esse texto.

<sup>25</sup> “*Há uma tenaz lenda de que o Ocidente descobriu Aristóteles através das traduções do Árabe, mas o fato é que o Ocidente recorreu a traduções Árabe-latinas apenas na ausência de uma tradução Grega-latina mais inteligível. As únicas traduções a partir do Árabe a alcançar ampla circulação foram o De Caelo, Meteorologica I-III, De animalibus e a Metafísica, e de todas essas, exceto o De animalibus, todas foram rapidamente substituídas pelas versões de Guilherme de Moerbeke*”. cf. DOD, Bernard G. Id., *ibid.*, p. 52. A tradução do trecho para o português é nossa.

<sup>26</sup> TORRELL, Jean Pierre OP. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino – Sua pessoa e Obra – Edições Loyola – São Paulo – 1999. p. 203.*

<sup>27</sup> Isso é estabelecido de modo rigoroso por Gauthier nas páginas 129 a 199 de seu prefácio na Leonina. Cf.: BAZAN, B. C. “*Lê commentaire de S. Thomas D’Aquin sur le Traite de L’Âme. Un événement: L’Édition critique de la Commission Léonine*”. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 69 (1985) p. 522.

<sup>28</sup> Cf.: GAUTHIER, René-A. op. cit., pp. 288-289.

<sup>29</sup> NUSSBAUM, Martha C.; RORTY, Amélie Oksenberg. (Ed.) op., cit., p. 03.

<sup>30</sup> GAUTHIER, René-A. op. cit., p. 288. Na terceira nota nesta página, Gauthier chama a atenção para a mudança que ocorre no uso que Tomás faz da fórmula “consequente cum dicit” no Livro I do comentário ao De Anima para a fórmula “deinde cum dicit” a partir do Livro II.

<sup>31</sup> “...Como mostrou G. Verbeke, é no final do período romano que se deve situar o comentário ao De anima... Os trabalhos mais recentes de Pe. Gauthier confirmam esses primeiros resultados, mas também os completam e retificam. Ele enfatiza ser a primeira vez que Tomás emprega a *Translatio nova*, isto é, a revisão que Guilherme realizou da *Translatio vetus* do De anima...” cf. TORRELL, Jean Pierre OP. op. cit., p. 200.

<sup>32</sup> GAUTHIER, René-A. op. cit., p. 283.

<sup>33</sup> “...Mas, se for nossa intenção prevenir equívocos, é preciso acrescentar que ao comentar Aristóteles Tomás não o deixa a seu próprio encargo. Afirmou-se com frequência que Tomás seria o mais fiel e penetrante dos comentadores de Aristóteles; isto significa esquecer que há entre a moral de ambos toda diferença trazida pelo Evangelho. Enquanto Aristóteles se move na ordem de uma ética fundamentalmente pagã, Tomás situa-se de todo numa perspectiva cristã, e acomoda-se para fazer o Filósofo expressar a finalidade contemplativa na qual ele mesmo vê a felicidade da bem-aventurança. Melhor do que ninguém, Pe. Gauthier explica o ocorrido: “Para que ela pudesse expressar Deus, Santo Tomás, sem que o quisesse, sem que disso tivesse consciência, teve de transformar profundamente a moral de Aristóteles, que só dizia respeito ao homem. Se, pois, quisesse ter feito um trabalho de historiador ou de crítico, o historiador e o crítico teriam o direito de julgar sua obra, e de considerá-la fracassada. Mas ele pretendeu efetuar tão-somente um trabalho de sábio...” cf. TORRELL, Jean Pierre OP. op. cit., p. 266.

<sup>34</sup> “O comentário ao De Anima é particularmente importante para se entender certos aspectos da filosofia de Aquino. Aqui, mais do que em qualquer lugar, Aquino dá detalhadas explicações dos processos envolvidos na cognição humana...” in. AQUINO, Thomas. A commentary on Aristotle’s De Anima. Translated by Robert Pasnau. Yale University Press. 1999. Introduction by Robert Pasnau, p. XIII.

<sup>35</sup> Para uma completa informação sobre o tema sugerimos o excelente texto Medieval Philosophical Literature, in: KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan. (Eds.) The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of scholasticism 1100-1600. New York: Cambridge University Press. 1988.

<sup>36</sup> Cf. NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro, Santo Tomás, comentador de Aristóteles. Aristotelismo e Antiaristotelismo – Ensino de Filosofia. Editora Agora da Ilha. P. 05.

