



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

VITOR DUARTE FERREIRA

Percepção e imaginação em Aristóteles

SALVADOR

2017

VITOR DUARTE FERREIRA

Percepção e imaginação em Aristóteles

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia, como requisito necessário à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Juliana Ortegosa Aggio

SALVADOR

2017

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo autor

Duarte Ferreira, Vitor
Percepção e imaginação em Aristóteles / Vitor Duarte
Ferreira.
-- Salvador, 2017.
86 f.

Orientador: Juliana Ortegosa Aggio.
Dissertação (Mestrado - Programa de Pós Graduação em
Filosofia) -- Universidade Federal da Bahia, Universidade
Federal da Bahia, 2017.

1. Imaginação (phantasia). 2. Percepção sensível
(aisthêsis). 3. Sensações percebidas (aisthêmata). 4.
Formas sensíveis. 5. Epistemologia. I. Ortegosa Aggio,
Juliana. II. Título.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Prof^a. Dr^a. Juliana Ortegosa Aggio pelas valiosas orientações, confiança depositada na pesquisa e, acima de tudo, por sua simplicidade, sabedoria e amizade. De coração, obrigado!

À Sheila Miranda Leão Ferreira e meu querido filho Arthur Vitor Leão Ferreira pelas alegrias, esperanças e lutas compartilhadas.

À CAPES pela bolsa de mestrado, sem a qual eu talvez não pudesse chegar ao término dessa etapa, especialmente nessa hora em que o nosso país passa por tantas crises, mudanças, cortes e dificuldades.

A todo o Grupo de Antiga, aos queridos amigos Marcelo Barreto, Genival, Ana Lúcia, Karla Sousa, Aline e Vívian Val pelos momentos de discussão em torno de temas e pontos importantes da Filosofia Antiga e aristotélica, bem como os momentos de alegria, respeito e descontração.

Aos professores Fernando Rey Puente e Roberto Bolzani Filho pelas prestimosas correções e sugestões efetuadas na qualificação. Que os senhores possam continuar incentivando a pesquisa em Filosofia Antiga no Brasil e no mundo, com seus exemplos de dedicação, sabedoria e compromisso com o saber filosófico.

Aos professores Marcos Aurélio Oliveira, Gislene Vale dos Santos, Adriana Tabosa e, mais uma vez, Roberto Bolzani Filho, pelas valiosas sugestões na defesa final.

Ao Secretário da Pós-graduação em Filosofia da UFBA, Fábio Sales Nascimento, por sua solicitude e paciência.

E, por fim, à Universidade Federal da Bahia (UFBA), por nos proporcionar a oportunidade de cursar uma pós-graduação nesse país onde a educação, na prática, ainda não é para todos.

LISTA DE ABREVIACOES**OBRAS DE ARISTÓTELES**

Cat. = *Categorias*

DA = *De anima*

De Insom. = *De Insomniis*

De Juv. = *De Juventute et Senectute,*

De Sen. = *De Sensu et Sensibilibus*

De Som. = *De Somno et Vigilia*

Fis. = *Física*

GA = *De generatione animalium*

Met. = *Metafísica*

Ret. = *Retórica*

Seg. An. = *Segundos Analíticos*

Top. = *Tpicos*

RESUMO

FERREIRA, Vitor Duarte. Salvador, 2017. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

No capítulo 3 do livro III do *De Anima*, Aristóteles contrapõe percepção sensível (*aisthêsis*) e imaginação (*phantasia*), diferenciando-as segundo certas características. Nesse mesmo capítulo o filósofo define a *phantasia* como uma espécie de movimento derivado da percepção sensorial em ato, e que a *phantasia* permanece na alma após esse ato. Contudo, não é claro, seja nas linhas aristotélicas, seja no comentário dos especialistas, como ocorre exatamente esse processo de formação das imagens (*phantasmata*) junto à assimilação das formas sensíveis (*aisthêtôn eidôn*), nem como os *phantasmata* se diferenciam das sensações percebidas (*aisthêmata*), já que as formas sensíveis e os *phantasmata* são imateriais. A partir dessa problemática investigamos em que medida os *phantasmata* se diferenciam dos *aisthêmata* a partir de três características principais. Por outro lado, o estudo dessa diferenciação acaba por delinear quais são os atributos fundamentais da *phantasia* que a tornam inseparável do pensamento, bem como explicita a sua relevância dentro da epistemologia aristotélica.

ABSTRACT

In chapter 3 of book III of *De Anima*, Aristoteles contrasts sensitive perception (*aisthesis*) and imagination (*phantasia*), differentiating them according to certain characteristics. In this same chapter the philosopher defines *phantasia* as a kind of movement derived from sensory perception in act, and that *phantasia* remains in the soul after that act. However, it is not clear, either in the Aristotelian lines or in the comments of the experts, how exactly this process of the formation of images (*phantasmata*) occurs with the assimilation of sensitive forms (*aisthêtôn eidôn*), nor how *phantasmata* differ from perceived sensations (*aisthêmata*), since the sensitive forms and *phantasmata* are immaterial. From this problem, we investigate to what extent the *phantasmata* differ from the *aisthêmata* from three main characteristics. On the other hand, the study of this differentiation ends up delineating what are the fundamental attributes of *phantasia* that make it inseparable from thought, as well as explicit its relevance within Aristotelian epistemology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
PARTE I – DA PHANTASIA	16
1. A <i>phantasia</i> no DA III 3	17
2. <i>Phantasia</i>, pensamento e suposição (<i>hypolêpsis</i>)	20
2.1. A interpretação de Hicks: τοῦτο para a νόησις	21
2.2. A segunda interpretação: τοῦτο para a φαντασία.....	23
2.3. Outra interpretação possível.....	24
3. A diferença da <i>phantasia</i> em relação a algumas potências e disposições	29
3.1 <i>Hypolêpsis</i> e <i>phantasia</i>	33
3.2. <i>Phantasia</i> e <i>doxa</i>	34
3.3. <i>Aisthêsis</i> e <i>phantasia</i>	36
4. Da definição de <i>phantasia</i> no DA III 3	39
PARTE II – AISTHÊSIS E PHANTASIA	47
5. Breve apresentação da <i>aisthêsis</i>	48
6. <i>Aisthêsis</i> como capacidade de apreender formas: formas sensíveis e <i>phantasma</i> .52	
7. Percepção e permanência do “estado perceptivo” nos órgãos	57
8. Memória, percepção e <i>phantasia</i>	62
9. <i>Aisthêma</i> e <i>phantasma</i>	66
10. As diferenças fundamentais entre <i>aisthêma</i> e <i>phantasma</i>	68
10.1. Primeira diferença: permanência.....	69
10.2. Segunda diferença: força.....	70
10.3. Terceira diferença: certo envolvimento com a matéria.....	71
CONSIDERAÇÕES FINAIS	76
REFERÊNCIAS	80

INTRODUÇÃO

Toda discussão epistemológica, ou seja, referente à teoria do conhecimento, seja antiga, medieval, moderna ou contemporânea passa necessariamente pelo tema da imagem, da representação, do *phantasma* originalmente concebido pelos antigos. Se desde os pré-socráticos ou filósofos da *physis* já havia menções ao termo *phantasia*, traduzido na historiografia filosófica como “imaginação”, é com Aristóteles que o termo se configura nos contornos conceituais que chegou até nós. Outros pensadores gregos antes de Aristóteles, como Demócrito, Parmênides, Heráclito, e mais especialmente Platão¹, certamente se utilizaram do termo em sua semântica usual, comum, mesmo que adaptada para esse ou aquele sistema filosófico. A partir de Platão a *phantasia* ganha o tônus mais filosófico e central nas reflexões do pensamento. Enrico Berti defende que tentar ir além (ou melhor, aquém) de Platão para investigar a *phantasia* é arriscado, na medida em que “não temos textos muito confiáveis dos filósofos pré-socráticos”, além de não se saber se o termo foi de fato pronunciado nos discursos desses filósofos antigos, ou se foi, ao contrário, introduzido posteriormente por algum autor tardio². Cappelletti³ defende que Aristóteles é o primeiro filósofo a nos brindar com uma teoria da *phantasia*. Contudo, é preciso sempre ficar atento, mesmo desconfiado, sobre determinadas concepções progressivo-lineares da história do pensamento filosófico, pois essa história do pensamento, como bem apontou Heidegger⁴, tem a sua própria temporalidade, ultrapassando um tempo meramente cronológico e, o que é pior, linear, conforme destacou Bergson⁵. Platão utilizou os termos *eikónes* e *phantasia* em seus diálogos, especialmente n’*A República*, nos livros VI e VII. No quadro de uma “teoria do conhecimento” e na esteira de Parmênides, as imagens retratam um mundo de aparências fluidas, fugidias, portanto, não verdadeiras e seguras para a alma, uma vez que pressupõem opinião (*doxa*) em vez de ciência/saber (*epistêmê*). Com Aristóteles, contudo, o termo se re-configura, re-significa, legando à posteridade um conceito que se tornou um dos temas centrais nas discussões epistemológicas na historiografia filosófica.

¹ Os interessados sobre os usos de φαντασία no mundo grego antigo, bem como outros termos, como “imagem”, podem consultar uma coletânea de artigos organizada por Marcelo Marques, com o título *Teoria da imagem na Antiguidade* (2012).

² BERTI, 2012a, p. 78-79.

³ 1980, p. 115.

⁴ Ver HEIDEGGER, *Ser e Tempo* (2012).

⁵ Cf. BERGSON, *Introdução à metafísica* (1979).

A pesquisa recente tem produzido uma quantidade significativa de publicações em torno da *phantasia*, do *phantasma* e do termo “imagem” tomado em uma acepção mais ampla⁶. Nos últimos quarenta anos, por exemplo, os conceitos de *phantasia* e *phantasma* têm sido especialmente objeto de análises numerosas⁷. Os ensaios de psicologia aristotélica encetados por Martha C. Nussbaum e Amélie Oksenberg Rorty⁸, por exemplo, são bastante debatidos e comentados entre os especialistas. A tradução comentada do *De Motu Animalium* de Aristóteles realizada por Martha Nussbaum⁹ também se tornou um ponto de referência, discussão e retomada do *De Anima* no cenário filosófico. Os trabalhos de Enrico Berti¹⁰, a tese polêmica da imaginação de Cornelius Castoriadis¹¹, os artigos de Victor Caton¹², Miles Burnyeat¹³, Malcolm Schofield¹⁴, Jonathan Barnes¹⁵, Jean-Louis Labarrière¹⁶, Seth Benardete¹⁷, Deborah Modrak¹⁸, Gerard Watson¹⁹, Michael V. Wedin²⁰, Christina Papachristou²¹, Kevin White²², Cappelletti²³, dentre outros não menos importantes, comprovam essa retomada de interesse dos escritos aristotélicos, especialmente a *phantasia* e suas discussões no campo da “psicologia” e especialmente da ética²⁴.

O tema da *phantasia* envolve necessariamente problemas internos, ou, conforme colocara Castoriadis, sua questão é marcada por “dificuldades, aporias e impossibilidades que sempre a acompanharão”²⁵. A razão parece óbvia: o *De anima* é o “lugar” onde Aristóteles trata mais detidamente da *phantasia*, embora muitas vezes de forma quase

⁶ MARQUES, 2012, p. 7.

⁷ MOREL, 2012, p. 247. O termo *phantasia* posteriormente foi utilizado pelos estoicos e céticos, termo que foi traduzido recentemente como «representação» por Roberto Bolzani (2013), claro, com a peculiaridade própria destas duas filosofias.

⁸ *Essays on Aristotle's De Anima* (1992). Ver também Nussbaum (1978).

⁹ *Aristotle's De Motu Animalium* (1978).

¹⁰ BERTI, 1997; 2012a; 2012b.

¹¹ 1987; 1982.

¹² 1996; 1999; 2004.

¹³ 1992; 2002.

¹⁴ 2003.

¹⁵ 1979; 2009 [1999].

¹⁶ 1984.

¹⁷ 1975.

¹⁸ 1986.

¹⁹ 1982.

²⁰ 1988.

²¹ 2013.

²² 1985.

²³ *La teoria aristotelica de la fantasia* (1980).

²⁴ Um bom exemplo nesse sentido é a coletânea de artigos publicados por Marco Zingano, *Estudos de Ética Antiga* (2009). No campo da psicologia e epistemologia aristotélica temos a obra *Razão e sensibilidade em Aristóteles* – um ensaio sobre *De anima* III 4-5 (1998).

²⁵ CASTORIADIS, 1987, p. 339.

indireta, relacionando-a a outros temas de sua “psicologia”. Some-se a isso as dificuldades inerentes ao próprio texto *De Anima*. Carlo Natali compara esta obra, tão densa, compacta e ao mesmo tempo profunda, difícil e inacabada, com a “imagem” de um dos paços reais incompletos que se encontram nas capitais dos antigos Estados italianos, como a Pilotta em Parma ou o Castelo de Rivoli em Piemonte, “em que algumas alas estão completas e habitadas, outras parecem inacabadas ou apenas esboçadas”²⁶. O *De Anima* de Aristóteles talvez seja um dos livros mais comentados e discutidos da historiografia filosófica, porque fecundo em conteúdos e conceitos que ficaram como legado para a posteridade até chegar a nós. Dado o caráter peculiar e polêmico de seu texto, com a *phantasia* não poderia ser diferente, uma vez que o conceito aparece com mais frequência nesta obra, no que se refere ao *corpus* aristotélico.

São muitas as interpretações dos filósofos e comentadores referentes à *phantasia*. Castoriadis²⁷ chega a defender que Aristóteles reservou o essencial sobre o tema, de maneira fragmentada e incidental, para os capítulos 7 e 8 do livro III do *De Anima*. Martha Nussbaum²⁸, seguida por Enrico Berti²⁹, dirá que as interpretações em torno da *phantasia* são enviesadas pelo “olhar empirista moderno”, que privilegia a “imagem” em detrimento da “interpretação”, essa última sendo a verdadeira característica da *phantasia* concebida por Aristóteles (que não era empirista, muito menos moderno!). Diante de tantas divergências e convergências sobre a *phantasia*, o fato é que o tema, em sua própria abrangência e complexidade, suscita inúmeras questões, conectando-se invariavelmente a outros campos da filosofia, tais como a ética, a estética, a metafísica e especialmente a epistemologia ou gnosiologia. O objeto do presente trabalho restringe-se necessariamente apenas ao último, entendido enquanto uma *teoria do conhecimento*.

O termo *phantasma* (φάντασμα) também é alvo de traduções e interpretações diversas. Muitos tradutores escolheram utilizar o termo “imagem”, o que não se adéqua muito bem àquilo que Aristóteles concebeu com a expressão φάντασμα. O vocábulo “imagem” remete a impressões exclusivamente visíveis, enquanto Aristóteles concebe o *phantasma* como “aparição” gerada a partir do movimento perceptivo sensorial em ato, que pode constituir-se a partir de qualquer um dos cinco sentidos: visão, audição, olfato,

²⁶ NATALI, 2016, p. 180.

²⁷ 1987, p. 340.

²⁸ NUSSBAUM, 1978.

²⁹ BERTI, 2012a, p. 87. Para uma discussão geral da filosofia aristotélica em diálogo com o século XX, ver Berti, *Aristóteles no século XX* (1997).

paladar e tato. Nesse caso, o termo “imagem” soa algo insuficiente, restrito. Outros comentadores preferem usar o termo “fantasma”³⁰, que tem a vantagem de lembrar a sua forma transliterada “*phantasma*”, porém a desvantagem de remeter a almas penadas, a fantasmas conforme a nossa cultura³¹. Cláudio Veloso³², Cappelletti³³ e mais recentemente Natali³⁴ preferiram utilizar o termo “representação”, o que em muitos casos parece expressar mais adequadamente aquilo que Aristóteles concebeu com o conceito, embora traga a desvantagem de lembrar as representações que os atores trabalham em cena. Diante de tantas divergências e pontos de vista diferentes no que respeita à sua tradução, resolvemos deixar os termos *phantasia* e *phantasma* transliterados, sem tradução, tal como optaram Nussbaum e Labarrière³⁵. Ressaltamos apenas que, seja qual for a tradução escolhida, todas elas estão sujeitas a interpretações, o que é um ganho para a filosofia e não algo que a desmereça. E toda interpretação, toda leitura, é necessariamente aproximativa, conforme destacou Gadamer em sua retomada hermenêutica³⁶.

O tema desse trabalho diz respeito, pois, à *phantasia*, traduzida geralmente como “imaginação”, e suas relações com a percepção sensível (*aisthêsis*)³⁷ no livro *De Anima* de Aristóteles. Seu objeto geral é investigar o papel epistemológico ou gnosiológico da *phantasia* a partir da apreensão das formas sensíveis no ato perceptivo sensorial, e como podemos conceber uma diferença ontológica entre *phantasma* e *aisthêma*. Necessário apontar que a presente investigação de mestrado é apenas parte de um projeto maior em andamento, cuja problemática consiste em tentar responder a questão: por que, segundo Aristóteles, o homem só pode pensar *com* e *por* imagens (*phantasmata*)? Em outras palavras, por que, na concepção aristotélica, o intelecto parte da imaginação (*phantasia*) no

³⁰ Como é o caso de Castoriadis (1987) e algumas traduções das obras de Tomás de Aquino para o nosso vernáculo.

³¹ Mário Ferreira dos Santos (1964, p. 705), por exemplo, afirma que fantasma: “a) Indica as representações subjetivas vivas da forma de uma pessoa ou de um outro ser; sendo que os primeiros são considerados como espíritos desencarnados; b) Emprega-se também o termo *aparição* para tais casos. Nalguns, usa-se o termo *espectro*, quando se quer referir ao fantasma de pessoas mortas”. Aristóteles menciona pela primeira vez o termo φαντασία no primeiro capítulo do livro I do *De Anima* (402^b23), em um contexto genérico e literal de “aparecer”, “aquilo que se mostra” ou simplesmente “mostrar”: “a maioria dos atributos conforme se mostram [κατὰ τὴν φαντασίαν]” (*DA* I 1, 402^b23).

³² VELOSO, 2004.

³³ CAPPELLETTI, 1980.

³⁴ NATALI, 2016.

³⁵ LABARRIÈRE, 1984.

³⁶ Cf. *Verdade e método* I (2012, p. 17).

³⁷ *Aisthêsis* expressa o ato de apreender ou adquirir conhecimento por meio dos sentidos. Como utilizamos a versão do *De Anima* para o nosso vernáculo de Maria Cecília Gomes dos Reis (2006), que traduz *aisthêsis* por “percepção sensível”, por motivos de convenção mantemos a tradução referida, quando não o próprio termo grego transliterado “*aisthêsis*”.

processo indutivo de apreensão da forma inteligível (*eidōs*) e, por abstração, apreende-a em uma instância não mais imaginativa, mas puramente intelectual? Em seguida, o intelecto parece fazer uso de imagens (*phantasmata*) para exprimir a forma apreendida – o chamado retorno ao *phantasma* enfatizado por Tomás de Aquino³⁸. Para levar a cabo aquela investigação mais ampla, nos deparamos inevitavelmente com alguns “problemas menores”, quais sejam: se as sensações percebidas (*aisthēmata*) coincidem ou não com as imagens (*phantasmata*) produzidas pela *phantasia*; e se a forma (*eidōs*) é distinta ou não do *phantasma* que a exprime, afinal “nem as noções simples nem as demais noções são imagens, embora não sejam sem imagens” (*De Anima* III 8, 432^a13). Nesse caso, o intelecto parece necessitar da *phantasia* no processo de apreensão e expressão da forma (*eidōs*), mas a própria apreensão não parece ser uma operação da *phantasia*. Seja como for, aquela problemática inicial – por que pensamos por imagens? – tornou-se um trabalho que exigia mais tempo e aprofundamento de outros pontos fundamentais, cuja tarefa pretendida inicialmente ultrapassou de muito uma breve dissertação de mestrado. Optamos, nesse caso, e por sugestão dos professores, por um trabalho possível de ser efetivado em pouco tempo (dois anos), embora não menos fundamental e necessário, qual seja: investigar primeiro a diferença, semelhança ou identidade existente entre as sensações percebidas (*aisthēmata*) e os *phantasmata*, sem deixar de lado suas relações com as formas sensíveis. Eis o objeto dessa dissertação, que, em boa medida, também ultrapassa o estado de uma simples tarefa... Embora muitos comentadores pareçam dar um salto sobre o problema de especificar as diferenças entre *aisthēma* e *phantasma*, o problema existe e reclama uma investigação mais detida, seja para explicitar alguma saída possível, caso exista, seja para diagnosticar a sua *aporia* e insolubilidade. Mesmo porque Aristóteles não parece muito claro no que se refere a estas questões, embora delimite muito bem as diferenças fundamentais entre percepção sensível (*aisthēsis*) e *phantasia* no capítulo terceiro do Livro III do *De Anima*.

Quanto à relevância do tema, basta lembrar que se a da *phantasia*/imaginação não fosse relevante do ponto de vista psicológico e epistemológico/gnosiológico certamente o filósofo não teria lhe dado a devida atenção em seus textos. Situada entre a percepção sensível e o intelecto, a *phantasia* desempenha o papel epistemológico fundamental de mediar o conhecimento humano, no sentido de representar certos entes materiais,

³⁸ Cf. *Suma Teológica* (2005); *Questões disputadas sobre a alma* (2012).

circunscritos a uma percepção sensível temporalmente limitada ao presente que não volta. Se os sensíveis são seres materiais e o intelecto entende seres imateriais, o *phantasma*, enquanto ser imaterial, guarda um lugar de relevância no processo do conhecimento. Sem a *phantasia* o intelecto não poderia jamais pensar os seus objetos, tampouco a percepção sensível apreenderia as formas sensíveis dos sensíveis em ato. Sem *phantasia* não teríamos recordações, lembranças de seres percebidos, imaginados ou mesmo ficionados; tampouco seríamos “despertados” para o movimento local a partir do desejo presente em muitos animais, visando satisfazer as suas exigências de seres vivos... Sem a imaginação o conhecimento não seria sequer possível, pois não se teria uma base com a qual pudéssemos universalizar conceitos, abstraindo-os de suas imposições físicas, sempre particulares, espaço-temporalmente. Nesse sentido a *phantasia* une epistemologicamente conceitos universais a percepções sensíveis particulares. Isso significa que, sem *phantasia*, o intelecto teria que atualizar diretamente as formas nos sensíveis, algo que para Aristóteles seria impossível. Sem *phantasia* não poderíamos sequer pensar uma simples pedra, já que pensamos sua forma a partir de imagens (*phantasmata*). Seu poder extrapola o tempo presente; sua força é menos intensa que as coisas brutas do mundo sensível, corruptível, supralunar; sua natureza é imaterial como a natureza da alma e do intelecto e por isso “funciona”/opera entre a particularidade (característica da percepção sensível) e a universalidade dos conceitos (própria do intelecto, do pensamento). Para além do campo epistemológico, poderíamos estender o seu raio de ação para campos os mais variados – como estética, poética, retórica, mimesis, etc. Porém, sua relevância no campo epistemológico nos basta para estudá-la.

Para levar a cabo a investigação, escolhemos percorrer o seguinte caminho metodológico: primeiro (capítulo 1) investigar e apresentar de forma geral o conceito de *phantasia* no campo da “epistemologia” aristotélica, especialmente nos passos argumentativos do *DA* III 3 em contraposição a outras disposições e potências/capacidades. No segundo capítulo apresentamos inicialmente o conceito de percepção sensível (*aisthêsis*), explorando a sua característica de apreender formas (*eidê*); depois exploramos o processo de permanência das sensações percebidas (*aithêmata*) nos órgãos, o estágio da memória (*mnêmê*) e as suas relações com a *phantasia*. Por fim, chegamos a investigar as características que diferenciam os *aithêmata* dos *phantasmata*, a partir de algumas obras do *corpus* aristotélico, tendo por base o *De Anima*.

Enfim, este percurso inicial de trabalho de pesquisa pretende apenas compreender as relações existentes entre os “objetos” de sensação, os *aisthêmata* e os *phantasmata*, e somente numa pesquisa futura tentaremos compreender a razão do intelecto (*noûs*) depender da *phantasia* para apreender as formas inteligíveis (caso estas não coincidam com os *phantasmata*).

CAPÍTULO I

- DA *PHANTASIA*

O intuito geral desta primeira parte do trabalho, repetimos, consiste em apresentar aos leitores como Aristóteles concebe a *phantasia* no *DA III 3*, com seus percursos, percalços e labirintos textuais incontornáveis. Já existem em nosso vernáculo outros estudos mais detidos sobre o conceito³⁹, o que nos dispensa o trabalho de repeti-los. O que faremos é apenas um percurso que procura seguir os próprios passos do pensamento aristotélico, restringindo-se àqueles pontos necessários à pesquisa. Pensamos ser necessário conhecer um pouco de como Aristóteles pensa e concebe a *phantasio* no *DA III 3* antes de entrarmos no tema propriamente dito da diferenciação entre *phantasma* e *aisthêma*, que se inscreve como o problema dessa pesquisa e cuja diferenciação será abordada no segundo capítulo desse trabalho. A escolha de estudarmos o terceiro capítulo do terceiro livro do *De Anima* (*DA III 3*) se deve ao fato de Aristóteles apresentar ali o tema da *phantasia* com certo privilégio, certa exclusividade, embora o relacione a outros termos importantes de sua psicologia, como *aisthêsis*, *noûs* e *hypolêpsis*. Em outras partes do *corpus* o filósofo apenas menciona o termo *phantasia* sem maiores aprofundamentos com respeito à sua natureza, causa e definição. O *DA III 3* parece querer dar conta desses três propósitos, conforme demarca seu fecho e sua estrutura argumentativa.

O *DA III 3* foi e ainda é objeto de múltiplas interpretações, muitas vezes díspares entre si. Isso se deve à sua própria estrutura argumentativa difícil e densa, próprias do estilo aristotélico, e que parecem acentuadas no texto *De Anima*. Advertimos que não é o propósito desse estudo fazer um levantamento dessas interpretações em torno do *De Anima*, mesmo porque já existe um número razoável de comentários, livros e artigos em torno da obra, desde os peripatéticos antigos até Heidegger e alguns comentadores contemporâneos. Tampouco se busca um confronto entre estas interpretações e comentários, salvo alguns pontos que nos pareceram mais neuvráugicos para o entendimento do conceito.

³⁹ Ver a tese recente de Felipe Pinto (2014), as dissertações de Viviane Gramigna (2006) e Guilherme Kubiszewski (2016), além de outros trabalhos relacionados ao tema, como a dissertação e tese de Juliana Peixoto (2005; 2010) e a tese de Jonas Madureira (2014) sobre a *phantasia* em Tomás de Aquino. Outras obras relacionadas podem ser consultadas nas referências.

As citações do *De Anima* (*DA*) em nosso vernáculo, embora existam outras⁴⁰, serão sempre retiradas da tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis⁴¹, confrontada com o texto grego editado por David Ross⁴² e com outras traduções disponíveis, como a versão inglesa (bilíngüe) de Hicks⁴³ e a espanhola de Tomás Calvo Martínez⁴⁴.

1. A *phantasia* no *DA* III 3

O sentido usual, corrente, do termo *phantasia* já havia sido utilizado por Platão em suas obras⁴⁵ e mesmo em seus predecessores⁴⁶. Contudo, Aristóteles inegavelmente se apropria do termo de forma bastante peculiar e inovadora. Embora Aristóteles também admita, seguindo seu mestre, que a maioria das imaginações (*phantasiai*) é falsa (*DA* III 3, 428^a12) e que a alma passa a maior parte do tempo em erro (*DA* III 3, 427^a29), o estagirita admite uma função epistemológica mais específica à *phantasia*, afinal, não podemos nem sequer pensar sem *phantasma*⁴⁷ (*DA* I 1, 403^a8-10; *De Mem.* 1, 449^b30-450^a1).

Ao mesmo tempo em que delimita essa função epistêmica, Aristóteles parece ir em busca de uma delimitação mais precisa, do ponto de vista ontológico, da *phantasia*. Para contextualizar o sentido dessa “busca de delimitação” da *phantasia* que afirmamos, podemos ver, por exemplo, no livro II, capítulo 3 do *DA* uma primeira “preocupação” do filósofo nesse sentido. Após investigar e catalogar as várias capacidades dos animais – como a nutritiva (θρεπτικόν), a perceptiva (αἰσθητικόν), a desiderativa (ὀρεκτικόν), a locomotiva (κινητικὸν κατὰ τόπον) e a raciocinativa (διανοητικόν) (414^a31-32) –, Aristóteles conclui o seguinte a partir da análise do desejo: “Por ora, é suficiente dizer isto: que entre os seres vivos que possuem tato também subsiste desejo. No que se refere à imaginação [φαντασίας], não está claro e devemos examiná-la posteriormente” (414^a31-32)⁴⁸. Mesmo sabendo que desejo e *phantasia* operam conjuntamente, ainda não parece clara a posição da *phantasia* para o filósofo, capacidade que só será investigada depois, no

⁴⁰ Ver, por exemplo, as traduções de Lucas Angioni (1999) e de Ana Maria Lóio (2010), do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

⁴¹ 2012.

⁴² A referida edição grega se encontra integralmente disponível no site TLG: <http://stephanus.tlg.uci.edu/index.php>.

⁴³ 1990.

⁴⁴ 1968; 1978.

⁴⁵ As principais obras em que aparece o termo parecem ser *Timeu*, *Sofista*, *Filebo* e algumas passagens do *Teeteto*.

⁴⁶ Cf. MARQUES, 2012.

⁴⁷ *Phantasma* é uma espécie de “produto” que resulta da atualização da *phantasia*. Esclareceremos melhor o termo mais adiante. O seu aprofundamento só será dado no próximo capítulo.

