

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

O CONCEITO ARISTOTÉLICO DE
PHANTASÍA DELIBERATIVA
NO LIVRO III DO *DE ANIMA*

VIVIANE DUTRA GRAMIGNA

Belo Horizonte – MG

2006

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

O CONCEITO ARISTOTÉLICO DE
PHANTASÍA DELIBERATIVA
NO LIVRO III DO *DE ANIMA*

Viviane Dutra Gramigna

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, como requisito para obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia

Orientadora: Profa. Dra. Miriam Campolina Diniz Peixoto

Belo Horizonte – MG

Março/2006

AGRADECIMENTOS

Este trabalho não estaria completo sem a ajuda de algumas pessoas a quem, sinceramente, agradeço.

Em primeiro lugar, quero expressar meu agradecimento, à Profa. Dra. Míriam Campolina Diniz Peixoto, que se empenhou, em curtíssimo prazo, em me orientar com suas rigorosas e precisas correções.

Ao Prof. Dr. Cláudio Willian Veloso, pela ajuda bibliográfica, pelo excelente curso especialmente direcionado ao tema de nossa pesquisa, e pelo cuidado filológico com o texto de Aristóteles.

À secretária da Pós-Graduação em Filosofia, Andréa Rezende Baumgratz, por ser sempre gentilmente atenciosa. Ao Prof. Dr. Newton Bignotto, pela prestativa acolhida nesse departamento.

À CAPES pelo apoio financeiro de grande valia.

À Luciana Rodrigues, pelo inglês e ter pacientemente ouvido e discutido as passagens por ela traduzidas; à Judenise pelas aulas de grego e ao responsável por eu ter escolhido a Filosofia Antiga, Prof. Dr. Mário Nogueira (UFOP).

Aos meus pais e irmãos, que depositaram em mim toda a confiança para a progressão dessa árdua tarefa e, especialmente, a minha irmã e amiga Juliana, pelas leituras e por ser cuidadosamente a melhor “babá”.

Às queridas colegas de “percurso”, Adelma Araújo e Rivânia Maria Trotta Sant’Ana, que estimularam constantemente à minha pesquisa e me proporcionaram uma “pequena viagem” ao mundo paralelo da lingüística e da literatura.

Ao Kioshi, minha total gratidão, por ter sido tão tolerante e porque, acima de tudo, carinhosamente, apostou e me incentivou neste projeto. Ao meu filho Kenzo, por suas

imposições imediatas, pelos seus riscos e rabiscos nos meus textos. A ele dedico, com todo o meu amor incondicional, este trabalho.

Como a realização desse trabalho foi feito, de forma isolada e distante sem qualquer tipo de discussão a respeito do tema com meus amigos, mesmo aqueles mais interessados, devo apenas dizer o quanto foi importante o respeito desses amigos para que esse estudo pudesse ser realizado. Agradeço a esses queridos amigos pelo apoio e carinho, principalmente, ao Rogério Lopes que me proporcionou uma primeira leitura do *De anima*, ao Charles Feitosa (UNIRIO) pelas indicações bibliográficas durante o curso de mestrado e as valiosas sugestões, ao Carlos Roberto (Beto) pelas “poéticas” palavras de incentivo, e, às amigas Janaína Dutra e Patrícia Stankowisch, que apesar da distância sempre se fizeram presentes.

R E S U M O

Esta dissertação investiga a noção de *phantasia* ao longo do livro III do *De anima*, que consiste em uma explicitação da natureza exata do papel adquirido pela *phantasia*, utilizando-se das interpretações de Aristóteles que propõe explicar sua diferença em relação às demais capacidades de conhecimento e como essa noção intervém no movimento dos animais e na ação humana. A análise dos princípios que parecem ser responsáveis pelo movimento, como desejo e/ou intelecto, ressalta certas soluções adotadas no tratado que levam a algumas dificuldades e problemas relacionados com a *phantasia* deliberativa, uma vez que se pode reconhecer que o princípio único do movimento local é a capacidade desiderativa e que esta, por sua vez, não opera sem a *phantasia*. As distinções oriundas dos momentos anteriores se organizam num objetivo central que norteia toda a pesquisa, a saber: a explicitação da exata atividade da *phantasia* deliberativa na motivação humana e a discussão sobre seu possível caráter deliberativo. Além disso, discute-se o papel da *phantasia* no livro III do *De Anima*: seria ela substitutiva ou apenas representativa do intelecto prático?

R E S U M É

Cette dissertation recherche la notion de *phantasia* au long du livre III de *De anima*, qui consiste à une explicitation de la nature exacte du rôle qu'acquiert la *phantasia*, à travers l'utilisation des interprétations d'Aristote. Il propose d'expliquer sa différence par rapport aux autres capacités de la connaissance et comment cette notion intervient dans le mouvement des animaux et de l'action humaine. L'analyse des principes qui semblent être responsables du mouvement, comme le désir et/ou l'intellect, mettent en valeur certaines solutions adoptées dans le traité, qui entraînent plusieurs difficultés et problèmes liés à la *phantasia* délibérative, une fois que l'on admet que le principe unique du mouvement local est une capacité désirante et que celle-ci, à son tour, n'agit pas sans la *phantasia*. Les distinctions nées des mouvements antérieurs s'organisent autour d'un objectif central qui a conduit toute la recherche, à savoir: l'explicitation de l'activité exacte de la *phantasia* délibérative dans la motivation humaine et la discussion de son caractère potentiellement délibératif. En outre, il s'agit de discuter le rôle de la *phantasia* du livre III de *De Anima*: serait-ce elle qui substitue ou bien qui représente seulement l'intellect pratique?

LISTA DE ABREVIATURAS *

ARISTÓTELES

Ética a Eudemo – *Ethica eudemia* – **EE**

Ética a Nicómaco – *Ethica nicomachea* – **EN**

Física – *Physica* – **Phys.**

Geração dos animais – *De generatione animalium* – **De Gen. An.**

História dos animais – *Historia animalium* – **HA**

Metafísica – *Metaphysica* – **Met.**

Meteorológicos – *Meteorologica* – **Mete.**

Movimento dos animais – *De motu animalium* – **MA**

Partes dos animais – *De partibus animalium* – **De Part.**

Progressão dos animais – *De incessu animalium* – **IA**

Retórica – *Rhetorica* – **Rhet.**

Segundos Analíticos – *Analytica posteriora* – **An. Post.**

Sobre a alma – *De anima* – **DA**

Sobre o céu – *De Caelo* – **De cael.**

Sobre a geração e corrupção – *De generatione et corruptione* – **De Gen. Corr.**

Sobre a sensação (Parva naturalia) – *De sensu et sensibilibus* – **De sensu**

Sobre a lembrança e rememoração (Parva naturalia) – *De memoria et reminiscencia* – **De mem.**

Sobre o sono e a vigília (Parva naturalia) – *De somno et vigilia* – **De Somno**

Sobre os sonhos (Parva naturalia) – *De insomniis* – **De Insom.**

Sobre a juventude e a velhice (Parva naturalia) – *De juventute et senectute* – **De Juv.Senec.**

PLATÃO

Cármides – *Charmides* – **Chrm.**

Fédon – *Phaedo* – **Phd.**

Fedro – *Phaedrus* – **Phdr.**

Parmênides – *Parmenides* – **Prm.**

Protágoras – *Protagoras* – **Prt.**

República – *Res publica* – **Rep.**

Sofista – *Sophista* – **Sph.**

Teeteto – *Theaetetus* – **Tht.**

Timeu – *Timaeus* – **Ti.**

* Nesta lista constam apenas textos citados no trabalho.

S U M Á R I O

INTRODUÇÃO.....	1
-----------------	---

PRIMEIRO CAPÍTULO

CONCEITO ARISTOTÉLICO DE <i>PHANTASÍA</i> EM <i>DA</i> III.....	8
---	---

I. A *PHANTASÍA* EM *DA* III 3

I.1. A <i>phantasía</i> se distingue das capacidades cognitivas.....	9
--	---

I.2. <i>Phantasía</i> – função derivada da percepção.....	15
---	----

I.3. Um movimento gerado pela percepção em ato.....	24
---	----

I.4. Tempo, lembrança e rememoração.....	29
--	----

II. *PHANTASMA* EM *DA* III 7 E 8

II.1. Da impossibilidade de pensar sem aparições.....	33
---	----

III. CONCLUSÃO.....	44
---------------------	----

SEGUNDO CAPÍTULO

<i>PHANTASÍA</i> , MOVIMENTO E DESEJO EM <i>DA</i> III 9 - 11.....	48
--	----

1. Movimento local: uma capacidade isolada?.....	49
--	----

2. A unicidade do princípio motor.....	61
--	----

3. A psicofisiologia do movimento.....	71
--	----

4. Do desejo mais forte.....	77
------------------------------	----

5. Conclusão.....	86
-------------------	----

TERCEIRO CAPÍTULO

O CONCEITO ARISTOTÉLICO DE <i>PHANTASÍA</i> DELIBERATIVA.....	90
1. A <i>phantasía</i> deliberativa no terreno da ética.....	91
2. Deliberação e <i>phantasía</i> deliberativa	102
3. <i>Phantasía</i> deliberativa e intelecto prático.....	111
4. Conclusão.....	123
CONCLUSÃO FINAL	127
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	132

I N T R O D U Ç Ã O

Partindo da premissa de que o intelecto não provoca movimento sem o desejo e de que o desejo não move sem a *phantasia* perceptiva (*αἰσθητική*) ou deliberativa (*βουλευτική*)/calculativa (*λογιστική*)¹, esbarramos com as relações e o vínculo entre *phantasia*, movimento e desejo apresentadas no livro III do *De anima*, que nos despertou o interesse pela elaboração do presente trabalho. Por essa razão, a tarefa à qual nos propomos visa o exame das relações entre a *phantasia* e a ação no pensamento aristotélico que, sem dúvida, suscita interpretações problemáticas, uma vez que a *phantasia*, segundo Aristóteles, parece tanto assumir as funções de um intelecto quanto denominar um tipo particular de *phantasia*, assim chamada deliberativa, e, ainda, em algumas passagens, intelecto prático e *phantasia* deliberativa parecem se confundir numa única definição. Diante da semelhança entre as duas funções no tratado aristotélico da alma, é preciso estabelecer em que consiste a atividade da *phantasia* deliberativa no livro III do *De Anima* e, em seguida, verificar se essa *phantasia*, que condiciona de algum modo a atividade do intelecto, é assimilada à deliberação (*βούλευσις*).

Para que possamos aprofundar o conceito de *phantasia* deliberativa no *De anima*, objetivo desta dissertação, começamos por delimitar os diferentes aspectos do conceito de *phantasia*. Apesar de o termo se apresentar em várias passagens das obras de Aristóteles, é no *DA* III que essa noção se mostra problemática, pois, além dos pontos

¹ Cf. *DA* III 10, 433a 22-22 - 433b 27-28.

obscuros, constatamos que o termo não é usado de modo unívoco², o que nos levou a um exercício de cotejo das traduções utilizadas³. Deparamos, então, com algumas diferenças. Na primeira parte deste trabalho, em que nos ocupamos do *DA III 3*, as passagens foram citadas a partir da tradução bilíngüe brasileira de L. Angioni, sem, contudo, a adotarmos totalmente, uma vez que algumas modificações foram necessárias para que os termos propostos neste trabalho não perdessem o sentido que nossa interpretação propõe. Na segunda parte, em que nos ocupamos do *DA III 9-11*, utilizamos a tradução francesa de R. Bodéüs, com pequenas modificações, indicadas a cada vez. Para a análise da segunda parte do livro III *De anima*, e os capítulos 6-11 do *De motu animalium*, entre outros textos de Aristóteles, nos apoiamos na tradução do Prof. Dr. Cláudio William Veloso⁴.