<sup>37</sup> Cf. AQUINO, Thomas. A commentary on Aristotle’s De Anima. Translated by Robert Pasnau. Yale University Press. 1999. Introduction by Robert Pasnau, pp. XIII e seguintes. Seguimos suas informações aqui e nos próximos parágrafos.

<sup>38</sup> Cf.: GAUTHIER, René-A. op. cit., pp. 275-282.

<sup>39</sup> “O fato de que o De Anima é frequentemente lido e ensinado omitindo-se o Livro I sugere a aceitação corrente da idéia de que ele não possui nada de importante para nos dizer sobre a visão de Aristóteles sobre a alma. Para estar seguro, a análise crítica de Aristóteles da visão de seus predecessores sobre a natureza da alma no Livro I. 2-5 é uma mina de ouro de fascinante informação sobre as idéias de alma sustentadas por importantes pré-socráticos, como Empédocles e Demócrito, e por Platão... A intenção de Aristóteles não é primariamente histórica, embora uma discussão das primitivas visões sobre um dado tópico seja uma importante e essencial parte de seu método filosófico, dialético. Em outras palavras, o primeiro livro do De Anima é como uma intrínseca parte do projeto de Aristóteles no tratado como os dois outros livros... O Livro I do De Anima, portanto, é também uma importante fonte para a nossa compreensão das visões de Aristóteles sobre a natureza da alma...” WITT, Charlotte. *Dialectic, Motion, and Perception: De Anima Book I*. p. 169; In.: NUSSBAUM, C. Martha & RORTY, Oksenberg Amélie. *Essays on Aristotle’s De Anima*. Clarendon Press – Oxford 1997. A tradução para o português é nossa.

<sup>40</sup> Seguimos aqui e nas indicações seguintes a numeração da Leonina presente em nossa tradução.

<sup>41</sup> Nesse trecho (I13-131) temos as duas primeiras citações literais que ele faz de Temístio.

<sup>42</sup> 639a 15-29, 645a 36-b13.

<sup>43</sup> Communia: ou o que pertence a muitos. N. T.

- 
- <sup>44</sup> Determina a respeito dos entes animados; ou ainda, a respeito dos entes animados tomados um a um. N. T.
- <sup>45</sup> Aqui em um sentido de *receptivo* ao aprendizado. N. T.
- <sup>46</sup> Temístio – p. 2, 32-33.
- <sup>47</sup> I.1103a3 – 4.
- <sup>48</sup> Temístio – p. 3, 36-37.
- <sup>49</sup> Optamos aqui por manter fantasia, ao invés de imaginação. Para uma melhor discussão sobre o assunto, sugerimos o seguinte texto: BRENNAN, Robert Edward, O.P. “The Thomistica concept of Imagination.” *The New Scholasticism* 15(1941): 149-161; para uma boa visão sobre o tema em Aristóteles sugerimos os seguintes textos: SCHOFIELD, Malcolm. “Aristotle on the Imagination”, e FREDE, Dorothea. “The Cognitive Role of *Phantasia* in Aristotle, ambos em NUSSBAUM, C. Martha & RORTY, Oksenberg Amélie. *Essays on Aristotle’s De Anima*. Clarendon Press – Oxford 1997. N. T
- <sup>50</sup> Temístio – p. 5, 69-71.
- <sup>51</sup> Temístio – p. 4, 56-57.
- <sup>52</sup> Temístio – p. 6, 77-79.
- <sup>53</sup> Temístio – p. 7, 2.
- <sup>54</sup> Temístio – p. 12, 76-78.
- <sup>55</sup> Ou seja, ao corpo e à alma. N. T.
- <sup>56</sup> Melancólicos aqui está relacionado com a Bile Negra. Sugerimos o seguinte texto: ARISTOTELES. O homem de gênio e a melancolia: o problema XXX, 1. Tradução do grego, apresentação e notas Jackie Pigeaud; tradução para o português de Alexei Bueno. Rio de Janeiro: Lacerda Editores. 1998. N. T.
- <sup>57</sup> Temístio – p. 19, 92.
- <sup>58</sup> Santo Agostinho. A Cidade de Deus, livro 08, cap. 02. “...Deixou por discípulo e sucessor Anaxímenes, que ao ar infinito assinou todas as causas das coisas. Não negou os deuses, nem os silenciou, mas acreditou não serem criadores do ar, e sim procedentes do ar. Anaxágoras, seu discípulo, sentiu ser a mente divina a criadora de tudo quanto vemos. Disse, ademais, que da matéria infinita, constante de partículas semelhantes umas às outras, se fazem todos os gêneros singulares das coisas, segundo módulos e espécies próprias, mas sempre por obra da mente divina. Diógenes, outro discípulo de Anaxímenes, afirmou ser o ar a matéria das coisas, de que se formam todas, mas participe da razão divina, sem a qual nada se pode fazer dele. A Anaxágoras sucedeu o discípulo Arquelaus; professou idêntica opinião sobre as partículas elementares das coisas, tanto que chegou a dizê-las dotadas de inteligência. Esta, unindo e separando os corpos eternos, isto é, as referidas partículas, produz todos os fenômenos sensíveis. Teve por discípulo Sócrates, mestre de Platão, por causa de quem me referi aos demais...” in: AGOSTINHO, Santo. A Cidade de Deus. Vozes. 2ª edição. 1990. p. 303.
- <sup>59</sup> *Iliada*, 23, linha 698.
- <sup>60</sup> *Timeu*, 35a. “...Mas, isso é maneira de falar de quem, como nós, depende, em grau tão acentuado, do acidental e do acaso; sim, a divindade criou a alma antes do corpo, e, quanto à origem, mais velha e mais excelente do que ele, por estar ela destinada a dominar e comandar, e ele, a obedecer. Fê-la deste modo e dos seguintes elementos. Da combinação entre a substância indivisível que é sempre a mesma, e a divisível que nasce nos corpos, compôs a terceira, uma espécie de substância intermediária. Por outro lado, no que diz respeito à natureza do Mesmo e do Outro, compôs também uma espécie intermediária entre a substância indivisível e a substância divisível nos corpos. De seguida, tomando os três, reuniu-os numa forma única, forçando, com isso, a difícil natureza do Outro a misturar-se com o Mesmo...” in: Platão. *Timeu*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3ª edição. EDUFPA, 2001.
- <sup>61</sup> Temístio – p. 27, 36-39.
- <sup>62</sup> O qual será discutido no livro III, especificamente III, 10.
- <sup>63</sup> Temístio – p. 29, 53; p. 31, 82-87.
- <sup>64</sup> Temístio – p. 29, 60-67.
- <sup>65</sup> Em 121-122.
- <sup>66</sup> Em 159.