⁴⁸ διασαφητέον δὲ περὶ αὐτῶν ὕστερον, νῦν δ' ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω, ὅτι τῶν ζώντων τοῖς ἔχουσιν ἀφὴν καὶ ὄρεξις ὑπάρχει. περὶ δὲ φαντασίας ἄδηλον, ὕστερον δ' ἐπισκεπτέον.

famoso capítulo 3 do *DA III*, ou a partir dele. Se para Aristóteles estava delineado aquelas capacidades nos animais, a *phantasia* ou capacidade imaginativa ainda não estava. A única coisa que Aristóteles tem certeza sobre a *phantasia* é que nem todo animal a possui – como o caso da abelha, da formiga e do verme mencionado no *DA III 3* (428^a9-11) –, embora muitos animais vivam apenas com *phantasia*⁴⁹, dependentes dela, conforme destaca nessa passagem: “entre aqueles em que subsiste cada uma das outras [capacidades], nem todos têm cálculo [λογισμὸς] (e alguns nem sequer imaginação [φαντασία], ao passo que outros vivem unicamente por meio dela)” (*DA II 3*, 415^a8-32)⁵⁰.

Sobre essa imprecisão da posição da *phantasia*, algo parecido será repetido pelo filósofo mesmo após ele ter percorrido o *DA III 3*. No capítulo 9, livro III, ele reforça que a parte imaginativa, embora seja diversa pelo ser das demais partes ou capacidades da alma, caso se pense em partes separadas da alma – uma crítica à teoria platônica da tripartição da alma –, é muito difícil (ἀπορίαν) precisar de qual das outras capacidades da alma a *phantasia* é diversa ou idêntica (*DA III 9*, 432^a31-^b3)⁵¹. Parece que o filósofo está em busca de delimitar melhor aquilo que se denomina *phantasia* para os antigos, ora aproximando-a do pensamento, ora da percepção sensível, de outro modo a colocando como uma certa capacidade de produzir imagens (*phantasmata*) no interior da alma, conforme veremos mais adiante.

Com respeito ao *DA III 3*, a *phantasia* sem dúvida é o seu tema central ou mais recorrente, no qual Aristóteles contrapõe *phantasia* com pensamento (*noêsis*) e com percepção sensível (*aisthêsis*): duas faculdades cituadas em dois pólos extremos no fenômeno do conhecimento – uma com entes universais e outra com particulares. Nesse capítulo 3 Aristóteles irá concluir algumas características da *phantasia* que podemos deduzir a partir das muitas definições negativas que ele fornece ao longo do texto⁵². É a partir destas menções indiretas que buscaremos captar o “essencial” acerca do conceito aristotélico de *phantasia* no *DA III 3*.

⁴⁹ O mesmo é afirmado em *Met. I 1*: “Los demás animales viven con imágenes y recuerdos, y participan poco de la experiencia.” (980^b25).

⁵⁰ οἷς μὲν γὰρ ὑπάρχει λογισμὸς τῶν φθαρτῶν, τούτοις καὶ τὰ λοιπὰ πάντα, οἷς δ' ἐκείνων ἕκαστον, οὐ πᾶσι λογισμὸς, ἀλλὰ τοῖς μὲν οὐδὲ φαντασία, τὰ δὲ ταύτη μόνη ζῶσιν.

⁵¹ “[...] e ainda, a imaginativa, que pelo ser é diversa das demais, embora de qual delas é diversa ou idêntica apresenta grande dificuldade, caso sejam supostas partes separadas da alma” (ἔτι δὲ τὸ φανταστικόν, ὃ τῷ μὲν εἶναι πάντων ἕτερον, τίνι δὲ τούτων ταυτὸν ἢ ἕτερον ἔχει πολλὴν ἀπορίαν, εἴ τις θήσει κεχωρισμένα μόρια τῆς ψυχῆς·)

⁵² Definições indiretas do tipo “dadas as razões A e B, *phantasia* não pode ser A ou B”, ou simplesmente “*phantasia* não é X”, dentre outros modos indiretos de acessar o que é a *phantasia*.

A primeira menção da *phantasia* no capítulo já denota a sua posição geral no quadro da “epistemologia” ou psicologia aristotélica. Com o intuito de sustentar a tese de que “o perceber [τὸ αἰσθάνεσθαι] não é o mesmo que o entender [τὸ φρονεῖν]” (427^b6-7) e que, por tabela, pensar (voεῖν) não é o mesmo que perceber (^b9-11), Aristóteles começa argumentando a respeito das diferenças entre perceber e pensar. Da parte da percepção sensível (αἴσθησις), ele defende que todos os animais compartilham do perceber (427^b7) e que a percepção dos próprios (ιδίων) – ou sensíveis próprios a cada sentido – é sempre verdadeira, subsistindo conseqüentemente em todos os animais (^b11-12)⁵³. Do lado do pensamento, ele defende que do entender (φρονεῖν) compartilham “poucos animais” (427^b7), o que significa que nem todo animal possui *phronesis*, mesmo porque ela será incluída mais à frente por Aristóteles no rol do gênero da suposição, *hypolêpsis* (427^b24-26)⁵⁴, cuja menção é antecipada nesse trecho de forma indireta na seguinte passagem: “Tampouco o pensar – do qual há o modo correto e o incorreto, pois o correto é o entendimento, a ciência e a opinião verdadeira, e o incorreto, o contrário deles – é o mesmo que o perceber” (427^b8-11). A partir desse contexto de contraposição entre perceber e pensar, Aristóteles introduz – de forma abrupta e inesperada para alguns⁵⁵ – o conceito de *phantasia*, com o intuito de fazer sobressair o conceito no capítulo e ao mesmo tempo correlacioná-lo aos conceitos de percepção sensível (*aisthêsis*) e suposição (*hypolêpsis*), nos seguintes termos: “Pois a imaginação é algo diverso tanto da percepção sensível como do raciocínio; mas a imaginação não ocorre sem percepção sensível e tampouco sem a imaginação ocorrem suposições” (427^b14-16: φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας, αὕτη τε οὐ γίγνεται ἄνευ αἰσθήσεως, καὶ ἄνευ ταύτης οὐκ ἔστιν ὑπόληψις). Ora, como sem *aisthêsis* não há *phantasia* e sem *phantasia* não ocorre *hypolêpsis* (que faz parte do pensar), a posição epistemológica da *phantasia* encontra-se precisamente entre o pensamento (que inclui *hypolêpsis*) e a percepção sensível. Do trecho dado podemos retirar três conclusões a respeito da *phantasia*:

⁵³ Poderíamos questionar: por que Aristóteles usa apenas os sensíveis próprios em sua argumentação e não os comuns e acidentais, que admitem também o falso? Talvez porque ele esteja se referindo a todos os animais, onde alguns possuem apenas o tato (cf. *DA* III 11, 433^b31ss).

⁵⁴ A passagem diz: “E há, aliás, as diferenças da própria suposição [ὑπολήψεως] – ciência, opinião e entendimento [ἐπιστήμη καὶ δόξα καὶ φρόνησις], e os seus contrários –, mas devemos tratar disso num outro tratado.” (^b24-26: εἰσὶ δὲ καὶ αὐτῆς τῆς ὑπολήψεως διαφοραὶ, ἐπιστήμη καὶ δόξα καὶ φρόνησις καὶ τὰναντία τούτων, περὶ ὧν τῆς διαφορᾶς ἕτερος ἔστω λόγος.)

⁵⁵ Castoriadis (1987, p. 337) se espanta com a forma abrupta, segundo ele, com que o tema da *phantasia* aparece. Não vemos alarde ou irrupção repentina no texto aristotélico, afinal Aristóteles já havia enunciado que teria que investigar a *phantasia* no primeiro livro do *De Anima*, conforme vimos.

- (i) *phantasia* não ocorre sem *aisthêsis* (427^b15);
- (ii) para haver suposição (*hypolêpsis*) é necessário, antes, haver *phantasia* (427^b16);
- (iii) a *phantasia* difere tanto da percepção sensível quanto do pensamento.

Isso nos leva inevitavelmente à seguinte posição: a *phantasia* só pode operar entre a *aisthêsis* e a *hypolêpsis*, pois deriva de um movimento perceptivo e ao mesmo tempo necessário à ocorrência de opiniões, *phronêsis* e conhecimento (*epistêmê*) – tipos de *hypolêpsis*, incluindo-se a contemplação (*theorein*)⁵⁶. Nesse caso, a *phantasia* ocupa uma posição de relevância no seio da epistemologia aristotélica, porque se configura como mediadora entre o pensamento enquanto suposição (*hypolêpsis*) e a percepção sensível. A “função mediadora” da *phantasia* pode também ser percebida, como veremos, no contexto de outras capacidades anímicas, tais como sonhar, recordar, “prever” certos acontecimentos, desejar, locomover-se, contemplar, etc.

A partir de agora veremos a tematização propriamente dita da *phantasia* no texto do *De Anima*.⁵⁷

2. *Phantasia*, pensamento e suposição (*hypolêpsis*)

Aristóteles inicia a linha 427^b16 antecipando a conclusão de que a *phantasia* não é pensamento (νόησις) nem suposição (ὑπόληψις). Para suportar a conclusão ele fornece um argumento contendo certas razões. Vejamo-las a partir de sua passagem completa:

É evidente que [a imaginação]⁵⁸ não é pensamento [νόησις] e suposição [ὑπόληψις]. Pois essa afecção depende de nós e do nosso querer (pois é possível que produzamos algo diante dos nossos olhos, tal como aqueles que, apoiando-se na memória, produzem imagens), e ter opinião não depende somente de nós, pois há necessidade de que ela seja falsa ou verdadeira. Além disso, quando temos a opinião de que algo é terrível ou

⁵⁶ No *DA* II 2 Aristóteles já havia mencionado o pensar (*noêin*), cujos modos corretos são *phronêsis*, *epistêmê*, *doxa* e *teorein* (cf. 413^b24-a3). As duas passagens afirmam o mesmo: que os modos corretos do pensar são *epistêmê*, *doxa* e *phronêsis*, apenas com o acréscimo de *teorein* na segunda. As passagens também aproximam o pensar (*noêin*) da suposição (*hypolêpsis*) (cf. 427^b24-26). Ainda da parte do pensamento, Aristóteles enfatiza que o raciocinar (*διανοεῖσθαι*) admite ainda o modo falso (b13), como contraposição à percepção dos próprios, sempre verdadeira. Como os seres irracionais não pensam nem raciocinam, segue-se a conclusão do argumento: “é evidente, então, que o perceber não é o mesmo que o entender” (427^b6-7: ὅτι μὲν οὖν οὐ τὰυτὸν ἐστὶ τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν, φανερόν). O mesmo vale para o pensar (cf. 427^b9-11).

⁵⁷ Nos livros I e II do *DA*, Aristóteles apenas menciona a *phantasia* nesse ou naquele trecho. Contudo, seu estudo efetivo só ocorre no capítulo 3 do livro III, seguindo dos capítulos 7-11, embora não mais a colocando como tema central.

⁵⁸ Colocamos entre chaves porque o grego não traz explicitamente a palavra φαντασία, embora a passagem se refira à linha (b14) logo acima da passagem em análise.

pavoroso, de imediato compartilhamos a emoção, ocorrendo o mesmo quando é encorajador. Porém, se é pela imaginação, permanecemos como que contemplando em uma pintura coisas terríveis e encorajadoras. (DA III 3, 427^b16-24)⁵⁹

Como bem esclarece Hicks⁶⁰, a passagem, a partir da linha 427b14ss, abre um parágrafo distinto e não deve ser forçada a relacionar-se muito proximamente com as frases precedentes. Aristóteles quer introduzir uma contraposição entre pensamento (νόησις), suposição (ὑπόληψις) e *phantasia* (φαντασία). O trecho é difícil e parece caber mais de uma interpretação, segundo se tome o pronome demonstrativo τοῦτο (“essa/esse”, “esta/este”, neutro de οὗτος) da passagem como se referindo à ὑπόληψις, à νόησις ou à φαντασία. A maioria das traduções a tomam referindo-se à φαντασία. Apenas Hicks parece apresentar-se como exceção⁶¹. Vejamos primeiro a interpretação desse último, para depois confrontarmos-la com outras. Sua análise será importante porque segundo se tome uma ou outra interpretação, certas consequências decorrem inevitáveis a respeito do conceito de *phantasia*.

2.1. A interpretação de Hicks: τοῦτο para a νόησις

Segundo Hicks, a premissa “essa afecção depende de nós...” refere-se ao pensamento (νόησις) e não à φαντασία: “Claramente pensar não é o mesmo que acreditar. Pois o primeiro está em nosso próprio poder”⁶². Em nota⁶³ ele complementa que “o pensamento está sob nosso próprio controle”, embora pensar não seja o mesmo que *hypolêpsis*. No caso desta passagem, e para Hicks, Aristóteles estaria contrapondo não *phantasia* e pensamento, mas pensamento e *hypolêpsis*. Embora Aristóteles mencione operações da *phantasia* no trecho dado – conforme nos determos a seguir –, que parece ter levado outros comentadores a inferirem se tratar de uma contraposição entre *phantasia* e pensamento, em uma passagem subsequente Aristóteles parece confirmar a interpretação

⁵⁹ ὅτι δ’ οὐκ ἔστιν ἡ αὐτὴ [νόησις] καὶ ὑπόληψις, φανερόν. τοῦτο μὲν γὰρ τὸ πάθος ἐφ’ ἡμῖν ἔστιν, ὅταν βουλόμεθα (πρὸ ὁμμάτων γὰρ ἔστι τι ποιήσασθαι, ὥσπερ οἱ ἐν τοῖς μνημονικοῖς τιθέμενοι καὶ εἰδωλοποιοῦντες), δοξάζειν δ’ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν• ἀνάγκη γὰρ ἢ ψεύδεσθαι ἢ ἀληθεύειν. ἔτι δὲ ὅταν μὲν δοξάσωμεν δεινόν τι ἢ φοβερόν, εὐθὺς συμπάσχομεν, ὁμοίως δὲ καὶ θαρραλέον• κατὰ δὲ τὴν φαντασίαν ὠσαύτως ἔχομεν ὥσπερ ἂν εἰ θεώμενοι ἐν γραφῇ τὰ δεινὰ ἢ θαρραλέα.

⁶⁰ 1990, p. 456.

⁶¹ Ana Maria Lóio (2010, p. 110), por exemplo, coloca uma nota explicativa: “Πάθος. Trata-se da imaginação”. Lucas Angioni (1999, p. 87) não esclarece a referência. Tomás Calvo Martínez traduz: “e aquela [a imaginação] depende de nós” (1978, p. 225). Hicks (1990, p. 123) é o único que se distancia dos outros: “Clearly thinking is not the same thing as believing. For the former is in our own power”.

⁶² “Clearly thinking is not the same thing as believing. For the former is in our own power” – Passagem já referida em nota anterior.

⁶³ Hicks, nota da p. 456.

de Hicks: “devemos tratar desta [a *hypolêpsis*] após termos definido a *phantasia*” (DA III 3, 427^b29). Somente a partir dessa promessa é que Aristóteles passa a tratar de fato da *phantasia*.

Sob esta perspectiva interpretativa, o texto aristotélico passa a ter o seguinte sentido: a **νόησις** é uma afecção que depende de nós, está sob o nosso encargo (πάθος ἐφ’ ἡμῶν ἐστιν) e da nossa vontade (βουλόμεθα), já que é possível produzirmos algo diante de nossos olhos (ὀμμάτων), tal como aqueles que produzem imagens (εἰδωλοποιούντες) apoiando-se na memória (μνημονικοῦς). O pensamento serve-se da *phantasia*, uma vez que a memória (μνήμη) “participa” de alguma maneira da *phantasia* (cf. *De Mem.* 1-2)⁶⁴. Contudo, pensamento não se confunde com *phantasia*, já que o pensamento só pensa por imagens (cf. *De Mem.* I 449^b31) e o intelecto pensa as formas nessas imagens (*phantasmata*) (DA III 7, 431^b2: τὰ μένουσιν εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ)⁶⁵. A passagem também enfatiza a independência do pensamento em relação a outras faculdades da alma, uma vez que depende apenas da vontade para exercê-lo ou não.

O problema desta interpretação é entendermos que tipo de contraposição Aristóteles estaria fazendo ao colocar, de um lado, o pensamento, e, de outro, a opinião e a *phantasia*, inserindo ao mesmo tempo um exemplo mnemônico, que é uma função da *phantasia*, no sentido de utilizar *phantasmata* desta última, tomando-a por base de suas operações⁶⁶. A passagem só parece fazer sentido se se interpretar uma contraposição aristotélica entre pensamento e *hypolêpsis*, já que a opinião (*doxa*) é um tipo de *hypolêpsis*. Isso parece ser confirmado se explicarmos por qual razão Aristóteles, logo como que inesperadamente em seguida define *hypolêpsis* nos seguintes termos: “E há, aliás, as diferenças da própria suposição – ciência, opinião e entendimento, e os seus contrários –, mas devemos tratar disso num outro tratado.” (DA III 3, 427^b24-26)⁶⁷. Como *doxa* é um tipo de *hypolêpsis*, Aristóteles estaria aqui, ao que parece, contrapondo pensamento e *hypolêpsis*. Além disso,

⁶⁴ Usamos aqui o termo “participa” no sentido de “é uma espécie de”. Essa relação entre memória e *phantasia* será melhor esclarecida no item 8 da Parte II desse trabalho.

⁶⁵ Pretendemos tratar melhor o tema das relações entre *phantasma* e *noûs* no doutorado.

⁶⁶ Ou seja, a memória, enquanto uma potência anímica, atualiza-se sempre num *phantasma* mnemônico, na forma de uma lembrança ou recordação. Nesse sentido, David Ross (1987, p. 151) coloca a memória como uma *função* da imaginação, embora defenda confusamente em outro trecho (p. 138) que a memória é um desenvolvimento da imaginação. Para Ross, além da memória, teríamos da mesma forma o sonho e o desejo como funções da *phantasia*.

⁶⁷ εἰσὶ δὲ καὶ αὐτῆς τῆς ὑπολήψεως διαφοραί, ἐπιστήμη καὶ δόξα καὶ φρόνησις καὶ τὰναντία τούτων, περὶ ὧν τῆς διαφορᾶς ἕτερος ἔστω λόγος.

Aristóteles utiliza o termo “imagem” (εἰδωλο-) em vez de *phantasma*⁶⁸. *Eidôlon* pode ser uma imagem refletida, uma aparição, uma reprodução de traços, etc., contendo, em alguma medida, uma relação com *phantasma*. Mesmo porque, no contexto da passagem, o exemplo ocorre junto a uma referência à memória (^b18-20), conforme apontamos. De toda forma, a passagem, segundo Hicks, refere-se ao pensamento em contraposição à *hypolêpsis*. Veremos outra possibilidade interpretativa.

2.2. A segunda interpretação: τοῦτο para a φαντασία

A segunda interpretação da passagem toma simplesmente o ἐφ’ ἡμῖν e o aplica à *phantasia* (não ao pensamento), já que o intuito de Aristóteles seria contrapor *phantasia* e pensamento⁶⁹. Nesse caso, a frase teria o seguinte sentido: a *phantasia* é uma afecção que depende de nós e da nossa vontade, pois é possível que produzamos algo diante dos nossos olhos, tal como aqueles que, apoiando-se na memória, produzem imagens; enquanto ter opinião não depende apenas de nós, já que envolve a necessidade de que ela seja falsa ou verdadeira. Esta interpretação é bastante elegante, pois parece casar-se harmonicamente com as produções mnemônicas – com a *phantasia* podemos “criar” (atualizar) imagens ante os “olhos” da mente, tal como se cria imagens diversas a partir da memória. Ressaltamos apenas que o termo “imagens” da passagem, relacionado por sua vez a “memória” (μνημονικοῖς, de *mnêmê*), não é *phantasmata*, e sim εἰδωλοποιούντες, traduzido no trecho como “produzem imagens”. É claro que no *De Anima* Aristóteles não desenvolve o tema da memória, algo que só será realizado posteriormente no *De memoria*. Segundo esta segunda interpretação, a mais aceita entre comentadores, Aristóteles estaria aqui contrapondo *phantasia* de um lado e opinião de outro.

Para essa interpretação, Aristóteles tem como intuito prosseguir contrapondo opinião e *phantasia*, e não opinião e pensamento, uma vez que no texto se segue uma problematização da opinião, como veremos. Além disso, a opinião (*doxa*) é um tipo de *hypolêpsis*, conforme vimos, e, nesse caso, inscreve-se mais ao lado do pensamento que da *phantasia* – ao menos para Aristóteles. Como veremos mais adiante, para alguns predecessores de Aristóteles, a *phantasia* estaria mais próxima da *doxa*, posição que o filósofo se opõe com veemência nas linhas 428^a24-428^b9 do *DA* III 3. Não temos dúvida

⁶⁸ Conforme declarou Marcelo P. Marques (2012, p. 7), há um rico campo semântico a ser pesquisado com os termos correlatos *eidôlon*, *dekôn* – *eikasia*, *phantasma*, *phantasia*, utilizados por Platão e Aristóteles.

⁶⁹ Essa interpretação talvez tenha levado os estóicos, especialmente Epicteto, a colocarem a “representação” (*phantasia*) como aquilo que está sob o nosso encargo (ἐφ’ ἡμῖν). Cf. *ARRIANO, Flávio. O Manual de Epicteto* (2012), traduzido por Aldo Dinucci e Alfredo Julien.

que essa interpretação é louvável e sustentável. Pensamos, contudo, que a posição de Hicks não pode ser descartada, e podemos alcançar uma terceira interpretação conciliadora entre as duas.⁷⁰

2.3. Outra interpretação possível

A divergência de interpretações só demonstra a dificuldade hermenêutica do texto aristotélico. Aristóteles talvez não seja tão “sistemático” e “duro” como muitos de seus intérpretes o viram. Parafraseando Heidegger, Aristóteles parece ser mais um “ser a caminho”, no sentido de investigar deparando-se e muitas vezes colocando-se questões insolúveis, aporéticas por natureza, mas sem deixar de buscar racionalmente certas saídas possíveis sobre certos problemas⁷¹.

Em nossa interpretação, o ἐφ’ ἡμῖν cabe, em certa medida, tanto para o pensamento quanto para a *phantasia*, pois ambos não dependem de um objeto externo, sensível, para atualizarem suas potências, como ocorre no caso da percepção sensível. Apenas nesse sentido ambos são independentes, ou seja, dependem apenas de nós mesmos. Podemos tanto imaginar quanto pensar coisas diversas independentemente da presença física dessas coisas pensadas ou imaginadas, embora tais pensamentos e imaginações tenham como “pano de fundo” algum tipo de dado anteriormente percebido, percebido, através dos sentidos. Sendo assim, uma vez de posse de certas representações (*phantasmata*), tanto o pensar quanto o imaginar podem caminhar “relativamente livres”⁷² dos entraves impostos pela *aisthêsis*, que necessita sempre da presença física dos sensíveis para atualizar-lhe a

⁷⁰ Ressaltamos que não é o nosso intuito fazer uma exegese das inúmeras posições dos comentadores, conforme salientamos no início. Isso justifica as poucas linhas dedicadas a esse tópico.

⁷¹ Enrico Berti (2012a, p. 81) aponta que, ao contrário do que se pensa, Aristóteles não foi um pensador tão sistemático: “ele estava sobretudo preocupado em dizer tudo o que lhe parecia necessário dizer, qualquer que fosse a ordem que lhe ocorria de dizê-lo”. Ora, questionamos, como assim? Embora Aristóteles de fato nem sempre tenha sido conforme a caricatura que a tradição lhe “pintou”, em boa medida não podemos concordar com essa posição no mínimo exagerada de Enrico Berti. Como alguém como Aristóteles poderia colocar as questões “qualquer que fosse a ordem que lhe ocorria de dizê-lo”? Que Aristóteles estava preocupado em dizer tudo o que lhe parecia necessário dizer à sua época, confordamos, mas disso não decorre que o filósofo não tivesse um escopo bem delineado e pensado de trabalho e investigação. Seus escritos são uma prova contrária a esta posição exagerada.

⁷² Afirmamos “relativamente livres” porque, no *DA I 1*, Aristóteles já havia levantado a questão polêmica de uma possível inseparabilidade entre pensamento e corpo (*soma*), no seguinte trecho: “se também o pensar é um tipo de imaginação ou se ele não pode ocorrer sem a imaginação, então nem mesmo o pensar poderia existir sem o corpo” (*DA I 1*, 403^a5-10). A condicional “se... então” impõe várias interpretações entre comentadores. Apenas queremos salientarmos da passagem que a mesma denota uma relação necessária entre “pensar com *phantasia* em um corpo”, explicitando o papel fundamental da *phantasia* na epistemologia aristotélica. O argumento sustentado por Aristóteles ao longo da obra parece ser o seguinte: se pensar é um tipo de *phantasia*, ou se pensar não pode ocorrer sem *phantasia*, então pensar só pode ocorrer num corpo, uma vez que *phantasia* decorre necessariamente de um movimento corpóreo.

potência. Ora, como pensar e imaginar dependem, estabelecidas certas percepções, unicamente de nossa vontade, a *phantasia* seria um movimento intrapsíquico que, embora decorrente inicialmente da *aisthêsis* em atividade (como estudaremos), opera de forma autônoma junto ao pensamento. Isso significa que, ao pensarmos uma pedra, por exemplo, podemos pensá-la quando e onde queiramos, independente de termos esta pedra (enquanto ente físico, sensível) diante de nossa percepção visual. Nesse sentido vemos uma abertura em Aristóteles para certa “independência” do pensamento e da *phantasia*, ao menos segundo o *DA* III. E mesmo que tal representação (*phantasma*) da pedra advenha necessariamente de um ato perceptivo primeiro, de algo sensível no mundo a que chamamos “pedra”, podemos pensá-la enquanto *phantasma* segundo a nossa vontade. A *phantasia* é necessária para nos liberarmos da imposição do tempo presente a que se restringe a percepção sensível⁷³. Caso não houvesse *phantasia*, a alma pensante deveria atualizar os próprios objetos percebidos nos órgãos sensoriais, o que limitaria muito o pensamento, restringindo-o à presença física de todo e qualquer sensível dado. Ou seja, pensar uma pedra implicaria estar na presença da própria pedra, enquanto sensação percebida (*aisthêma*). A relevância epistemológica da *phantasia* insere-se nesse contexto, qual seja, de mediar o pensamento e as sensações percebidas provenientes da afecção de sensíveis, o que permite ao pensamento poder pensar as sensações em um tempo não necessariamente presente.

Sobre esse ponto de “independência” temporal e mediação epistemológica da imaginação, ao retomar o tema da *phantasia* no *DA* III 7 (linhas 431^b2-8), Aristóteles afirma que o capaz de pensar (τὸ νοητικὸν) pensa as formas (εἶδη) em imagens (ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ), movendo-se quando encontra-se diante das imagens (φαντασμάτων), mesmo à parte da percepção sensível (αἰσθήσεως). E quando percebe através da percepção comum uma tocha de fogo mover-se diante de si, ele reconhece que se trata de um inimigo. Porém, em outro momento, com imagens ou pensamentos na alma (ψυχῆ φαντάσμασιν ἢ νοήμασιν), ele raciocina (λογίζεται) como se estivesse vendo e delibera (βουλεύεται) sobre coisas futuras à luz das presentes (*DA* III 7, 431^b2-8)⁷⁴. Aqui notamos aquela importante característica da *phantasia*: a de conferir liberdade aos seres capazes de pensar (mas não só

⁷³ Esta afirmação ficará mais clara posteriormente.

⁷⁴ τὰ μὲν οὖν εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ, καὶ ὡς ἐν ἐκείνοις ὄρισται αὐτῷ τὸ διωκτὸν καὶ φευκτὸν, καὶ ἐκτὸς τῆς αἰσθήσεως, ὅταν ἐπὶ τῶν φαντασμάτων ἤκινεῖται· οἷον, αἰσθανόμενος τὸν φρυκτὸν ὅτι πῦρ, τῇ κοινῇ ὁρῶν κινούμενον γνωρίζει ὅτι πολέμιος· ὅτε δὲ τοῖς ἐν τῇ ψυχῇ φαντάσμασιν ἢ νοήμασιν, ὥσπερ ὁρῶν, λογίζεται καὶ βουλεύεται τὰ μέλλοντα πρὸς τὰ παρόντα·

eles), uma vez que pode tanto mover o pensamento tendo como via o desejo, como também fornecer os recursos necessários para que a alma pensante pense *quando* queira, sem circunscrição temporal. Nesse caso, o homem pode operar com a *phantasia* tanto no passado, através da memória (*mnêmê*), como no futuro, conforme explica a passagem acima. E como outros animais sem *logos* também são dotados de *phantasia*, eles também podem “fazer muitas coisas”, quando relativamente libertos dos grilhões e limites impostos pela presença dos sensíveis em ato, cuja “presença” atualiza a capacidade perceptiva sempre restrita ao presente, conforme destaca o *De Memoria* 1 (449^b12-15). Voltaremos oportunamente a esta “elasticidade temporal” característica da *phantasia* na Parte II.

Aristóteles, por outro lado, destaca em algumas passagens do *DA* que a *phantasia* é um certo pensamento, embora não seja pensamento (νόησις) (cf. *DA* III 3, 427^b16-24) e que o pensar envolve *phantasma*. O trecho do *DA* I 1, onde Aristóteles questiona se “o pensar é um tipo de pensamento” (403^a9), não deve ser levado em conta aqui, já que se configura no contexto como um questionamento. Mas no *DA* III 10, Aristóteles inicia o capítulo supondo ser a *phantasia* um tipo de pensamento: “Mostra-se, então, que há dois fatores que fazem mover: o desejo (ὄρεξις) ou o intelecto (νοῦς), contanto que se considere a imaginação um certo pensamento” (433^a9-10: Φαίνεται δέ γε δύο ταῦτα κινεῖν, ἢ ὄρεξις ἢ νοῦς, εἴ τις τὴν φαντασίαν τιθεῖ ὡς νόησίν τινα). É claro que o contexto da passagem diz respeito à causa do movimento local dos animais em geral, mas o que queremos chamar a atenção é que, para Aristóteles, existe certa relação íntima entre pensamento e *phantasia*, se não quanto à natureza de ambas, ao menos quanto a suas funções no quadro dos animais em geral. Afinal, prossegue Aristóteles, muitos homens “seguem as suas imaginações (φαντασίαις) em vez do conhecimento (ἐπιστήμην), mas nos outros animais, não há nem pensamento, nem raciocínio, e sim φαντασία” (433^a10-12: πολλοὶ γὰρ παρὰ τὴν ἐπιστήμην ἀκολουθοῦσι ταῖς φαντασίαις, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις οὐ νόησις οὐδὲ λογισμὸς ἔστιν, ἀλλὰ φαντασία). Ou seja, para os animais que não são capazes de pensar, a φαντασία parece operar *como* “certo pensamento”, especificamente no que se refere às “ações” e movimentos dos não-rationais⁷⁵.