Quanto ao termo *phantasia* preferimos sustentá-lo sob a forma transliterada. Essa escolha teve como intenção manter a noção de φαντασία livre das intervenções que o termo vem sofrendo ao longo do tempo nos trabalhos de tradutores e intérpretes de Aristóteles que ora o traduzem por “imaginação”, ora por “representação”⁵. Uma outra razão para sustentar a transliteração do termo *phantasia* em lugar de traduzi-lo resulta da

² A φαντασία, no *Corpus* aristotélico, é suscetível de diversas leituras, o que se deve às muitas dificuldades de interpretação, cujas soluções são por vezes obscuras nas argumentações de alguns comentadores. Dorothea Frede, em “The cognitive role of *phantasia* in Aristotle”. In: Nussbaum & Rorty, 1996, p. 279, ressalta que as dificuldades de conceituar a *phantasia* estão em sua tradução. Um dos problemas é que o termo pode gerar três interpretações: como capacidade; atividade ou processo e produto ou resultado.

³ Para este trabalho, verificamos as seguintes traduções do *De anima*: *De anima livros I-III*, tradução de trechos de Lucas Angioni. IFCH/UNICAMP, Campinas: Coleção Textos Didáticos, n. 38, 1999^a; *Da Alma*, tradução e notas de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2001; *De l'âme*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot. Paris: Vrin, 1992; *De anima*, transl. introd. and notes by R. D. Hicks. Hildesheim-Zürich-New York: Cambridge University Press, 1990. Alguns adotam “imaginação” como tradução do termo grego φαντασία, contudo, essa não nos parece a melhor tradução. R. Bodéüs, que é nosso suporte para as leituras do *DA III 9-11* traduz φαντασία por “représentation”. (Aristote. *De l'âme*, traduction, présentation et notes par Richard Bodéüs. Paris: Flammarion, 1993).

⁴ Traduções usadas em curso na Faculdade de Filosofia da UFMG, 2003.

⁵ A tradução por “représentation”, é seguida por outros comentadores além de R. Bodéüs, tais como: Labarrière, J.-L. “Des deux introductions de la *phantasia* dans le *De anima* III, 3”, *Kairos*, n. 9, 1997a, p. 141-168; Frère, Jean. “Fonction représentative et représentation”, In: Romeyer Dherbey, 1996, p. 331-348; Sperber-C, Monique, “Mouvement des Animaux et Motivation Humaine dans le Livre III du *De Anima* D’Aristote”. *Éthiques grecques*, Paris: Puf, 1997, p. 59-96; Alguns utilizaram no mesmo artigo, “imagination” e “représentation” para dizer da φαντασία. Como exemplo disso, ver: Zaslavsky-C, Françoise. “L’emploi d’ ὑπόληψις dans le *De anima* III, 3”. In: Romeyer Dherbey, 1996 p. 349-366 (p. 359); Pellegrin, Pierre. “Le *De Anima* et la vie animale”. In: Romeyer Dherbey, 1996, p. 465-492. (p. 476).

constatação de que sua originalidade semântica se revela no verbo φανείσθαι⁶, “aparecer” ou “aparicação”. O que pretendemos comprovar neste estudo, mediante exame de uma difícil visão do *De anima* (III 3, 7 e 8), é o parentesco entre os termos φαντασία, φανείσθαι, φάντασμα e φάος. Assim, para os termos φάντασμα/φαντάσματα utilizamos, respectivamente, as traduções de “aparicação” e “aparicações” e não de “imagem” ou “imagens”⁷.

Quanto ao termo αἴσθησις e seus derivados, que, muitas vezes, são designados por “sensação”, optamos neste trabalho, por traduzi-los por “percepção”, que nos pareceu ser o termo mais conveniente, uma vez que essa se refere exatamente àquilo que é explorado freqüentemente como processo de um conteúdo perceptual do ato ou, como observa L. Angioni, “o dado perceptual captado pelos sentidos”⁸. Contudo, no âmbito da psicologia aristotélica, a tradução por percepção pode dar lugar a algumas dúvidas, exatamente por se referir, em certas passagens do *DA* III⁹, às qualidades “sensíveis”, o que não impede que seja de fato, percepção, pois cabe perceber em cada qualidade sensível a sua própria atividade.

Mas lembramos que nosso interesse pelo termo αἴσθησις, é limitado, e que o nosso objetivo é desvelar o papel adquirido pela *phantasia* no *De anima* e como ela intervém no movimento dos animais e na ação humana. Feitas essas considerações

⁶ Cf. H. Bonitz., *Index Aristotelicus*. 2a. ed. Graz: Akademische Druck -U. Verlagsanstalt, 1955, p. 811, 31.

⁷ Dos autores consultados para o presente trabalho (ver nota 3), apenas R. Bodéüs traduz φάντασμα por aparição (apparition - cf. p. 216), enquanto φαντάσματα (431a 15; 432a 12-14), φαντάσματος (431a 17; 432a 8), φαντάσματος (431b 2), φαντασμάτων (431b 4; 434a 10), não ocorrem como aparicações, mas représentations – p. 235; 237; 239; 240; 249). Neste caso, utilizamos aparicações e não representações.

⁸ Sobre o vocabulário em *De anima*, L. Angioni nota que, mesmo traduzindo αἴσθησις por sensação, algumas passagens levaram-no a considerar a percepção como a tradução mais conveniente, principalmente das passagens que tratam de αἴσθησις ou αἴσθησις (sensação percebida ou sensações percebidas), mesmo que essa tradução seja, para L. Angioni, insatisfatória (*op. cit.*, p. 7). Segundo A. P. Mesquista, a tradução de αἴσθησις para o português como “percepção sensorial” seria ideal, “visto que manteria a referência primordial à sensibilidade, sem perder o horizonte vasto em que esta cobra sentido. Todavia, dado que não é fácil encontrar um tal equivalente (percepção sensorial, seria uma alternativa demasiado pesada), há que se optar casuisticamente pela versão que melhor se adequar a cada ocorrência”. Mesquista, António Pedro. *Aristóteles, Obras completas, Introdução Geral*, Lisboa: Branca Villalonga, vol. 1, 2005 p. 517.

⁹ Cf. *DA* III 2, 425b -426b 8.

apresentamos os três momentos do trabalho: o primeiro momento (tópico I do primeiro capítulo) se apresenta de modo independente. Já os dois últimos momentos, tópico II do primeiro capítulo, assim como o segundo e o terceiro capítulos são interdependentes. A denominação de independente à qual nos referimos se faz necessária, justamente, para estabelecer os limites do domínio mais abrangente do termo *phantasia* em *DA III 3*. Seguimos a análise desses capítulos a partir da própria estrutura do tratado, quando Aristóteles alterna definições negativas de *phantasia* distinguindo-a de outras capacidades, e de definições positivas, quando vincula a *phantasia* à percepção. Por outro lado, nos dois momentos restantes e interdependentes, a *phantasia* pode ser denominada racional por estar vinculada à capacidade intelectual, uma vez que, a partir do *DA III 7* Aristóteles apresenta as aparições (φαντάσματα) como condição necessária para o pensamento, o que nos serviu de base para a compreensão da função desempenhada pela *phantasia* deliberativa na explicação da motivação humana. Contudo, podemos dizer que o exame do tratado aristotélico nos oferece quatro temas de grande importância para a discussão de *phantasia*: percepção (αἰσθησις), movimento (κίνησις), desejo (ὀρεξις) e intelecto (νοῦς), os quais formam a estrutura do nosso trabalho.

Num primeiro momento, nosso esforço é, sobretudo, o de distinguir *phantasia* não somente da percepção (αἰσθησις) e da opinião (δόξα), como também das outras capacidades ou disposições. Buscamos, então, demonstrar que a *phantasia* não é percepção e tampouco uma simples combinação de opinião e “sensação” como pensava Platão. Uma vez constatado que a noção e o problema da *phantasia* já aparecem em Platão, o passo seguinte consistiu em trazer à baila o sentido positivo que envolve a noção de *phantasia* em Aristóteles, o que o distancia essencialmente de Platão, e que se traduz no estreito vínculo da *phantasia* com a percepção. Para tanto precisamos mostrar a definição “canônica” que oferece Aristóteles do termo *phantasia*, denominando-a como um

movimento (κίνησις) gerado pela percepção em ato¹⁰. Enfim, em três passagens cruciais dos capítulos 7 e 8 do livro III em *De anima* e sua comparação com o tratado *De memoria et reminiscencia*, retomamos o fio condutor da nossa discussão, considerando a afirmação de que a alma jamais pensa sem aparições (φαντάσματα)¹¹. Nestes se desenvolve claramente a idéia da impossibilidade de pensar sem aparições, ou seja, é preciso aparições para que haja pensamento. Sem aparições não se chega a forma alguma. Por outro lado, buscamos explicar que não é necessário que essas aparições sejam o resultado de uma percepção presente para que a faculdade intelectual seja movida por elas.

Em nosso segundo capítulo ocupamo-nos do *DA* III 9 a 11, procedendo, primeiramente, ao exame das relações entre *phantasia* e movimento e, em seguida, das relações entre *phantasia* e desejo. Para prosseguir no proposto, o trabalho desenvolve-se em três etapas: 1) exame da questão central do capítulo 9 - o princípio do movimento nos animais; 2) o exame dos termos desejo (ὁ ὄρεξις) e intelecto prático (ὁ νοητικὸς πρακτικὸς) em *DA* III 10 como causas do movimento local nos animais; 3) análise do princípio interno de movimento: a faculdade desiderativa (τὸ ὀρεκτικόν). E, a partir desse último ponto, ocupamo-nos da investigação em que o objeto de desejo (τὸ ὀρεκτόν) desperta e mantém em ação a ὄρεξις, independentemente de sua forma. Esse desejo pode ser de um ânimo (θυμός), de um apetite (ἐπιθυμία) ou de um tipo de desejo “reto”, isto é, o querer (βούλησις). O importante é que o desejo não se exerce sem *phantasia*, esteja ela presente em todos os animais (*phantasia* perceptiva), esteja ela presente somente nos homens (*phantasia* calculativa ou deliberativa). Ao procedermos a essa análise, juntamente com a do *De memoria et reminiscencia* e do *De motu animalium*, levamos em consideração que o objeto de desejo apresenta-se, primeiramente, à *phantasia* sob a forma de aparições que, no caso dos animais, traduz-se na percepção de um estado de coisas e de uma série de regras

¹⁰ Cf. *DA* III 3, 429 a 1-3

¹¹ Cf. *DA* III 7, 431 a 17

apreendidas na experiência vivida, e isso faz com que a lembrança suscite o prazer ou a dor, uma vez que tenham sido vividos em outra ocasião. Mas quando a *phantasia* se apresenta no âmbito do intelecto prático, como pode ser verificado em *DA III 10 433a 10*, as aparições se submetem a uma medida e a uma escolha do que é mais justo e cabível ao objeto do querer (βούλησις).