---

<sup>67</sup> Ternarii, ou seja, relativo ao triplo.

<sup>68</sup> Quaternarii, ou seja, relativo a quaternário.

<sup>69</sup> Em 169-190.

---

## BIBLIOGRAFIA

AERTSEN, Johannes Adrianus. *Nature and Creature: Thomas Aquinas' Way of Thought*. Studien und Text Zur Geistesgeschichte Des Mittelalters. Leiden: E. J. Brill, 1988.

AQUIN, Thomas von. Prologe zu den Aristoteleskommentaren. Herausgegeben, übersetzt und Eingeleitet von Francis Cheneval und Ruedi Imbach, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. 1993.

AQUINO, SANCTI THOMAE DE, *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, Tomus XLV, *Sentencia Libri De Anima*, cura et studio Fratrum Praedicatorum. Roma. 1984.

AQUINAS, Thomas St. Commentary on Aristotle's De Anima. Translated by Kenelm Foster, O.P., and Silvester Humphries, O.P. Introduction by Ralph McInerny. Dumb Ox Books. 1994.

AQUINAS, Thomas. A Commentary on Aristotle's De Anima. Translated by Robert Pasnau. Yale University Press. 1999.

AQUINAS, Thomas. *Questions on the Soul [Quaestiones de Anima]*. Trans. James H. Robb. Mediaeval Philosophical Texts in Trans. 27. Milwaukee, WI: Marquette University Press. 1984.

AQUINO, Tomás de. *Comentario Al Libro del Alma de Aristóteles*. Trans. Maria C. De Gandolfi Maggi Donadio. Buenos Aires: Fundación Arche, 1979.

AQUINO, Tomás S. A unidade do Intelecto. Contra os Averroístas. Tradução de Mário Santiago de Carvalho. Edições 70. (Edição Bilingue). 1999.