⁷⁵ Esse trecho do *DA* III 10 também se afina com uma passagem do *DA* III 3, onde se afirma que os animais fazem muitas coisas de acordo com os *phantasmata* (*DA* III 3, 429^a4ss). Certamente os animais se locomovem, sonham, lembram, desejam, imaginam, dentre outras capacidades ligadas à *phantasia*. Essa atribuição mais larga da *phantasia*, enquanto pensamento, relaciona-se ao movimento local e desejo nos animais em geral, já que “na medida em que o animal é capaz de desejar, por isso mesmo ele é capaz de se mover; e ele não é capaz de desejar sem *phantasia*” (*DA* III 10, 433^b27-29⁷⁵). Em Aristóteles, portanto, a capacidade desiderativa depende, em alguma medida, da *phantasia*.

O que é certo é que, para Aristóteles, o pensamento possui certa dependência com relação à *phantasia*, afinal “a alma jamais pensa sem imagem” (*DA* III 7, 431^a16-17: διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ) já que “pensar é impossível sem uma imagem” (*De Mem.* 1, 449^b30-31: καὶ νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος)⁷⁶, embora ele não deixe claro o processo pelo qual ocorre essa dependência ao *phantasma*.

Voltando ao trecho inicial sob análise, na qual Aristóteles usa o ἐφ’ ἡμῖν, qual seja, “É evidente que [a imaginação] não é pensamento [νόησις] e suposição [ὑπόληψις]. Pois essa afecção depende de nós e do nosso querer”, concordamos em parte com as duas interpretações – a de Hicks e a dos outros comentadores. Ou seja, a frase “essa afecção depende de nós e do nosso querer” tanto cabe à *phantasia* quanto ao pensamento, embora a passagem seja sinuosa, difícil, conforme destacamos. Nela, Aristóteles parece querer apenas contrapor a independência tanto do pensar quanto da *phantasia* frente a opinião (*doxa*), bem como frente à percepção sensível, onde a última depende da presença física do objeto. Essa leitura interpretativa justifica a “introdução inesperada” subsequente da *doxa* no texto aristotélico. O filósofo afirma que, ao contrário do pensamento (“com” e “da” *phantasia*), a opinião (δοξάζειν) não depende apenas de nós (οὐκ ἐφ’ ἡμῖν), já que existe a necessidade da última ser falsa ou verdadeira (427^b20-21: ἀνάγκη γὰρ ἢ ψεῦδεσθαι ἢ ἀληθεύειν). Ou seja, o contexto da passagem parece apontar para uma contraposição entre algo que *depende apenas de nós* e uma opinião que *não depende apenas da vontade* para se estabelecer como falsa ou verdadeira. Nesse caso, o confronto estabelecido pelo filósofo diz respeito ao pensamento e a *doxa* (que é um tipo de *hypolêpsis*), e não entre pensamento e *phantasia*.

Mas em que sentido uma opinião não depende apenas de nós, já que podemos formulá-la quando queiramos da mesma maneira que o pensamento? Para Aristóteles, a verdade ou a falsidade característica da *doxa* dependeria de fatores que extrapolam a própria opinião, ou seja, precisamos de referenciais externos para que nossa opinião seja “acerca de algo”. A opinião de que você está entendendo esse texto agora depende de um confronto com o fato de você está realmente entendendo-o, lendo-o em ato; contudo, posso *pensar* que você o entendeu e isso não envolve necessariamente esse confronto factual.

⁷⁶ As duas passagens dizem a mesma coisa em obras diferentes. Sabe-se que o *De Memoria* constitui um texto complementar indispensável ao *De Anima*, para o estudo da *phantasia*, bem como o *De Insomniis*, constantes no conjunto de textos intitulado *Parva Naturalia*. No *De Memoria* Aristóteles demonstra a relação estreita entre memória e *phantasia*; no *De Insomniis* apresenta-nos as operações da *phantasia* com independência dos sentidos no estado que denominamos sonho.

Nesse sentido, uma verdade, para sê-la, depende do confronto do juízo que formulo de algo com a ocorrência desse algo no estado de coisas do “mundo”. Esse confronto justificaria a verdade ou falsidade de uma opinião e mesmo de um enunciado propositivo acerca de algo, conforme estabelecido por Aristóteles na *Met.* Θ 10⁷⁷. Desse tipo de “relação” ou “correspondência” nasce a famosa interpretação tomasiana de verdade enquanto “correspondência” ou “adequação” (*adaequatio*) entre o intelecto e a coisa.

O âmbito do confronto entre *doxa* e *phantasia* da passagem denota, por outro lado, certa “interioridade” da atividade psíquica. A opinião de que algo é terrível, pavoroso ou encorajador de imediato é acompanhada de emoção (*συμπάσχομεν*). Ou seja, a opinião de que algo é prazeroso ou doloroso nos leva a agir. Mas no caso da *phantasia*, não necessariamente. Quando imaginamos algo prazeroso ou doloroso, existe certa emoção e alteração fisiológica, mas desse estado não decorre necessariamente uma ação, vez que permanecemos como se estivéssemos contemplando coisas terríveis e encorajadoras em uma pintura (*γραφῆ*) (427^b21-24).

Alijando-se as interpretações em torno da passagem, o certo é que ela parece expressar um argumento, cuja conclusão é uma diferenciação entre *phantasia*, pensamento e suposição (*hypolêpsis*), que pode ser re-arranjado na seguinte forma:

Premissa₁: a *phantasia* [e o pensamento] é uma afecção que depende de nós e da nossa vontade (*βουλόμεθα*) (pois é possível que produzamos algo diante dos nossos olhos, tal como aqueles que, apoiando-se na memória, produzem imagens);

Premissa₂: ter opinião não depende somente de nós, pois há necessidade da confirmação de que ela é falsa ou verdadeira (^b20-21);

Conclusão₁: φαντασία não é opinião.

O mesmo trecho parece colocar outro argumento:

Premissa₁: quando temos a opinião de que algo é terrível ou pavoroso, de imediato compartilhamos a emoção e agimos, ocorrendo o mesmo para algo encorajador.

⁷⁷ Fernando Rey Puente (2001, p. 71) discute ligeiramente em sua tese a contraposição entre dois tipos de verdade a partir do confronto entre *Met.* Θ 10 e *Met.* E 4. O próprio texto da *Met.* Θ 10 já especifica dois tipos de verdade: um propositivo e outro condizente com a assimilação ou apreensão dos primeiros princípios da ciência, cuja não apreensão é dita “falsa” por acidente.

Premissa₂: se é pela *phantasia*, permanecemos como que contemplando em uma pintura (θεώμενοι ἐν γραφῇ) coisas terríveis e encorajadoras e não agimos necessariamente.

Conclusão₂: φαντασία não é opinião (= Conclusão₁).

Eis o que nos parece ser o intuito principal da passagem: contrapor “aquilo que pedende de nós” (*phantasia* e pensamento) e “aquilo que não depende” necessariamente de nós (opinião). Pensar com *phantasia* depende apenas de nós; opinar verdadeira ou falsamente, não depende apenas de nós. A opinião de algo envolve circunstâncias externas a ela para ser caracterizada como verdadeira ou falsa. Já o pensar depende de si mesmo, da própria vontade, cujo ato é o próprio pensar. A *phantasia*, como todas as outras atividades da alma, envolve certo caráter interno.

3. A diferença da *phantasia* em relação a algumas potências e disposições

Após mencionar a *hypolêpsis* brevemente em uma passagem que já vimos (cf. 427^b24-26), Aristóteles passa a preparar o campo de estudo para o “pensar” e o intelecto, cujo desenvolvimento será empreendido em capítulos posteriores, especialmente DA III 4-5. O filósofo passa a justificar agora o estudo da *phantasia*, já que esta precede a *hypolêpsis*:

E a respeito do pensar [νοεῖν], visto que ele é diverso do perceber [αἰσθάνεσθαι], e como ele parece ser por um lado imaginação [φαντασία], mas por outro concepção [ὑπόληψις], devemos tratar desta após termos definido a imaginação [φαντασίας]. (DA III 3, 427^b27-29)⁷⁸

Certamente o pensamento e sua atividade, o pensar (νοεῖν), é diferente da *aisthêsis* em atividade, o perceber (αἰσθάνεσθαι). A afirmativa apenas reforça aquilo que Aristóteles já havia posto no início do capítulo ao refutar a *tese dos semelhantes*⁷⁹ dos antigos – que só se percebe o semelhante pelo semelhante, logo, pensar e perceber pertencem à mesma esfera (cf. DA I 5, 410^a23ss; III 3, 427^a17-^b14). O intrigante é a afirmação logo em seguida:

⁷⁸ περὶ δὲ τοῦ νοεῖν, ἐπεὶ ἕτερον τοῦ αἰσθάνεσθαι, τούτου δὲ τὸ μὲν φαντασία δοκεῖ εἶναι τὸ δὲ ὑπόληψις, περὶ φαντασίας διορίσαντας οὕτω περὶ θατέρου λεκτέον.

⁷⁹ A tese defende que: i) “o pensar é tão corpóreo como o perceber” (DA III 3, 427^a26-27: τὸ νοεῖν σωματικὸν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι ὑπολαμβάνουσιν) e que ii) “se percebe e se entende o semelhante pelo semelhante” (427^a27-28: αἰσθάνεσθαί τε καὶ φρονεῖν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον). Ao contrário do que possa parecer, a tese dos semelhantes não aparece no início do DA III 3 de forma aleatória ou gratuita, afinal, conforme sintetiza Felipe Pinto (2014, p. 50), “a noção de semelhante joga um papel de grande importância em toda a filosofia aristotélica”. Não é à toa que o filósofo inicia e finaliza o capítulo 3 referindo-se ao semelhante (*homoion*) – no início quando se refere à tese dos antigos e no final quando caracteriza a *phantasia* como uma espécie de movimento semelhante (ὁμοίᾳς) à *aisthêsis* (429^a1-5).

que o pensar parece ser tanto *phantasia* quanto *hypolêpsis*. Sendo a última uma operação da razão, fica mais fácil a concebermos como próxima do pensar, já que os tipos de *hypolêpsis* (*epistêmê*, *doxa* e *phronêsis*) operam, em alguma medida, com o intelecto. Conforme vimos, a aproximação entre pensamento (*νόησις*) e *phantasia* é retomada por Aristóteles no *DA* III 10, quando o filósofo investiga o desejo antecedido pelo estudo do movimento nos animais em geral no *DA* III 9, onde afirma que o movimento local dos animais “é sempre em vista de algo e acompanhado de *phantasia* e desejo” (432^b15-16: ἀεί τε γὰρ ἔνεκά του ἢ κίνησις αὕτη, καὶ μετὰ φαντασίας καὶ ὀρέξεώς ἐστιν). A menção ao pensar como *phantasia* parece denotar uma semântica corrente entre os pensadores antigos. Quase misteriosamente Aristóteles volta a esse tema no *DA*. Há uma relação clara estabelecida entre o pensar e a *phantasia*, conforme apontamos, com a tese de que só podemos pensar por *phantasmata*.

Após indicar o estudo da *phantasia*, Aristóteles introduz um argumento com vistas a delimitar melhor o que seria ela frente a outras faculdades e disposições/estados (*ἕξις*) da alma nos seguintes termos:

Se a imaginação [*φαντασία*] é aquilo segundo o que dizemos que nos ocorre uma imagem [*φάντασμα*] – e não no sentido em que o dizemos por metáfora [*μεταφορὰν*] –, seria ela então alguma daquelas potências [*δύναμις*] ou disposições [*ἕξις*] segundo as quais discernimos [*κρίνομεν*] ou expressamos o verdadeiro ou o falso? Deste tipo são a percepção sensível, a opinião, a ciência e o intelecto [*αἴσθησις, δόξα, ἐπιστήμη, νοῦς*]. (*DA* III 3, 428^a1-5)⁸⁰

Vejamos primeiro e brevemente a menção à metáfora (*μεταφορὰν*). Conforme apontamos, o termo *phantasia* já tinha outros usos correntes, especialmente relacionados com aparências ilusórias. Aristóteles agora reforça que a *phantasia* é algo – uma capacidade da alma? –, excluindo-a de um sentido metafórico. Não se deve desprezar que o termo *ommaton*, utilizado por Aristóteles na linha 427^b18 (“pois é possível que produzamos algo diante dos nossos olhos [*ommaton*], tal como aqueles que, apoiando-se na memória, produzem imagens”), significa um *dizer por metáfora*, um aparecer para a “visão da alma”. Aristóteles também havia mencionado que a *phantasia* (ou o pensar) é uma afecção que depende de nós (*πάθος ἐφ’ ἡμῖν*). Agora ele quer diferenciá-la de outras faculdades ou disposições. Esse novo contexto parece explicar agora sua menção à

⁸⁰ λεκτέον. εἰ δὲ ἐστιν ἡ φαντασία καθ’ ἣν λέγομεν φάντασμα τι ἡμῖν γίνεσθαι καὶ μὴ εἶ τι κατὰ μεταφορὰν λέγομεν, <ἄρα> μία τις ἔστι τούτων δύναμις ἢ ἕξις καθ’ ἧς κρίνομεν καὶ ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα; τοιαῦται δ’ εἰσὶν αἴσθησις, δόξα, ἐπιστήμη, νοῦς.

phantasia não ser por metáfora – além da interpretação trivial, é claro, de que Aristóteles não estaria fornecendo aqui um sentido de imaginação (*phantasia*) como “fantasia” (metáfora) tal como utilizamos esse termo hoje⁸¹. Ou seja, a *phantasia* é uma potência ou disposição da alma, mas não como aquelas que ele apresenta logo em seguida. Em todo caso, o sentido de metáfora aqui não é muito claro, tampouco relevante, considerando-se o contexto de se apresentar uma definição mais geral da *phantasia*.

O fundamental da passagem em análise é esta possível definição que Aristóteles fornece: “a φαντασία é aquilo segundo o que dizemos que nos ocorre um φάντασμα”. Uma caracterização parecida é fornecida por Aristóteles no *De Insomniis*, onde menciona certa “faculdade [...] em que ocorrem imagens sensoriais” (*De Insom.* 2, 460^b17-18)⁸². Para a maioria dos comentadores a afirmação caracteriza uma definição aristotélica da *phantasia* como potência ou faculdade⁸³. De fato, Aristóteles parece admitir, ao menos indiretamente, que a *phantasia* é aquilo que nos aparece um *phantasma*, ou seja, aquilo que no movimento de atualização de sua potência gera/produz um *phantasma*, como uma faculdade presente em muitos animais, já que nem todos possuem *phantasia*.

⁸¹ Maria Cecília Gomes dos Reis (2012, p. 289), por exemplo, comenta a passagem da seguinte forma: “O sentido metafórico de imaginação a que ele se refere talvez seja o nosso sentido de fantasia, isto é, aquele em que a apresentação de imagens à mente obedece apenas ao livre jogo da fabulação”. É óbvio que não concordamos com esta interpretação bastante simplista do “sentido metafórico” referido por Aristóteles. Simplício, por sua vez, interpreta o sentido metafórico como aparições em geral relativas aos fenômenos perceptivo e opinativo, contraposto ao fenômeno propriamente dito da *phantasia* ou *phantasma* (*In de anima*, 208, 7-8 *apud* PINTO, 2014, p. 115). Vale lembrar que Aristóteles explica o sentido de metáfora na *Poética*, cap. 21, nos seguintes termos: “A metáfora consiste no transportar para uma coisa o nome de outra, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie de uma para a espécie de outra, ou por analogia” (1457^b8). Aristóteles utiliza, na *Poética*, o sentido etimológico de metáfora como “transporte”, “transposição”, “mudança” (cf. PINHEIRO, 2015, p. 169), mas no *DA* o seu sentido não é nada claro. O que seria a *phantasia* dita como metáfora? Se tomarmos o termo metáfora em sentido técnico, as qualidades da *phantasia* não podem ser tomadas de outra capacidade, ou seja, de outra espécie um mesmo gênero? Em todo caso, a menção à metáfora não parece ser relevante para o entendimento da passagem.

⁸² [...] αἴτιον δὲ τοῦ συμβαίνειν ταῦτα τὸ μὴ κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτὴν δύναμιν κρίνειν τὸ τε κύριον καὶ ὅτι τὰ φαντάσματα γίνονται.

⁸³ Uma exceção à interpretação da *phantasia* como potência é apresentada na dissertação de mestrado recente de Guilherme Kubiszeski, *A phantasia na teoria aristotélica: sentidos e dimensões* (2016). Nela, o autor discorre mais pormenorizadamente sobre o estatuto dessa definição, que não cabe desenvolvermos aqui. Contrapomos a ela apenas uma passagem do *DA* III 9 em que Aristóteles relaciona a *phantasia* a outras potências, como a nutritiva, a sensitiva, a desiderativa e a calculativa (432^a31-432^b3). Se a *phantasia* não é potência ou capacidade anímica, por que razão então contrapô-la a outras capacidades? Embora devamos admitir com Guilherme que em nenhuma passagem do *DA* Aristóteles enuncie explicitamente a *phantasia* como uma *dynamis*. No *DA* II 3, por exemplo, ao mencionar as potências da alma, a *phantasia* curiosamente não é colocada entre as *dynamis*: “mencionamos como potências a nutritiva, a perceptiva, a desiderativa, a locomotiva e a raciocinativa” (414^a31-32: δυνάμεις δ’ εἰπομενθρεπτικόν, αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κινήτικόνκατὰτόπον, διανοητικόν). Talvez porque no livro II o filósofo ainda não havia investigado mais detidamente o conceito de *phantasia*, uma vez que precisaria antes explicar outras potências com as quais a *phantasia* se relaciona mais intimamente, como é o caso da *aisthêsis* e o *noûs*. Sem dúvida que o filósofo reservou um destaque maior à *phantasia* no livro III do *De Anima*, algo que não ocorre nos livros I e II.

O *phantasma*, imagem ou representação como geralmente traduzido, figura como “produto” resultativo da atualização da potência imaginativa ou movimento imaginativo. Para cada tipo de percepção haveria um tipo de *phantasma* relacionado. Temos *phantasmata* dos sensíveis próprios (sons, cheiros, cores, etc.) bem como dos sensíveis comuns (figuras, movimentos, unidade, grandeza/magnitude, etc.) e sensíveis acidentais ou por acidente, concomitantes. Por essa razão a tradução de “*phantasma*” por “imagem” parece reduzi-la apenas a objetos visíveis, o que não é o caso. Existem *phantasmata* odoríficos, táteis, visuais, auditivos, etc. E sua natureza é semelhante às sensações percebidas (*aisthêmata*) (DA III 7, 431^a14), embora imaterial (DA III 8, 432^a9-10), permitindo ao intelecto pensar mesmo à parte da percepção sensível (DA III 7, 431^b2-4), essa última com sua exigência de atualizar um objeto sensível presente ou ante o(s) sentido(s). (O estudo mais detido do *phantasma* será realizado no próximo capítulo).

Embora Aristóteles pareça aderir a essa caracterização – a *phantasia* como a responsável pela geração de *phantasma* –, não podemos olvidar que o trecho é introduzido por um “se” colocado a título de hipótese ou como operador lógico de implicação. O argumento pode ser colocado nesses termos: se A é B, então A pode ser visto como uma daquelas potências ou disposições com as quais expressamos o verdadeiro e o falso. Será? – Aristóteles questiona. Todo o contexto das linhas ulteriores à pergunta visa respondê-la negativamente, conforme veremos.

As potências ou disposições segundo as quais discernimos ou expressamos o verdadeiro ou o falso “são a percepção sensível, a opinião, a ciência e o intelecto”. Aristóteles passa a demonstrar, a partir do trecho fornecido, que a *phantasia* não é uma disposição (*hexis*), ao menos como as quatro elencadas. Esse ponto parece ser passível de consenso: embora a *phantasia* se relacione direta ou indiretamente com *epistêmê*, *doxa*, *aisthêsis* e *noûs*, ela não se confunde com as referidas disposições e/ou potências.

Na passagem dada, Aristóteles também afirma que a *phantasia* não é uma potência ou disposição com que expressamos ou discernimos o verdadeiro ou o falso. Nesse caso, ela poderia ser uma *δύναμις* ou *ἔξις* que serve como suporte daquelas representações que pensamos ou supomos ser falsas ou verdadeiras, espécies de “substitutadas” das próprias sensações percebidas (*aisthêmata*) em ato. Afinal, todo juízo (*hypolêpsis*) tem necessariamente como suporte a *phantasia*, pois, conforme vimos, sem *phantasia* não ocorre *hypolêpsis* (cf. DA III 3, 427^b15). Também vimos que *doxa* e *epistêmê* são tipos de

hypolêpsis. Ora, se toda *hypolêpsis* depende da *phantasia*, então toda *doxa* e *epistêmê* (como espécies de *hypolêpsis*) dependem também da *phantasia*. Essa dependência parece dizer respeito aos *phantasmata*, que funcionam como “pano de fundo” dos pensamentos, julgamentos, da própria linguagem falada ou escrita.

Vejamos agora um pouco essa relação de dependência entre *hypolêpsis* e *phantasia*.

3.1 *Hypolêpsis e phantasia*

Hypolêpsis (ὕποληψις) é um termo importante no *DA* III 3, embora pareça ter merecido pouca atenção da parte dos comentadores. Isso talvez se deva a influência de uma posição de Hicks, que aponta a *hypolêpsis* como um termo não técnico da filosofia aristotélica. Com certa ousadia perguntamos: e se o termo tivesse certa relevância para Aristóteles? Afinal, *epistêmê* e *doxa* são colocados por Aristóteles como espécies de *hypolêpsis* (cf. *DA* III 3, 427^b24-27).

Podemos encontrar uma análise mais pormenorizada do termo na tese de Felipe Pinto⁸⁴. Segundo ele,

O verbo composto *hypolambanô*, do qual provém *hypolêpsis*, comporta, desde Homero até época clássica, uma dupla referência do prefixo *hypo-*, espacial e temporal, significando tanto o “tomar por baixo”, “encarregar-se”, “tomar algo como ponto de partida”, quanto “tomar de súbito”. Em Aristóteles, mantida essa dupla referência, o termo *hypolêpsis* flertará ora implícita, ora explicitamente com a noção de *pistis*.⁸⁵

Em que *hypolêpsis* flerta com crença (*pistis*)? A relação entre *pistis* e *hypolêpsis* é colocada implicitamente no próprio *DA* III 3, na refutação da definição platônica da *phantasia* como um produto da *doxa*: “[...] também podem aparecer imagens [φαίνεται] falsas, das quais temos ao mesmo tempo uma suposição verdadeira [ὕποληψιν ἀληθῆ]” (428^b2-3: φαίνεται δέ γε καὶ ψευδῆ, περὶ ὧν ἅμα ὑπόληψιν ἀληθῆ ἔχει) – como, por exemplo, enxergarmos o sol do tamanho de um pé e guardarmos a crença de que o sol é, contudo, maior que a Terra. Em *DA* III 11, Aristóteles relaciona *hypolêpsis*, *epistêmê* e *doxa* no contexto do silogismo prático: “uma premissa é suposição [ὕποληψις] e enunciado [λόγος] do universal, e a outra, do particular” (434^a16-17: ἐπεὶ δ’ ἡ μὲν καθόλου ὑπόληψις καὶ λόγος, ἡ δὲ τοῦ καθ’ ἕκαστον). Outra relação, mais direta, entre *pistis* e *hypolêpsis* é dada em *Tópicos*: “parece que [...] a *pistis* é uma *hypolêpsis* forte” (*Top.* IV 5, 126^b17-18).

⁸⁴ 2014, p. 89.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 89.

Em outras palavras, a diferença entre crença e suposição seria apenas de grau: enquanto a *hypolêpsis* é uma suposição acerca de algo tomado como verdadeiro, a crença (*pistis*) seria uma suposição idêntica, de modo mais forte⁸⁶.

Resta ainda tentarmos entender em que medida a *hypolêpsis* depende da *phantasia* para ocorrer. Em todo caso, sem *phantasia* não ocorre *epistêmê*, *doxa* ou *phronêsis*, que são tipos de *hypolêpsis*, conforme o texto aristotélico. O *DA III 3* apenas menciona que sem *phantasia* não há *hypolêpsis*, afinal, a primeira é base necessária para a ocorrência dessas disposições, bem como do desejo, do movimento locomotivo dos animais e de outras potências da alma. Talvez essa dependência da *hypolêpsis* à *phantasia* fique mais clara quando estudarmos as relações estabelecidas por Aristóteles entre opinião e *phantasia*, numa clara contraposição a Platão.

3.2. *Phantasia* e *doxa*

No *DA III 3* o tema da *phantasia* e da *doxa* vai das linhas 428^a18 a 428^b9. Segundo os comentadores, Aristóteles ali quer dialogar ou se contrapor algumas teses dos antigos e que foram debatidas por seu mestre Platão, nas quais se associa ou mesmo confunde o conhecimento perceptivo sensorial, a opinião e o pensamento. Aristóteles chega a repetir literalmente alguns termos debatidos por Platão, quais sejam: “opinião acompanhada de sensação” (*doxa met'aisthêseôs: Timeu*, 52a), “mistura de sensação e opinião” (*symmeixis aisthêseôs kai doxês: Sofista*, 264b) e “opinião através da sensação” (*doxa di'aisthêseôs: Sofista*, 264a)⁸⁷. Encontramos as mesmas expressões no *DA III 3* de Aristóteles, quando este conclui que *phantasia* “não pode ser nem opinião com percepção sensível, nem opinião através de percepção sensível, tampouco uma combinação de opinião e percepção sensível” (*DA III 3*, 428^a24-26). Para Felipe Pinto⁸⁸, mesmo que não cite diretamente Platão, Aristóteles “pretende refutar a concepção da *phantasia* como composta de sensação e opinião, referindo-se explicitamente àquelas três expressões, apenas substituindo ‘*symmeixis*’ por ‘*symplokê*’ (conjunção)”. Mas será que a tese referida é mesmo de Platão? Ao que parece, Platão, no *Sofista*, quer encontrar o tipo de técnica ou arte () próprio da sofística, identificando-a certo momento com uma arte de “produção de semelhantes”, cujo resultado é uma “aparência” (*phantasma: Sofista* 236b-c). Tais aparências se mostram

⁸⁶ Além da passagem referida em *Tópicos*, Felipe Pinto também analisa outras passagens da *Met.* IV 5, relacionando *hypolêpsis* e *hypolambanô* (cf. PINTO, 2014, p. 89-90).

⁸⁷ As passagens são dadas por Felipe Pinto (2014, p. 91). A mesma referência é dada por Maria Gomes dos Reis (2012, p. 291), coma diferença de acrescentar *Filebo* 39b.

⁸⁸ PINTO, 2014, p. 91.

muito comuns na pintura e em outros tipos de imitação. A esta arte sofisticada de produzir aparências Platão denomina de “arte da imaginação”, como uma das espécies de produção de cópias (*Sofista* 236c). Seja como for, Aristóteles em verdade quer objetar contra aqueles que confundiram certas disposições ou capacidades da alma – tese não platônica. O certo é que Aristóteles quer “limpar o terreno” confuso de muitos conceitos de seus antecessores (“pré-socráticos” inclusive) e, com seu método dialético de refutação, ele praticamente inaugura o conceito de imaginação (*phantasia*) na tradição filosófica, cujo legado se estende até o “mundo” contemporâneo.

Após afirmar que a *phantasia* não pode ser *epistêmê* nem *noûs*, já que essas são disposições sempre verdadeiras e pode haver *phantasia* falsa (428^a16-18: ἔστι γὰρ φαντασία καὶ ψευδής), Aristóteles passa a diferenciar *phantasia* e opinião na seguinte passagem:

Resta então ver se ela é opinião; pois ocorre opinião tanto verdadeira como falsa. Mas a opinião é acompanhada de convicção (pois não é possível que aquele que opina não acredite naquilo que opina); mas em nenhuma das feras subsiste convicção, embora em muitas subsista imaginação. [Além disso, toda opinião é acompanhada de convicção, e a convicção é acompanhada do estar persuadido, e a persuasão é acompanhada de razão; em algumas feras, porém, subsiste imaginação, mas não razão.] (*DA* III 3, 428^a18-24)⁸⁹

O fato de tanto a opinião quanto a *phantasia* envolverem falsidade e verdade poderia colocá-las próximas ou no mesmo patamar. Contudo, Aristóteles rejeita semelhante identificação de procedência platônica. O argumento aristotélico parece ser o seguinte: se nem todo animal possui *phantasia* e muito menos razão (λόγος), e toda opinião é acompanhada de convicção (πίστις) seguida de persuasão (πειθοῖ) e razão, então opinião não pode ser confundida com *phantasia*, embora ambas envolvam o falso e o verdadeiro. Além disso, os animais irracionais não possuem opinião, enquanto muitos deles possuem *phantasia*. O resultado não poderia ser outro: *phantasia* e *doxa* são distintas, embora sejam, “em si mesmas, um certo tipo de movimento” (*Fis.* VIII 3, 254^a27-30)⁹⁰.

⁸⁹ λείπεται ἄρα ἰδεῖν εἰδόμενα· γίνεται γὰρ δόξα καὶ ἀληθῆς καὶ ψευδῆς, ἀλλὰ δόξη μὲν ἔπεται πίστις (οὐκ ἐνδέχεται γὰρ δοξάζοντα οἷς δοκεῖ μὴ πιστεύειν), τῶν δὲ θηρίων οὐθενὶ ὑπάρχει πίστις, φαντασία δὲ πολλοῖς. [Ἔτι πάσῃ μὲν δόξη ἀκολουθεῖ πίστις, πιστεῖ δὲ τὸ πεπεισθαι, πειθοῖ δὲ λόγος· τῶν δὲ θηρίων ἐνίοις φαντασία μὲν ὑπάρχει, λόγος δ' οὐ.]