Após um estudo da passagem do *DA III 10, 433b 24-26* acerca dos movimentos gerados em todos os animais por impulso ou tração, procuramos, no quadro de uma visão psicofisiológica do movimento, identificar as operações comuns à alma e ao corpo, ligadas ao movimento e à ação, sejam elas voluntárias ou involuntárias. Algumas, movem apenas o corpo, enquanto outras, são responsáveis pela mudança ou “movimento” da alma, como é o caso da *phantasia*.

Para finalizar o segundo capítulo, importamos a difícil passagem do *DA III 11, 434a 11-13*, da qual as interpretações e traduções examinadas divergem quanto à forma de desejo a que se refere a passagem. Aristóteles dá o exemplo da esfera nessa passagem pouco clara, para dizer que um desejo prevalece sobre outro no caso da $\sigma\epsilon\lambda\eta\sigma\tau\epsilon\sigma\tau\epsilon\sigma\tau\epsilon\sigma\tau\epsilon$, ou seja, quando o agente não possui o domínio de si. De modo geral, trata-se de um desejo “mais forte” que intervém e move um outro “mais fraco”. Isso nos levou ao exame da relação entre deliberação e desejo, uma vez que pode haver desejo sem deliberação, mas não o contrário.

No terceiro e último momento, ocupamo-nos essencialmente da noção de *phantasia* deliberativa e sua função nas ações humanas, no quadro dos textos éticos de Aristóteles, principalmente da *Ethica nicomachea*, onde há a associação do papel da *phantasia* deliberativa no *De anima*, com o que chama Aristóteles de “bem aparente”

(φαινόμενον αεργαθόν)¹². Examinamos também, nas obras éticas, os termos deliberação (βούλευσις), escolha (προαίρεσις), querer (βούλησις) e as suas respectivas funções na apresentação e caracterização da ação virtuosa, o que pode servir a explicar de que tipo de *phantasia* Aristóteles fala no fim do *De anima*, e que, nos parece determinar o caráter do que aparece como “bem”. Isso também nos levou ao estudo comparativo da denominação “deliberativa” (βουλευτική) utilizada por Aristóteles para caracterizar uma *phantasia* pertencente somente aos homens com a noção de deliberação (βούλευσις) empregada no domínio da ética.

Nosso trabalho consiste, sobretudo, num esforço em compreender e mostrar que essa *phantasia* deliberativa prepara e antecipa o fim do objeto do querer, cujo princípio, para uma ação realizável, depende do intelecto prático que, em sua função mais específica, calcula e delibera o melhor meio, ou seja, o que melhor aparece para o fim último. Para levá-lo ao seu termo, concluímos com uma discussão sobre a influência do intelecto prático na *phantasia* deliberativa. Acerca desse propósito analisamos se o intelecto prático pode ou não ser substituído pela *phantasia* deliberativa, uma vez que Aristóteles diz que a *phantasia* é uma certa intelecção¹³.

¹² Cf. *EN* III 7, 1114a 31- b 3.

¹³ Cf. *DA* III 10, 433a 10.

PRIMEIRO CAPÍTULO

O CONCEITO ARISTÓTELICO DE *PHANTASÍA* EM *DA* III

A discussão do conceito aristotélico de *phantasia* no livro III do *De anima*, ocupa dois momentos importantes deste capítulo: no primeiro, a análise do *DA* III 3 tem como ponto central o passo 427b 14-17 em que Aristóteles discute acerca do vínculo estreito que liga a *phantasia* à percepção (αισθησις) que, em seguida, dirá ser a condição necessária para o pensamento. Entretanto, para se chegar, de fato, às questões cognitivas relacionadas com a *phantasia*, será preciso ir além do *DA* III 3 e determinar quais são os tipos de atividades mentais envolvidas no pensamento. Assim, nos concentramos, no segundo momento deste capítulo, na análise dos capítulos 7 e 8 do livro III do *De anima* nos quais *phantasia*, ou melhor, as aparições estão vinculadas mais fortemente à capacidade intelectual diferentemente do *DA* III 3 que relaciona a *phantasia* à percepção.

Antes, porém, precisaremos estabelecer qual é, segundo Aristóteles, a verdadeira função da *phantasia*, o que pressupõe uma consideração das definições de tipo negativo - itinerário típico de Aristóteles na maior parte de suas obras -, isto é, dizer o que a *phantasia* não é e, a partir daí, distingui-la das outras capacidades. Aristóteles fornece uma bateria de argumentos destinados a mostrar que a *phantasia* se distingue das capacidades ou disposições como a percepção (αισθησις), a opinião (δόξα), a ciência (επιστήμη), o intelecto (νοῦς) e, finalmente do composto de opinião (δόξα) e “sensação” (αισθησις) ao qual se refere Platão (*Soph.* 264a).

No entanto, a tarefa mais complexa relacionada ao objetivo central desse primeiro capítulo será realizada num segundo momento, quando analisaremos o *DA* III 7 e

8, que explica o sentido da *phantasia* de forma interdependente, o que se justifica por ser, principalmente o capítulo 7, uma amarração de capítulos precedentes, sendo que nele próprio o termo *phantasia*, aparece apenas uma vez. Além do mais, vale lembrar que os termos φαντάσματα/φάντασμα que traduzimos por “aparições” e “aparicação”, são os que com mais frequência aí constam, exceto na passagem 8, 432a 10. Por outro lado, os capítulos 7 e 8 vêm em resposta à questão primordial, aquela da impossibilidade de pensar sem aparições. Tal proposição nos auxiliará na compreensão das relações da *phantasia* com a percepção e com a inteligência, na gênese da ação do homem.

I. A PHANTASÍA EM DA III 3

I.1. A *phantasia* se distingue das capacidades cognitivas

Antes de apresentar as definições de *phantasia*, Aristóteles define a alma, logo no princípio deste capítulo, recorrendo a dois aspectos: “pelo movimento segundo o local, e também pelo inteligir (νοεῖν), pelo discernimento (φρονεῖν) e pelo perceber (αιεθάνεσθαι), uma vez que o inteligir e o cogitar parecem ser como uma certa percepção” (427a 17-18)¹⁴. Há uma semelhança que Aristóteles estabelece nessa passagem entre o pensamento e a percepção que se fundamenta, primeiramente, no fato de se tratarem ambas de atitudes cognitivas, no entanto, esta analogia tem autoridade própria, pois Aristóteles apenas cita os antigos que não só afirmam sua semelhança, como afirmam que pensar e perceber são o mesmo:

¹⁴ As citações do DA III nessa primeira parte do trabalho serão de L. Angioni (*op. cit.*). No entanto, é preciso ressaltar que elas sofreram modificações como já foi explicado na Introdução desse presente trabalho, n.3, p.2.

E também os antigos afirmaram ser idênticos, o discernimento e o perceber – tal como inclusive Empédocles disse “é em relação ao que está presente que a astúcia cresce para os homens” e, em outro lugar, “e daqui, o cogitar sempre propicia coisas diversas”, e significa o mesmo que isso também o dito de Homero “pois tal é o pensamento” [...] (*DA* III 3, 427a 22-27) (trad. modificada).

A passagem acima, no que se refere à argumentação da analogia entre pensamento e percepção, é problemática, pois Aristóteles de modo algum menciona nas duas alusões, a percepção, e é vago quanto ao modo que os antigos conduzem essa identificação, ainda que as citações refiram-se, em geral, ao pensamento como dependente, de algum modo, do meio e da condição corporal¹⁵. No entanto, mesmo que os antigos tenham ou não sustentado abertamente a tese segundo a qual perceber e pensar são idênticos, Aristóteles propõe e defende sua própria interpretação se apoiando na observação criteriosa de que perceber (*αἰετῶσθάνεσθαι*) e discernir (*φρονεῖν*) não são idênticos (cf. 427 b 7) e, ainda mais, dirá que um deles tem algo de corporal. Aristóteles nota, ainda, que seus predecessores parecem ter ignorado o problema do erro, o que ele considera grave. O problema do erro é fundamental no *DA* III 3, principalmente porque é através dele que considera os animais, cuja natureza tende mais provavelmente ao erro do que ao acerto. A esse propósito, ele escreve na *Rhetorica*: “o estar enganado é, com efeito, mais apropriado aos animais, e a alma transcorre a maior parte do tempo nisto” (*Rhet.* I 1, 1355 a 15-17). Tal é a idéia que se depreende, também, do passo seguinte do *De anima*, em que Aristóteles diz que os antigos conceberam o inteligir como corpóreo assim como é a percepção. Sobre isso Aristóteles diz:

¹⁵ Cf. Caston, Victor, “Pourquoi Aristote a besoin de l’imagination”, *Les études philosophiques* 1, 1997, p. 3-39. Segundo V. Caston, as citações de Empédocles (31B 106 DK; 31B 108 DK) no original não têm o mesmo objeto de pensamento, principalmente a segunda, cujo contexto geral refere-se aos sonhos. Ainda sobre as citações comenta V. Caston: “la première citation d’Empédocle se rapporte à la dépendance de la pensée vis-a-vis de ce qui est présent dans l’environnement d’un individu, tandis que la seconde se rapporte à la dépendance des expériences vis-à-vis des changements dans la condition corporelle” (n.3, p.8).

[...] e se percebe e se discerne o semelhante pelo semelhante, [...] (e certamente seria preciso que eles tratassem também a respeito do enganar-se, pois este é mais apropriado aos animais, e nele a alma demora a maior parte do tempo; por isso, é necessário ou que, como dizem alguns, todas as aparências sejam verdadeiras, ou que o contato do dessemelhante seja engano, pois isso é o contrário de reconhecer o semelhante pelo semelhante; no entanto, parece que tanto o engano como o conhecimento são o mesmo para os contrários) – é manifesto, então que perceber e discernir não são o mesmo. Pois um pertence a todos os animais, ao passo que o outro pertence a poucos (*DA* III 3, 427a 29 – 427b 7) (trad. levemente modificada).

Assim, para validar a argumentação que distingue pensamento de percepção, Aristóteles conclui que enquanto todos possuem a percepção, apenas um pequeno número possui o pensamento, que não deve ser confundido com o raciocínio discursivo¹⁶ cuja capacidade é responsável pelo erro, uma vez que “é possível raciocinar (*διανοεῖσθαι*) também falsamente” (427b 13). E isso, é o que precede a discussão sobre a *phantasia* que, inserida nesse primeiro momento do *DA* III 3, parece refletir a problemática do erro, uma vez que ela será, posteriormente, considerada como passível de ser verdadeira ou falsa na medida em que o é a percepção (cf. 428b 11-429a 2). Mas, certamente, o erro na *phantasia* não deriva dela própria, mas da percepção¹⁷, pois ela não surge sem percepção, nem sem ela há suposição (*ὑπόληψις*), ainda que Aristóteles a considere distinta da percepção e do pensamento (cf. 427b 15-16).

A *phantasia* é um movimento que acompanha a percepção, e sendo a percepção verdadeira ou falsa, a *phantasia* também pode ser verdadeira ou falsa, já que Aristóteles afirma ser necessário que o movimento seja semelhante à percepção (cf. 428b 10-17). Neste sentido se pode falar da falsidade na *phantasia*, mas não se pode, de forma alguma,

¹⁶ Aristóteles denomina *διανοεῖσθαι* em 429a 23 “aquilo pelo que alma pensa e concebe (*ὑπολαμβάνει*)”, cf. *DA* I 3, 408 b 14; 408b 25, *DA* III 9432b 30.