- 
- AQUINO, Tomás S. Sentença do Livro Sobre a Alma/De Anima. Livro Primeiro, capítulo I – Tradução feita por alunos e professores da Usp. 2004-2005.
- ARISTÓTELES. De Anima. Livros I-III (trechos). Tradução de Lucas Angioni. Coleção Textos Didáticos. IFCH/UNICAMP. 2002.
- ARISTÓTELES. Da Alma (De Anima). Introdução, tradução e notas por Carlos Humberto Gomes. Edições 70. Lisboa.
- ARISTÓTELES. Obras. Traducción del griego, estudio preliminar, preámbulos y notas por Francisco de P. Samaranch. Aguilar – Madrid. 1973.
- ARISTOTLE. Loeb Classical Library. In Twenty-Three Volumes. Harvard University Press. 1986.
- ARISTOTLE. The Complete Works of Aristotle. The revised Oxford Translation. Ed. by Jonathan Barnes. Princeton University Press. 1985.
- BERMAN, Antoine. A prova do estrangeiro: cultura e tradução na Alemanha romântica: Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin. Trad. de Maria Emília Pereira Chanut. Bauru, SP – EDUSC, 2002.
- BISCHOFF, Bernhard. Latin Palaeography – Antiquity and the Middle Ages. Translated by Dáibhi O. Cróinín and David Ganz. Cambridge University Press. 1995.
- BLUTEAU, Raphael. Vocabulário Português e Latino. Georg Olms Verlag (org.) Hildesheim. 2002.
- BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. História da Filosofia Cristã – Desde as Origens até Nicolau de Cusa. Tradução Raimundo Vier. 6ª edição. Editora Vozes. Petrópolis. 1995.

---

BONITZ, H. *Index Aristotelicus*. Akademische Druck – U. Verlagsanstalt – Graz. Secunda Editio. 1955.

COPELAND, Rita. *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages. Academic traditions and vernacular texts. Cambridge studies in medieval literature; II*. Cambridge University Press. 1991.

DALES, Richard C. *The Problem of the rational soul in the Thirteenth Century*. Leiden, New York, Köln: Brill. 1995.

DE LIBERA, Alain. *Pensar na Idade Média*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo. Editora 34, 1999.

DURRANT, Michael. (ed.) *Aristotle's De Anima in focus*. Routledge. London. 1993.

GARDEIL, H. G. *Iniciação à Filosofia de S. Tomás de Aquino. Tomo III – Psicologia*. Tradução de Pe. Augusto J. Chiavegato. Duas Cidades. 1967.

GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução Eduardo Brandão. Ed. Martins Fontes; São Paulo, 1998.

GRANGER, Herbert. *Aristotle's Idea of the Soul*. Philosophical Studies Series 68. Klumer Academic Publishers. 1996.

HENLE, John Robert. *Theory of Knowledge*. Chicago: Loyola University Press. 1983.

INGARDIA, Richard. *Thomas Aquinas International Bibliography – 1977-1990*. Philosophy Documentation Center. 1993.

KENNY, Anthony John Patrick. *The Metaphysics of Mind*. Oxford: Clarendon, 1989.

KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan. (Eds.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of scholasticism 1100-1600*. New York: Cambridge University Press. 1988.



- 
- KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore. (Ed.) The Cambridge Companion to Aquinas. Cambridge University Press. 1996.
- LAWRENCE, C. H. Medieval Monasticism. Longman. 1996.
- LEXICON TOTIUS LATINITATIS. ab Aegidio Forcellini Iosepho Furlanetto; Francisco Corradini et Iosepho Perin. Patavii Typis Seminarii. MCMXXX.
- LONERGAN, Bernard. Insight: A Study of Human Understanding. San Francisco. Harper & Row, 1978.
- NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro, Santo Tomás, comentador de Aristóteles. Aristotelismo e Antiaristotelismo – Ensino de Filosofia. Editora Agora da Ilha.
- NUSSBAUM, C. Martha & RORTY, Oksenberg Amélie. (Ed.) Essays on Aristotle's *De Anima*. Clarendon Press – Oxford 1997.
- OWENS, Joseph. An Interpretation of Existence. 1968. Houston, TX: The Center for Thomistic Studies, 1990.
- OXFORD LATIN DICTIONARY. Oxford at The Clarendon Press. 1968.
- REYNOLDS, Suzanne. Medieval Reading: grammar, rhetoric, and the classical text. (Cambridge Studies in Medieval Literature, 27). Cambridge University Press. 1996.
- SARAIVA, F. R. dos Santos. Novíssimo Dicionário Latino-Português – Etimológico, Prosódico, Histórico, Geográfico, Mitológico, Biográfico, etc. Décima edição. Livraria Garnier, Rio de Janeiro, 1993.
- SIDWELL, Keith C. Reading Medieval Latin. Cambridge University Press. 1995.
- SIMPLICIUS. On Aristotle's On the Soul. 1.1-2.4. Translated by J. O. Urmson. Cornell University Press. NY. 1995.
- SPANGLER, Mary Michael. Principles of Education: A Study of Aristotelian Thomism Contrasted with other Philosophies. Washington, DC: University Press of America, 1983.