⁹⁰ εἴπερ οὖν ἔστιν δόξα ψευδῆς ἢ ὅλως δόξα, καὶ κίνησις ἔστιν, κἂν εἰ φαντασία, κἂν εἰ ὅτε μὲν οὕτως δοκεῖ ὅτε δ' ἑτέρως· ἢ γὰρ φαντασία καὶ ἡ δόξα κινήσεις τινὲς εἶναι δοκοῦσιν.

E prosseguindo a crítica a seu mestre, Aristóteles argumenta em seguida que os sentidos podem nos iludir a respeito de certas percepções sensíveis, como o sol parecer do tamanho de um pé (*DA* III 3, 428^b3-9) – talvez remetendo a Heráclito. Contudo, esta percepção do sol pode vir acompanhada da crença verdadeira de que o sol é maior que a Terra. Nesse caso se poderia confundir a *phantasia* como sendo a opinião *x* sobre o mesmo sensível percebido *x* (428^a28-^b2). Aristóteles contudo argumenta contra esta posição e conclui que a *phantasia* não é nenhuma dessas coisas, “nem é composta delas” (428^b9). E se *phantasia* não é *doxa*, tampouco *phantasia* pode ser *hypolêpsis*, embora *doxa* e *hypolêpsis* se sirvam de *phantasmata* em suas operações. *Phantasia*, pois, é base para toda opinião e *hypolêpsis*, bem como toda crença, já que não podemos crer em algo que não temos *phantasma*.

E se por um lado há uma dependência entre *hypolêpsis* e *phantasia*, por outro lado Aristóteles coloca a *phantasia* como dependente da percepção (*aisthêsis*) no que se refere ao ponto de partida ou geração da primeira.

3.3. *Aisthêsis* e *phantasia*

Uma vez lançada a questão se de fato a *phantasia* seria um dos tipos de disposições ou potências já elencadas, Aristóteles passa agora a demonstrar as diferenças entre *aisthêsis* e *phantasia*, para só depois diferenciar *phantasia* e *noûs*. O trecho em que o filósofo contrapõe *aisthêsis* e *phantasia* é relativamente curto. Vejamos:

Que a imaginação não é percepção sensível é evidente a partir disto: pois a percepção sensível é ou uma potência como a visão ou uma atividade como o ato de ver; mas algo pode aparecer [φαίνεται] para nós mesmo quando nenhuma delas subsiste — como, por exemplo, as coisas em sonhos. Além disso, a percepção sensível está sempre presente, mas não a imaginação. E se ela fosse o mesmo que a percepção sensível em atividade, então seria possível subsistir imaginação em todas as feras; mas não parece ser assim, por exemplo, nas formigas, abelhas e vermes. Depois, as percepções sensíveis são sempre verdadeiras e a maioria das imaginações é falsa. Além disso, quando estamos em atividade acurada no que concerne a um objeto perceptível, não dizemos que ele aparenta ser um homem, mas antes quando não o percebemos claramente. E neste caso que a percepção seria verdadeira ou falsa. E, como já dissemos, imagens aparecem para nós mesmo de olhos fechados. (*DA* III 3, 428^a5-16)⁹¹

Esse “certo tipo de movimento” da *phantasia* será tratado no próximo tópico.

⁹¹ ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν αἰσθησις, δῆλον ἐκ τῶνδε. αἰσθησις μὲν γὰρ ἦτοι δύναμις ἢ ἐνέργεια, οἷον ὄψις καὶ ὄρασις, φαίνεται δὲ τι καὶ μηδετέρου ὑπάρχοντος τούτων, οἷον τὰ ἐν τοῖς ὕπνοις. εἶτα αἰσθησις μὲν αἰεὶ πάρεστι, φαντασία δ' οὐ. εἰ δὲ τῇ ἐνεργείᾳ τὸ αὐτό, πᾶσιν ἂν ἐνδέχοιτο τοῖς θηρίοις φαντασίαν ὑπάρχειν•

Das características que demarcam a diferença entre *phantasia* e *aisthêsis* levantadas pelo filósofo podemos destacar as seguintes:

i) Com a *phantasia* algo pode nos aparecer (φαίνεται) mesmo quando não subsista percepção sensível em ato ou potência, como ocorre no caso dos sonhos (*DA III 3, 428^a7-9*). No tratado *Do sono e da vigília* Aristóteles afirma que “a *phantasia* se produz mesmo numa profunda perda dos sentidos” (*De Som. 3, 456b*)⁹²; e em outro trecho afirma que “é impossível, pura e simplesmente, para o animal adormecido ter qualquer percepção sensorial” (*De Som. 2, 455^a9-10*)⁹³. Esse “algo que aparece” do trecho sob análise é um *phantasma*, conforme se pode notar desta passagem do *De Insomniis*: “um sonho parece ser algum tipo de *phantasma* (na medida em que chamamos de sonho um *phantasma* que aparece durante o sono, seja de maneira simples ou especial)” (1, 459^a19-21)⁹⁴. Aristóteles utiliza o exemplo do sonho para contrapor *phantasia* e *aisthêsis* porque o sonho é uma “função”⁹⁵ da *phantasia*⁹⁶. A *phantasia* inegavelmente possui, dentre outras, certa função onírica. Além disso, o filósofo finaliza o trecho com a seguinte afirmação: mesmo de olhos fechados, *phantasmata* aparecem para nós (*DA III 3, 428^a15-16*). Mais uma vez Aristóteles sugere a independência da *phantasia* em relação às exigências da percepção sensível.

ii) a *phantasia* não está sempre presente, mas a *aisthêsis* sim (428^a8-9), pois não subsiste *phantasia* em todos os animais primitivos, como é o caso das formigas, abelhas e

δοκεῖ δ' οὐ, οἷον μύρμηκι ἢ μελίττη, σκόληκι δ' οὐ. εἶτα αἱ μὲν ἀληθεῖς αἰεὶ, αἱ δὲ φαντασίαι γίνονται αἱ πλείους ψευδεῖς. ἔπειτα οὐδὲ λέγομεν, ὅταν ἐνεργῶμεν ἀκριβῶς περὶ τὸ αἰσθητόν, ὅτι φαίνεται τοῦτο ἡμῖν ἄνθρωπος, ἀλλὰ μᾶλλον ὅταν μὴ ἐναργῶς αἰσθανώμεθα πότερον ἀληθοῦς ἢ ψευδοῦς. καὶ ὅπερ δὴ ἐλέγομεν πρότερον, φαίνεται καὶ μύουσιν ὄραματα.

Tomás Calvo Martínez (1978, p. 226) traduz a mesma passagem da seguinte forma: “Que la imaginación no es un sentido se deduce conevidencia de los hechos siguientes. El sentido está en potencia o en acto – por ejemplo, vista y visión – mientras que una imagen [φαίνεται] puede presentarse sin que se dé ni lo uno ni lo otro, como ocurre en los sueños. Además, el sentido está siempre presente y disponible pero no la imaginación. Por otra parte, si fueran lo mismo en acto, la imaginación podría darse en todas las bestias; sin embargo, no parece que así sea en la hormiga, la abeja o el gusano. Más aún, las sensaciones son siempre verdaderas mientras que las imágenes son en su mayoría falsas. Alén de que cuando nuestra percepción del objeto sensible es exacta no solemos decir que imagino que es un hombre; antes bien, solemos decirlo cuando no percibimos con claridad. Es entonces cuando se dan las sensaciones verdaderas y falsas. Por último y como ya dijimos anteriormente, incluso con los ojos cerrados aparecen visiones”

⁹² ενίστε δε και δύναμις φανταστική ισχυρά ευρέθη εις λιποθυμήσαντας [...].

⁹³ [...] και επειδή είναι απολύτως αδύνατον να έχη οιαδήποτε αίσθησις το κοιμώμενον ζώον [...].

⁹⁴ τὸ δ' ἐνύπνιον φάντασμα τι φαίνεται εἶναι (τὸ γὰρ ἐν ὑπνῷ φάντασμα ἐνύπνιον λέγομεν, εἴθ' ἀπλῶς εἶτε τρόπον τινὰ γινόμενον)

⁹⁵ Função no sentido de “pertencer a”, ou seja, o sonho pertence à *phantasia*, é uma das possibilidades dela e uma de suas espécies/tipo.

⁹⁶ Em outro trecho do *De Insomniis* Aristóteles afirma: “é evidente que o sonhar pertence à faculdade sensorial, mas enquanto imaginativa” (1, 459^a21-23: φανερόν ὅτι τοῦ αἰσθητικοῦ μὲν ἐστὶ τὸ ἐνυπνιάζειν, τούτου δ' ἢ φανταστικόν).

vermes (428^a9-11). No trecho dado, só podemos entender a frase “a *phantasia* não está sempre presente” no sentido dado logo em seguida, qual seja, que nem todo animal a possui, enquanto a *aisthêsis* encontra-se presente em todos os animais, sem exceção, ao menos no que diz respeito ao sentido do tato.

iii) a maioria das imaginações (φαντασίαι) é falsa, enquanto a percepção sensível é sempre verdadeira (ἀληθεῖς ἀεὶ: 428^a11-12). Vale ressaltar que percepção sensível sempre verdadeira se aplica apenas à percepção própria, já que a percepção comum e acidental podem ser falsas ou verdadeiras (cf. *DA* II 6, 418^a11-17; III 3, 428^b18-22; *Met.* Γ 5, 1010^b1-3). Como Aristóteles demonstrará que a *phantasia* é um tipo de movimento derivado da *aisthêsis* em ato, seu movimento “terá diferença em função dessas três percepções sensíveis” (*DA* III 3, 428^b25-27), quais sejam: a percepção própria, comum e acidental. O movimento imaginativo decorrente de uma percepção sensível própria “é verdadeiro desde que esteja presente a percepção sensível” (^b27-28). Já os movimentos imaginativos decorrentes dos movimentos comum e acidental podem ser falsos, “quer esteja presente quer ausente a percepção sensível, [...] sobretudo quando estiver distante o objeto perceptível [τὸ αἰσθητὸν]” (^b28-30). Eis as condições da falsidade ou verdade da *phantasia*: presença da percepção e exatidão dos sentidos em relação aos seus objetos. Não poderia ser diferente, já que para Aristóteles a percepção sensível precede no tempo a *phantasia*. Um objeto sensível percebido confusamente através dos sentidos certamente engendrará um *phantasma* igualmente confuso dele. Aristóteles também explica que, quando estamos em atividade genuína (ἀκριβῶς) no que concerne a um objeto perceptível (αἰσθητόν), não dizemos que o mesmo aparenta ser um homem, mas sim quando não o percebemos com clareza. Perceber com clareza então é a condição fundamental para um *phantasma* igualmente “claro”, “distinto”. É nesse caso que a *aisthêsis* é verdadeira ou falsa (428^a12-15). E podemos dizer: é nesses casos igualmente que a *phantasia* pode ser falsa.

Essa distinção entre *aisthêsis* e *phantasia* é importante porque aprofundaremos no próximo capítulo as relações de semelhança e diferença entre *aisthêma* e *phantasma*. Por ora ficou demonstrado, conforme Aristóteles reforça na *Metafísica*, que “embora a sensação, ao menos a do objeto próprio, não seja falsa, a *phantasia* não se identifica com a sensação” (*Met.* Γ 5, 1010^b1-3). “Não se identifica” quer dizer: não se identificam (se igualam) do ponto de vista ontológico, ou seja, quanto ao ser. A referida distinção não

ocorre apenas no campo semântico-conceitual, mas no campo ontológico: trata-se de dois movimentos distintos, embora o imaginativo dependa inicialmente do sensitivo, conforme veremos a partir de agora.

4. Da definição de *phantasia* no DA III 3

Antes de fornecer a definição principal de *phantasia* no DA III 3, Aristóteles argumenta a respeito da possibilidade de haver um movimento semelhante e decorrente do movimento sensorial em ato, como que preparando o terreno, nos seguintes termos:

[...] uma vez que é possível que uma coisa tendo se movido outra coisa seja movida por ela, e já que a *phantasia* parece ser um certo [ou espécie de]⁹⁷ movimento e não ocorrer sem percepção sensível— mas apenas naqueles que têm percepção sensível e a respeito daquilo de que há percepção sensível [ou seja, seus objetos] — , e já que é possível que o movimento ocorra pela atividade da percepção sensível e há a necessidade de ele ser semelhante à percepção sensível, este movimento não poderia ocorrer sem percepção sensível, tampouco subsistir naqueles que não percebem [...] (DA III 3, 428^b10-16)⁹⁸

Esse movimento semelhante decorrente do movimento perceptivo sensorial será claramente afirmado como sendo a *phantasia*. O argumento acima pode ser reestruturado em duas partes. Na primeira, Aristóteles parece distinguir duas coisas, que simbolizaremos aqui como A e B, onde o movimento de B decorre necessariamente do movimento iniciado por A, já que, pelo princípio da física aristotélica, é possível que uma coisa tendo se movido outra coisa seja movida por ela. Temporalmente, então, temos que “B” decorre do movimento gerado por “A”. Sendo “A” a *aisthêsis* em atividade e “B” a *phantasia*, segue-se que a *phantasia* decorre do movimento da *aisthêsis*.

A segunda parte do argumento defende que, como para perceber é preciso ter a potência sensitiva, somente pode haver *phantasia* nos seres dotados de sensibilidade, isto é, nos animais de forma geral. Todavia, como para Aristóteles nem todo animal é dotado de *phantasia*, conforme vimos (cf. DA III 3, 428^a9-11; 22 e 429^a5-8), estabelece-se a seguinte relação lógica: *ter percepção é uma condição necessária embora não suficiente para se ter phantasia, uma vez que nem todo animal possui a segunda, embora todos*

⁹⁷ Acréscimos nosso.

⁹⁸ ἀλλ' ἐπειδὴ ἔστι κινήθέντος τουδὶ κινεῖσθαι ἕτερον ὑπὸ τούτου, ἢ δὲ φαντασία κίνησις τις δοκεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως γίνεσθαι ἀλλ' αἰσθανομένοις καὶ ὧν αἰσθησις ἔστιν, ἔστι δὲ γίνεσθαι κίνησιν ὑπὸ τῆς ἐνεργείας τῆς αἰσθήσεως, καὶ ταύτην ὁμοίαν ἀνάγκη εἶναι τῇ αἰσθήσει, εἴη ἂν αὕτη ἢ κίνησις οὔτε ἄνευ αἰσθήσεως ἐνδεχομένη οὔτε μὴ αἰσθανομένοις ὑπάρχειν, καὶ πολλὰ κατ' αὐτὴν καὶ ποιεῖν καὶ πάσχειν τὸ ἔχον, καὶ εἶναι καὶ ἀληθῆ καὶ ψευδῆ.

possuam a primeira. Além disso, para se ter B é necessário ocorrer A, embora o contrário não seja verdadeiro, pois A (a *aisthêsis*) independe de B (a *phantasia*).

Também não é verdadeiro que a simples ocorrência de A será sempre causa geradora de movimento em B, pois nem toda percepção sensorial gera um movimento imaginativo correspondente. Para que B ocorra – a *phantasia* – é necessário então haver algo mais (conforme veremos no capítulo 2).

Quanto à semelhança entre os dois movimentos, trata-se de dois movimentos distintos, embora o segundo derive do primeiro. Se o movimento da potência sensitiva “gera” o *aisthêma*, o movimento da potência imaginativa “gera” o *phantasma*. E como o movimento do segundo é gerado pelo movimento do primeiro, existe alguma identidade de semelhança (não de igualdade) entre ambos. A investigação dessa semelhança só poderá ser efetuada no segundo capítulo, quando apresentarmos o processo de formação de um *aisthêma* para o filósofo. Fixemos, por enquanto, que há *semelhança* entre os dois movimentos, o que já é um passo inicial.

Após fazer várias distinções entre intelecto (*noûs*), *aisthêsis* e *phantasia* ao longo de todo o capítulo terceiro, Aristóteles preparou devidamente o terreno para, a partir da linha 428^b10, começar a construir a sua definição de *phantasia* que culmina todo o capítulo: “Portanto, se nada mais tem os atributos mencionados, exceto a *phantasia*, e isto é o que foi dito, a *phantasia* será o movimento que ocorre pela atividade da percepção sensível” (428^b30-429^a2)⁹⁹. Agora está de fato formulada a definição aristotélica da *phantasia*: um movimento que ocorre da atividade sensitiva – “ocorre de” e não “é o mesmo que” percepção sensível.

No *De Insomniis*, um texto que continua a investigação traçada no *DA*, Aristóteles fornece uma definição nos mesmos moldes do *DA* III 3 quando se refere a uma potência graças à qual ocorrem imensoferidas ao intelecto por um objeto (*De Insom.* 2, 460^b17)¹⁰⁰. Além dessa menção, outra definição idêntica à do *DA* III 3 é repetida no mesmo tratado dos sonhos: “a *phantasia* é o movimento instaurado por uma faculdade sensorial em um estado em ato” (*De Insom.* 1, 459^a17-18: ἔστι δὲ φαντασία ἢ ὑπὸ τῆς κατ’ ἐνέργειαν αἰσθήσεως γινομένη κίνησις). As passagens assinalam, assim, a causa geradora

⁹⁹ εἰ οὖν μηθὲν ἄλλο ἔχει τὰ εἰρημένα ἢ φαντασία (τοῦτο δ’ ἐστὶ τὸ λεχθέν), ἢ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ’ ἐνέργειαν γινομένη.

¹⁰⁰ αἴτιον δὲ τοῦ συμβαίνειν ταῦτα τὸ μὴ κατὰ τὴν αὐτὴν δύναμιν κρίνειν τό τε κύριον καὶ ᾗ τὰ φαντάσματα γίνεται.

do movimento imaginativo: a *aisthêsis* em ato, com seu movimento de atualização dado a partir de “objetos” sensíveis.

Mesmo sendo um movimento que ocorre do movimento sensível ou sensitivo, a *phantasia* não se reduz aos limites impostos pela determinação do movimento sensitivo inicial, conforme já apontamos. Dada a definição aristotélica, a *phantasia* se configura agora como certo movimento “intraprésiquico” presente em grande parte dos animais, sem reduzir-se à *aisthêsis* quanto ao ser (do ponto de vista ontológico), conforme esclarece a seguinte passagem: “o imaginativo é o mesmo que a faculdade sensitiva, mas a essência do imaginativo e a do sensitivo são diferentes” (*De Insom.* 1, 459a16-18)¹⁰¹. Esse “é o mesmo” não deve ser interpretado ao pé da letra. Aristóteles está comparando por *semelhança* dois seres distintos. Do ponto de vista da potência, *phantasia* e *aisthêsis* são ontologicamente distintos: potência sensível 1 e potência imaginativa 2. Porém, em exercício (ato) são de certo modo “iguais”, ou melhor, *semelhantes*, no sentido que *phantasia* implica percepção sensível em ato. Percebe-se x_1 . Sob certas condições se forma um *phantasma* correspondente a x_1 . A primeira potência (sensível) atualizou-se pela presença física dos sensíveis; sob certas condições a potência imaginativa atualiza-se na forma de um *phantasma* na alma, e cuja atualização pode ocorrer em qualquer tempo posterior àquela primeira atualização da potência sensível que depende de sensíveis presentes – entes físicos percebidos num tempo necessariamente presente.

Dentre as “condições de possibilidade de formação do *phantasma*” referidas temos os casos de percepção contínua que estudaremos depois, além daquelas características já brevemente mencionadas: percepção clara de x sob certas condições de distância e integridade física e mental de quem percebe x . Se perceber é atualizar a potência sensitiva a partir da presença espaço-temporal do sensível em ato, imaginar é atualizar um *phantasma* correspondente a esse objeto percebido enquanto objeto perceptível.

Afirmamos algumas vezes que o movimento imaginativo é “intraprésiquico”. Vejamos com que fundamento o afirmamos. No *DA* I 4, após concluir sobre a não necessidade da alma mover-se – conforme defendida por alguns predecessores –, Aristóteles passa a argumentar, no mesmo capítulo, que:

Talvez seja melhor dizer não que a alma se apieda ou apreende ou raciocina, mas que o homem o faz com a alma. E isso não porque o

¹⁰¹ [...] καὶ ἔστι μὲν τὸ αὐτὸ τῷ αἰσθητικῷ τὸ φανταστικόν, τὸ δ' εἶναι φανταστικῷ καὶ αἰσθητικῷ ἕτερον [...]

movimento existe nela, mas porque o movimento ora chega até ela, ora parte dela: na percepção sensível, por exemplo, ele parte de fora, e na reminiscência, parte dela até chegar aos movimentos e às estabilizações nos órgãos da percepção. (DA I 4, 408^b13-18)¹⁰²

Aristóteles caracteriza claramente o movimento perceptivo como tendo uma causa externa, “de fora” (ἀπ’ ἐκείνης), referindo-se certamente à afecção causada pelos sensíveis, enquanto a reminiscência (ἀνάμνησις) – que também pertence à *phantasia* – é um movimento que parte de dentro da própria alma. Como não há reminiscência sem *phantasma*, a memória também é uma “função” (pertence a) da *phantasia* (cf. *De Mem.* 1, 450^a24-25). Esse movimento interno tanto existe na alma como chega até ela, embora para Aristóteles a alma não possa mover-se, a não ser por acidente, já que implicada em/com um corpo. Ora, como a reminiscência pertence à memória, e esta se utiliza de *phantasmata*, o movimento imaginativo só pode ser igualmente interno, afinal, a memória pertence à mesma parte da alma que está a *phantasia* (*De Mem.* 1, 450^a23-24). Por essa razão, talvez, Tomás de Aquino tenha colocado a *phantasia* como uma das quatro potências sensitivas internas da alma, ao lado da memória, da estimativa e do senso comum (*Suma Teológica* I, q. 78, a. 4). Como fica então o movimento imaginativo, interno, derivado de outro movimento sensível, externo, de fora? A resposta Tomás já nos forneceu: o sentido comum ou percepção comum é uma percepção interna da alma. Se a percepção dos sensíveis próprios pode ser referida como de certa maneira “externa”, a percepção comum ocorre no âmbito da alma sensitiva, portanto, uma atividade intrapsíquica (psíquico tomado aqui como sinônimo de anímico, de “alma”). Podemos deduzir que, dadas certas condições do ato perceptivo, a *phantasia* pode atualizar um *phantasma* no âmbito interno da alma a partir de alguma sensação percebida (*aisthêma*), conforme veremos no próximo capítulo.

* * *

Embora Aristóteles desfeche o capítulo 3 do DA III com a defesa de que o mesmo foi suficiente para tratar *do que é* e *o porquê* da *phantasia* (429^a9-10), o aludido capítulo, contudo, não parece suficiente para esgotar o tema da *phantasia* em toda a sua

¹⁰² βέλτιον γὰρ ἴσως μὴ λέγειν τήνψυχὴν ἐλεεῖν ἢ μανθάνειν ἢ διανοεῖσθαι, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ· τοῦτο δὲ μὴ ὡς ἐν ἐκείνῃ τῆς κινήσεως οὔσης, ἀλλ’ ὅτε μὲν μέχρι ἐκείνης, ὅτε δ’ ἀπ’ ἐκείνης, οἷον ἢ μὲν αἰσθησις ἀπὸ τωνδί, ἢ δ’ ἀνάμνησις ἀπ’ ἐκείνης ἐπὶ τὰς ἐντοῖς αἰσθητηρίοις κινήσεις ἢ μονάς.

amplitude¹⁰³. Temos consciência da impossibilidade de se confinar o conceito de *phantasia* apenas ao *DA III 3*, dado seu propósito específico e limitações inequívocas. Enrico Berti, por exemplo, defende em seus *Novos estudos aristotélicos*, volume I, que o estudo que Aristóteles faz no *DA III 3* é introdutório e limitado, e que sua abordagem mais completa só poderá ser percebida se estudarmos outras passagens tanto do *DA* quanto de outras obras do *corpus aristotelicum*¹⁰⁴. Carlo Natali parece concordar com Berti quando afirma que se tivermos “presentes o resto do *DA* e as outras obras aristotélicas, o papel da representação [imaginação] amplia-se enormemente”, afinal o *DA III 3* “tem a tarefa de sintetizar as várias percepções num quadro orgânico completo”¹⁰⁵. Embora seja verdade que Aristóteles, no *DA III 3*, distingue a *phantasia* das faculdades sensível e intelectual, não pensamos que o filósofo deixe de caracterizar, embora de forma sucinta, algumas funções importantes e gerais da *phantasia* ao longo do *De Anima* como um todo e do *DA III 3*. Eis algumas dessas características que vimos ao longo desse capítulo:

- A *phantasia* “é aquilo segundo o que dizemos que nos ocorre uma imagem (φάντασμα) – e não no sentido em que o dizemos por metáfora” (*DA III 3*, 428^a1-2); “a *phantasia* parece ser um certo movimento e não ocorrer sem percepção sensível” (*DA III 3*, 428^b10ss). A *phantasia* é “o movimento que ocorre pela atividade da percepção sensível” (*DA III 3*, 428^b30-429^a2; *De Insom.* 1, 459^a17-18). Para os seres capazes de pensar ou raciocinar (os seres humanos), a *phantasia* é semelhante às sensações percebidas (*aisthêmata*) (*DA III 7*, 431^a14)
- A alma pensante só pode pensar por *phantasmata* (*DA I 1*, 403^a8-10; *III 7*, 431^a16-17; *De Mem.* 1, 449^b30-450^a1); pois o homem pensa as formas em imagens (*phantasmasi*) (*DA III 7*, 431^b2). Por isso pensar parece ser um tipo de *phantasia* (*DA I 1*, 403^a5-10);
- Pensar com *phantasia* depende apenas de nós (cf. *DA III 3*, 427^b16-24);

¹⁰³ Nesse ponto concordamos com Enrico Berti (2012a) e Martha Nussbaum (1978), e outros comentários que se seguiram do segundo estudo.

¹⁰⁴ Ele afirma: “A apresentação da imaginação que Aristóteles faz em *De anima III 3* é com efeito bastante redutora, na medida em que é guiada unicamente pela preocupação de caracterizar a especificidade da imaginação em relação às outras faculdades da alma, mas não se detém sobre seus usos, o seu valor e a função mais geral que a imaginação desempenha, o que, ao contrário, emerge de outras passagens [do *corpus*]” (BERTI, 2012a, p. 80).

¹⁰⁵ 2016, p. 188-189.

- Todo *phantasma* é imaterial (DA III 8, 432^a9-10), permitindo ao intelecto pensar mesmo à parte da percepção sensível (DA III 7, 431^b2-4);
- Como não há reminiscência sem *phantasma*, a memória é um tipo/espécie de *phantasia* (cf. *De Mem.* 1, 450^a24-25), no sentido de pertencer à mesma parte a que pertence a *phantasia*;
- O movimento local dos animais “é sempre em vista de algo e acompanhado de *phantasia* e desejo” (DA III 9, 432^b15-16), pois “a *phantasia*, quando move, não move sem desejo” (DA III 10, 433^a20-21). Se considerarmos a *phantasia* um “certo pensamento”, tanto o desejo (ὄρεξις) como o intelecto (νοῦς) podem mover (DA III 10, 433^a9-10). Como nos *phantasmata* está definido para o homem o que deve ser perseguido ou evitado, então o homem move-se quando está diante das imagens (φαντασμάτων) mesmo à parte da percepção sensível (αἰσθήσεως) (DA III 7, 431^b3ss). Mas quando contemplamos algo pela *phantasia* “permanecemos como que contemplando em uma pintura coisas terríveis e encorajadoras” (DA III 3, 427^b22-24). Afinal, quando o homem tem imagens ou pensamentos na alma (ψυχῇ φαντάσασιν ἢ νοήμασιν), ele raciocina (λογίζεται) como se estivesse vendo e delibera (βουλεύεται) sobre coisas futuras à luz das presentes (DA III 7, 431^b2-8).
- “é muito difícil (ἀπορίαν) precisar de qual das outras capacidades da alma a *phantasia* é diversa ou idêntica” (DA III 9, 432^a31-^b3)
- Muitos homens “seguem as suas imaginações (φαντασίαις) em vez da ciência (ἐπιστήμην)”, mas nos animais não racionais “não há nem pensamento, nem raciocínio, e sim φαντασία” (DA III 10, 433^a10-12). Não subsiste *phantasia* em todos os animais primitivos, como é o caso das formigas, abelhas e vermes (428^a9-11). Alguns animais “vivem unicamente por meio dela [da *phantasia*]” (DA II 3, 415^a8-32). A *phantasia* não está sempre presente nos animais, mas a *aisthêsis* sim (DA III 3, 428^a8-9).
- Sem *aisthêsis* não há *phantasia* e sem *phantasia* não ocorre *hypolêpsis* (DA III 3, 427^b15-16);
- A *phantasia* não é pensamento (νόησις), nem suposição (ὑπόληψις), tampouco opinião (DA III 3, 427^b16-17). A *phantasia* não é nenhuma “daquelas potências ou

disposições segundo as quais discernimos ou expressamos o verdadeiro ou o falso” – como “a percepção sensível, a opinião, a ciência e o intelecto” (*DA III 3, 428^a1-5*).

- A *phantasia* “não pode ser nem opinião com percepção sensível, nem opinião através de percepção sensível, tampouco uma combinação de opinião e percepção sensível” (*DA III 3, 428^a24-26*). Opinar verdadeiramente ou falsamente, não depende apenas de nós (cf. *DA III 3, 427^b16-24*). E “embora a sensação, ao menos a do objeto próprio, não seja falsa, a *phantasia* não se identifica com a sensação” (*Met. Γ 5, 1010b1-3*);
- *Phantasia* e *doxa* são distintas, embora sejam, “em si mesmas, um certo tipo de movimento” (*Fis. VIII 3, 254^a27-30*);
- “o imaginativo é o mesmo que a faculdade sensitiva, mas a essência do imaginativo e a do sensitivo são diferentes” (*De Insom. 1, 459a16-18*);
- “*phantasmata* aparecem para nós mesmo de olhos fechados”, ou seja, sem percepção sensível (*DA III 3, 428^a5-16*); “a *phantasia* se produz mesmo numa profunda perda dos sentidos” (*De Som. 3, 456b*).
- A maioria das imaginações (*phantasiai*) é falsa (*DA III 3, 428^a12*) uma vez que a alma passa a maior parte do tempo em erro (*DA III 3, 427^a29*); portanto, pode haver *phantasia* falsa (*DA III 3, 428^a16-18*: ἔστι γὰρ φαντασία καὶ ψευδής). O movimento imaginativo decorrente de uma percepção sensível própria “é verdadeiro desde que esteja presente a percepção sensível” (*DA III 3, 428^b27-28*). Já o movimento imaginativo que decorre do movimento dos sensíveis comuns e acidentais pode ser falso, “quer esteja presente quer ausente a percepção sensível, [...] sobretudo quando estiver distante o objeto perceptível” (*b28-30*).