¹⁷ Quanto a esse problema os intérpretes divergem. C. Veloso, (Veloso, Cláudio W., *Aristóteles Mimético*, São Paulo: Discurso Editorial, 2004, p.656), discorda de V. Caston, (*op. cit.*, p.4 e 30) e J.-L. Labarrière, (Labarrière, Jean-Louis, “Des deux introductions de la *φαντασία* dans le *De anima* III 3”, *Kairos* 9, 1997^a, p. 141-168, particularmente 145-146), que recorrem à *phantasia*, para explicar o erro. Ao apropriarmos tal problemática nos apoiando nas argumentações de C. Veloso e no estudo meticoloso de V. Caston sobre o problema do erro, concluímos finalmente que, na proposição do *DA* III 3, 428b 30 – 429a 1, (a *phantasia* é movimento originado pela percepção em ato), se a há algum erro na *phantasia*, é porque este erro deriva da percepção.

dizer que ela é responsável pelo erro, pois verdade e falsidade não cabem à aparição (φάντασμα) considerada em si mesma. A verdade e falsidade lhe cabem somente quando há combinação do raciocínio ou seu análogo, como ocorre exatamente, no caso da percepção¹⁸. Assim, só há verdade ou falsidade na combinação. É por isso, portanto, que Aristóteles diz que “a *phantasia* é distinta da asserção e da negação, pois o verdadeiro e o falso são complexão de intelecções” (DA III 8, 432a 10-12). Logo, fica claro que para conceber o erro é preciso conceber uma combinação, e, de qualquer forma, é pelo fato da *phantasia* não comportar em si mesma combinação alguma que Aristóteles dá o passo inicial para o estudo da *phantasia* reconhecendo que, ainda que ela seja um certo tipo de pensamento, apesar de alguns intérpretes julgarem que ela não é pensamento¹⁹, ela não é o mesmo tipo de pensamento da υἱόληψις²⁰, pois essa designa um pensamento próprio aos seres humanos. A *phantasia* é apenas designada como condição da υἱόληψις, isto é, não há suposição sem *phantasia*. Essas seriam então, as primeiras definições sobre a φαντασία e a υἱόληψις:

E é manifesto que ela não é pensamento (νόησις) e suposição (υἱόληψις). Pois essa afecção, por seu lado, depende de nós, quando queremos (pois é possível elaborar algo diante dos olhos, tal como os que se dispõem em exercícios mnemônicos e forjam imagens), enquanto que o julgar (δοξάζειν) não depende de nós: pois é necessário que ele seja ou falso ou verdadeiro (DA III 3, 427b 17-20) (trad. levemente modificada).

No entanto, nessa passagem inaugural do *De anima*, Aristóteles não se limita à sua comparação da *phantasia* e da suposição, mas compara igualmente a *phantasia* e a

¹⁸ Segundo Aristóteles a alma dos animais se divide em duas capacidades, discriminativa e locomotiva, sendo que a primeira (κριτικοἰσ) é tarefa do raciocínio (διάνοια) e da percepção (αισθησις) (cf. DA III 8, 432a16).

¹⁹ Aristote. *De l'âme*. trad. et notes de J. Tricot. Paris: Vrin, 1992. J. Tricot segue Rodier [1900] (p.405) na passagem 427b 16, ao interpretar que a *phantasia* não é uma espécie de pensamento (νόησις). E traduz apenas: “Mais qu'elle ne soit ni pensée, ni croyance, c'est clair”. Para Rodier, Aristóteles está tentando provar nessa passagem que a *phantasia* é distinta de todas as formas de conhecimento intelectual reunidas sob o nome de υἱόληψις e que Aristóteles quer opor a *phantasia* ao pensamento (cf. Kalaitzidis, Pantéléimon, “Imagination et imaginaire chez Aristote”. *Revue de philosophie ancienne* 1, 1991 (p. 32), p. 3-58).

²⁰ Cf. Aristotle. *De anima*, translation, introduction and notes by R. D. Hicks. Cambridge University Press: Hildesheim-Zürich-New York, 1990: “Clearly thinking is not the same thing as believing” (p. 123).

opinião redirecionando assim, a discussão do foco *phantasia* – υἰπόληψις para aquele da *phantasia* – δόξα²¹. Podemos notar que há dois níveis de discussão na passagem: o primeiro é o da dependência da *phantasia* em relação à nossa vontade, ou seja, Aristóteles a qualifica como πάθος. Essa afecção ou paixão é própria da vontade podendo, deste modo, ser produzida segundo um desejo. É por isso que se pode simular uma imagem diante dos olhos como fazem aqueles que, no exercício da memória, evocam e fabricam imagens (ειδωλον)²².

O segundo nível em se que distingue *phantasia* e opinião é relativo às reações que não dependem da vontade, porque é necessário que a opinião seja verdadeira ou falsa (cf. 427b 19-20). E a opinião (δόξα) é necessariamente acompanhada de algo que inspire confiança, uma prova, ou seja, a πίστις, que segundo Aristóteles é uma forma de acreditar naquilo que se opinou, uma vez tendo opinado (cf 428a 20). Isso leva a reações de imediato como afecções ou emoções. No entanto, essas reações provocadas pela opinião não coincidem com aquelas provocadas pela *phantasia*, pois formar opinião sobre um objeto terrível ou pavoroso provoca imediatamente uma afecção, seja ela qual for e, do mesmo modo, se o objeto for encorajador (cf.427b 21-23). A *phantasia*, por sua vez, não a provoca. No momento em que se tem apenas representação de um objeto temível é como se contemplasse uma pintura de coisas terríveis ou pavorosas. Isso significa que, contrariamente à opinião (δόξα), a *phantasia* “é livre”, pois como nota J.-L. Labarrière, ela

²¹ P. Kalaïtzidis nos oferece as explicações (apud Rodier [1900]) sobre os dois tipos de δόξα. A primeira é sinônimo de υἰπόληψις (427b 20-21) e a segunda uma espécie de υἰπόληψις (427b 25) (op. cit., p. 32).

²² Em Bailly, A. *Abrégé du Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette, 1997 (1901^{1a}), podemos encontrar o seguinte significado para ειδωλον: simulacre, image ou image conçue dans l'esprit, d'où imagination (p. 250). A propósito do exercício mnemônico, R. Bodéüs escreve: “Le procédé mnémotechnique en question, inventé, paraît-il, par le poète Simonide, consistait à se représenter des lieux, des figures ou des objets visuels, qui, associés à certaines notions dont il faut se ressouvenir, permettent de se rappeler celles-ci.” op.cit., n. 5, p. 215. Segundo Sorabji, em *DA III 3*, 427b 18-20, “o processo consiste em algo como escutar uma série de quadros” (apud.C.Veloso in: Aristóteles. *Da Lembrança e Rememoração*, tradução, notas e comentário de C.W.Veloso, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v. 12, n° especial, 2002. p. 119).

não se preocupa com o valor de verdade ou falsidade, pois “contenta-se apenas em olhar ‘imagens’ sem nenhum julgamento”²³.

Com isso, a *phantasia* aparenta ser até o momento, outra coisa que opinião e suposição, como confirma R. Bodéüs: “Tais representações são totalmente livres e gratuitas, tendo por fim evocar outra coisa, elas não são, elas próprias, em nada consideradas como representação verdadeira ou falsa, de uma realidade qualquer”²⁴. Ela não pode, também, ser identificada com nenhuma das quatro capacidades ou disposições, a percepção (αἰσθησις), a opinião (δόξα), a ciência (επιστήμη), e o intelecto (νοῦς) que são sempre verdadeiras, ao passo que ela, a *phantasia*, por se fazer presente em todos os animais parece - mas apenas parece - susceptível ao erro. A *phantasia*, conclui V. Caston, “se mantém, assim, a meio-caminho entre essas diferentes faculdades”²⁵. A determinação negativa, nessa primeira parte, se esforça em distinguir *phantasia* de opinião (δόξα), como vemos na passagem 427b 17 - 427b 24. No entanto, Aristóteles não para aí, mesmo as distinguindo claramente, a discussão passa, a partir de 428a 5, a considerar sob outro ponto de vista a relação entre *phantasia* e opinião, que não se refere mais à relação *phantasia*/pensamento, mas às diferenças e distinções entre *phantasia* e percepção que passaremos a examinar a seguir.

²³ Comentário de Labarrière, J.-L. [1997^a], *op.cit.*, p. 150.

²⁴ Bodéüs, R. *op.cit.*, p. 215.

²⁵ Caston, V., *op. cit.*, p. 30.

I. 2. *Phantasía* – função derivada da percepção

Ao dizer que as percepções são sempre verdadeiras e a maioria das φαντασίαι são falsas (428a 10-11), Aristóteles está somente diferenciando a *phantasía* da percepção dos objetos perceptíveis próprios (427b 11; 428a 11), e não da percepção de um objeto concomitante ou da percepção dos objetos perceptíveis comuns, uma vez que esta pode ser considerada idêntica ou pelo menos pode ser comparada à *phantasía*, pois ela não é, afinal, mais que um modo discriminativo, como a percepção.

Em *DA* II 6, 418a 8-28, as percepções são divididas em três modos, dois dos quais são ditos serem por si (καθ'αυτά), e o terceiro por acidente (κατὰ συμβεβηκός) (6, 418a 9). Os perceptíveis se subdividem em: 1) perceptível próprio e 2) perceptível comum. Acerca do perceptível próprio, Aristóteles diz:

E denomino próprio, aquele que não cabe ser percebido por uma outra percepção, e a respeito do qual não cabe enganar-se – como, por exemplo, a visão é da cor, a audição é do ruído, e degustação é do sabor. Ao passo que o tato comporta um maior número de diferenças (*DA* II 6, 418a 9-14) (trad. modificada).

Isto acontece porque como perceptível próprio, o tato possui qualidades próprias como o quente e o frio, o seco e o úmido, o pesado e o leve²⁶. Se os perceptíveis próprios são considerados sempre verdadeiros, é porque “cada um julga (κρίνει) a respeito desses itens” (418a 14), ou como bem observa R. Bodéüs²⁷, cada sentido representa uma faculdade de discernimento capaz de perceber as diferenças no seu próprio campo. Assim não se engana somente quanto à cor ou ao ruído, “mas quanto ao que é ou onde está o colorido, ou quanto ao que é ou onde está aquilo que produziu o ruído” (418a 15-16).

O perceptível comum, por outro lado, é aquele percebido por pelo menos dois dos perceptíveis próprios, já que “um certo movimento pode ser percebido tanto pelo tato

²⁶ Cf. *DA* II 11, 422 b 16-18; 423 b 27-29.