---

SPRUIT, Leen. *SPECIES INTELLIGIBILIS: from perception to knowledge*. I. Classical Roots and Medieval Discussions. E. J. Brill – Leiden – New York – Köln. 1994.

STEENBERGHEN, F. Van. *O Tomismo*. Gradiva. Lisboa, 1990.

THOMPSON, Edward Maunde. *A Handbook of Greek and Latin Palaeography*. Ares Publixhers Inc. Chicago. MCMLXXV.

TORRELL, Jean Pierre OP. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino – Sua pessoa e Obra – Edições Loyola – São Paulo – 1999*.

VÄÄNÄNEM, Veikko. *Introducción al Latín Vulgar. Vérsion espanhola de Manuel Carrión*. 3ª edición revisada y corregida. Editorial Gredos Madrid.

ZINGANO, Marco. *Razão e Sensação em Aristóteles: um ensaio sobre De Anima III, 4-5*. L&PM, 1998.

## PERIÓDICOS

BAZAN, B. C. "Lê commentaire de S. Thomas D'Aquin sur lê *Traite de L'Âme*. Un événement: L'Édition critique de la Commission Léonine". *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 69 (1985) 521-547.

BIRD, Otto, How to Read an Article of the Summa. *The New Scholasticism* 27(1953): 124-159.

BOBIK, Joseph. "Immortality" *Philosophical Studies* (Ireland) 25(1977): 69-85.

BONANSEA, Bernardino M. "The human Mind and the Knowledge of God". *Franciscan Studies* 40(1980) 5-17.

COHEN, Sheldon M. "St. Thomas Aquinas on the Immaterial Reception of Sensible Forms." *The philosophical Review*. 91(1982): 193-209.

- 
- CRANZ, Edward F. "The Publishing History of the Aristotle Commentaries of Thomas Aquinas." *Traditio* 34(1978): 157-192.
- DEDEK, John F. "Intrinsically Evil Acts: An historical Study of the mind of St. Thomas." *The Thomist* 43(1979): 385-413.
- ELDERS, Léon J. "Le Commentaire de Saint Thomas D'Aquin sur le *De Anima* D'Aristote." *L'anima nell'antropologia di San Tommaso D'Aquino IX: Atti del Congresso Società Internazionale San Tommaso D'Aquino*. Ed. Abelardo Lobato. Milano: Editrice Massimo, 1987. Also in *Autour de saint Thomas d'Aquin*, I. 55-76.
- ELDERS, Léon J. "Saint Thomas D'Aquin et Aristote." *Revue Thomiste* 88(1988): 357-376.
- FIELD, Richard W. "St. Thomas Aquinas on Properties and the Powers of the Soul." *Laval Théologique et philosophique* 40(1984): 203-215.
- FLIPPEN, Douglas. "A problem concerning relation in sensation." *Tommaso D'Aquino Nel suo Settimo Centenario IX: Atti del Congresso Internazionale: Il Cosmo e la Scienza*. Napoli: Edizioni Domenicane Italiane, 1978. 307-314.
- FLIPPEN, Douglas. "Immanence and transcendence in human Knowledge: The illumination of a problem in St. Thomas." *The New Scholasticism* 53(1979): 324-346.
- FOSTER, David Ruel. "Aquinas on the Immateriality of the Intellect." *The Thomist* 55(1990): 415-438.
- GEFFRÉ, Claude. "Thomas Daquin Ou la Dé Christianisation de L'hellénisme." *L'être et Dieu*. Paris: Le Cerf, 1986. 23-42.
- HALDANE, John J. "Aquinas on sense-perception." *The philosophical Review*. 2(1983): 233-239.

---

HANA, Ghanem G. "Comment Saint Thomas et Averroés Ont-ils Lu la Définition de L'âme D'Aristote?" *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval II*. Madrid: Nacional, 1979. 817-874.

HISSETTE, Roland. "Un Nouveau Début A L'édition Léonine Des Oeuvres de Saint Thomas D'Aquin." *Revue Philosophique de Louvain* 88(1990): 395-403.