Essas foram algumas das características abordadas direta e indiretamente no *DA* e em outros textos aristotélicos. O nosso intuito foi apenas tentar elencar as características mais marcantes da *phantasia* ao longo do *DA* e especialmente do capítulo 3 do terceiro livro, complementando-o, quando necessário, com outras obras e passagens do *corpus*.

Contudo, resta a dúvida quanto àquelas passagens onde Aristóteles afirma que “o imaginativo é o mesmo que a faculdade sensitiva, mas a essência do imaginativo e a do

sensitivo são diferentes” (*De Insom.* 1, 459a16-18) e que os *phantasmata* são semelhantes às sensações percebidas (*aisthêmata*) (*DA* III 7, 431^a14). Em outra passagem do tratado sobre o sonho o filósofo também afirma: “não importa se a parte imaginativa da alma [φανταστικὸν τῆς ψυχῆς] se identifica ou se diferencia da parte perceptiva [αἰσθητικόν], num caso ou noutra essa afecção [o sonho] não ocorre sem que vejamos e percebamos algo” (*De Insom.* 1, 458b 29-32)¹⁰⁶. O contexto da passagem diz respeito aos sonhos, com seu caráter específico de movimentação de *phantasmata* diurnos no período do sono. E como não se tem percepção sensorial nesse período, apenas os *phantasmata* podem fazer o papel dos *aisthêmata* no estado de vigília. A questão é: em que medida e grau os *phantasmata* são como *aisthêmata*? Nesse caso, haveria alguma identidade entre formas sensíveis apreendidas no ato perceptivo sensorial e os *phantasmata*? Qual a diferença entre *aisthêma* e *phantasma* no texto aristotélico? E se existe identidade entre esses dois “estados” (perceptivo e imaginativo), qual seria essa identidade? Essas questões não parecem claras e serão melhor estudadas a partir de agora no próximo capítulo.

¹⁰⁶ (ἀλλ’ εἴτε δὴ ταῦτὸν εἶθ’ ἕτερον τὸ φανταστικὸν τῆς ψυχῆς καὶ τὸ αἰσθητικόν, οὐδὲν ἦττον οὐ γίνεται ἄνευ τοῦ ὁρᾶν καὶ αἰσθάνεσθαί τι·)

PARTE II

– AISTHÊSIS E PHANTASIA

No primeiro capítulo apresentamos as menções e a definição da *phantasia* no *DA*, bem como suas características principais contrapostas a outras capacidades e disposições anímicas. Agora trataremos especialmente da percepção sensível (*aisthêsis*) e seu estado perceptivo ou sensação percebida (*aisthêma*) em contraposição à *phantasia* e seus “produtos”, os chamados *phantasmata*. A questão central que nos ocuparemos será a seguinte: em que medida, no texto aristotélico, formas sensíveis (αἰσθητῶν εἰδῶν), *aisthêmata* e *phantasmata* coincidem? Como elas se diferenciam? Seriam entes completamente diferentes ou semelhantes (*homoion*)? Apenas a investigação do texto aristotélico poderá responder.

O que nos motiva a realizar a referida contraposição entre *aisthêma* e *phantasma* é a falta de clareza da parte tanto do próprio Aristóteles como dos comentadores referente a esses termos e entes, com suas devidas distinções, embora tenhamos em alta estima e respeito o trabalho desses grandes investigadores. Enrico Berti¹⁰⁷, por exemplo, em uma breve passagem de um de seus livros define brevemente a *phantasia* como a “capacidade de formar imagens, que são as formas sensíveis dos objetos presentes na alma quando o objeto não está mais em contato com o órgão do sentido”. Nessa definição, Berti já pressupõe uma identidade entre formas sensíveis e imagens (*phantasmata*), sem questionar suas diferenças, uma vez que *phantasmata* seriam as próprias formas sensíveis presentes na alma quando os sensíveis (ou “objetos” sensíveis) já se encontram ausentes. Contudo, veremos que os *aisthêmata* persistem nos órgãos mesmo quando na ausência dos sensíveis em ato, enquanto as formas sensíveis podem ser pensadas nos *phantasmata*, o que já indica uma diferença entre formas sensíveis e *phantasmata*, embora de fato seja difícil separar formas sensíveis de *phantasmata*, pois ambos são de natureza imaterial e gerados no campo da alma. E por essa razão parecem confundir-se. Além disso, se os *aisthêmata* persistem e os *phantasmata* também persistem, o que os diferenciam?

Para investigar essa questão, dividimos o capítulo a partir de alguns passos. O primeiro deles é um breve estudo e apresentação da *aisthêsis*, sobretudo em seu aspecto

¹⁰⁷ BERTI, 2012b, p. 119.

epistêmico ou gnosiológico, sobressaltando suas características principais, apenas para situar a discussão que se fará depois. Em seguida investigaremos a *aisthêsis* como capacidade de apreender formas, um de seus muitos aspectos. Em seguida o tema nos leva inevitavelmente à permanência do *aisthêma* nos órgãos, onde se busca compreender o processo assimilativo das formas. E na permanência do “estado perceptivo” surge a memória e suas relações internas com a *phantasia*. Como quinto e último ponto, investigaremos o *aisthêma* e o *phantasma*, quais são as suas diferenças fundamentais – objeto da pesquisa e objetivo maior desse capítulo.

5. Breve apresentação da *aisthêsis*

A percepção sensível é, sem dúvida, um tema importante da filosofia aristotélica, um tema polêmico e não menos complexo de sua filosofia, tema que suscita debates entre estudiosos antigos e contemporâneos. Apresentaremos seu conceito de forma bastante rápida, sucinta, tocando naqueles pontos necessários e relevantes para nos orientar na direção de nosso problema central.

Aristóteles tratou da *aisthêsis* certamente não apenas no *De Anima*. Nos *Segundos Analíticos* II 19, por exemplo, o filósofo afirma ligeiramente que a *aisthêsis* é uma disposição (*hexis*) presente em todos os animais, e uma capacidade de discriminação inata (δύναμιν σύμφυτον κριτικήν: 99^b32-35), no sentido de capacidade básica e fundamental da alma animal, a partir da qual se desencadeia outras capacidades cognitivas, como a *phantasia*, o desejo (ὄρεξις), o pensamento (νόησις), o prazer (ἡδονή) e a dor (λύπη) (cf. *DA* II 2, 413b16-24). A respeito do inatismo da *aisthêsis* Aristóteles já havia tratado nas *Categorias*. Ao discorrer sobre o predicado da *relação* (πρός τι), o filósofo afirma que a percepção sensível (αἴσθησις) é gerada juntamente com o ser vivo que percebe sensivelmente (*Cat.* VII, 8^a: ἔτι ἢ μὲν αἴσθησις ἅμα τῷ αἰσθητικῷ γίγνεται – ἅμα γὰρ ζῳόν τε γίγνεται καὶ αἴσθησις). Todo animal, portanto, nasce dotado dessa capacidade responsável por discriminar/discernir os sensíveis no campo dos entes sensíveis/naturais que existem ontologicamente antes mesmo da percepção¹⁰⁸. A *aisthêsis*, por assim dizer,

¹⁰⁸ Com vista a refutar Protágoras, Aristóteles argumenta na *Metafísica* Γ5 que “si sólo existe lo sensible, no existiría nada si no existieran los seres animados, pues no habría sensación. Que, en efecto, no existirían lo sensible ni las sensaciones sin duda es verdad (pues esto es una afeción del que siente); pero que no existieran los sujetos que producen la sensación, incluso sin sensación, es imposible. La sensación, en efecto, no es, ciertamente, sensación de sí misma, sino que hay también además de la sensación, otra cosa, que necesariamente es anterior a la sensación, pues lo que mueve es por naturaleza anterior a lo que es movido, y, aunque estas cosas se digan correlativas, no menos.” (*Met.* IV 5, 1010^b30-1011^a2). Tradução de Yebra (1998, p. 198).

constitui o traço característico dos animais em geral, aquilo que os distingue dos vegetais, pois os vegetais vivem, mas não a possuem (cf. *De Juv.* 1, 467^b23-25: τὰ γὰρ φυτὰ ζῆ μὲν, οὐκ ἔχει δ' αἰσθησιν, τῷ δ' αἰσθάνεσθαι τὸ ζῶον πρὸς τὸ μὴ ζῶον διορίζομεν)¹⁰⁹. Tanto plantas quanto animais têm alma (ψυχῆ), mas plantas não são dotadas de percepção sensível, o que indica que a alma vegetal é separada do princípio perceptivo (αἰσθητικῆς ἀρχῆς), embora sem a alma “nada possa ter percepção [αἰσθησιν]” (*DA* I 5, 411^b27-30). Ou seja, a alma sensitiva é o princípio necessário que possibilita o ato perceptivo. Como as plantas não trazem esse princípio, não podem perceber sensivelmente.

Com respeito à gnosiológica aristotélica, a faculdade sensitiva (*aisthêtikos*) concerne a seres particulares, a entes sensíveis, que são um “certo isto” em um tempo e lugar particulares (*Seg. An.* I 31, 87^b28-31), ao contrário da *epistêmê* (conhecimento, ciência), com seu reclame de apoditicidade¹¹⁰. Para Aristóteles, a *epistêmê* não pode ser adquirida por meio de percepção sensível, já que os entes universais (ou simplesmente “universais”), enquanto seres que são sempre e em toda parte, não podem ser percebidos através dos sentidos (cf. *Seg. An.* I 31, 87^b34-35). O universal não é uma substância primeira, ou seja, um ser particular e separado (que existe com independência ontológica de outro ser), mas sim uma substância segunda, identificada, por exemplo, como gênero (cf. *Cat.* V)¹¹¹. Nesse caso, os universais seriam entes da razão, do pensamento, seres pensados pelo intelecto; enquanto os seres sensíveis são seres necessariamente particulares, porque “captados” ou percebidos através de sentidos cujos órgãos são localizados no corpo. Esses sensíveis são sempre percebidos como um “certo isto”, particular, embora o intelecto possa pensá-los como um ente presente em certa categoria ou gênero supremo, certa classe universal de entes. Aristóteles determina, via de regra, que a percepção sensível, por si mesma, não pode nos informar nada acerca desses universais (*Seg. An.* I, 31, 88^a34-35), já que só podemos perceber seres particulares. Nesse caso, a *aisthêsis* constitui a expressão de certo conhecimento contraposto ao saber racional-noético (aquele que lida com seres universais), embora não menos relevante que este¹¹².

¹⁰⁹ Aristóteles defende que “o animal constitui-se primordialmente pela percepção sensível” (*DA* II 2, 413^b2) e isso constitui a sua diferença em relação às plantas.

¹¹⁰ Ou seja, capacidade de demonstração enquanto algo necessário e universal.

¹¹¹ Vale ressaltar que o conceito de substância (*ousia*), seja nas *Categorias*, seja na *Metafísica*, é uma questão bastante polêmica entre comentadores. Não é o nosso intuito levantá-las.

¹¹² Em um artigo recente, Miguel Spinelli (2009, p. 141) afirmou ser a *aisthêsis* “um saber superficial, distinto de um conhecimento (racional-noético) profundo e especializado”. Não vemos razão para atribuir profundidade maior ao saber intelectual e valorar o saber perceptivo sensível como algo mais superficial,

O tema da *aisthêsis* parece ter sido mais completamente investigado em seus diversos aspectos e particularidades no Livro II do *De Anima*, seguido do *De Sensu et Sensibilibus*, embora também desenvolvido e sintetizado nos capítulos 1 e 2 do Livro III do *DA*. No *DA* II destacam-se os capítulos 5, 6 e 12, embora os outros não devam ser considerados menos importantes para o seu estudo, especialmente os capítulos 7-11, que tratam de cada sentido em separado. Seu conceito envolve certos termos correlatos, como a capacidade de sentir (*aisthêtikos*), os órgãos sensoriais (*aisthêterion*), o “objeto sensível” ou simplesmente sensível (*aisthêtos*), a atividade de perceber sensivelmente (*aisthêsis*), e uma espécie de sensação percebida ou estado “resultativo” da sensação (*aisthêma*). Todos esses elementos cobrem, por assim dizer, o campo de estudo da *aisthêsis*, cuja unidade confere o fenômeno perceptivo sensorial. Afinal, perceber envolve todos esses elementos integrados.

A partir de agora resumiremos apenas algumas das características mais gerais da percepção sensível (*aisthêsis*)¹¹³. São elas:

1) como tese do ser em geral, a percepção sensível também pode ser dita de dois modos: como potência e como atividade (*DA* III 2, 426^a23: τῶν μὲν κατὰ δύναμιν τῶν δὲ κατ’ ἐνέργειαν). A teoria aristotélica do ato e da potência não poderia ser diferente para a *aisthêsis*, pois quase tudo está em um desses dois modos possíveis de ser, já que constitui uma característica básica dos seres¹¹⁴.

2) Aristóteles concebe os sentidos como uma espécie de “média” situada e operando entre qualidades contrárias e extremas. Essa média é certa razão ou proporção (λόγος), como a visão é certa proporção média entre o branco e o preto (contrários), a audição uma média entre o agudo e o grave, o tato entre o duro e o macio, o quente e o frio, etc.¹¹⁵ A cada sentido haveria um tipo de correspondência de certos níveis

menos profundo, menos especializado. Mesmo porque, em Aristóteles, não poderia haver conhecimento sem percepção sensível, conforme aludimos.

¹¹³ Um aprofundamento sobre as discussões do tema desviaria certamente o caminho investigativo desse trabalho. Os leitores mais interessados no assunto podem consultar algumas indicações que utilizamos constantes nas referências. Para um estudo interessante da percepção, embora de orientação tomasiana, ver Cornelio Fabro (1978).

¹¹⁴ Cf. *Met.* IV, VI-IX.

¹¹⁵ No *DA* III 2 Aristóteles argumenta que “Se a voz é uma certa consonância, e se a voz e a audição em certo sentido são unas [mas, em outro, nem unas e nem o mesmo], e se a consonância é uma razão, então há necessidade de que a audição seja também uma certa razão. Por isso, qualquer excesso — ou de agudo, ou de grave — destrói a audição, bem como o excesso nos sabores destrói a gustação, e, no caso das cores, o demasiado brilhante ou tenebroso destrói a visão, e o odor forte, tanto o doce como o amargo, destrói o olfato; visto que a percepção sensível é uma certa razão. Por isso, também as coisas são agradáveis quando,

qualitativos, nos quais cada sentido discerne/discrimina suas características próprias correspondentes.

3) enquanto ato (ἐνέργεια), a percepção sensível é certa alteração conservativa dos órgãos materiais subjacentes ao processo perceptivo¹¹⁶. Essa alteração ao mesmo tempo em que conserva os órgãos e os objetos perceptíveis na atividade perceptiva (pois de outra maneira corromperíamos em pouco espaço de tempo os órgãos em atividade contínua, como no caso da vista que enxerga continuamente) pode, por outro lado, romper a média perceptiva e destruir os respectivos órgãos (cf. *DA* II 12, 424^a28; III 2, 426^a30ss; 13, 435^b6-19). Portanto, quando em ato, tanto os objetos perceptíveis como os sentidos guardam a necessidade de se conservarem ou se destruírem (*DA* III 2, 426^a15-19).

4) a *aisthêsis* é definida como um processo apreensivo ou retentivo das formas sensíveis sem a matéria (*DA* II 12, 424^a17-21); ou capacidade de “receber formas sem matéria” característica dos animais (*DA* III 12, 434^a29-30: δεκτικὰ τῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης). Retemos no ato perceptivo sensorial apenas a coisa enquanto forma (*eidōs*), seu “aspecto formal” por assim dizer, aquilo que o caracteriza essencialmente como tal, sem a matéria que o compõe – já que todo sensível é composto de matéria (*hylê*) e forma (*eidōs* e *morphê*), princípio básico da filosofia aristotélica. O que não é claro é como ocorre essa apreensão ou recepção da forma sem a matéria, o que veremos mais adiante.

5) a *aisthêsis* é a diferença que caracteriza o animal, aquilo que o caracteriza entre os viventes. Portanto, plantas, como dissemos, não podem ter percepção sensível, já que são incapazes de receber as formas dos sensíveis que lhe afetam, conforme evidencia a seguinte passagem:

É evidente também por que as plantas não têm percepção sensível, mesmo tendo uma parte da alma e sendo afetadas pela ação dos tangíveis, uma vez que esquentam e esfriam. A causa disso é não terem nem a

puras e sem mistura, tendem à razão, como, por exemplo, o agudo, o doce ou o salgado, que são agradáveis nesse caso. Em geral, o misturado é mais consonância do que o agudo e o grave [e para o tato, o passível de esquentar e o de esfriar], A percepção sensível é uma razão; e o excessivo ou a desfaz ou a destrói.” (426^a27-^b7: εἰ δ’ ἡ φωνὴ συμφωνία τίς ἐστίν, ἡ δὲ φωνὴ καὶ ἡ ἀκοὴ ἔστιν ὡς ἔν ἐστι [καὶ ἔστιν ὡς οὐχ ἔν τὸ αὐτό], λόγος δ’ ἡ συμφωνία, ἀνάγκη καὶ τὴν ἀκοὴν λόγον τινὰ εἶναι. καὶ διὰ τοῦτο καὶ φθείρει ἕκαστον ὑπερβάλλον, καὶ τὸ ὀξύ καὶ τὸ βαρὺ, τὴν ἀκοὴν ὁμοίως δὲ καὶ ἐν χυμοῖς τὴν γεῦσιν, καὶ ἐν χρώμασι τὴν ὄψιν τὸ σφόδρα λαμπρὸν ἢ ζοφερὸν, καὶ ἐν ὀσφρήσει ἡ ἰσχυρὰ ὀσμὴ, καὶ γλυκεῖα καὶ πικρά, ὡς λόγου τινὸς ὄντος τῆς αἰσθήσεως. διὸ καὶ ἡδέα μὲν, ὅταν εἰλικρινῆ καὶ ἄμικτα ὄντα ἄγεται εἰς τὸν λόγον, οἶον τὸ ὀξύ ἢ γλυκὸ ἢ ἄλμυρόν, ἡδέα γὰρ τότε ὅλως δὲ μᾶλλον τὸ μικτόν, συμφωνία, ἡ τὸ ὀξύ ἢ βαρὺ, ἀφῆ δὲ τὸ θερμαντὸν ἢ ψυκτόν ἢ δ’ αἰσθησις ὁ λόγος ὑπερβάλλοντα δὲ λυεῖ ἢ φθείρει.)

¹¹⁶ Para uma discussão mais cuidadosa sobre esse tipo de alteração envolvido na teoria aristotélica da percepção, ver os trabalhos de Aggio (2006; 2007; 2009), também Boeri (2010) e Zingano (1998).

média, nem o princípio próprio para receber as formas sensíveis, mas serem afetadas pela matéria como tal. (*DA* II 12, 424^a32-^b3)¹¹⁷

A passagem parece indicar que, para Aristóteles, ser simplesmente afetado por sensíveis (tangíveis) não garante o fenômeno da percepção sensível. Para que o seja, é necessário ter um princípio para receber/apreender as formas sensíveis (ἀρχὴν οἷαν τὰ εἶδη δέχεσθαι τῶν αἰσθητῶν), imateriais, embora plantas também sejam afetadas pela matéria (ὑλῆ)¹¹⁸ em seu meio físico. Ora, como as plantas não trazem esse princípio retentivo das formas, tampouco a média que caracteriza a percepção, elas não podem perceber sensivelmente, embora sejam afetadas materialmente¹¹⁹. A distinção dessa passagem será importante mais à frente.

Estas são as cinco características gerais que delimitam o tema da percepção sensível. Vejamos agora como Aristóteles concebe o processo apresentado no item (4), o mais importante para o estudo de nosso problema.

6. *Aisthêsis* como capacidade de apreender formas: formas sensíveis e *phantasma*

Aristóteles inicia o capítulo 12 do *DA* II, que visa arrematar o tema da *aisthêsis* disposto em seus cinco sentidos (tato, paladar, olfato, audição e visão) ao longo de quase todo o livro II com a seguinte definição geral de percepção sensível:

No geral e em relação a toda percepção sensível, é preciso compreender que o sentido [αἰσθησίς] é o receptivo das formas sensíveis sem a matéria [τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὑλῆς], assim como a cera recebe o sinal do sinete sem o ferro ou o ouro, e capta o sinal áureo ou férreo, mas não como ouro ou ferro. E da mesma maneira ainda o sentido é afetado pela ação de cada um: do que tem cor, sabor ou som; e não como se diz ser cada um deles, mas na medida em que é tal qualidade e segundo a sua determinação [τὸν λόγον] (*DA* II 12, 424^a16-24)¹²⁰

¹¹⁷ καὶ διὰ τί ποτε τὰ φυτὰ οὐκ αἰσθάνεται, ἔχοντά τι μόνον ψυχικὸν καὶ πάσχοντά τι ὑπὸ τῶν ἀπτῶν (καὶ γὰρ ψύχεται καὶ θερμαίνεται)• αἴτιον γὰρ τὸ μὴ ἔχειν μεσότητά, μηδέτοιούτην ἀρχὴν οἷαν τὰ εἶδη δέχεσθαι τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ πάσχειν μετὰ τῆς ὑλῆς.

¹¹⁸ Sobre o conceito de matéria em Aristóteles, ver David Bostock (2006) e Lucas Angioni (2007).

¹¹⁹ Ser afetado materialmente não é algo óbvio na filosofia aristotélica. Mesmo porque o conceito de matéria (hylê) não é unívoco nem simples de ser caracterizado. Sobre os problemas desse conceito e sua complexidade, recomendamos a leitura de Angioni (2007) e Bostock (2006, p. 30ss). Sobre a teoria hilemórfica no *De Anima*, ver o artigo de Tomás Calvo Martínez (1968).

¹²⁰ No grego: Καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡμὲν αἰσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶνεἰδῶν ἄνευ τῆς ὑλῆς, οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον, λαμβάνει δὲ τὸ χρυσοῦν ἢ τὸ χαλκοῦν σημεῖον, ἀλλ' οὐχ ἢ χρυσοῦς ἢ χαλκός· ὁμοίως δὲ καὶ ἡ αἰσθησίς ἐκάστου ὑπὸ τοῦ ἔχοντος χρῶμα ἢ χυμὸν ἢ ψόφον πάσχει, ἀλλ' οὐχ ἢ ἕκαστον ἐκείνων λέγεται, ἀλλ' ἢ τοιονδί, καὶ κατὰ τὸν λόγον.

Trata-se, como afirmado, de uma definição geral da *aisthêsis*. A passagem, contudo, não esmiúça em maiores detalhes o processo pelo qual se assimila ou recebe (*to dektikon*) a forma sensível. Apenas demonstra que o perceber pelos sentidos é de certa maneira apreender (*λαμβάνω*) as formas sensíveis (*αἰσθητῶν εἰδῶν*) dos “objetos” sensíveis, sem a matéria (*ἄνευ τῆς ὕλης*) que os constitui, em analogia à cera que recebe a impressão do anel sem sua matéria (ferro ou ouro). Uma afirmação na mesma direção é fornecida no *DA III 2*: “cada órgão sensorial é receptivo do perceptível sem a matéria dele” (425^b23-24: *τὸ γὰρ αἰσθητήριον δεκτικὸν τοῦ αἰσθητοῦ ἄνευ τῆς ὕλης ἕκαστον*). Nesta segunda passagem Aristóteles afirma que se recebe o “objeto” perceptível (*τοῦ αἰσθητοῦ*) sem sua matéria, se utilizando, ao que parece, de um sentido não literal de “objeto perceptível”, já que o que se assimila é a forma (*eidos*) da coisa e não a coisa mesma, enquanto algo extenso no espaço e no tempo. Por outro lado, explicita que o que recebe essa forma é precisamente o órgão sensorial material, o que explica a analogia com a cera que, embora constituída materialmente, não recebe a matéria do anel, embora essa matéria o afete fisicamente deixando sua marca/impressão. Como cada sentido inere necessariamente em um órgão, perceber sensivelmente é de certa maneira receber, através de um órgão material, as formas dos sensíveis constituídos de matéria, cuja afecção material deixa-lhe uma espécie de impressão. O difícil é precisar em que medida essa “impressão” é material ou não, caminho que nos levará inevitavelmente à distinção entre *aisthêma* e *phantasma* mais adiante.

Levada ao pé da letra, a analogia com o anel¹²¹ nos diz que assim como o selo impresso do anel resulta do contato físico entre agente (anel) e paciente (cera), o mesmo deve ocorrer no caso do fenômeno perceptivo sensorial: certa alteração material resulta da afecção física entre o agente (sensível em ato) e o paciente (*aisthêsis* sentido em ato). Caso essa alteração provocada no órgão seja muito forte, porque advinda de um sensível muito intenso, pode-se romper ou destruir a média sensorial e a própria determinação do órgão sensorial, conforme esclarece a passagem que se segue:

[...] os excessos nos objetos perceptíveis destroem os órgãos sensoriais (pois, se o movimento for mais forte que o órgão sensorial, a determinação se rompe – e esta seria a percepção sensível –, assim como

¹²¹ A mesma analogia da impressão é dada no *De Mem.* 1, 450^a30.

a afinação e o tom das cordas quando fortemente tocadas) (DA II 12, 424^a28-32)¹²²

Aristóteles é claro: a percepção sensível (*aisthêsis*) é a própria determinação que se conserva (não se rompe) no ato perceptivo; e a causa do rompimento do órgão é o excesso ou “força” do movimento do sensível que põe em movimento a faculdade sensível, atualizando-a como ato perceptivo (sentir). Um objeto perceptível muito intenso pode romper a própria forma do órgão que o recebe, indo além de sua capacidade média de perceber, tal como um toque muito forte na corda de um violão pode desafiná-lo, ou mesmo romper esta corda. Para Aristóteles, cada órgão se constitui como um receptor apropriado a certo tipo de movimento, cuja média discerne (κρίνει) seu próprio sensível correspondente (DA II 11, 424^a1ss; III 2, 426^b8ss)¹²³; isto é, cada sentido e órgão funciona como certa média para um tipo específico de movimento, conforme apontamos mais acima. Caso o movimento inicial do sensível seja muito forte, o respectivo órgão pode destruir-se, danificar-se – uma luz muito intensa cegar; um som muito alto ensurdecer; uma superfície muito quente queimar, etc. (cf. DA III 2, 426^a27; III 12, 435^b17-19)¹²⁴. A *aisthêsis* é uma certa alteração (cf. DA II 4, 415^b24), cuja afecção e movimento (de sofrer

¹²² φανερόν δ' ἐκ τούτων καὶ διὰ τί ποτε τῶν αἰσθητῶν αἰ ὑπερβολαὶ φθείρουσι τὰ αἰσθητήρια (ἐὰν γὰρ ἢ ἰσχυροτέρα τοῦ αἰσθητηρίου ἢ κίνησις, λύεται ὁ λόγος – τοῦτο δ' ἦν ἡ αἴσθησις – ὡσπερ καὶ ἡ συμφωνία καὶ ὁ τόνος κρουομένων σφόδρα τῶν χορδῶν)

¹²³ A primeira passagem dada como referência diz: “Pois o perceber é ser afetado por algo; de maneira que o agente torna como si mesmo em atividade aquele que é tal em potência. Por isso o similarmente quente ou frio, e duro ou mole a nós, não percebemos, mas só os excedentes, sendo os sentidos como que uma certa média do par de contrários nos objetos perceptíveis. E é por isso que discerne os objetos perceptíveis. Pois o médio é capaz de discernir, já que se torna o outro em relação a cada um dos extremos. E é preciso, assim como o que está para perceber o branco ou o preto, não o ser nenhum dos dois em atividade mas ambos em potência (e da mesma maneira nos outros casos), também, no caso do tato, nem ser quente, nem frio” (DA II 11, 424^a1-10: ὥστε τὸ ποιοῦν, οἷον αὐτὸ (424^a) ἐνεργεία, τοιοῦτον ἐκεῖνο ποιεῖ, δυνάμει ὄν. διὸ τοῦ ὁμοίως θερμοῦ καὶ ψυχροῦ, ἢ σκληροῦ καὶ μαλακοῦ, οὐκ αἰσθανόμεθα, ἀλλὰ τῶν ὑπερβολῶν, ὡς τῆς αἰσθήσεως οἷον μεσότητός τινος οὐσης τῆς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐναντιώσεως. καὶ διὰ τοῦτο κρίνει (5) τὰ αἰσθητά. τὸ γὰρ μέσον κριτικόν• γίνεται γὰρ πρὸς ἐκάτερον αὐτῶν θάτερον τῶν ἄκρων• καὶ δεῖ ὡσπερ τὸ μέλλον αἰσθήσεσθαι λευκοῦ καὶ μέλανος μηδέτερον αὐτῶν εἶναι ἐνεργεία, δυνάμει δ' ἄμφω (οὔτω δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων), καὶ ἐπὶ τῆς ἀφῆς μήτε θερμὸν μήτε ψυχρόν.). E a segunda diz: “Cada sentido, portanto, concerne ao objeto perceptível subjacente, subsistindo no órgão sensorial com o órgão sensorial, e discerne as diferenças do objeto perceptível subjacente (por exemplo, a visão discerne o branco e o preto, e a gustação, o doce e o amargo). E da mesma maneira nos outros casos.” (DA III 2, 426^b8-11: ἐκάστη μὲν οὖν αἴσθησις τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ ἐστίν, ὑπάρχουσα ἐν τῷ αἰσθητηρίῳ ἢ αἰσθητήριον, καὶ κρίνει τὰς τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ διαφοράς, οἷον λευκὸν μὲν καὶ μέλαν ὄψις, γλυκὺ δὲ καὶ πικρὸν γεῦσις• ὁμοίως δ' ἔχει τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.).