²⁷ Bodéüs, R.. *op.cit.*, n. 6, p. 165.

como pela visão” (418a 19)²⁸. Assim, tudo que é realizado pela percepção não de modo especializado por um só órgão, mas de modo percebido por mais de um órgão, é também mencionado em *DA* III como perceptível comum (αισθησιν κοινήν - 1, 425a 27)²⁹. Os perceptíveis comuns são movimento, repouso, número, figura (σχημα ou forma exterior³⁰) e grandeza. (II 6, 418 a 17-18), e, são acompanhantes (τῶν ἀετικολουθουμένων - 1, 425b 5) dos sentidos próprios, isso porque, por exemplo, a grandeza acompanha a cor e a cor se faz acompanhar da grandeza (425b 8-9). No entanto, vale notar que não somente a percepção de uma cor estaria sempre associada à percepção de uma grandeza, mas também a percepção de uma grandeza não poderia ocorrer sem ser associada à percepção de uma cor, porque com a visão percebe-se tanto a cor como a grandeza, embora, esta última seja percebida apenas por definição, já que a cor é percebida exclusivamente pela visão, ao passo que a grandeza pode ser percebida por outros sentidos, tais como o tato ou a audição. Dessa forma, o pressuposto de que cor e grandeza acompanham simultaneamente um ao outro (ἀετλήλοις) (425b 8), somente é recíproco sob a condição de que não seja realizado de fato. Para J. Brunschwig, apenas um sentido é possível para essa relação:

A percepção de uma cor implica a percepção de uma grandeza, mas o inverso não é verdadeiro, uma vez que a participação de uma grandeza (percepção καθ'αυτό) pode perfeitamente não estar associada senão à percepção do próprio (ἑαυτοῦ) de um ou de outro, dos outros sentidos especiais³¹.

Os perceptíveis comuns acompanham os perceptíveis próprios como acidente deles. Um branco (perceptível próprio) é um acidente de algo que é branco; a figura

²⁸ A expressão κοινήν ἴσταις em *DA* II 6 418a 19, ao contrário daquilo que se faz entender –“comum a todos”– conforme M. Zingano, significa somente que o perceptível comum tem de poder ser apreendido por pelo menos dois sentidos, não implicando que deva ser, uma apreensão conjunta para ser percebido. Zingano, M. *Razão e Sensação em Aristóteles: Um ensaio sobre o De anima III 4-5*. Porto Alegre: L&PM, 1998^a (n. 4, p. 57).

²⁹ Do mesmo modo que em *De Mem.* 1 450a 10-11 e *PA* IV 10 686a 31.

³⁰ Cf. Zingano, M. [1998^a], *op.cit.* p. 98.

³¹ Brunschwig, J. “En quel sens les sens commun est-il commun?”. In: *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*, Romeyer Dherbey, Gilbert (dir.), 1996, (p. 217), p. 189-218.

(perceptível comum) também é acidente de algo que tem tal formato exterior. Ambos sendo acidentes de algo, quando um é dito de outro, ele – o perceptível próprio – é então, dito de modo accidental. Os sentidos próprios podem, no entanto, perceber, por acidente, os perceptíveis próprios de outros sentidos, por exemplo, é possível “ver” algo amargo. Pois a percepção própria do amargo de um objeto (a bile) é associada à percepção pela visão da cor (amarela) deste mesmo objeto; assim, ao ver o amarelo vê-se, por acidente, o amargo.

No entanto, C. Veloso afirma que não é possível ver o amargo, vê-lo já está fora do âmbito da percepção, pois o “amargo não é visível”³². O que se pretende aqui, segundo C. Veloso, é que ver o amarelo, significa apenas ver o que é amargo, mas não o colorido. O que se confirma no *De sensu et sensibilibus*, tratado que é considerado a seqüência do *De anima*, em que Aristóteles diz que a alma percebe simultaneamente as coisas por uma única e mesma capacidade, entretanto, a relação não é idêntica, assim como “todo perceptível tem uma grandeza”³³, o perceptível comum, então, assegura uma unidade na percepção de próprios diversos como o amargo e o amarelo, no caso da bile.

Quanto aos perceptíveis por acidente ou por concomitância, esses se dirigem exclusivamente às qualidades que acometem e caracterizam uma dada substância, mas jamais a própria substância enquanto tal, isto é, percebe-se também por acidente, “como no caso em que o branco fosse filho de Diates” (I 6,418 a 21), pois, por meio da percepção do branco pode-se apenas inferir, mas não perceber, a substância a que esse branco é inerente, ou seja, pode-se perceber por acidente que este branco é Diates, mas não há como perceber por acidente que Diates é branco. Em outras palavras, a substância não pode ser percebida pelos sentidos, mas apenas inferida pela razão. Não se percebe a substância, mas apenas

³² Veloso, C. [2004], *op. cit.*, p. 455

³³ *Apud.* Drossart Lulofs (Introduction), in: Aristote. *Petits Traités d'Histoire Naturelle*, texte établi et traduit par, René Mugnier. Paris: Les Belles Lettres, 1965, p. 7.

seus atributos quantitativos e qualitativos (cf. *Met.* 1010b 27-28). E esses atributos pertencem, respectivamente, aos perceptíveis comuns e aos perceptíveis próprios. Seja qual for o atributo, é certo que a percepção não se refere à substância, uma vez que ela percebe apenas uma qualidade (o branco) ou uma quantidade (a figura) que acidentalmente ocorre ser homem (filho de Diáres ou Cleonte). Desse modo, conclui C. Veloso “Percebe-se algo no homem, mas não o homem”³⁴.

No capítulo 3 do *De anima*, entretanto, no que concerne à percepção dos próprios (o branco, o amargo, etc), Aristóteles a considera como verdadeira, mas não sem uma restrição: é verdadeira (*αετληθής*) ou comporta o falso o mínimo possível (3, 428 b 18-19), isto é, não há dúvida de que a visão veja cores, mas pode haver um erro mínimo no que diz respeito à cor, por exemplo, duas cores muito próximas. Na percepção dos comuns (movimento, grandeza, etc), por outro lado, é possível que ocorra o engano, pois como foi dito, o erro implica justamente a associação de um ao outro, ou seja, a grandeza, por exemplo, é associada a uma percepção própria como o branco.

Desta forma, a possibilidade de verdade e erro da *phantasia* será conforme a percepção que a origina, pois “a *phantasia* parece ser um certo tipo de movimento e parece não sobrevir sem a percepção (*αισθησις*)” (3, 428b 11-12). Ao falar, então, da percepção dos próprios, a *phantasia* será verdadeira se essa percepção estiver presente. No caso da percepção comum ou por acidente, quer ela esteja presente ou ausente, a *phantasia* poderá ser falsa, sobretudo quando o perceptível estiver distante (cf. 428b 26-30). Isso porque, como vimos, a percepção da grandeza é mais suscetível ao erro. Os perceptíveis comuns e acidentais estão sujeitos ao erro, uma vez que implicam estados mentais fracos ou enganadores.

³⁴ Veloso, C. [2004], *op. cit.*, p. 452.

Em que pesem essas conseqüências, a *phantasia* não é percepção, “nem tão pouco uma combinação (συμπλοκή) de opinião e sensação” (428a 24-25) como sustentava Platão (*Soph.* 264a³⁵). A intenção na tese platônica é validar a *phantasia* como uma espécie de δόξα, e para isso Platão considera a opinião idêntica à “sensação”, visto que a opinião possuiria o mesmo objeto que a “sensação”. Entretanto, não é porque duas têm um mesmo objeto, que elas devem ser confundidas ou analisadas como sendo uma só ou idênticas. Além disso, em algumas obras de Platão, a αἰσθησις não é associada à δόξα, e muito menos identificada com ela. Assim, pode-se notar no *Teeteto* que na primeira definição de ciência (επιστήμη), que expõe a tese de Protágoras, a *phantasia* é identificada à sensação, e não à opinião (δόξα): “Logo, aparência (φαντασία) e sensação (αἰσθησις) se equivalem com relação ao calor e às coisas do mesmo gênero; tal como cada um as sente” (*Th.* 152c)³⁶. Nesse mesmo diálogo, vale ainda considerar o passo que se segue: “a cada um é verdadeira a opinião onde se traduz sua sensação, a percepção que um prova, nenhum outro pode julgá-la melhor, mas se é a opinião que ele tem, nenhum outro pode ter mais qualidade em examinar o justo ou o falso” (*Th.* 161d). Sócrates dirá ainda que a opinião não é exclusivamente uma sensação, mas, sobretudo, um “discurso expressado” (δόξαν λόγον εἰρημένον -*Th.* 189e–190a)³⁷. No *Sofista*, por outro lado, o estrangeiro afirma que quando a opinião se forma em alguém, não se apresenta espontaneamente, mas por intermédio de alguma sensação (*Sph.* 264a). No *Timeu*, ao tratar da distinção entre inteligência e opinião, Platão diz que todos os homens participam da opinião, enquanto que a inteligência é privilégio concedido pelos deuses a um número reduzido de pessoas. Conclui, enfim, que a opinião não é outra coisa que sensação, pois uma está ligada à outra

³⁵ Φαίνεται δε ἰσχυρῶς λέγομεν σύμμελις αἰσθήσεως καὶ δόξης. Platon. *Le Sophiste*, texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1994, p.384; Platão. *Sofista*, trad. de Carlos A. Nunes. Belém: UFPA, 1980, p.94.

³⁶ Platão. *Teeteto*, trad. de Carlos A. Nunes. Belém: UFPA, 1988, p.49-50.

³⁷ Platon. *Téetete*, texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1993, p. 230.

(δόξη με αἰσθήσεως - *Ti.* 52a)³⁸. Por fim, no diálogo sobre a temperança, o jovem Cármides faz a opinião nascer da sensação, mas sem identificar aquela com esta: “É impossível que ela [σωφοσύνη] resida realmente em ti sem que tenhas a percepção de sua presença e sem que desta sensação nasça em teu espírito uma opinião sobre aquilo que é e sobre seu verdadeiro caráter” (*Chrm.* 159a)³⁹.

No entanto, Aristóteles não se contenta apenas em rejeitar a teoria platônica da *phantasia* como combinação (συμπλοκή) de “sensação” e “opinião”. Ele recorre ainda a um exemplo, o do sol, a fim de sustentar a distinção de *phantasia* e δόξα. Para Aristóteles é possível ter uma percepção errônea de objetos dos quais se tem uma suposição (υπόληψις) ou uma opinião verdadeira. Aristóteles expõe, enfim, as razões precisas que fundam a sua rejeição à concepção de Platão:

Assim, o imaginar (φαίνεσται) seria então opinar (δοξάζειν) precisamente sobre aquilo que se percebe, não segundo acidente. Entretanto, manifestam-se também imagens falsas (φαίνεται δέ γε και ψευδη), a respeito das quais se tem ao mesmo tempo uma concepção (υπόληψις) verdadeira; como por exemplo, o sol aparece (φαίνεται) como sendo do tamanho de um pé, mas acredita-se que ele é maior que a terra habitada (*DA* III 3 428 b 3-4).

Platão parece considerar que a φαντασία e as noções a ela associadas residem num erro⁴⁰, porque os termos φαντασία, φαντάζεσθαι ou φαίνεται⁴¹, por ele utilizados, têm o sentido de ilusão e se apresentam, segundo P. Kalaïtzidis, como “*masques trompeurs*” bem distanciadas da realidade⁴². É nesse sentido que Platão parece utilizar o termo φαντάσματα se referindo às aparições irreais, pois, como sabemos, na simbologia do “mito

³⁸ Platão. *Timeu*, tradução de C. A. Nunes. Belém: UFPA, 2001, p. 92-93.

³⁹ Platon. *Charmides*, texte établi et traduit par A. C. Rivaud. Paris : Les Belles Lettres, 1994, p. 158

⁴⁰ Os exemplos mais característicos aparecem em *Rep.* X, 599a ; 596e; 598b.