JORDAN, Mark D. "Thomas Aquinas' Disclaimers in the Aristotelian Commentaries." *Philosophy and the God of Abraham: Essays in Memory of James A. Weisheipl, OP*. Ed. James Long. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, In press. 99-112.

KENNEDY, Leonard A., ed. "The Soul's Knowledge of Itself: An Unpublished Work attributed to St. Thomas Aquinas." *Vivarium* 15(1977): 31-45.

KENNY, Anthony John Patrick. "Philosophy of Mind in the Thirteenth Century." *Actes Du Septième Congrès International de Philosophie Médiéval II: L'homme et Son Univers Au Moyen Age*. Philosophes Médiévaux 26-27. Louvain-la-Neuve: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1986. 42-55.

KEVANE, Eugene. "Augustine's Illumination and Aquinas' *Intellectus Agens*: A comparative Study." *L'anima nell'antropologia di San Tommaso D'Aquino IX: Atti del Congresso Società Internazionale San Tommaso D'Aquino*. Ed. Abelardo Lobato. Milano: Editrice Massimo, 1987, 81-93.

KRAPIEC, Mieczyslaw A. "The Human Soul: The Approach of St. Thomas and some contemporary Thinkers." *L'anima nell'antropologia di San Tommaso D'Aquino IX: Atti del Congresso Società Internazionale San Tommaso D'Aquino*. Ed. Abelardo Lobato. Milano: Editrice Massimo, 1987. 469-482.

- 
- KUKSEWICZ, Zdzislaw. "Trois Lignes D'interprétation de la Théorie D'Aristote de L'âme: Albert le Grand, Siger de Brabant, Thomas D'Aquin." *Proceedings of the World Congress on Aristotle II*. Athens: Publication of the Ministry of Culture and Sciences, 1981. 125-129.
- LAMBERT, Richard Thomas. "Habitual Knowledge of the Soul in Thomas Aquinas." *The Modern Schoolman* 60(1982): 1-19.
- LOHR, Charles H. "The Medieval Interpretation of Aristotle." *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism. 1100-1600*. Eds. Norman Kretzmann et al. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. 80-98.
- MANZANEDO, Marcos F. "La Naturaleza del Alma Según Santo Tomás." *Studium* 27(1987): 63-76.
- NOVAK, Joseph A. "Aquinas and the Incorruptibility of the Soul." *History of Philosophy Quarterly* 4(1987): 405-421.
- OWENS, Joseph. "Aquinas as Aristotelian Commentator." 1974. *St. Thomas Aquinas on the Existence of God: Collected Papers of Joseph Owens, C. Ss. R.* Ed. John R. Catan. Albany, NY: State University of New York Press, 1980. 1-19. Originally published in *St. Thomas Aquinas 1274-1974: Commemorative Studies*, ed. Armand Maurer, C. S. B., Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1(1974): 213-238.
- OWENS, Joseph. "Aquinas on the Inseparability of Soul from Existence." *The New Scholasticism* 61(19987): 249-270.
- OWENS, Joseph. "Soul as Agent in Aquinas." *Towards a Christian Philosophy. Studies in Philosophy and the History of Philosophy* 21. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1990. 266-290.

---

SPROKEL, Nico S. I. "The *Index Thomisticus*." *Gregorianum* 59(1978): 739-750.

STEEL, Carlos. "Guillaume de Moerbeke et Saint Thomas." *Guillume de Moerbeke I*. Eds. J. Brams and W. Vanhamel. *Ancient and Medieval Philosophy*. De Wulf-Mansion Centre 7. Leuven: University Press, 1989. 57-82.

TRELOAR, John L. "Pomponazzi's Critique of Aquinas' Arguments for the Immortality of the Soul." *The Thomist* 54(1990): 453-470.

WÉBER, Édouard-Henri. "Resemblances et Disparités Concernant L'âme Intellective Entre la *Sententia La De Anima* et les Autres Oeuvres de Thomas D'Aquin." *L'anima nell'antropologia di San Tommaso D'Aquino IX: Atti del Congresso Società Internazionale San Tommaso D'Aquino*. Ed. Abelardo Lobato. Milano: Editrice Massimo, 1987. 413-424.

WIELOCKX, Robert. "Pour un Portrait de Thomas D'Aquin Commentateur D'Aristote: La Contribution Des Manuscrits." *Scriptorium* 39(1985): 139-150.