¹²⁴ Por isso o processo de “sofrer” que envolve o movimento de atualização da *aisthêsis* não é simples, pois “é, em certo sentido, a corrupção pelo contrário e, em outro sentido, é mais a conservação do que é em potência pelo que é em ato e semelhante [ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος τοῦ δυνάμει ὄντος καὶ ὁμοίου], assim como a potência com relação ao ato” (DA II 5, 417^b2-4: οὐκ ἔστι δ' ἀπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν, ἀλλὰ τὸ μὲν φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος τοῦ δυνάμει ὄντος καὶ ὁμοίου οὔτως ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν•). A respeito da alteração preservativa envolvida na *aisthêsis*, ver Zingano (1998) e Aggio (2006; 2007; 2009).

uma coisa por ação de outra) tem como causa um agente sensível em ato. E como “movimento” envolve matéria – afinal, sensíveis, meio intermediário e órgãos são materiais –, é possível uma destruição dos órgãos pelo excesso dos objetos perceptíveis. Perceber sensivelmente, portanto, constitui um movimento material (expressão quase redundante).

Além disso, o ato de receber formas explicita o caráter passivo da percepção sensível, e a analogia com o anel sugere uma diferença ontológica entre agente e paciente. Nesse caso, a forma (*eidos*) do sensível não pode ser literalmente assimilada pelo órgão, tal como a boca assimila ou recebe a água de um copo. O que parece ocorrer é um fenômeno receptivo típico de uma impressão – o que justifica a analogia aristotélica do anel. Ao entrar em “contato” direto com a cera, o anel de ouro “deixa” impresso a sua marca na cera sem a parte material que lhe constitui (ouro, prata, bronze, ferro, etc). E tal como a impressão deixada pelo anel não assimila o próprio anel, mas sim a sua forma (*eidos* e *morphê*), do mesmo modo a percepção sensível não assimila o próprio sensível com sua matéria – o que seria absurdo! Aristóteles ensina-nos na passagem:

A parte perceptiva e a cognitiva da alma são em potência estes objetos: uma, o cognoscível, e outra, o perceptível. Mas há a necessidade de que sejam ou as próprias coisas ou as formas. Não são as próprias coisas, é claro: pois não é a pedra que está na alma, mas sua forma. (DA III 8, 431^b26-432^a1)¹²⁵

A parte perceptiva da alma é em potência o objeto perceptível, da mesma forma que a parte cognitiva da alma é em potência o objeto cognoscível. Contudo, ser em potência não quer dizer ser igual ao próprio objeto, afinal, ao pensarmos uma pedra não a temos propriamente na alma. Ao pensarmos uma pedra, temos a sua forma (*eidos*) em nossa alma. E complementamos: temo-la representada como um *phantasma*. Os *phantasmata* são como representações dessas formas assimiladas via percepção ou pensamento. Forma é sempre forma e os adjetivos sensível e inteligível parece visar apenas a via pela qual ela foi gerida: a via perceptiva ou cognitiva. A forma sensível é a forma “assimilada”/apreendida pela parte perceptiva da alma; a forma inteligível é a forma apreendida (ou produzida) pela parte cognitiva da mesma. A expressão “estar na alma” já indica “ser imaterial”, já que a alma é imaterial, aliás, é a própria forma do ser vivo, cuja matéria constitui o corpo.

¹²⁵ τῆς δὲ ψυχῆς τὸ αἰσθητικὸν καὶ τὸ ἐπιστημονικὸν δυνάμει ταυτὰ ἐστὶ, τὸ μὲν <τὸ> ἐπιστητὸν τὸ δὲ <τὸ> αἰσθητὸν. ἀνάγκη δ' ἢ αὐτὰ ἢ τὰ εἶδη εἶναι. αὐτὰ μὲν δὴ οὐ· οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος·

Phantasma, portanto, só pode ser a representação imaterial da coisa percebida ou pensada. E como a coisa percebida ou pensada é a própria forma sensível ou inteligível, o *phantasma* só pode ser a representação das formas sensível ou inteligível. Ora, como “a alma é o lugar das formas” (DA III 4, 429^a27-28: ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν) e pensamos as formas em imagens (*phantasmata*) (DA III 7, 431^b2), embora a forma sensível seja gestada na alma no ato perceptivo, ela não deve ser confundida com o *phantasma*. Imagens (*phantasmata*) representam ou espelham as formas. E a formação tanto das formas quanto dos *phantasmata* dependem a princípio do movimento sensitivo. Eis a diferença ontológica entre *phantasma* e formas sensíveis.

Voltando à análise da passagem da analogia com a cera, esta recebe a impressão do anel da mesma maneira que a percepção sensível recebe a impressão dos sensíveis, na forma de uma afecção (ou alteração) no órgão causada por esses objetos sensíveis em ato. E, nessa linha, cada “sentido é afetado pela ação de cada um”, isto é: cada sentido recebe seu respectivo sensível próprio (aquilo que tem cor, sabor, cheiro, som, dureza, etc). Ora, como cor, som, sabor e cheiro são qualidades da coisa (*prágma*), Aristóteles ressalva: “não como se diz ser cada um deles, mas na medida em que é tal qualidade e segundo a sua determinação”. Isso indica que a percepção sensível só pode ser percepção de qualidades presentes na coisa, afinal “não é possível perceber as substâncias (cf. *Met.* Γ 5, 1010^b27-28), mas apenas e tão-somente as qualidades de que são portadoras”¹²⁶. Aristóteles parece sugerir que, no processo de assimilação, não podemos assimilar as coisas enquanto coisas, e sim “coisas” que guardam certas qualidades (características, atributos, qualidades), e, por isso, se configuram como algo determinado (sua forma ou determinação: κατὰ τὸν λόγον).

De um lado, se o sinal impresso que permanece na cera constitui a representação do anel de ouro (ou prata, ou ferro, seja qual for sua matéria), podemos conceber uma representação imaterial, uma aparição (*phantasma*) da coisa percebida que permanece mesmo após ter cessado o ato perceptivo. Assim, a metáfora da impressão pode ser concebida como um ensinamento acerca do *phantasma* engendrado pela atualização da *phantasia* no ato perceptivo – por essa razão definida pelo filósofo como um movimento que decorre da *aisthêsis* em ato. Por outro lado, a metáfora da impressão também pode indicar a forma sensível que permanece na alma após o ato perceptivo. Afinal a forma

¹²⁶ PUENTE, 2001, p. 264.

(enquanto configuração, *morphê*, e *eidos*¹²⁷) constitui aquilo que permanece na alma após o ato perceptivo sensorial, tal como a impressão do anel permanece na cera. Essa permanência da forma, contudo, difere da permanência do *aisthêma* que estudaremos no próximo tópico. Voltaremos oportunamente ao tema da permanência. O processo de “recepção” das formas concebido por Aristóteles, e não explicitado na passagem, talvez fique mais claro com a descrição aristotélica da permanência do estado perceptivo nos órgãos¹²⁸ e da configuração da memória a partir da *aisthêsis*.

7. Percepção e permanência do “estado perceptivo” nos órgãos

O que Aristóteles não explicita na passagem comentada no item anterior – embora o faça em outro texto, como veremos – é que a forma do sensível percebido “reverbera” seu movimento – hoje, talvez Aristóteles utilizasse o verbo “vibrar” da física moderna – num meio intermediário, e que esse intermediário por sua vez continua seu movimento no órgão até que cesse esse “movimento de efeito”, restabelecendo-se os elementos integrantes do processo (sistema físico) em seu estado inicial. Veremos como ocorre essa cadeia de “reverberação” no meio intermediário e nos órgãos sensoriais a partir da descrição aristotélica da permanência do *aisthêma*.

A descrição do “processo perceptivo”, por assim dizer, é dada no *De Insomniis*, que consta entre os escritos menores do *Parva Naturalia*. Nele, Aristóteles inicia a descrição do processo perceptivo sensorial a partir do seguinte trecho:

De fato, os objetos sensíveis que correspondem a cada um dos órgãos sensoriais produzem em nós percepção sensorial, e a afecção por eles produzida se mantém nos órgãos sensoriais não só no período de

¹²⁷ No *DA II 1* Aristóteles discorre que uma substância (οὐσία), enquanto um dos gêneros dos seres, pode ser dita de três modos: i) como matéria (ύλη), que por si mesma não é algo determinado (οὐκ ἔστι τόδε τι); ii) como configuração e forma (μορφήν καὶ εἶδος), onde já se diz ser algo determinado (καθ’ ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι); e iii) como o composto de ambas (isto é, matéria de um lado, forma e configuração de outro) (412^a6-11: λέγομεν δὴ γένος ἔν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ τὸ μὲν, ὡς ὑλην, ὃ καθ’ αὐτὸ οὐκ ἔστι τόδε τι, ἕτερον δὲ μορφήν καὶ εἶδος, καθ’ ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι, καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων. ἔστι δ’ ἡ μὲν ὑλη δύναμις, τὸ δ’ εἶδος ἐντελέχεια, καὶ τοῦτο διχῶς, τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη, τὸ δ’ ὡς τὸ θεωρεῖν.)

¹²⁸ Uma das provas a favor da dificuldade de se interpretar e compreender o texto aristotélico a respeito da apreensão das formas pela *aisthêsis* é o intenso debate entre certos comentadores. Para Burnyeat (2002, p. 76), Aristóteles estaria defendendo para a *aisthêsis* uma apreensão puramente “espiritual” da forma, como uma atividade sensível puramente formal, sem qualquer processo físico. Para esse autor a *aisthêsis* é um fenômeno puramente psíquico, que ocorre de forma independente da matéria, como uma espécie de aprecepção das qualidades sensíveis. Já Sorabji (1974) defende que haveria, na explicação do processo perceptivo em Aristóteles, certo processo material paralelo envolvido, uma alteração material subjacente à *aisthêsis*. Felipe Pinto (2014, p. 56-57) defende que o pressuposto de que “certa alteração anímica se distingue substancialmente de suas condições materiais” presente em ambas as interpretações não condiz com aquilo que Aristóteles apresenta no *DA I 1*, nem no *II 12*. Para a essa discussão, ver ainda Burnyeat (1992), Victor Caston (2004) e Boeri (2010).

atividade das percepções sensoriais, mas também após a cessação da atividade delas.” (*De Insom.* 2, 459^a25-29)¹²⁹

Que os sensíveis (αἰσθητὰ) próprios¹³⁰ produzem percepção sensorial (são a causa que produz a *aisthêsis*) parece ser ponto pacífico entre os estudiosos. O que não se destaca na passagem é a afirmação de que a afecção produzida pelos sensíveis (αἰσθητὰ) permanece nos órgãos tanto no ato perceptivo como após a cessação dessa atividade. Aristóteles denominará em outras passagens essa afecção que permanece após a atividade sensorial de *aisthêma* (αἴσθημα)¹³¹, sensação percebida ou estado perceptivo, como um resíduo da alteração material causada pelos sensíveis e que permanece, mesmo que rapidamente, no órgão após cessar a atividade perceptiva sensorial. A diferença entre *aisthêma* e *aisthêsis* em ato é apenas temporal, já que Aristóteles destaca no *De Memoria* que só há percepção sensorial de algo no transcorrer de um tempo presente, por ínfimo que o seja (cf. *De Sens.* 7; *De Mem.* 1, 449^b12); e que do passado só podemos ter lembranças e memória, e do futuro, expectativa. O que Aristóteles concebe por *aisthêma* vai ficar mais claro nas linhas seguintes.

A partir da linha 460b1 do *De Insomniis* 2, Aristóteles conclui, após argumentar reiteradamente que os sensíveis correspondentes aos órgãos sensoriais produzem em nós percepção sensível e cuja afecção se mantém nos órgãos sensoriais mesmo após cessar a atividade da *aisthêsis*, que certa “impressão” sensorial prossegue perceptível mesmo após o sensível externo haver-se desvanecido (*De Insomniis* 2, 460b3ss.: αἰσθητοῦ ἐμμένει τὰ αἰσθήματα αἰσθητὰ ὄντα, πρὸς δὲ τούτοις ὅτι ῥαδίως ἀπατώμεθα περὶ τὰς αἰσθήσεις ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες). Ou seja, tendo desaparecido (*apelthontos*) o sensível externo, uma

¹²⁹ θεωρήσαιμεν. τὰ γὰρ αἰσθητὰ καθ’ ἕκαστον αἰσθητήριον ἡμῖν ἐμποιοῦσιν αἴσθησιν, καὶ τὸ γινόμενον ὑπ’ αὐτῶν πάθος οὐ μόνον ἐνυπάρχει ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις ἐνεργουσῶν τῶν αἰσθήσεων, ἀλλὰ καὶ ἀπελθουσῶν.

¹³⁰ Já que se trata de “objetos sensíveis que correspondem a cada um dos órgãos sensoriais”.

¹³¹ *Aisthêma*, cuja forma plural é *aisthêmata* (αἰσθήματα), é um termo traduzido geralmente por “estado perceptivo”, “impressão perceptiva”, “sensações percebidas” ou simplesmente “sensação”. Seja como for, o termo sugere o estado resultante de um ato perceptivo propriamente dito (*aisthêsis* em ato). Embora pouco mencionado e explicado pelo próprio Aristóteles, o *aisthêma* é um termo importante para a devida elucidação da “epistemologia” ou gnosiologia aristotélica. Conforme discorre Javier Aoz e Deyvis Deniz (2016, p. 5), apesar da exigüidade das menções de αἴσθημα no corpus e sua notória escassez de relações com a percepção, diversos estudiosos apelam a este termo para sustentar importantes decisões interpretativas sobre a teoria aristotélica da αἴσθησις, contrapostas entre si. Se determinados termos despertaram o interesse de comentaristas e tradutores nos pequenos textos do *Parva Naturalia*, o mesmo não ocorreu com o termo αἴσθημα. Das treze escassas menções em todo o corpus, sete se encontram no *Parva Naturalia*, e seis se encontram no *De insomniis*. Na sua forma plural, *aisthêmata* aparece apenas duas vezes no *De Anima* (nos capítulos 7 e 8 do Livro III, conforme analisaremos mais adiante). Seria insuficiente, portanto, e mesmo incompleto tratar de um tema tão delicado como esse, qual seja, das relações entre *aisthêma* e *phantasma*, tendo por base apenas o texto do *De Anima*. Por essa razão recoremos aos textos do *Parva Naturalia*.

sensação percebida (*aisthêma*) permanece no(s) órgão(s). Vale ressaltar, contudo, que essa permanência do *aisthêma* além de ocorrer localmente – em um ou mais órgão corporal –, ela também é temporária.

Aristóteles passa a descrever, comparativamente, como a afecção produzida permanece nos órgãos:

O que é experimentado, nesses casos [de permanência]¹³², parece assemelhar-se ao que é experimentado, segundo se observa, nos projéteis. De fato, nesse último caso o movimento continua mesmo quando o agente do movimento deixou de ter contato com os projéteis; o agente do movimento o transmite a uma porção do ar que, sendo movido, por sua vez desencadeia movimento em outra porção. É desse modo que o movimento dos objetos persiste, tanto no ar quanto no meio líquido, até que os objetos se imobilizem. É necessário supormos que algo semelhante [ὁμοίως] ocorra também na mudança de estado [ἀλλοιώσεως]; de fato, o que é aquecido pelo quente aquece, por seu turno, o que lhe está próximo, o que desencadeia a sucessão até o princípio ser novamente atingido. (*De Insom.* 2, 459^a29-459b1)¹³³

A passagem não é fácil de ser analisada, embora a comparação dada pelo filósofo pareça dar conta do movimento, qual seja: assim como o movimento iniciado pelo agente prossegue no projétil por meio do ar, o movimento engendrado pelo sensível prossegue no órgão por meio do intermediário – analogia que podemos inferir do caso. O “intermediário” mencionado por Aristóteles diz respeito aos elementos naturais, água e ar, que veiculam o movimento da percepção sensível. É o movimento dos objetos sensíveis que persiste no meio intermediário. Ou seja, quando um objeto soante soa, seu movimento sonoro prossegue no ar (elemento intermediário) e chega até o órgão apto a recebê-lo e discriminá-lo: o ouvido (também constituído de ar). Por isso Aristóteles afirma que “o agente do movimento o transmite a uma porção do ar que, sendo movido, por sua vez desencadeia movimento em outra porção”. E da mesma forma que isso ocorre, o agente do movimento (o objeto sensível) o transmite a uma porção do intermediário (ar, água ou diáfano¹³⁴) que, sendo movido, desencadeia por sua vez o movimento no órgão sensorial correspondente: “É desse modo que o movimento dos objetos persiste, tanto no ar quanto

¹³² Acréscimo nosso.

¹³³ παραπλήσιον γὰρ τὸ πάθος ἐπὶ τε τούτων καὶ ἐπὶ τῶν φερομένων ἔοικεν εἶναι. καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν φερομένων τοῦ κινήσαντος οὐκέτι θιγγάνοντος κινεῖται· τὸ γὰρ κινήσαν ἐκίνησεν ἀέρα τινά, καὶ πάλιν οὗτος κινούμενος ἕτερον· καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον, ἕως ἂν στή, ποιεῖται τὴν κίνησιν καὶ ἐν ἀέρι καὶ ἐν τοῖς ὑγροῖς. // ὁμοίως δὲ ὑπολαβεῖν τοῦτο δεῖ καὶ ἐπ’ ἀλλοιώσεως· τὸ γὰρ θερμανθὲν ὑπὸ τοῦ θερμοῦ τὸ πλησίον θερμαίνει, καὶ τοῦτο διαδίδωσιν ἕως τῆς ἀρχῆς.

¹³⁴ Sobre o meio diáfano, ver *DA* II 7.

no meio líquido”. Na descrição desse processo, o que Aristóteles parece querer destacar é o prosseguimento de um movimento que primeiro começa no agente e depois prossegue no meio intermediário até atingir o paciente (órgão que recebe passivamente esse “movimento” ou “reverberação”). Após esse processo de reverberação, o estado inicial é restabelecido, ou seja, cessa o processo de derivação do movimento e o “sistema físico” volta ao seu estado inicial antes de ter iniciado o primeiro impulso do movimento. Essa pode ser uma das interpretações possíveis dessa passagem onde Aristóteles escreve de forma bastante breve, sucinta, sem maiores explicações, por exemplo, do que seria esse “desencadeia a sucessão até o princípio ser novamente atingido”.

Quanto à permanência desse “estado alterado” provocado pela afecção sensível, é claro (ou lógico para Aristóteles) que esse movimento desencadeado, tanto no ar como no meio líquido presente no intermediário e nos órgãos, cessa após certo tempo. Afinal, “a percepção sensorial é rapidíssima” (*De Insom.* 2, 460^a25), dura enquanto se percebe sensivelmente numa fração ínfima de tempo a que denominamos “presente”. Esse fato parece sugerir uma permanência temporária do *aisthêma* nos órgãos, afinal a sensação percebida advém de um “sistema” físico no qual todo movimento pressupõe repouso. Se o *aisthêma* permanece para além do ínfimo tempo presente do ato perceptivo sensorial, então *aisthêma* pode confundir-se com o *phantasma* que permanece na alma para além da percepção sensível em ato? Ressaltamos que o *phantasma*, especialmente enquanto um “objeto da memória” (*mnênoneuma*) deve permanecer necessariamente na alma, para que esta lembre, recorde e pense (no caso dos homens) aquilo que lhe convenha e deseje. Aristóteles sempre ressalta que muitos animais vivem de *phantasia*, o que lhes possibilita a realização de muitas coisas, conforme vimos no primeiro capítulo. Contudo, o *aisthêma* sendo um resíduo de uma alteração material no órgão, não deve permanecer além do tempo necessário à cadeia do processo perceptivo estabelecido – afinal, conforme o texto citado mais acima, algo semelhante (ὁμοίως) ocorre na mudança de estado (ἀλλοιώσεως), isto é, a mudança de estado prossegue até cessar e voltar ao seu estado primitivo. O *phantasma*, diferente do *aisthêma*, acompanha as andanças do pensamento onde quer que este a solicite, libertando a alma dos grilhões do presente. Nesse caso, o que realmente permanece na alma após o ato perceptivo só pode ser o *phantasma*, já que o *aisthêma* é um resíduo da alteração preservativa causada nos órgãos, com período temporalmente pequeno, limitado, no âmbito do ser orgânico. Voltaremos a essas características diferenciadoras no final desse capítulo.

Finalizada a comparação do movimento com os projéteis, Aristóteles passa agora a relacioná-la à percepção sensível nos seguintes termos:

Assim, no que toca à percepção sensorial (αἰσθάνεσθαι), considerando-se que esta, enquanto ativa, é uma certa mudança de estado (ἀλλοίωσις τις), é isso que deve necessariamente acontecer. Consequentemente essa afecção (πάθος) perdura/persiste nos órgãos sensoriais, tanto no fundo como na superfície, não apenas enquanto eles percebem, como também quanto suspendem o processo de percepção. Isso ressalta nos casos de percepção contínua, pois mesmo quando mudamos nossa percepção, a afecção persiste, do que é exemplo ao mudarmos nosso olhar da luz do sol para as sombras; disso decorre que não enxergamos nada, porque o movimento que a luz produziu em nossos olhos continua subsistindo. Por outro lado, se demormos nosso olhar numa determinada cor, digamos o branco ou o verde, qualquer objeto para o qual movemos nosso olhar parece ser daquela cor. [...] Assim se constata que indivíduos se tornam surdos devido a ruídos elevados e sofrem dano no olfato em função de odores fortes, etc. Esses fenômenos visivelmente têm lugar da forma descrita acima. (*De Insom.* 2, 459^b4-23)¹³⁵

Aristóteles deixa claro na passagem acima que o *aisthêma* é um *pathos* que persiste nos órgãos sensoriais, tanto no momento do ato perceptivo como depois dele. Isso reforça a nossa descrição do *aisthêma* mais acima. E no segundo caso de persistência – ou seja, para além do momento do ato perceptivo – os casos de percepção contínua ressaltam esse fenômeno de continuidade perceptiva no órgão, no qual a afecção inicialmente produzida persiste. Aristóteles fornece alguns exemplos que corroboram a interpretação que damos acerca do período relativamente curto dos *aisthêmata* nos órgãos, afinal o movimento cessa porque o objeto percebido se desvanece: “a impressão sensorial prossegue mesmo após o objeto externo percebido haver desvanecido” (*De Insom.* 2, 460^b2-4: ὅτι καὶ ἀπελθόντος τοῦ θύραθεν αἰσθητοῦ ἐμμένει τὰ αἰσθήματα αἰσθητὰ ὄντα, πρὸς δὲ τούτοις ὅτι ῥαδίως ἀπατόμεθα περὶ τὰς αἰσθήσεις ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες). Além disso, ressalta que todo esse processo perceptivo envolve necessariamente matéria, ou implica matéria, pois ocorrem em órgãos materiais que podem ser destruídos. A presença da matéria é o fator decisivo para explicar o caso de possível dano nos órgãos devido a agentes muito intensos. E como o *aisthêma* é um resíduo de afecção ou alteração ocorrido nos órgãos, ele também

¹³⁵ ὥστε καὶ ἐν τῷ αἰσθάνεσθαι, ἐπειδὴ ἐστὶν ἀλλοίωσις τις ἢ κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις, ἀνάγκη τοῦτο συμβαίνειν. διὸ τὸ πάθος ἐστὶν οὐ μόνον ἐν αἰσθανομένοις τοῖς αἰσθητηρίοις, ἀλλὰ καὶ ἐν πεπαυμένοις, καὶ ἐν βάθει καὶ ἐπιπολῆς. φανερόν δὲ ὅταν συνεχῶς αἰσθανώμεθα τι μεταφερόντων γὰρ τὴν αἴσθησιν ἀκολουθεῖ τὸ πάθος, οἷον ἐκ τοῦ ἡλίου εἰς τὸ σκότος· συμβαίνει γὰρ μηδὲν ὄραν διὰ τὴν ἔτι ὑποῦσαν κίνησιν ἐν τοῖς ὄμμασιν ὑπὸ τοῦ φωτός. καὶ πρὸς ἐν χρόμα πολλὸν χρόνον βλέψωμεν ἢ λευκὸν ἢ χλωρόν, τοιοῦτον φαίνεται ἐφ' ὅπερ ἂν τὴν ὄψιν μεταβάλωμεν. [...] γίνονται δὲ καὶ ἀπὸ τῶν μεγάλων ψόφων δύσκαφοι καὶ ἀπὸ τῶν ἰσχυρῶν ὁσμῶν δύσοσμοι, καὶ ἐπὶ τῶν ὁμοίων ὁμοίως. ταῦτά γε δὴ φανερῶς συμβαίνει τοῦτον τὸν τρόπον.

só pode ser algo que envolve certa matéria, que envolve movimento e que permanece nos órgãos, com período relativamente curto de existência e permanência; um processo necessariamente físico, orgânico.

Os exemplos fornecidos por Aristóteles na passagem são todos de ordem temporária: uma impressão de luz que permanece no órgão da visão; um movimento residual que reverbera nos ouvidos após um som intenso e contínuo, etc. *Aisthêma*, portanto, é um fenômeno residual, temporário e “orgânico” (envolve alteração nos órgãos).

Esclarecida essa parte, passemos agora a algo que parece permanecer mais que o *aisthêma*, embora em outro âmbito: a memória, como operação intrapsíquica. Cremos que esse passo nos colocará no caminho da investigação do *phantasma*, sua natureza diferente do *aisthêma* e seu papel na “epistemologia” aristotélica.

9. Memória, percepção e *phantasia*

Perceber sensivelmente é sempre um ato do presente. Como a memória tem como fonte a percepção sensível, então só podemos ter memória do passado, conforme destaca o *De Mem.* 1 (449^b10ss). Lembrar, por sua vez, remete necessariamente ao passado, já que não podemos ter percepção sensível do futuro. As diferenciações são portanto temporais. Aristóteles delimita a memória (μνήμη) e a percepção sensorial no âmbito do tempo nos seguintes termos:

Não é possível recordar o futuro, o qual é objeto de conjectura e expectativa [...]; tampouco há memória do presente, porém tão-só percepção sensorial [αἴσθησις]; de fato, não é nem o futuro nem o passado que conhecemos graças à percepção [αἴσθησις], mas unicamente o presente. A memória é do passado; ninguém poderia afirmar que lembra o presente enquanto presente. Por exemplo, não é possível para alguém lembrar de um objeto branco particular enquanto está olhando para o mesmo, nem é possível para alguém lembrar de um objeto de especulação [θεωρούμενον] enquanto efetivamente especulando e pensando [νοῶν] sobre ele. Só dizemos do primeiro que o percebemos e do segundo que o conhecemos. (*De Mem.* 1, 449^b10-19)¹³⁶

Portanto, perceber diz respeito necessariamente a um ato presente, enquanto memória concerne a coisas anteriormente percebidas, ou seja, ao passado. Para Aristóteles

¹³⁶ οὔτε γὰρ τὸ μέλλον ἐνδέχεται μνημονεύειν, ἀλλ' ἔστι δοξαστὸν καὶ ἐλπιστόν (εἴη δ' ἂν καὶ ἐπιστήμη τις ἐλπιστική, καθάπερ τινές φασι τὴν μαντικήν), οὔτε τοῦ παρόντος, ἀλλ' αἴσθησις· ταύτη γὰρ οὔτε τὸ μέλλον οὔτε τὸ γενόμενον γνωρίζομεν, ἀλλὰ τὸ παρὸν μόνον. ἢ δὲ μνήμη τοῦ γενομένου· τὸ δὲ παρὸν ὅτε πάρεστιν, οἷον τοδὶ τὸ λευκὸν ὅτε ὄρα, οὐδεὶς ἂν φαίη μνημονεύειν, οὐδὲ τὸ θεωρούμενον, ὅτε θεωρῶν τυγχάνει καὶ νοῶν· ἀλλὰ τὸ μὲν αἰσθάνεσθαί φησι, τὸ δ' ἐπίστασθαι μόνον·

não é possível lembrar de algo ao mesmo tempo em que o percebemos em ato. Ele destaca que durante o processo de atualização da faculdade sensorial não se pode perceber o branco e recordá-lo a um só tempo. Ao perceber algo só podemos dizer que o percebemos, da mesma forma que recordando-o podemos só afirmar que o conhecemos em um tempo anterior. Como a percepção sensorial é sempre concernente ao presente, o seu produto residual, o *aisthêma*, não poderia durar mais que uma fração ínfima de tempo, conforme argumentamos. E se recordamos e lembramos com frequência e com certa independência do ato perceptivo, a memória deve necessariamente perdurar mais que os *aisthêmata*. Se o pensado é o *noêma*, o percebido é o *aisthêma*, o lembrado é o *mnênoneuma*.