⁴¹ A respeito do uso desses termos em Platão ver: Schofield, Malcolm, “Aristotle on Imagination”, in Nussbaum e Rorty, Oxford University Press, New York, 1992 p.264 –265; Rees, D.A. “Aristotle’s Treatment of φαντασία, *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Oxford University Press, 1962, p.492-493; Vernant, Jean-Pierre, “Naissances d’images”. In: *Religions, Histoires, Raïsons*, Paris: Maspero, 1979, p.105-137.

⁴² Kalaïtzidis, P. “Imagination et imaginaire chez Aristote”. *Revue de philosophie ancienne*, n. 1, 1991, p. 7.

da caverna”⁴³ a visão das sombras na caverna simboliza a *εικασία* ou imagem, enquanto a visão das estátuas simboliza a *πίστις* ou crença. Para J.-L. Labarrière, *phantasia* não só remete ao sentido “daquilo que aparece” como também pode remeter à imagem mental que tem todas as possibilidades de ser falsa, devido à pura aparência⁴⁴. E isso se deve ao fato de que Platão se esforçava em compreender a *διάνοια* como diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma (*Tht.* 264b), visto que o ato de julgar é para ele discursar, e a opinião, um discurso expressado, mesmo que ele não se faça oralmente (cf. *Tht.*, 189e-190a). Platão distingue, então, o discurso verdadeiro (discurso oral) e o discurso falso (discurso escrito)⁴⁵, sendo que essa segunda forma de discurso (opinião) é aparência do saber, pois não aumenta o conhecimento dos homens, é pois, um acabamento ou uma conclusão do primeiro (*διάνοια*), o que vem a ser a expressão denominada φαίνεται, ou seja, uma mistura de sensação e de opinião. Mas é importante assinalar que φαίνεται é por vezes falsa, dadas as suas afinidades com o discurso (cf. *Sph.* 264a - b).

Já, no contexto aristotélico, ao verbo φαίνεσται não cabe o sentido de “aparência” como acontece em Platão⁴⁶, e sim o de “se representar, ter uma representação” como observa J.-L. Labarrière⁴⁷ (ou uma aparição). Φαίνεται é, então, aqui, algo do tipo: “é evidente que”, ou “é manifesto que”, e trata-se, neste caso, de um uso metafórico de

⁴³ *Rep.* VII 514 sq.

⁴⁴ Labarrière, J.-L. [1997^a], *op. cit.*, p.116.

⁴⁵ O discurso escrito é uma imagem, uma cópia do discurso da oralidade. É um discurso escrito que possui significação apenas para aquele que sabe por meio da memória (cf. *Phdr.*274).

⁴⁶ Num estudo sobre a noção de *phantasia* nos diálogos platônicos, M. P. Marques a denomina como “re – apresentação imagética” e defende que a *phantasia* não é só aquilo que “aparece aos sentidos” como também pode “aparecer à inteligência”. Sobre essa nova interpretação do problema da *phantasia*, ver: Marques, M.P.. *Phantasia* em Platão. “Tópicos educacionais”, Universidad Panamericana: México, v.28, p.57-82, 2005.

⁴⁷ Labarrière, J.-L, *loc.cit.*

δόξα que pode ser verdadeira ou falsa, pois, conforme L. Angioni, “φαίνεται se aproxima de certos usos de δοκεῖ”⁴⁸.

Por outro lado, Aristóteles parece ter sido um dos primeiros na história da filosofia a atribuir um sentido positivo à noção de *phantasia*. A consideração positiva do termo o separa radicalmente de Platão, o que também ocorre pela forma como distingue *phantasia* de suposição (ὑπόληψις), como no exemplo do sol, e, quando retoma este ponto, no *De insomniis* (2, 460b 16-19), explica que não se julga ou se supõe o tamanho do sol apenas conforme sua aparência ou conforme ele lhe aparece, pois, mesmo tendo uma suposição verdadeira, isto é, persuadindo-se de que o sol é maior que a terra, o sol pode (a)parecer do tamanho de um pé, manifestando-se dessa forma, numa falsa φαίνεται. O que confirma o sentido metafórico, pois é apenas uma falsa opinião.

Tais considerações levam Aristóteles a concluir que a *phantasia* nem é opinião e percepção, nem é algo a partir dessas (*DA* III 3, 428a 9). E, o *De insomniis* diz ainda, com intuito de reforçar a tese no âmbito da distinção de φαίνεται e δοκεῖ que:

[...] no sono, se temos consciência que estamos dormindo e nos encontramos no estado que revela a percepção do sono, há aparência (φαίνεται), mas há ainda alguma coisa em si que diz que é aparência do Corisco, e não Corisco propriamente dito pois muitas vezes dormindo há alguma coisa na alma que diz que aquilo que aparece é um sonho, mas, se passa despercebido que estamos dormindo, nada contradiz a [φαντασία] (*De insom.* 2, 461b 30 – 462a 8)⁴⁹.

Assim, não é nem a percepção nem a opinião que contradizem a *phantasia*, já que Aristóteles afirmara que não se percebe o sonho pela percepção, nem tampouco pela opinião. No entanto, é importante ressaltar que o movimento produzido no sonho não tem a mesma definição no *De anima*, como movimento produzido pela percepção em ato (*DA* III 3, 429a 1-2). Pois o movimento no sonho pode se produzir sem que se tenha a percepção em

⁴⁸ L. Angioni, op. cit., n. 37, p. 111. Em *De insomniis* (458b 29), Aristóteles emprega δοκεῖ no lugar de φαίνεται quando retoma “o exemplo do sol que aparece (φαίνεται) do tamanho de um pé”. Mas volta a empregar φαίνεται, ainda no *De insomniis* (460b 18). Cf. *DA* III 3, 428b 3.

⁴⁹ Mugnier, R. “Des rêves”, op. cit., p. 85-86.

ato. É o que podemos verificar na passagem em que Aristóteles trata da influência do mundo exterior sobre o sono: “a aparição (φάντασμα) que provém do movimento das impressões sensíveis, quando estamos sonhando, considerando que dormimos, eis o sonho” (*De insom.* 462a 29-31). Por outro lado, o que acontece é que durante o sono ou o sonho pensa-se alguma outra coisa, justamente como na vigília, percebendo algo, pois acerca do que se percebe muitas vezes se raciocina algo. No entanto, raciocina-se mal no sonho, ao achar que se percebe uma coisa quando na verdade não se percebe, ou que se lembra quando na verdade não se lembra. O erro, neste caso, não é da capacidade perceptiva e sim da opinião. O falso no sonho é, contudo, uma eventual opinião por parte de quem dorme que pensa perceber algo que na verdade não está presente.

O mesmo acontece quando, tomado por certas afecções (*De insom.* 460b 4) tais como o medo, o amor, a febre ou uma doença, estas afecções fazem com que a menor semelhança com o que quer que seja acarrete uma ilusão, pois são elas que levam a interpretar falsamente os dados sensoriais, levando assim, ao erro, como bem descreve Aristóteles:

Do mesmo modo, os homens se enganam nas crises de cólera e em todas as paixões, todos podem facilmente se iludir e, quanto mais [alguém] estiver em tais afecções, mais há de se enganar [...]. E isso, às vezes, se agrava com as doenças, de modo que, se não estivermos muito doentes, a ilusão não passa despercebida, mas se o mal se agrava, podemos ser movidos até elas. A causa desses fenômenos não é segundo a mesma faculdade dominante em nós que discriminamos as coisas e que as [aparições] (φαντάσματα) se geram. Um sinal disso é que o sol [aparece] (φαίνεται) ser do tamanho do pé, mas muitas vezes, alguma coisa contradiz a *phantasia* (φαντασίαν) (*De insom.* 2 460b 11-19) (trad. modificada).

Aristóteles, de fato, parece se servir das impressões perceptíveis para dizer de objetos exteriores percebidos que já desapareceram e que movimentos dessas impressões nos aparecem quando estamos iludidos ou tomados por afecções. E nada impede ou pode impedir que esses movimentos apareçam, quando se trata de um sonho. Assim, as

aparições nos sonhos são a princípio, potências nos órgãos sensitivos, e por isso, podemos dizer como em *DA III 429 a 1-2* que as aparições foram produzidas pela percepção em ato, mesmo que não estejam “ativamente” em ato quando então, sonhamos. É aí, entretanto, que as aparições se mostram de alguma maneira, mas que não dão garantias quanto às percepções temporais – a rememoração, por exemplo, pode ser obscurecida pelo sono ou por uma doença.

I. 3. Um movimento gerado pela percepção em ato

Após encerrar o exame da relação da *phantasia* à αἰσθησις e de ter ressaltado a dependência da primeira em relação à segunda, Aristóteles oferece, enfim, uma definição “positiva” ou “canônica” do termo *phantasia*: “a *phantasia* é o movimento que se produz sob o efeito da percepção em atividade”⁵⁰ (ἡ φαντασία ἀπὸ τῆς αἰσθητικῆς κινήσεως ὑπὸ τῆς αἰσθητικῆς κατ’ ἐνέργειαν γυνομένη - *DA III 3, 429a 1-2*).

Tal proposição confirma o que foi dito anteriormente a propósito da *phantasia* como algo distinto do pensamento⁵¹ e reforça, mais uma vez, além da já mencionada passagem 427b 15, que não há *phantasia* sem αἰσθησις, sobretudo porque ela se aproxima mais da percepção que do pensamento. É importante observar, no entanto, que não há nenhum tipo de conjunção que leve a identificá-las como semelhantes, mas apenas uma proximidade entre elas. Mesmo se as aparições (φαντάσματα) são tais como as

⁵⁰ Tradução de Bodéüs, R., *op. cit.* p. 221 (trad. levemente modificada).

⁵¹ *DA III 3, 429a 2; 3, 427b 14-16 e 428a 16-19.*

“sensações percebidas” (αιετσήματα), embora sem matéria (cf. 8, 432a 9-10) e a “*phantasia* é aquilo segundo o que dizemos surgir-nos alguma aparição (φάντασμα)” (3, 428a 1-2), a *phantasia*, nesse caso, não poderia ser identificada com outra coisa senão no sentido etimológico que remete à idéia da impressão de algo colocado “diante de nós” ou “diante dos olhos”⁵². A visão é, para Aristóteles, a percepção por excelência, um sentido em maior grau⁵³, no entanto, esse sentido superior depende da luz, pois sem ela não é possível ver. Fica claro, assim, o porquê do apelo etimológico do termo *phantasia* cujo nome deriva de φάος⁵⁴. J-L. Labarrière⁵⁵, entretanto, faz uma ressalva a esta etimologia, porque considera que nem toda aparição é um fenômeno visual, pois um movimento produzido por uma percepção não precisa ser necessariamente visto. Um exemplo disso é a aparição onírica. No *De insomniis*, Aristóteles distingue outros tipos de aparições (φαντάσματα) que podem ou não aparecer no sonho e as qualifica como movimentos gerados por outros órgãos dos sentidos tais como a audição, o tato e o paladar⁵⁶. E é exatamente a partir desses sentidos que movimentos são suscetíveis de produzir aparições, o que remete ao que Aristóteles chama de movimentos “fantásticos” (κινήσεις φανταστικαί⁵⁷, 462a 8-9) nos órgãos sensoriais.

Vale lembrar, acerca do sonho, que ele não é mais que uma aparição (φάντασμα) que se mostra no sono (cf. *De insom.* 3, 462a 16), uma vez que o sonho depende da *phantasia* que é também, no *De insomniis*, um certo movimento. Para explicar

⁵²Cf. *DA* III 3, 427b 18 ; *De mem.* 450a 5.