A memória, enquanto pertencente à *phantasia*, advém igualmente do movimento sensitivo, sem restringir-se, como ocorre à *aisthêsis*, ao tempo presente. Aristóteles descreve a produção da memória a partir da percepção sensorial basicamente em duas obras: *Metafísica* e *Segundos Analíticos*. Na segunda o filósofo afirma que “a partir da sensação, surge memória” (*Seg. An.* II 19, 100^a4-9: Ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη). E na *Metafísica* prossegue:

Por natureza, os animais nascem dotados de sensação [αἴσθησις]; mas esta não engendra em alguns a memória [μνήμη], enquanto que em outros sim. E por isso estes são mais prudentes [φρονιμώτερα] e mais aptos para aprender [μαθητικώτερα] que os que não podem recordar; [...] Os demais animais vivem com imagens [φαντασίσαις] e recordações [μνήμαις], e participam pouco da experiência [ἐμπειρίας]. Mas o gênero humano dispõe de arte [τέχνη] e de raciocínio [λογισμοῖς] (*Met.* I 1, 980^a27-^b29)¹³⁷

Nota-se que nem todo animal possui memória, embora todos sejam providos naturalmente de *aisthêsis*. A memória é um recurso básico e fundamental para o aprendizado. Embora sem experiência (*empeiria*), alguns animais podem viver apenas de recordações e *phantasias* (não enquanto potências, mas como operações, atividades). Os homens dispõem, além disso, de outras disposições e capacidades, como a *technê* (τέχνη) e o *logos*. Mas independente de se ter ou não *logos*, para que o animal tenha memória é necessário antes haver uma disposição para reter as impressões sensíveis na alma. Essa

¹³⁷ φύσει μὲν οὖν αἴσθησιν ἔχοντα γίνεται τὰ ζῷα, ἐκ δὲ ταύτης τοῖς μὲν αὐτῶν οὐκ ἐγγίγνεται μνήμη, τοῖς δ' ἐγγίγνεται. φύσει μὲν οὖν αἴσθησιν ἔχοντα γίνεται τὰ ζῷα, ἐκ δὲ ταύτης τοῖς μὲν αὐτῶν οὐκ ἐγγίγνεται μνήμη, τοῖς δ' ἐγγίγνεται. καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα φρονιμώτερα καὶ μαθητικώτερα τῶν μὴ δυναμένων μνημονεύειν ἐστὶ, φρόνιμα μὲν ἄνευ τοῦ μαθάνειν ὅσα μὴ δύναται τῶν νόφων ἀκούειν (οἷον μέλιττα κἂν εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο γένος ζῶων ἔστι), μαθάνει δ' ὅσα πρὸς τῇ μνήμῃ καὶ ταύτην ἔχει τὴν αἴσθησιν. τὰ (25) μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῆ καὶ ταῖς μνήμαις, ἐμπειρίας δὲ μετέχει μικρόν· τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ τέχνη καὶ λογισμοῖς.

disposição possibilita uma distinção entre os animais. Nos *Segundos Analíticos* Aristóteles discorre sobre essa distinção:

Estes [os animais] possuem uma faculdade inata de discriminação [δύναμιν σύμφυτον κριτικήν], que chamamos percepção sensorial [*aisthêsis*]. Todos os animais a possuem, mas em alguns a percepção persiste¹³⁸, enquanto em outros, isso não ocorre¹³⁹. Quando isso não corre, ou não há cognição alguma fora do ato da percepção, ou não há cognição alguma desses objetos dos quais a percepção não persiste. Quando a percepção persiste, após o término do ato perceptivo, aquele que percebe pode ainda reter as impressões da percepção na alma. Se isso ocorrer repetidamente, surgirá imediatamente uma distinção [διαφορά] entre os animais que extraem uma impressão coerente [λόγον] da persistência e aqueles que não o fazem [extraem]. (*Seg. An.* II 19, 99^b34-100^a3)¹⁴⁰

Aristóteles deixa claro que em alguns animais a percepção (αἰσθήσεως) persiste para além do ato perceptivo sensorial, enquanto em outros, não. Tal persistência de impressões pode referir-se ao *aisthêma*. Para aqueles animais em que a percepção persiste (*aisthêma*), Aristóteles concebe outra distinção, que faz com que o ser retenha as impressões sensoriais na alma: “Quando a percepção persiste, após o término do ato perceptivo, aquele que percebe pode ainda reter as impressões da percepção na alma”. Ora, se *aisthêma* diz respeito a órgãos e é aquilo que primeiro persiste, o que haveria de ser isso que faz reter as impressões sensoriais na alma? Em nossa interpretação, Aristóteles estaria aqui sinalizando a formação do *phantasma* a partir do *aisthêma*, uma vez que se trata de uma representação da percepção “na alma” e não mais no órgão. Como vimos, um *aisthêma* não persiste na alma, e sim nos órgãos. O que persiste na alma pode ser tanto um *phantasma* como um *mnêmoneuma*, já que a memória pertence à *phantasia*. O *phantasma* se atualiza a partir dos *aisthêmata* e das formas sensíveis retidas/apreendidas. A repetida retenção de imagens mnemônicas referentes a uma mesma coisa faz surgir a experiência (*empeiria*), facultando uma distinção de espécie entre os animais: animais dotados de *logos* (e experiência?¹⁴¹) e animais não dotados de *logos*. Mas não basta ter *phantasia* para se ter esta diferença no gênero animal. É necessário ainda extrair um *logos*, uma impressão

¹³⁸ Lucas Angioni (2002, p. 81) traduz aqui “em alguns dos animais se instila assentamento do que foi percebido, mas em outro não se instila” (99b36-37).

¹³⁹ Cf. *Met.* 980 b 21ss.

¹⁴⁰ Ἐχει γὰρ δύναμιν σύμφυτον κριτικήν, ἣν καλοῦσιν αἰσθησιν· ἐνούσης δ’ αἰσθήσεως τοῖς μὲν τῶν ζῴων ἐγγίγνεται μονὴ τοῦ αἰσθήματος, τοῖς δ’ οὐκ ἐγγίγνεται. Ὅσοις μὲν οὖν μὴ ἐγγίγνεται, ἢ ὅλως ἢ περὶ ἃ μὴ ἐγγίγνεται, οὐκ ἔστι τοῦτοις γνώσις ἔξω τοῦ αἰσθάνεσθαι· ἐν οἷς δ’ ἔνεστιν αἰσθομένοις ἔχειν ἔτι ἐν τῇ ψυχῇ. Πολλῶν δὲ τοιούτων γινομένων ἤδη διαφορά τις γίνεται, ὥστε τοῖς μὲν γίνεσθαι λόγον ἐκ τῆς τῶν τοιούτων μονῆς, τοῖς δὲ μή.

¹⁴¹ A passagem é difícil e mereceria um estudo à parte junto aos comentadores.

coerente da persistência, que inscreve os animais no âmbito de outra espécie por meio de uma distinção (διαφορά). Eis outro papel importante da *phantasia*, qual seja, possibilitar o aprendizado por experiência, tendo como pano de fundo a memória. A memória (*mnêmê*) parece constituir uma primeira disposição (ou movimento) que surge na alma animal após certa persistência do *aisthêma* nos órgãos. E a *phantasia* é a condição de possibilidade da memória. Logo, a *phantasia* é aquilo que surge após os *aisthêmata*, dadas certas condições (ver capítulo 1). Talvez essa conclusão seja por demais apressada. Prossigamos.

Aristóteles define a *mnêmê* como “uma disposição (ἔξις) ou afecção (πάθος) da percepção sensível (αἴσθησις) ou da suposição/concepção (ὑπόληψις) no decorrer do tempo, sem contudo ser estas” (*De Mem.* 1, 449b24-26; 28-29)¹⁴². Isto é, memória não se confunde nem com *aisthêsis* nem com *hypolêpsis*. Ela situa-se entre ambas, exatamente como a *phantasia*. Como envolve o tempo, apenas aqueles animais que possuem a capacidade/faculdade de perceber o tempo – o *sensu communis* – podem ter memória. O *sentido comum* (κοινὴ αἴσθησις), latinizado como *sensu communis*, é a faculdade responsável pela percepção comum, aquela que envolve mais de um sentido no ato perceptivo sensorial e não inere necessariamente em órgão específico, tal como acontece para o caso dos cinco sentidos próprios.

Se o *aisthêma* se enclausura ou se engasta nos órgãos dos sentidos, a memória é uma capacidade interna da alma, tal como a *phantasia*, embora mais restrita que a última do ponto de vista temporal, relacionada diretamente à percepção comum. Se com a *phantasia* podemos fazer certas previsões e expectativas do futuro, com a memória não podemos fazer o mesmo, pois ela restringe-se a imagens (*phantasmata*) passadas, embora possamos associar com ela certas representações e realizar outras operações.

O que nos interessa agora é apenas demarcar temporalmente o terreno de atuação da memória, ou seja, o passado. Se *aisthêma* dura segundos, já que *aisthêsis* ocorre sempre num momento temporal presente, e *phantasma* possui certa elasticidade temporal (passado, presente e futuro), o *mnêmoneuma* restringe-se ao tempo passado, pois remete e refere-se sempre a este. O que há de semelhante entre *aisthêma*, *phantasma* e *mnêmoneuma* é que esses estados “são produzidos direta ou indiretamente pela faculdade sensitiva

¹⁴² ἔστι μὲν οὖν ἡ μνήμη οὔτε αἴσθησις οὔτε ὑπόληψις, ἀλλὰ τούτων τινὸς ἔξις ἢ πάθος ὅταν γένηται χρόνος [...]

(*aisthêtikon*)”¹⁴³. Nesse ponto então torna-se necessário estabelecer uma distinção entre eles. Passemos agora a diferenciar mais detidamente *phantasma* e *aisthêma*, já que o *mnêmoneuma* se utiliza de *phantasmata* em seu movimento de atualização.

9. *Aisthêma* e *phantasma*

No *De Anima*, curiosamente, as únicas duas passagens em que Aristóteles menciona o termo *aisthêmata* se relacionam explicitamente a *phantasma*. Dada a relevância das mesmas para a problemática desta pesquisa, investigaremos doravante cada uma delas. Vejamos a primeira passagem.

No *DA* III 8 Aristóteles afirma que “as imagens [φαντάσματα] são tais como as sensações percebidas [αἰσθήματά], embora sejam sem matéria” (432^a9-10: τὰ γὰρ φαντάσματα ὥσπερ αἰσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης.)¹⁴⁴. Nesse trecho Aristóteles usa a conjunção comparativa *ὥσπερ* (ὥσπερ, “como”, “do mesmo modo que”) para relacionar os *phantasmata* com aquilo que é o estado resultante da atividade sensitiva: *aisthêma* (αἰσθήματά no plural). Literalmente o trecho traz: “pois as imagens são como [do mesmo modo que] sensações percebidas (αἰσθήματά)”. Como a passagem realiza uma comparação, ao que tudo indica analógica, Aristóteles não está a afirmar que sensações percebidas (αἰσθήματά) são *iguais* aos *phantasmata* (simbolicamente como A = B). Ele apenas informa-nos que A é *como* B; *phantasmata* são *como* sensações percebidas. Teremos, contudo, que averiguar o estatuto desse “ser como”.

O advérbio ὥσπερ é utilizado quando se compara duas coisas ontologicamente distintas, embora semelhantes em algum(ns) aspecto(s). A mesma conjunção é usada por Aristóteles em outros trechos importantes do *De Anima*, como, por exemplo, na frase: “o pensar é como o sentir” (ἐστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, *DA* III 3, 427^a27; III 4, 429^a14). Nesse caso, como no anterior, Aristóteles certamente não iguala os termos da relação (pensar e sentir). O filósofo apenas realiza uma *analogia* (em sentido fraco: uma comparação) entre algum aspecto pertencente tanto ao pensar quanto ao perceber. Portanto, “ser como” não é o mesmo que “ser igual a”. Aristóteles também utiliza outros termos comparativos, conforme veremos.

¹⁴³ PUENTE, 2001, p. 284.

¹⁴⁴ Tradução de Lucas Angioni. Maria Gomes dos Reis traz: “pois as imagens são como que sensações percebidas, embora desprovidas de matéria.” (2012, p. 121) e Tomás Calco Martínez “es que las imagenes son como sensaciones sólo que sin materia” (1988, p. 242).

A segunda passagem do *DA* que relaciona φαντάσματα e αἰσθήματα, Aristóteles usa o termo οἶον (semelhante) em vez de ὅσπερ: “para a alma capaz de pensar, as imagens são como sensações percebidas” (*DA* III 7, 431^a14-15: τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἶον αἰσθήματα ὑπάρχει)¹⁴⁵. Tanto na primeira quanto na segunda passagem Aristóteles estabelece a mesma relação comparativa entre φαντάσματα e αἰσθήματα: “A é como B”, não “A = B”. Os significados de οἶον (“semelhante”, “similar”, “tal como”) foram devidamente investigados pelo filósofo na *Metafísica* Δ 9, nas linhas 1018^a15-19, onde Aristóteles apresenta *quatro* significados próximos, mas distintos entre si para o termo “semelhante”, quais sejam¹⁴⁶:

i) as coisas que possuem os mesmos atributos em tudo (1018^a15-16: ὁμοια λέγεται τὰ τε πάντη ταὐτὸ πεπονθότα). Nesse caso, os atributos entre φαντάσματα e αἰσθήματα seriam os mesmos, idênticos (ταὐτὸ);

ii) as coisas que têm mais atributos iguais que diferentes (1018^a16: καὶ τὰ πλείω ταὐτὰ πεπονθότα ἢ ἕτερα). Para essa orção, φαντάσματα e αἰσθήματα teriam mais afecções/atributos (πεπονθότα) idênticos que diferentes, embora essa pequena margem de diferença imponha já uma diferença entre ambas. Como a *phantasia* não possui afecções, mas constitui um tipo de afecção, esta e a primeira das orções listadas podem ser descartadas para explicarem a nossa questão;

iii) aquelas coisas que possuem “uma só [μία] e mesma qualidade [ποιότης]” (1018^a16-17: καὶ ὁμῶς ποιότησις). Ou seja, para os φαντάσματα e as αἰσθήματα haveriam qualidades (ποιότης) idênticas. E, por último,

iv) “o que possui a maioria ou os mais importantes dos contrários que possibilitam a alteração”. E Aristóteles complementa: “os dessemelhantes são ditos em oposição [ἀντικειμένως] aos semelhantes.” (1018^a17-19: καὶ καθ’ ὅσα ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται τῶν ἐναντίων, τούτων τὸ πλείω ἔχον ἢ κυριώτερα ὁμοιον τούτω. ἀντικειμένως δὲ τοῖς ὁμοίοις τὰ ἀνόμοια.). Como em nossa análise os αἰσθήματα e os φαντάσματα não possuem

¹⁴⁵ Lucas Angioni traduz o mesmo trecho da seguinte forma: “E as imagens estão disponíveis à alma dianoética tais quais sensações percebidas”.

¹⁴⁶ Yebra traduz a mesma passagem da seguinte forma: “Se llaman *semejantes* las que son, en todos los aspectos, sujeto paciente de lo mismo, y las que más veces son sujeto paciente de las mismas cosas que de otras, y aquellas cuya cualidad es una; y lo que tiene en común con otra cosa más numerosos o más importantes contrarios según los cuales cabe alterarse, es semejante a ésta. Y de modo opuesto a las cosas semejantes se dicen las *desemejantes*”.

contrários, esta opção também fica excluída do presente estudo. Resta apenas a terceira (iii) opção, cujo significado parece condizer com os objetos e contexto de nossa análise.

Nesse caso da comparação aristotélica, αἰσθήματα e φαντάσματα seriam semelhantes em suas qualidades. E como não existiria percepção sensível caso não houvesse os objetos perceptíveis (*aisthêton*) (cf. *Met.* IV 5) e, por outro lado, como os *phantasmata* são “produtos” da *phantasia* a partir do movimento da percepção sensível em ato, as qualidades presentes tanto nos αἰσθήματα quanto nos φαντάσματα só podem ser aquelas dos sensíveis em geral que provocam afecções nos animais, tais como a figura, a magnitude, a cor, o som, os odores, os sabores, a textura própria dos objetos táteis, etc. Afinal, a percepção sensível não é percepção sensível de si mesma, pois existe algo diferente, fora e antes da percepção sensível: os objetos sensíveis (cf. *Met.* IV 5, 1010b35). Se *aisthêma* e *phantasma* não são iguais, mas semelhantes, resta agora investigarmos o que os diferenciam.

10. As diferenças fundamentais entre *aisthêma* e *phantasma*

Um pequeno trecho do *DA* III 2, que já damos no início, parece ser crucial para demonstrar que *aisthêma* e *phantasma* são distintos ontologicamente. Nele Aristóteles refere-se a “percepções sensíveis e imagens” (αἰσθήσεις καὶ φαντασίαι) que permanecem nos órgãos sensoriais após o ato perceptivo, que requer uma presença física do sensível: “cada órgão sensorial é receptivo [δεκτικὸν] do perceptível sem a matéria dele. E por isso também percepções sensíveis e imagens [αἰσθήσεις καὶ φαντασίαι] permanecem nos órgãos sensoriais mesmo quando desaparecem os objetos perceptíveis” (*DA* III 2, 425^b23-25: τὸ γὰρ αἰσθητήριον δεκτικὸν τοῦ αἰσθητοῦ ἄνευ τῆς ὕλης ἕκαστον· διὸ καὶ ἀπελθόντων τῶν αἰσθητῶν ἔνεισιν αἰσθήσεις καὶ φαντασίαι ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις.). Além de afirmar que cada órgão sensorial recebe as formas sensíveis sem matéria do perceptível, a passagem também informa que percepções sensíveis “e” imagens (conjunção e não disjunção “ou”) permanecem nos órgãos sensoriais após o instante em que ocorre a percepção sensorial (que necessita da presença de “objetos” sensíveis). O uso de um disjuntivo “ou” em vez da conjunção “e” (καὶ) colocaria os termos como sinônimos ou disjuntos entre si. A própria sintaxe da frase indica-nos uma diferença entre duas coisas distintas: “A e B” (αἰσθήσεις καὶ φαντασίαι) permanecem nos órgãos corporais – embora a referência não exclua a possibilidade de A e B serem semelhantes, contudo, distintos. Mas

ser “semelhante” para o filósofo não é o mesmo que “ser igual”, conforme mostramos a partir da *Metafísica*.

Conforme vimos, no final do *DA III 3* Aristóteles afirma que as imagens¹⁴⁷ “perduram e são semelhantes às sensações” (429^a4-5: τὸ ἐμμένειν καὶ ὁμοίως εἶναι ταῖς αἰσθήσεσι). E no *DA III 7* que “para a alma capaz de pensar, as imagens subsistem como sensações percebidas.” (*DA III 7*, 431^a14-15: τῆ δὲ διανοητικῆ ψυχῆ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει). Então, para Aristóteles *aisthêma* e *phantasma* são distintos ontologicamente, embora semelhantes, já que os *phantasmata* “servem como” ou “são tais como” *aisthêmata*, cujo conteúdo é utilizado pelo trabalho posterior da *phantasia*, ou do intelecto por exemplo para pensar seus objetos (os inteligíveis), no caso dos seres humanos¹⁴⁸.

A partir do texto aristotélico podemos elencar doravante três diferenças fundamentais entre *aisthêma* e *phantasma*: 1) a diferença temporal; 2) a diferença de força ou impressão; e 3) certa diferença material. Vejamos cada uma delas mais pormenorizadamente.

10.1. Primeira diferença: permanência

Conforme argumentamos mais acima, talvez não de forma tão explícita, *phantasmata* perduram (ἐμμένειν: *DA III 3*, 429^a4) mais que os *mnêmonema*, e esses mais que os *aisthêmata*. A primeira diferença explícita é, portanto, temporal, pois diz respeito ao tempo de permanência que cada estado se configura. Ora, como o *phantasma* é o “estado” que mais permanece para alma, possibilitando-lhe realizar as mais diversas operações – pensar, movimentar-se, desejar, lembrar, sonhar, conhecer, etc. –, aquilo que perdura no tempo após o desvanecimento do *aisthêma* só pode ser o *phantasma*, seja ele de ordem mnemônica ou propriamente imaginativa.

Uma prova de que só pode ser o *phantasma* é que o sonho pode, em boa medida, dispensar a atividade da *aisthêsis*, mas não pode jamais operar sem *phantasia*: “Algumas pessoas se movem enquanto adormecidas e realizam diversos atos como se estivessem acordadas. Entretanto, isso não ocorre sem *phantasias* [φαντασίας] e percepção sensorial

¹⁴⁷ O contexto da passagem menciona *phantasia*, e a afirmação que segue não explicita o sujeito da oração, o que pode ser entendida como fazendo referência aos *phantasmata*, já que se refere no plural. Cf. *DA III 3*, 429^a1-5).

¹⁴⁸ Mário Ferreira dos Santos (1964, p. 705) definiu o *phantasma* como uma “imagem surgida da sensação que [permite] a posterior elaboração conceitual”. O autor só esqueceu de delimitar que isso só vale para os homens e não para outros animais.

[αἰσθήματος]” (ARISTÓTELES, *De Som.* 2, 456^a25-29)¹⁴⁹. *Aisthêmatos* se diz de uma impressão percebida. O sonho não pode dispensar a *phantasia*, pois sonhar é uma afecção imaginativa, ou uma capacidade da percepção sensorial “enquanto imaginativa” (*De Insom.* 1, 459^a21-23). Além disso, “a imaginação [δύναμις φανταστική] se produz mesmo numa profunda perda dos sentidos, o que dá origem a uma dificuldade, pois se é possível para alguém que desmaiou adormecer, sua imaginação [φαντασία] poderia ser um sonho” (*De Som.* 3, 456^b12-14)¹⁵⁰. Ora, se o sonho pertence à *phantasia*, e esta se atualiza como *phantasma*, e o sonho dispensa de alguma forma a percepção sensorial, e o *aisthêma* é o resultado de uma percepção sensorial em ato num tempo presente, então apenas o *phantasma* permanece na alma após o estado perceptivo. Essa é uma inferência que podemos fazer, mas que não está dada explicitamente nos textos aristotélicos. Na ordem de sucessão temporal temos então:

aisthêma → *phantasma* → *mnênoneuma*

Colocamos o *phantasma* como segundo porque vimos que toda memória pressupõe *phantasma* e não o contrário. Enquanto o primeiro pode durar segundos ou poucos minutos, o segundo e o terceiro podem perdurar por toda uma existência, dadas certas condições. Nesse caso, *phantasmata* são inegavelmente mais duradouros (no tempo) que *aisthêmata*. Eis uma primeira diferença, de ordem temporal.

10.2. Segunda diferença: força

Na história da filosofia, quando se fala de impressões e ideias fortes ou fracas se remete imediatamente ao filósofo britânico do séc. XVIII, o Sir. David Hume¹⁵¹, antecedido por Locke¹⁵² e Berkeley¹⁵³. Contudo, quando investigamos a “epistemologia”¹⁵⁴ aristotélica mais de perto, certas concepções filosóficas posteriores não parecem tão

¹⁴⁹ Τινές δε κινούνται εν ώ κοιμώνται καί κάμνουσι πολλά ανήκοντα εις την εγρήγορον και ουχί βεβαίως άνευ φαντασίας καί τινος αισθήματος. Διότι το ενύπνιον είναι τρόπον τινά εν αίσθημα.

¹⁵⁰ Βεβαίως ο ύπνος δεν είναι οιαδήποτε αδυναμία του αισθητικού, διότι, ως προείπομεν, αναισθησίαν προξενούσι καί η παραφροσύνη και ο πνιγμός καί η λιποψυχία• ενίοτε δε και δύναμις φανταστική ισχυρά ευρέθη εις λιποθυμήσαντας. Τούτο όμως έχει δυσκολίαν τινά• διότι, αν ο λιποθυμήσας δύναται να κοιμηθή, δύναται και η φαντασία αύτη να είναι όνειρον.

¹⁵¹ Ver Hume, *Tratado da natureza humana* (2009), e especialmente o cap. 1 de sua *Investigação sobre o entendimento humano* (1980).

¹⁵² Ver Locke, *Ensaio acerca do entendimento humano* (1978).

¹⁵³ Ver Berkeley, *Três diálogos entre Hílas e Filonous em oposição aos célicos e ateus*, III (1980). Nesta obra Berkeley diferencia claramente ideias imaginadas e ideias de percepção: “As ideias formadas pela imaginação são desbotadas e indistintas; além disso, dependem por inteiro da nossa vontade. Porém, as ideias percebidas pelos sentidos, isto é, as coisas reais, são mais claras e mais vivazes; e, sendo impressas na nossa mente por um espírito distinto de nós outros, não dependem assim do nosso querer” (p. 101).

¹⁵⁴ Colocamos as aspas para não soar anacrônico.

inovadoras. Conforme discutimos, Aristóteles fornece uma metáfora da impressão do anel na cera em que visa esclarecer o processo da percepção do homem. Se o *aisthêma* constitui um resíduo do estado provocado pela alteração no órgão causado pelo ato perceptivo sensorial, há ainda um outro “estado” perceptivo na alma, de natureza imaterial e mais fraco: o *phantasma*. No livro I, capítulo 11 da *Retórica*¹⁵⁵, Aristóteles menciona brevemente a *phantasia* como “uma sensação enfraquecida” (1370^a32: δὲ φαντασία ἐστὶν αἰσθησίς τις ἀσθηνής)¹⁵⁶. Em nossa interpretação, as imagens ou aparições (*phantasmata*) são uma espécie de impressão ou cópia mais enfraquecida da *aisthêsis*, ou cópias enfraquecidas das sensações percebidas (*aisthêmata*) resultantes do ato perceptivo. Ross¹⁵⁷ aponta que “o que é produzido na alma pela percepção constitui uma espécie de pintura ou impressão do objeto dessa percepção, tal como acontece com uma impressão dum anel de sinete”. Embora a teoria pictórica ou representativa seja algo mais contemporâneo, como temos o exemplo da teoria pictórica de Wittgenstein¹⁵⁸, a *phantasia* aristotélica não deixa de ser certa “representação” de formas e *aisthêmata*. Se na analogia do anel impresso o *aisthêma* constitui a impressão deixada pelo carimbo, o *phantasma* figura como uma réplica desse estado mais intenso, perceptivo, o que o torna necessariamente mais “fraco”, com “força” menos intensa que o próprio *aisthêma*. O *phantasma* é aquilo que é gerado exclusivamente e imaterialmente na alma; o *aisthêma* acontece nos órgãos cujo estado de alteração é a “reverberação” de um movimento externo; o *phantasma* se configura como algo mais sutil e imaterial que as sensações, atuando como representações das formas dos objetos sensíveis percebidos. Uma vez de posse dessas “imagens” o intelecto (*noûs*) pode pensar, contemplar e abstrair seus próprios objetos, já que ele pensa as formas nos *phantasmata*, bem como a *phantasia* pode agora atualizar-se nos sonhos, na memória, no desejo, etc. Eis a segunda diferença entre *phantasma* e *aisthêma*: a “força”.

10.3. Terceira diferença: certo envolvimento com a matéria

¹⁵⁵A menção à passagem da *Retórica*, bem como de outras obras, denota um aprofundamento de Aristóteles do tema da *phantasia*. A partir do resto do *De Anima* e de outros textos do *corpus aristotelicum* o quadro da *phantasia* se amplia enormemente, conforme escreveu Natali (2016, p. 188), resumindo a perspectiva investigativa de outros comentadores, a exemplo dos trabalhos de Martha Nussbaum (1978; 2009), Malcolm Schofield (2003), Jonathan Barnes (2009), Victor Caston (1999), Jean-Louis Labarrière (1984), dentre outros.

¹⁵⁶Nesse trecho utilizamos a tradução bilíngue de John Henry Freese (1991, p. 116-117). A edição Gredos (1999, p. 266) traz que “a imagem é uma sensação débil”.

¹⁵⁷1987, p. 151.

¹⁵⁸Cf. *Tractatus Logico-Philosophicus* (1994).

O subtítulo acima afirmar “certo envolvimento com a matéria” e não simplesmente “diferença material” porque o *aisthêma*, assim como o *phantasma*, é essencialmente imaterial, já que a percepção é apreensão de formas sem matéria, como vimos. Contudo, o *aisthêma* é o reflexo direto de certa alteração material sofrida no órgão sensorial, cuja reverberação ou movimento permanece temporariamente nesse estado alterado. E como movimento “direto”, por assim dizer, o *aisthêma* reflete diretamente este estado de movimento inicial, no qual há matéria tanto no órgão, como no meio físico intermediário e no sensível que afeta ou pode destruir esse órgão de recepção. O conceito de *matéria* (πλήν) é um tema bastante complexo, amplo e não pouco problemático da filosofia aristotélica. O que nos cabe falar sobre o mesmo é apenas sua relação intrínseca com o movimento na filosofia aristotélica, restringindo-o ao tema específico do *aisthêma* e suas relações com esse estado, bem como com sua ausência no *phantasma*.

Aristóteles compara analogicamente *phantasmata* e *aisthêmata* na seguinte passagem que já fornecemos mais acima: “as imagens são como sensações percebidas, embora [as imagens sejam] sem matéria” (DA III 8, 432^a9-10). A conjunção “embora” (πλήν) diz respeito aos φαντάσματα, que funciona como sujeito da oração, o que parece indicar a presença da matéria como a diferença entre *aisthêmata* e *phantasmata*. Em outras palavras: enquanto os αἰσθήματα envolvem alguma relação com a matéria (ύλης), os φαντάσματα não contêm matéria.

Façamo-nos mais claros. Para que o contraste comparativo torne-se mais explícito, tomemos φαντάσματα = A e αἰσθήματα = B e reconstruamos o argumento, que fica: *A é como B, embora A seja sem matéria*. Perguntamos: afirmar que *A é como B, onde A é sem matéria*, equivale a inferirmos que *então B é como A, porém com matéria* (ύλης)? De que outra forma a conjunção πλήν (“embora”, “ainda que”, “apesar de”) poderia ser interpretada nesta passagem? Sem essa relação, a frase faria qual outro sentido? Se A é como B, embora sem matéria, isso significa que B envolve ao menos alguma relação com a matéria, mesmo que a natureza de B seja imaterial. Eis a nossa interpretação da passagem.

A relação do *aisthêma* com a matéria decorre de sua própria definição: *aisthêma* é o estado perceptivo de alteração no órgão que perdura para além da atividade perceptiva sensorial. *Aisthêma* é o prosseguimento do movimento ou reverberação de uma alteração sofrida no órgão perceptivo, portanto, resulta de um movimento (material) de alteração da faculdade sensitiva. Essa “certa alteração” da *aisthêsis* é uma afecção que o órgão sofre por

ação do(s) sensível(is); certa alteração conservativa do órgão que foi afetado pelo sensível no ato perceptivo, cujo estado de movimento perdura nos órgãos do corpo, e cuja evidência se verifica nos casos de percepção contínua mais intensa, conforme vimos no texto aristotélico.

“Conter matéria”, no caso do *aisthêma*, refere-se apenas ao estado de movimento e alteração sofrido do ato perceptivo. E como movimento (*kinêsis*) diz respeito a entes sensíveis (cf. *Phys.* III 1, 200^b32-33), toda matéria envolve movimento e tudo o que tem movimento tem necessariamente matéria, nem que seja como capacidade/potência para receber determinada forma (*eidos*). Essa “relação” íntima entre movimento e matéria, aliás, constitui justamente aquilo que delimita a ciência física¹⁵⁹: tratar de entes físicos separados e móveis (cf. *Met.* E 1, 1025^a10ss). Nesse sentido, o *aisthêma* é um estado resultativo que perdura de uma afecção (alteração em ato¹⁶⁰) sensível, portanto, um movimento provocado pela atualização da percepção sensível. Já o *phantasma* não constitui uma afecção, pois é como um *aisthêma* no sentido de conter, como representante de seu estado de movimento, as suas características ou qualidades de ente sensível. *Phantasma* são como *aisthêmata*, embora o primeiro seja sem matéria, ou seja, não envolva qualquer tipo de matéria em si mesmo, embora represente esse estado de movimento (material) inicial.