⁵³ Cf. *DA* III 3, 428b 31. Em *De sensu et sensibilibus* (1, 437a 5-9), Aristóteles assinala a importância da vista e da audição, e a superioridade da primeira em relação à segunda. Na *Metaphysica* (A 1, 980a 22-24), Aristóteles diz que a visão é, de todos os sentidos, o que melhor faz conhecer as coisas e o que mais diferenças descobre.

⁵⁴ Os estóicos retomam a mesma etimologia acrescentando: “A ‘*phantasia*’ recebe seu nome da palavra luz (φάος), porque, assim como a luz nos faz ver (às vezes) ela mesma e aquilo que a cerca, também a *phantasia* faz ver (às vezes) ela mesma e aquilo que ela tem produzido” (*Aetius* IV, 12-15, *Sextus Empiricus*; M., VII, 162). L. Angioni explica que “em grego φάος tem o mesmo radical que está na origem do verbo φαίνεσθαι (manifestar, aparecer uma “imagem” sobre o qual é formada a palavra φαντασία (imaginação, aparência, aparição)” (*op. cit.*, p. 111).

⁵⁵ Labarrière, J-L. “*Phantasia, Phantasma et Phainetai*”, *Revue de Philosophie Ancienne* XX, 1, 2002, (p. 95), p. 89-107.

⁵⁶ Cf. *De insom.* 458b 32; 460b 20-22; 461a 25– b 3; 461b 30 – 462a 2; 462a 8-31.

melhor este movimento, e em que consiste o sonho, Aristóteles recorre ao exemplo do movimento dos projéteis – que continuam a se mover mesmo quando o motor não mais os toca (cf. 2, 459a 28 – b 5). E isso justificaria, talvez, o porquê de um movimento produzido pela percepção em ato (*De insom.* 459a 17-19) se, por outro lado, pode haver movimento sem que se tenha a percepção em ato como no caso dos sonhos. As aparições nos sonhos parecem se produzir na ausência das percepções em ato, uma vez que só há sonho quando se adormece. Daí dizer que um “φάντασμα se produz em nós”, pois a origem dessa aparição é uma afecção (πάθος) da capacidade de perceber (1, 459a 12) presente nos sensórios mesmo quando as percepções não estão em ato.

Durante o sono, os estados perceptivos (αἰσθημα), que haviam sido experimentados anteriormente, reaparecem, independentemente da presença atual do estímulo sensível que os causou. Isso ocorre, porque o estado perceptivo gerado pela percepção em ato permaneceu como um resíduo (*De insom.* 461 b 21) depositado no coração – órgão sede do primeiro sensório ou do sentido comum – e que na ausência ou, ao menos, com a significativa diminuição dos estímulos exteriores durante o sono, ressurge, então, sob forma de uma aparição (φάντασμα). Uma vez ciente de ter sonhando, os movimentos internos em que consistiram o sonho são reconhecidos propriamente como aparição; mas caso não se tenha consciência do sonho (como numa febre alta), pode-se indevidamente identificá-los como estados perceptivos. A razão para isso é que a capacidade de discernimento ou discriminação das coisas, uma das funções do sentido comum, pode acompanhar ou não o estado onírico. Sobre isso escreve Aristóteles:

Cada um desses, como foi dito, é um resíduo do estado perceptivo em ato: mesmo quando o verdadeiro foi-se embora, [um resíduo] permanece e é verdade dizer que tal coisa é como Corisco, mas não Corisco. Mas quando percebia aquilo que o domina e discrimina não [o] chamava Corisco, mas por causa desse [estado perceptível] [percebia] aquele Corisco verdadeiro. Ora, aquele que, ao perceber, diz isso, caso não esteja completamente retido pelo sangue [turvo], é movido pelos

movimentos presentes sensórios, como se percebesse. E acha que o semelhante seja, ele mesmo, verdadeiro. E tamanha é a potência do sono que ele faz que isso passe desapercibido. (*De insom.* 3,461 b 21-30)⁵⁷.

Podemos interpretar a passagem acima da seguinte forma: ao se perceber alguma coisa, e no momento em que se percebe não se confunde o próprio conteúdo do seu estado “senso-perceptível” com o objeto percebido que está adiante. E isso vale para a aparição enquanto lembrança, pois “a atividade de lembrar diz na alma que antes ouviu ou percebeu ou pensou” (*De mem.* 1, 449b 24). Assim a lembrança “não é nem percepção nem suposição, mas uma posse ou uma afecção de alguma destas, quando tiver passado um tempo” (449b 24-25). Dessa forma, conclui-se que no momento em que a aparição surge como lembrança de alguma coisa, a alma pode perceber, enquanto é algo por si, a aparição de outra coisa, como no exemplo do Corisco: sem ter visto o Corisco, a alma o considera como aparição do Corisco. A lembrança nos remete a aparição de uma coisa que já esteve presente, ou, em outras palavras, é o resíduo de um estado perceptível e não propriamente o estado perceptível.

Durante o sono, pode-se desencadear uma confusão entre os estados perceptivos, uma vez que a capacidade perceptiva não está presente em ato ou pelo menos não de todo, mas é certo para C.Veloso, que “existe uma outra capacidade cognitiva ativa durante o sonho, a saber, a opinião”⁵⁸. No sono, a faculdade desiderativa permanece ativa ainda que o sono seja uma imobilidade. Porém, isso é exatamente a capacidade perceptiva, uma vez que Aristóteles diz que o “sono é uma certa afecção da parte sensível” (*De Somno* 1, 454b 9-12).

⁵⁷ Tradução de Veloso, C. [2004], *op.cit.*, 691-692.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 694: “é graças a opinião que se crê que aquilo que se tem diante é inimigo ou amado”. C. Veloso refere-se à passagem *De insom.* 2, 460a 32 – b 19, quando Aristóteles, tratando das percepções das afecções estando em tais afecções, escreve: “cada um de um modo, por exemplo, o vil, no medo, o amoroso, no amor, de modo que acha, a partir de uma pequena semelhança, estar vendo os inimigos ou o amado”.

E essa percepção não é própria nem da alma nem do corpo, pois o princípio de potência correspondente é também entendido por Aristóteles como atividade, ou seja, uma espécie de movimento da alma por intermédio do corpo. (*De Somn.* 1, 453b 7-10). O que fica manifesto aqui é que não há uma afecção própria da alma e que, por outro lado, um corpo inanimado é incapaz de perceber⁵⁹. Isso é evidente, uma vez que a percepção somente chega à alma pelo corpo graças à razão (λόγου) ou independentemente dela, ou seja, a partir da experiência (*De sensu* 436a 6-8). A experiência (εμπειρία) que se forma pela repetição de muitas lembranças acerca de uma mesma coisa, é o elemento que melhor se ajusta para uma compreensão do que se expõe e da forma como se pretende examinar a questão da percepção.

Podemos concluir, assim, que a *phantasia* não depende da presença atual de um corpo para produzir-se, mas, isso não significa que ela seja de natureza exclusivamente psíquica. Sua natureza é psicofísica ou psicofisiológica, como constatamos nos textos do *Parva naturalia*. Além do mais, como observa F. Rey Puente, a aparição está “indissociavelmente vinculada ao corpo”⁶⁰, uma vez que só é possível haver aparições ou lembrança daquilo que foi antes um estado perceptivo (αισθημα).

⁵⁹ Em *De somno et vigilia*, Aristóteles insiste algumas vezes no caráter psicofísico da percepção, em que revela sob a ordem de concordância doutrinal com o *De anima*: 454a 11-13; 455a 8, 455a 25; 456a 2.

⁶⁰ Rey Puente, F. *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 280.

I. 4. Tempo, lembrança e rememoração

As considerações acima incitam a repensar o que foi visto a propósito da percepção e a examinar o conceito de lembrança (μνήμη) de um ponto de vista temporal, uma vez que Aristóteles considera que lembrança não é nem percepção nem suposição (υπόληψις) da alma, mas uma afecção de alguma dessas quando o tempo passa. (cf. *De mem.* 1, 449b 24-29). Por isso “toda lembrança é com um tempo” (449b 29). Ao analisar esse fenômeno no tempo, só se pode fazê-lo como participação do que se percebe num estado presente. Quando partimos para sondá-lo, ainda mais sob a complexidade da noção de tempo presente, verificamos que se trata de um fenômeno contínuo e não somente de um estado intermediário entre duas outras unidades, com as quais não se confunde: as lembranças (μνήμη) - percepção do passado - e a expectativa (εἰλήπις) – uma espécie de percepção do futuro. De fato, apenas as coisas passadas podem ser lembradas, pois é impossível lembrar o futuro, visto que ele somente é passível de opinião (δοξαστόν) e de expectativa (εἰλήπιστον). Como, também, não é possível lembrar o presente, pois ele é apenas percebido no agora e não no que já se foi ou no que ainda virá a ser. Entretanto, é importante notar que passado e futuro são mediados pelo presente. Também, de forma análoga, lembrança e expectativa são mediadas pela percepção⁶¹.

Como a aparição, a lembrança ou memória (μνήμη) propriamente dita é, também, uma função específica da percepção comum, e isso faz com que os homens e

⁶¹ Veloso, C., nota que “percepção, expectativa e lembrança parecem, de fato, constituir uma tríade à qual corresponderiam, respectivamente, intelecção, opinião e rememoração” (Aristóteles. *Da Lembrança e Rememoração*. Tradução, notas e comentário de Cláudio W. Veloso, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v. 12, n. especial, 2002, p. 51). Todas as citações do *De memoria et reminiscencia* neste trabalho serão extraídas dessa tradução.

alguns animais⁶² se tornem aptos a lembrar o tempo passado, pois a percepção comum é o que possibilita ao homem ou ao animal conhecer ou perceber aquilo que foi ouvido ou visto. Lembrar é, por conseguinte, situar temporalmente uma aparição de um estado perceptivo, fazendo que o antes e o depois sejam ordenados (cf. *De mem.* 450a 20-22).

Não se pode, de forma alguma, afirmar que há percepção do passado ou propriamente de um tempo presente, mas, apenas, como observa F. Rey Puente, que há lembrança do passado ou de um “tempo pretérito”⁶³, como, também, não se pode dizer que há lembrança de algo ainda não atual, mas tão somente a expectativa acerca de sua atualização. Como foi visto, a lembrança é uma afecção, o que significa, precisamente, uma aparição mental formada a partir de coisas submetidas às percepções. Esta aparição é uma representação figurativa do objeto percebido e não propriamente o objeto percebido. Isto é, as aparições são como uma pintura ou um desenho interno produzido pela percepção que pode ser pensado ou representado à vontade sem depender de um estímulo externo e o mesmo vale para as lembranças que também são aparições, com a diferença apenas que não são como desenhos, mas sim como cópias proporcionais em dimensões aos originais dos objetos percebidos⁶⁴. Para C. Veloso o significado da aparição como pintura é usado como um “*signo*”, uma vez que esteve presente à percepção, mas que remete a algo ausente no presente. E exemplifica: “Uma pegada é um sinal da passagem de um animal”⁶⁵.

Entendemos que a maior ou menor estabilidade para esses desenhos ou pinturas corresponde à boa ou à má lembrança. Dessa forma, pessoas excessivamente lentas ou excessivamente rápidas são as que menos facilmente se lembram de coisas pretéritas, uma

⁶² É importante observar que Aristóteles distingue com clareza as categorias de animais dotados de inteligência e maior sentido perceptivo, graduando-os de acordo com sua capacidade de memória (cf. *De mem.* 449b 30; 450a 15-16).