Poderiam objetar: mas Aristóteles não havia definido, no *DA* III 3, que a *phantasia* é também um movimento que decorre da *aisthêsis* em ato? Exatamente isso: um movimento que decorre não significa idêntico movimento decorrido. Embora o projétil reproduza e dê continuidade ao seu estado inicial de movimento, ele não é esse próprio estado de movimento que o engendrou e impulsionou. Comparações não devem ser tomadas ao pé da letra. O projétil aqui seria o *aisthêma*; o estado de movimento inicial seria o movimento de atualização da capacidade sensível provocado pela afecção de sensíveis. E o *phantasma*, o que seria? Justamente a representação do projétil, um quase nada, um “fantasma” imaterial daquele movimento, campo onde atuam as formas assimiladas pela parte sensível e cognoscível da alma.

Não sabemos se o próprio Aristóteles estava atento a certas sutilezas de diferenciação entre esses componentes epistemológicos. Talvez essas diferenças não fossem nem sequer relevantes para o filósofo, embora o sejam para nós agora... O que

¹⁵⁹A física é um conhecimento teórico do gênero de ser que tem potência para mover-se e da substância entendida enquanto forma inseparável da matéria (*Met.* E 1, 1025^b25-28).

¹⁶⁰ Cf. *Met.* Δ 21, 1022^b18-19.

podemos fazer é inferir certas conclusões a partir dos textos que nos chegaram do filósofo. E no texto do *DA*, o que temos é que os *phantasmata* são imateriais e semelhantes aos *aisthêmata*, e que “semelhante” não é o mesmo que “igual”, conforme os termos da *Metafísica* Δ. Além disso, *phantasia* difere ontologicamente da *aisthêsis*, conforme vimos.

Se a *phantasia* não fosse relevante do ponto de vista psicológico e gnosiológico certamente o filósofo não teria dado a devida atenção a ela em seus textos. Situada entre a percepção sensível e o intelecto, a *phantasia* desempenha o papel epistemológico fundamental de mediar o conhecimento humano, no sentido de representar adequadamente ou fielmente certos entes materiais, limitados a uma percepção sensível temporalmente limitada ao presente que não volta. Se os sensíveis são seres materiais e o intelecto entende seres imateriais, o *phantasma*, enquanto ser imaterial, guarda um lugar de relevância no processo do conhecimento. Sem a *phantasia* o intelecto não poderia jamais pensar os seus objetos, tampouco a percepção sensível apreender as formas sensíveis dos sensíveis em ato; tampouco propiciar recordações, lembranças de seres percebidos, imaginados ou mesmo ficionados; tampouco despertar o movimento local pelo desejo nos animais, visando satisfazer as suas exigências de seres vivos... Sem a *phantasia* o conhecimento não seria sequer possível, pois não se teria uma base com a qual pudéssemos universalizar conceitos, abstraindo-os de suas imposições físicas, sempre particulares, espaço-temporais. Nesse sentido a *phantasia* une epistemologicamente conceitos universais a percepções sensíveis particulares. Isso significa que, sem *phantasia*, o intelecto teria que atualizar diretamente as formas nos sensíveis, algo que para Aristóteles seria impossível. Sem *phantasia* não poderíamos sequer pensar uma simples pedra, já que pensamos sua forma a partir de *phantasmata*. Seu poder extrapola o tempo presente; sua força é menos intensa que as coisas brutas do mundo sensível, corruptível, supralunar; sua natureza é imaterial como a natureza da alma e do intelecto e por isso “funciona”/opera entre a particularidade (característica da percepção sensível) e a universalidade dos conceitos (característica do intelecto, do pensamento). Para além do campo epistemológico, poderíamos estender o seu raio de ação para campos os mais variados – como estética, poética, retórica, mimesis, etc. Porém sua relevância no campo epistemológico nos basta para estudá-la.

Para clareza e fixação do conteúdo estudado, vamos resumir as diferenças elencadas entre *phantasma* e *aisthêma* no seguinte quadro esquemático:

Diferença:	<i>aisthêma</i>	<i>phantasma</i>
Material	Sem matéria, porém decorre de alteração física nos órgãos, envolvendo movimento (matéria, portanto)	Imaterial É “como se” fosse um <i>aisthêma</i> , porém sem matéria
Intensidade/força	Mais intenso, pois decorre diretamente da afecção causada pelos sensíveis	Fraco, menos intenso que o <i>aisthêma</i> ; representação mais enfraquecida das impressões sensíveis
Temporal	Presente e imediato (com pouca duração)	Duradouro, perdurável; passível de ser atualizado a qualquer tempo

Pode-se dizer que o *phantasma* é como o *aisthêma*, porém imaterial, menos intenso e mais permanente que o segundo. Segue-se que *phantasma* e *aisthêma* são semelhantes, mas desiguais. Com esse quadro findamos o propósito de demonstrar as diferenças entre *aisthêma* e *phantasma*, embora seja possível haver outras possibilidades de demarcação e diferenças ou pontos de aproximação entre as mesmas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em uma visão conjunta da “epistemologia” aristotélica, a *phantasia* desempenha o importante papel de mediar as relações existentes entre duas capacidades anímicas fundamentais: o intelecto (*noûs*) e a percepção sensível (*aisthêsis*). Como mediadora, ela fornece as condições necessárias para que o conhecimento se estabeleça a partir de uma conjunção de potências ou capacidades, sejam as principais referidas, sejam outras capacidades intermediárias ou menos fundamentais do ponto de vista epistemológico. O fato é que, sem a *phantasia* as principais capacidades anímicas referidas (sensitiva e intelectiva) estariam condenadas a existirem perpetuamente “separadas”, “incomunicáveis” entre si, no sentido de não conseguirem integrar suas operações na constituição daquilo que chamamos conhecimento (a famosa *epistêmê* dos gregos clássicos). Assim, a *phantasia* é a faculdade intermediária necessária entre dois pólos, entre dois campos fundamentais do conhecimento: o sensível e o intelectivo. A *phantasia* propicia ao intelecto os materiais necessários para pensar as coisas sensíveis a partir das formas sensíveis que aparecem na alma, onde o intelecto pode atualizar o inteligível em potência nos sensíveis. A partir desse quadro mais geral, a *phantasia* une epistemologicamente conceitos universais a percepções sensíveis particulares¹⁶¹, no sentido de que representa as formas dos sensíveis em geral. A *phantasia* pode então ser utilizada em vários campos: na construção da ciência (*epistêmê*), pois a partir dela o intelecto pode universalizar conceitos através da indução (*epagôgê*); na retórica e na arte poética; no processo abstrativo das construções geométricas¹⁶²; e mesmo no campo imenso do comportamento animal, como a configuração do desejo, do impulso para o movimento local¹⁶³, da atividade onírica dos sonhos (item 3.3). Também estrutura a possibilidade da memória e das recordações, além de contribuir na ação ética dos homens, sem mencionar uma possível relação com a mimesis nos animais em geral, especialmente no processo de aprendizado dos seres humanos. Em suma, a *phantasia* é aplicável a

¹⁶¹ Nesse ponto vemos uma relação muito próxima entre Kant e Aristóteles, especialmente na obra *Crítica da razão pura* (2001), nas partes iniciais da Estética transcendental e da Lógica transcendental.

¹⁶² Sobre imagens e construções matemáticas, vale salientar o trabalho do prof. Marco Aurélio Oliveira da Silva (2014). Embora seus trabalhos recentes versem sobre a construção diagramática em Alberto Magno, envolvendo sem dúvida *phantasia*, pode-se investigar, a partir desses trabalhos, o papel da *phantasia* aristotélica no desenvolvimento posterior da prática matemática, conforme discutido com o referido professor na disciplina Filosofia da Matemática, do programa de pós-graduação da UFBA.

¹⁶³ Conforme vimos: o movimento local dos animais “é sempre em vista de algo e acompanhado de *phantasia* e desejo” (432^b15-16: ἀεί τε γὰρ ἕνεκά του ἢ κίνησις αὐτη, καὶ μετὰ φαντασίας καὶ ὀρέξεώς ἐστιν).

“modos diversos da memória, do saber teórico e da deliberação prática”¹⁶⁴, embora nossa investigação se deteve apenas em seu aspecto epistemológico.

Vimos no primeiro e segundo capítulos que a *phantasia* é a capacidade de fazer aparecer na alma os chamados *phantasmata*, e que o *phantasma* é um símile (um “como se”) mais fraco e imaterial da percepção sensível, não a própria percepção sensível (*aisthêsis*) ou estado perceptivo (*aisthêma*). Não sendo igual ao *aisthêma*, a *phantasia* dele se diferencia a partir de três características fundamentais: uma característica temporal, outra material e outra de intensidade. Temporal porque o *phantasma* perdura muito mais que o *aisthêma*; material porque o *phantasma* é gestado no campo interno da alma, sem qualquer resquício material decorrente da alteração ocorrida nos órgãos sensoriais afetados pelo movimento sensitivo primeiro, embora Aristóteles defina a *phantasia* como um movimento derivado da percepção sensível em ato e a palavra “movimento” evoque certo envolvimento com “matéria” (*hylê*). Contudo, conforme vimos no capítulo 1, a *phantasia* constitui “certo tipo de movimento” (*Fis.* VIII 3, 254^a27-30); um movimento que ocorre a partir de outro movimento, que é o da atividade sensível. Que a *phantasia* é um movimento que decorre da percepção sensível em ato, não há dúvida. Todavia, seu movimento ocorre no sentido de um certo movimento “a partir de”; ou seja, seu movimento diz respeito a atualização da capacidade imaginativa que ocorre a partir do movimento sensível (atualização da capacidade sensitiva) engendrado pela afecção de sensíveis próprios, comuns ou acidentais; bem como de certas alterações que permanecem ligeiramente nos órgãos – *aisthêmata* –, sem confundir-se ontologicamente, contudo, com esta alteração, já que *phantasma* é como um *aisthêma*, embora sem matéria. Em poucas palavras, *phantasia* é aquilo que se atualiza, na forma de um *phantasma*, a partir do movimento sensitivo que o inicia ou “gera”. A *phantasia* depende da percepção sensível (*aisthêsis*) apenas no que se refere ao seu ponto de partida ou geração. Mas do ponto de vista do ser, *phantasma* e *aisthêma* não se confundem, pois “a essência do imaginativo e a do sensitivo são diferentes” (*De Insom.* 1, 459a16-18). Enquanto o primeiro é imaterial, o segundo envolve certa matéria nos órgãos, evidenciado pela possibilidade de destruição dos mesmos. Mesmo porque pode ocorrer *phantasia* “independentemente” da percepção sensível, como no caso dos sonhos, já que no sono “a *phantasia* se produz mesmo numa profunda perda

¹⁶⁴ NATALI, 2016, p. 189.

dos sentidos” (*De Som.* 3, 456b) e, mesmo de olhos fechados, imagens (*phantasmata*) aparecem para nós (*DA* III 3, 428^a15-16).

Por fim, temos uma diferença de intensidade. Por ser uma cópia do *aisthêma* ou do próprio movimento sensitivo em ato, o *phantasma* aparece como sensação mais fraca, menos intensa que sua “impressão original”. O *phantasma* funciona como uma espécie de “lugar” das formas assimiladas pela via perceptivo-sensorial; espécie de aparição imaterial mais esmaecida das impressões sensíveis, figurando como representações daquelas afecções decorrentes de certas alterações nos órgãos sensoriais (rastros de impressão ou as próprias impressões deixadas pela percepção sensível em ato, causada por sensíveis próprios, comuns ou acidentais). E uma vez “gestados” na alma pela atualização da *phantasia*, os *phantasmata* substituem os *aisthêmata* das impressões primitivas, mais fortes. Sua função agora é disponibilizar as formas apreendidas pelo ato perceptivo sensorial para que tanto o intelecto quanto as outras faculdades possam operar mais livremente da percepção sensível, que necessita sempre, para atualizar-se, da presença física dos “objetos” sensíveis – como é o caso da *phantasia* nos sonhos, da memória, do desejo, etc. Se *aisthêsis* é atualização da potência sensitiva pela atuação de sensíveis em ato, *phantasia* é atualização da capacidade imaginativa, na forma de um *phantasma*, a partir da atividade da *aisthêsis* ou de outras capacidades anímicas. Como o *aisthêma* é sempre um resultado da percepção sensível em ato, e percepção sensível diz respeito sempre ao tempo presente, a *phantasia* extrapola esta circunscrição temporal, libertando-nos do julgo do tempo presente, de um *momentum* temporal presente, bem como da passividade imposta pela afecção de sensíveis locais, presentes em ato. Uma vez disponível um *phantasma* na alma, os animais podem realizar muitas coisas a partir destas imagens (*phantasmata*), e, no caso dos homens, o intelecto pode, a partir dos *phantasmata*, pensar tudo quanto queira, possa e deseje, independente da presença física e local dos “objetos sensíveis”, uma vez que atualiza esses *phantasmata* disponíveis na própria alma, mesmo que sua origem tenha sido uma atividade sensível ocorrida num tempo presente. Em suma, a *phantasia* nos desacorrenta do momento presente para nos propiciar um mergulho mais livre seja no pensamento, seja nos castelos da memória¹⁶⁵ em lembranças maravilhosas ou desagradáveis; bem como nos sonhos mais esquisitos ou verossímeis vinculados a percepções sensíveis percebidas. A *phantasia* também auxilia-nos a despertar os desejos

¹⁶⁵ Tomamos a expressão de Santo Agostinho, em sua *Confissões* X 8.

mais secretos ou explícitos, sensíveis ou simplesmente imaginados, nos faz voar no mundo glorioso das contemplações estéticas das grandes e belas obras de arte, nos caminhos abstrativos do intelecto, bem como em mil e outras possibilidades, como nos auxiliar em previsões futuras, seja sobre eventos próximos ou longínquos, etc. Por fim, dentre outras possibilidades, a *phantasia* também é um poderoso auxiliar do pensamento, possibilitando-nos pensar tudo e qualquer coisa que estiver ao alcance do campo de possibilidades da alma pensante. Dadas essas considerações e elasticidade de condições e características que estudamos ao longo desse trabalho, podemos concluir que *phantasia* difere tanto de *aisthêmata* quanto de formas sensíveis, e que sem *phantasia* não poderia haver conhecimento, muito menos filosofia (φιλοσοφία).

REFERÊNCIAS

Bibliografia primária:

ARISTÓTELES. *Acerca de la generacion y la corrupció; Tratados breves de história natural*. Introducciones, traducciones y notas por Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos, 1987.

_____. *Acerca del alma*. Introducción, traducción y notas de Tomas Calvo Martínez. 1. ed. Madri: Editorial Gredos, 1978.

_____. *Aristotle the “art” of Rhetoric*. Edição bilíngue grego-inglês. Tradução inglesa de John Henry Freese. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.

_____. *Categorias*. Introdução, tradução, notas e apêndices de Maria José Figueiredo. 2. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

_____. *De Anima I-III (trechos)*. Tradução de Lucas Angioni. Campinas, SP: Universidade Estadual de Campinas, 1999.

_____. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2012.

_____. *De Anima*. Tradução de Ronald Polansky. Cambridge: University Press, 1992.

_____. *De Anima*. Tradução, introdução e notas de David W. Hamlyn. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

_____. *De Anima*. Tradução, introdução e notas de R. D. Hicks. Cambridge: Cambridge University Press, 1907.

_____. *De generatione animalium*. Versão grega de Bekker online: stephanus.tlg.uci.edu. Disponível em: <<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/browser.jsp#doc=tlg&aid=0086&wid=012&q=ARISTOTELES%20et%20CORPUS%20ARISTOTELICUM&ct=~y%22736b%22z28&l=20&td=greek>>. Acesso em: 08 out. 2016.

_____. *De senso and De memoria*. Texto e tradução com introdução e comentários de G. R. T. Ross. Cambridge: University Press, 1906.

_____. Dos sonhos. In: *Parva naturalia*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012.

_____. *Física I-II*. Prefácio, introdução, tradução e comentários de Lucas Angioni. 1. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

_____. *Física*. Tradução e notas de Guillermo R. de Echandía. 1. ed. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

_____. *Metafísica VII-VIII*. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2005. (Clássicos de Filosofia: Cadernos de Tradução, nº 1).

_____. *Metafísica*. Edición trilingüe. Tradução de Valentín García Yebra. 2. ed. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

_____. *Metafísica*. Introdução, tradução e notas de Tomás Calvo Martínez. 2. ed. Madri: Editorial Gredos, 1994.

_____. *Metafísica*: volume II. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução portuguesa Marcelo Perine. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2014.

_____. *On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*. Tradução de W. S. Hett. Cambridge and London: Harvard University Press, 1957. [Aristotle Volume VIII – Loeb Classical Library 288]

_____. *Órganon*: Categorias, Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofisticas. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2. ed. Bauru, SP: Edipro, 2010. (Série Clássicos Edipro)

_____. *Organon*: Tomo I. Categorias; Tópicos; Sobre las refutaciones sofisticas. Introdução, tradução e notas de Miguel Candel Sanmartín. 1. ed. Madri: Editorial Gredos, 1982.

_____. *Organon*: Tomo II. Sobre La interpretation; Analíticos primeiros; Analíticos segundos. Introdução, tradução e notas de Miguel Candel Sanmartín. 1. ed. Madri: Editorial Gredos, 1995.

_____. *Partes de los animales [De Partibus Animalium]; Marcha de los animales [De Incenssu Animalium]; Movimiento de los Animales [De Motu Animalium]*. Introducciones, traducciones y notas de Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel. Madrid: Gregos, 2000.

_____. *Poética*. Tradução, prefácio, introdução, comentário e apêndices de Eudoro de Sousa. 7. ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

_____. *Poética*. (edição bilíngue). Tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2015.

_____. *Retórica*. Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero. 1. ed. Madri: Editorial Gredos, 1999.

_____. *Segundos Analíticos*. Livro II. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. 2. ed. Campinas, SP: IFCH/UNICAMP, 2002.

_____. *Sobre a Alma*. Tradução de Ana Maria Loio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010. [Coleção Obras Completas de Aristóteles, Volume III, Tomo I]

_____. *The “art” of Rhetoric*. Tradução de John Henry Freese. Cambridge and London: Harvard University Press, 1991.

_____; PORFÍRIO. *Categorías; De interpretatione. Isagoge*. Introducción, traducción y notas de Alfonso García Suárez, Luis M. Valdés Villanueva y Julián Velarde Lombrana. Madrid: Tecnos, 1999.

PLATÃO. *El sofista; Parménedes; Menon; Cratilo*. Diálogos. Obras Completas de Platon, Tomo IV. Traducción de D. Patricio de Azcárate. Madrid: Medina y Navarro Editores, 1871.

_____. *Filebo; Teeteles; Eutidemo*. Diálogos. Obras Completas de Platon, Tomo III. Traducción de D. Patricio de Azcárate. Madrid: Medina y Navarro Editores, 1871.

_____. *O Banquete; Fédon; Sofista; Político*. Diálogos. Tradução de José Cavalcante de Souza e Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores)

_____. *Timeu-Crítias*. Tradução do grego, introdução, notas e índices de Rodolfo Lopes. 1. ed. Coimbra: Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

_____. *Filebo*. Obras completas, tomo 3. Traducción de D. Patricio de Azcárate. Madri: Medina y Navarro, 1871. (Coleção Biblioteca Filosófica).

TOMÁS DE AQUINO. *Questões disputadas sobre a alma (Questiones Disputatae de Anima)*. Tradução de Luiz Astorga. São Paulo: É Realizações, 2012.

_____. *Suma teológica*. Vol. II, Parte I - Questões 44-119. Vários tradutores. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

Bibliografia secundária:

AGGIO, Juliana O. A percepção como um tipo de alteração segundo Aristóteles. In: *Argumentos*, Fortaleza, v. 1, n. 2, mai. 2009, pp. 13-22.

AGGIO, Juliana O. *Conhecimento perceptivo segundo Aristóteles*. Dissertação (mestrado) – Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

AGGIO, Juliana O. Teoria da percepção segundo Aristóteles. *Kalagatos: Revista de Filosofia*, Fortaleza, CE, v. 4, n. 8, 2007, pp. 129-142.

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

ANGIONI, Lucas. A noção aristotélica de matéria. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 17, n. 1, p. 47-90, jan-jun. 2007.

ANGIONI, Lucas. *Aristóteles, Física I-II*. Prefácio, tradução, introdução e comentários de Lucas Angioni. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

AOIZ, Javier; DENIZ, Deyvis. Precisiones en torno al uso de αἴσθημα en Aristóteles. *Praesentia Aristotelica*, 2016. Disponível em: <http://www.academia.edu/30980335/Precisiones_en_torno_al_uso_de_aisthema_en_Arist%C3%B3teles>. Acesso em: 23 jun. 2017.

ARRIANO, Flávio. *O Manual de Epicteto*. Tadução do texto grego de Aldo Dinucci e Alfredo Julien. Introdução e notas de Aldo Dinucci. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012.

BARNES, J.; SCHOFIELD, M; SORABJI, R. (eds.). *Articles on Aristotle Vol. 4: Psychology and Aesthetics*. Londres: Duckworth, 1979.

BARNES, Jonathan (org.). *Aristóteles*. Tradução de Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions)

BARNES, Jonathan. *Aristóteles*. Traducción de Marta Sansigre Vidal. 3. ed. Madri: Catedra, 1999.

- BENARDETE, Seth. *Aristotle, "De Anima" III.3-5. The Review of Metaphysics*. Philosophy Education Society Inc, v. 28, n. 4, 1975.
- BERGSON, Henri. *Introdução à metafísica*. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- BERKELEY, George. *Três diálogos entre Hylas e Filonous em oposição aos céticos e ateus*. Tradução de Antônio Sérgio. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- BERTI, Enrico. *Novos estudos aristotélicos I – epistemologia, lógica e dialética*. Tradução de Élcio de Gusmão Vercosa Filho. São Paulo: Paulus, 2012a.
- BERTI, Enrico. *Perfil de Aristóteles*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012b.
- BOERI, Marcelo D. Αισθησις em Aristóteles: a propósito de *De Anima* II 5;12. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Universidad Alberto Hurtado, Chile, pp. 179-203, 2010.
- BOLZANI FILHO, Roberto. *Acadêmicos versus Pirrônicos*. São Paulo: Alameda, 2013.
- BOSTOCK, David. *Space, Time, Matter, and Form: essays on Aristotle's Physics*. Oxford: University Press, 2006.
- BURNYEAT, Miles F. "De Anima" II 5. *Phronesis*, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2002, v. 47, n. 1, pp. 28-90.
- BURNYEAT, Miles F. Is an aristotelian philosophy of mind still credible? A draft. In: NUSSBAUM, M. C. & RORTY, A. O. *Essays on Aristotle's De anima*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1992.
- CAPPELLETTI, A. J. *La teoria aristotelica de la fantasia*. Rev. Fil. Univ. Costa Rica, v. 18, n. 48, 1980.
- CASTON, V. "Aristotle and the Problem of Intentionality." *Philosophy and Phenomenological Research* 63, no. 2 (1998): 249-298.
- CASTON, V. "Φαντασία and Thought". In: *Blackwell Companion to Aristotle*, ed. G. Anagnostopoulos, 322-334. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009.
- CASTON, V. *Why Aristotle Needs Imagination*. *Phronesis*, v. 41, n. 1, 1996.
- CASTON, Victor. Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal. *Phronesis*, Leiden, Koninklijke Brill NV, v. 44, n. 3, p. 199-227, 1999.
- CASTON, Victor. The spirit and the letter: Aristotle on perception. In: SALLES, Ricardo (org.). *Metaphysics, soul and ethics: themes from the work of Richard Sorabji*. Oxford: Oxford University Press, pp. 245-320, 2004.
- CASTORIADIS, Cornélius. *A instituição imaginária da sociedade*. Tradução Guy Reynoud. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto II – Domínios do Homem*. Tradução de Jose Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- FABRO, Cornelio. *Percepcion y pensamiento*. Tradução e introdução de Juan Francisco Lisón Buendía. Pamplona: EUNSA, 1978.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

GRAMIGNA, Viviane Dutra. *O conceito aristotélico de phantasia deliberativa no livro III do De Anima*. Belo Horizonte, 2006. Dissertação (mestrado em Filosofia) – Belo Horizonte, Minas Gerais, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. Tradução de Leonardo Vallandro. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Débora Danowski. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KUBISZESKI, Guilherme de Freitas. *A phantasia na teoria aristotélica: sentidos e dimensões*. Brasília, 2016. Dissertação de mestrado em Filosofia – Universidade Brasília, Brasília, 2016.

LABARRIÈRE, Jean-Louis. *Imagination humaine et imagination animale chez Aristote. Phronesis*, vol. 29, n. 1, 1984, pp. 17-49.

LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Tradução de Anoar AiexE. Jacy Monteiro. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MADUREIRA, Jonas Moreira. *O intelecto e a imaginação no conhecimento de Deus segundo Tomás de Aquino*. Aristotelismo e neoplatonismo. Tese (doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2014.

MARQUES, Marcelo P. (org.). *Teorias da imagem na Antiguidade*. São Paulo: Paulus, 2012.

MARTÍNEZ, Tomas Calvo. *Aristóteles, Acerca del alma*. 1. ed. Madri: Editorial Gredos, 1978.

MARTÍNEZ, Tomas Calvo. *La teoría hilemórfica de Aristóteles y su proyección en el "De Anima"*. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Norteamérica, Universidad Complutense de Madrid, n. 3, 1968. Disponível em: <<http://revistas.ucm.es/fsl/15756866/articulos/ASEM6868110011A.PDF>>. Acesso em: 02 ago. 2017.

MODRAK, Deborah. *Φαντασία Reconsidered*. *Archiv fur Geschichte der Philosophie*, v. 68, n. 1, 1986.

MOREL, Pierre-Marie. “Imagens e projéteis: Aristóteles vs Demócrito no *Tratado da adivinhação no sono*”. In: MARQUES, Marcelo P. (org.). *Teorias da imagem na Antiguidade*. São Paulo: Paulus, 2012.

NATALI, Carlo. *Aristóteles*. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Paulus, 2016. (Coleção Cátedra / coordenada por Gabriele Cornelli)

- NUSSBAUM, M. C. "The Role of Phantasia in Aristotle's Explanation of Action". In: *Aristotle's De motu animalium*. Princeton: Princeton University Press, 1978.
- NUSSBAUM, M. C. & RORTY, A. O. *Essays on Aristotle's De anima*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1992.
- NUSSBAUM, Martha. *Aristotle's De Motu Animalium*. Text with translation, commentary, and interpretive essays. Princeton, Princeton University Press, 1978.
- PAPACHRISTOU, Christina S. Three Kinds or Grades of *Phantasia* in Aristotle's *De Anima*. *J. anc. philos.* (Engl. ed.), São Paulo, v.7, n.1.p. 19-48, 2013.
- PEIXOTO, Juliana. *A νόησις como inteligência dos indivisíveis em Aristóteles*. Belo Horizonte, 2010. Tese (doutorado em Filosofia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2010.
- PEIXOTO, Juliana. *O noûs no tratado da alma de Aristóteles*. Belo Horizonte, 2005. Dissertação (mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2005.
- PINHEIRO, Paulo. *Aristóteles. Poética*. (edição bilíngue). 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2015.
- PINTO, Felipe Gonçalves. *O conceito aristotélico de phantasia*. Rio de Janeiro, 2014. Tese de Doutorado em Filosofia – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- PUENTE, Fernando Rey. *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. Campinas, SP: [s/n], 1998. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
- REIS, Maria Cecília Gomes dos. *Aristóteles, De Anima*. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2012.
- ROSS, Sir. David. *Aristotle*. 6. ed. London and New York: Routledge, 1995.
- ROSS, Sir. David. *Aristóteles*. Tradução de Luís Filipe Bragança S. S. Teixeira. 1. ed. Lisboa, Portugal: Dom Quixote, 1987.
- ROSS, Sir. David. *Aristóteles*. Traducción de Diego F. Pró. 2. ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2012.
- SANTOS, Mário Ferreira dos. *Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais* (4 volumes). São Paulo: Editora Matese, 1964.
- SARTRE, Jean P. *O ser e o nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdiggão. 20. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- SCHOFIELD, M. "Aristotle on the Imagination". In: BARNES, J.; SCHOFIELD, M.; SORABJI, R. (eds.). *Articles on Aristotle 4: Psychology and aesthetics*. London: Duckwoth, 2003.
- SCHOFIELD, Malcolm. *Articles in Aristotle 4. Psychology and Aesthetics*. Edited log Jonsthan Barnes, Malcolm Schofield and Richard Sorabji. Ed. Duckwoith, 2003.
- SILVA, Marco Aurélio O. Movimento e objetos geométricos em Alberto Magno. *Notae Philosophicae Scientiae Formalis*, vol. 3, n. 1, pp. 23-31, maio 2014.
- SORABJI, Richard. Body and soul in Aristotle. In: *Philosophy*, Cambridge, v. 49, n. 187, jan. 1974, p. 63-89.

- SPINELLI, Miguel. Aisthêsis e nóêsis: de como a filosofia grega rompeu com as aparências. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 119, Jun. 2009, pp. 137-158.
- VELOSO, Cláudio W. *Aristóteles mimético*. São Paulo: Discurso editorial, 2004.
- WATSON, Gerard. *Phantasia in Aristotle, De anima 3.3*. *Classical Quarterly*, v. 32, s/n, 1982.
- WEDIN, Michael V. *Mind and Imagination in Aristotle*. New Haven, CT: Yale University Press, 1988.
- WHITE, Kevin. “The Meaning of Phantasia in Aristotle’s De Anima, III, 3-8”. *Dialogue*, v. 24, Issue 3, pp. 483-505, 1985.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 2. ed. (versão bilíngüe). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.
- ZINGANO, Marco A. *Estudos de Ética Antiga*. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009.
- ZINGANO, Marco A. *Razão e sensibilidade em Aristóteles – um ensaio sobre De anima III 4-5*. Porto Alegre: LP&M, 1998.