⁶³ Rey Puente, F., *op. cit.*, p. 281

⁶⁴ *Ibidem*, p. 284.

⁶⁵ Veloso, C.[2002], *op. cit.*, p. 83.

vez que a fluidez percebida em umas e a lentidão em outras são causas de uma má experiência mnemônica, já que nas primeiras, a aparição não permanece na alma, enquanto nas outras não a atinge (cf. *De mem.* 450b 10).

É evidente que a lembrança, faculdade comum aos homens e a outros animais, é um modo indefinido de conhecer o tempo, mas há um outro método mais eficaz de se conhecer o tempo, a saber, a capacidade de rememorar, cujo atributo é único e exclusivo daquele a que cabe também a capacidade de deliberar, ou seja, o homem. Deliberamos acerca das coisas que dependem de nós e que nos são realizáveis⁶⁶, aponta Aristóteles na sua ética, pois quem delibera busca e calcula. Isso, então, se diz da rememoração, por ser exatamente uma busca⁶⁷. No entanto, é preciso notar a que a rememoração, assim como a deliberação, depende do próprio homem, podendo, porém, fugir ao seu controle, principalmente no caso daqueles que são facilmente levados pelo prazer imediato. Ao contrário, se houver o controle de si, a rememoração é uma atividade ao lado do pensamento. A causa disso, afirma Aristóteles, “é o fato de rememorar ser como uma certa dedução (συλλογισμός)” (*De mem.* 453a 10), ou melhor, “um certo raciocínio dedutivo”⁶⁸. Essa espécie de silogismo procederia, segundo F. Rey Puente, da seguinte forma: primeiramente, parte-se de uma suposição de que uma aparição deve ter uma causa em uma percepção anterior (premissa maior), em segundo lugar, tem-se consciência de estar contemplando uma aparição “agora” (premissa menor) e, finalmente, chega-se à conclusão de que essa aparição, atualmente contemplada possui uma causa, ou seja, uma busca que

⁶⁶ Cf. *EN* 5, 1112a 30-31.

⁶⁷ Cf. *De mem.* 2, 453a 12.

⁶⁸ Para C. Veloso [2002], dedução e raciocínio dedutivo seriam as melhores traduções para συλλογισμός, pois ele acredita que este tipo de raciocínio não obedece às regras dos *Primeiros Analíticos*. Segundo C. Veloso, “a afirmação está atenuada por um οἷον (“como que”) e por um τις (“um certo”). Este último, que reaparece nas linhas 12 e 14, não deve ser tomado como especificante, ou seja, ‘uma forma particular de silogismo’ e sim aproximativo, equivalente ao nosso “uma espécie de” (*op.cit.*, p.135). Do mesmo modo, interpreta Rey Puente, F., *op.cit.*, p. 289.

leva à rememoração⁶⁹. Logo, a rememoração é uma espécie de investigação que busca a causa que originou a aparição atual, uma vez que a rememoração é mais precisa temporalmente, isto é, ela procede segundo uma ordem temporal, mediante a sucessão das aparições rememoradas, e isso só se dá devido à autêntica relação com o passado: “quem recorda deduz que antes viu ou ouviu ou provou algo semelhante” (*De mem.* 453a 11).

Isso posto, resta apenas concluir que a rememoração, diferentemente da lembrança, tem plena consciência do passado enquanto tal, e ao desejar por meio da deliberação, recupera o que um dia percebeu ou experimentou. Por outro lado, a lembrança apenas faz mover algo de corpóreo, no qual se encontra a afecção (cf. 453a 22-23), e isso é o que confirma a relação também fisiológica da lembrança com o corpo.

Se, então, como já foi dito, a *phantasia* é um movimento gerado pela percepção em ato (*DA III 3 429a 1-2*) e a *phantasia* é uma afecção da capacidade perceptiva, o movimento, do qual estamos tratando usa as duas faculdades cognitivas, a saber, a capacidade perceptiva – para a lembrança – e da capacidade intelectiva – em particular para a rememoração e a expectativa. No caso da percepção, a aparição se efetiva naquilo que a produziu: a lembrança, simplesmente porque ela se compõe como um rastro ou um resíduo do que já foi percebido. No outro caso, quando usada pela intelecção, a aparição constitui algo como “um simulacro do inteligível”⁷⁰ e da qual nos deteremos a seguir.

De qualquer forma, a *phantasia* até agora mostrou não comportar composição alguma, ela parece antes, “uma certa incapacidade”⁷¹, pois ela apenas reproduz representações internas das aparições, das quais se servem outras capacidades cognitivas.

⁶⁹ Rey Punte, *op.cit*, p. 289, cf. interpretação de Ross [1955].

⁷⁰ Veloso, C. [2004], p. 689.

⁷¹ Veloso, C., *loc. cit.* A *phantasia*, segundo C. Veloso, não pode ser compreendida como faculdade e nem mesmo como capacidade (*capability*) como propõe M. V. Wedin (*Mind and Imagination*. New Haven-London: Yale University Press, 1988 (p. 46). Do mesmo modo J.-I. Labarrirère [2002] considera a

II. O PHANTASMA EM DA III 7 e 8

II. 1. Da impossibilidade de pensar sem aparições

A *phantasia* que representa a realidade da percepção sensível e não do pensamento, é, sobretudo, a *phantasia* do capítulo 3 do livro III do *De Anima*. Já, a *phantasia* ligada ao pensamento - percepções sem matéria -, idêntica aos νόημα (ou primeiros νόημα)⁷² é, mais especificamente, o *phántasma* nos capítulos 7 e 8 do livro III do *De Anima*. A consideração da afirmação de que a alma jamais pensa sem aparições (φαντάσματα) impõe a análise de três passagens cruciais: nesses dois capítulos do livro III do *De anima* e do tratado *De memoria et reminiscentia*, em que fica claramente exposta a impossibilidade de pensar sem aparições. Vejamos as referidas passagens:

E as aparições (φαντάσματα) estão disponíveis à alma dianoética tais quais as sensações percebidas. E quando se afirma alguma aparição boa ou se nega alguma ruim, [a alma] a persegue ou a evita. Por isso a alma jamais entende sem aparições (φαντάματος) (*DA* III 7,431a 14-17) (trad. modificada).

E uma vez que, como parece ser o caso, nem tampouco há alguma coisa (πραγμα) separada à parte das grandezas perceptíveis, os inteligíveis encontram-se nas formas perceptíveis, tanto os que são ditos por abstração como também todas as disposições e afecções das coisas perceptíveis. Por isso, inclusive, se não se percebe nada, não se aprende nem se compreende nada, assim como é necessário, quando se contempla (θεωρηῶ), contempla ao mesmo tempo uma aparição (φάντασμα τι θεωρεῖν) (*DA* III 8, 432a 3-8) (trad. modificada).

phantasia uma “capacidade de reproduzir representações internas” (*op. cit.*, p. 96). A melhor denominação para *phantasia*, segundo C. Veloso é a sugerida por Ross para quem a *phantasia* pode ser uma *disability*, (cf. Aristotle. *De anima*, transl., introd. and commentary by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961, p. 39). “apesar de não possuir a conotação patológica que Ross lhe atribui” (n. 132, p. 689).

⁷² Questionando o que seriam os primeiros *noemas* e por que estes poderiam ser φαντάσματα, recorremos a Castoriadis, C. “La découverte de l’imagination”. *Libre*, 3, 1978. C. Castoriadis escreve: “Après [Aristóteles] avoir écrit que les intelligibles sont dans les formes sensibles, de sorte que l’on ne peut rien apprendre ni comprendre sans sensation, et que le *phantasme* étant comme des sensations mais sans matière, il est nécessaire lorsque l’on pense de contempler toujours quelque *phantasme*, serait-il revenu sur la question pour affirmer que le *noème* “rouge” ne peut exister sans le *phantasme* “rouge”? Mais toute manière, qu’ils soient moins abstraits ou plus abstraits, les *noèmes* sont des complexions de *noèmes*. Et tout *noèmes* que je pense, dit Aristote, je le pense en considérant en même temps “quelque *phantasme*”. Je sais que ce n’est pas qu’un *phantasme* – pourquoi? Parce que je peux l’analyser en *noèmes*. Soit en triangle. Je ne peux penser sans un *phantasme* – une image, représentation, ou intuition pure du triangle” (p. 179).

Mas dado que se falou antes acerca da representação (φαντασία) nos [livros] sobre a alma, também [se sabe que] não é possível pensar sem uma aparição (φαντάσματος), pois no pensar acontece a mesma afecção que no traçar (*De Mem.* 1, 449b 30 – 450a 2).

Aristóteles trata, sobretudo, do φαντάσματα⁷³ nestes dois capítulos do *De anima*, demonstrando que a sua importância reside no fato de que não representa somente aparições percebidas a partir da percepção. As aparições perceptíveis, como também aquelas que existem na ausência de dados empíricos, fornecem assim “a matéria ‘sem matéria’ para que o pensamento possa se realizar e, então, trata-se da aparição (φάντασμα) – noção inteligível”⁷⁴.

Aristóteles estabelece, de alguma forma, a necessidade de que haja aparições para que haja pensamento, e de que estas aparições sejam tais como as “sensações percebidas”, embora sejam sem matéria (cf. 8, 432a 8). E vai ainda mais longe quando afirma que a “lembrança, mesmo a dos inteligíveis, não existe sem a aparição” (*De mem.* 1, 450a 12-13). Isso quer dizer que um geômetra, por exemplo, tem necessidade de aparições (φαντάσματα) para executar as relações matemáticas que são relações inteligíveis. Além do mais, os objetos da matemática, embora não existam separadamente da matéria, são inteligidos sem matéria (cf. *DA III* 7,431b 12-19). É o que provam os argumentos do *DA III* 4 demonstrando que o intelecto, além de ser impassível e sem mistura, é, ainda, simples e distinto da percepção (cf. 429a 10 – 429b 10-22)

No entanto, antes mesmo das considerações acima, é preciso analisar o capítulo 7⁷⁵ para entender a passagem na qual Aristóteles nega o que havia dito antes

⁷³ Em *DA III* 7-8 Aristóteles usa quase sempre um plural para φάντασμα. Estes φαντάσματα, que são objetos da φαντασία, são no seu nível mais elevado, uma representação concreta que auxilia o pensamento abstrato: “quando se contempla, contempla ao mesmo tempo algum φαντάσματα” (8, 432a 8-9).

⁷⁴ Kalaitzidis, P. *op. cit.* p.14.

⁷⁵ Hamlyn, em sua introdução à edição do *De anima* (Aristotle. *De anima. Books II and III*, with translation, introduction and notes by D. W. Hamlyn. Oxford: Clarendon Press, 1968), suspeita que o *DA III* 7 seja uma coleção de fragmentos (p. 145). M. Zingano sustenta a mesma opinião ao dizer que o capítulo é uma

acerca da percepção, isto é, que, sendo ela uma atividade ou atualização, é uma forma de ser afetado (cf. *DA II 5 416b 33-34*). Como, então, entender essa negação, uma vez que faz parte de uma extensa análise cuja tese mostra que percepção é um certo ser afetado?

Certamente é preciso partir das primeiras passagens desse capítulo, a fim de se chegar ao ponto central da discussão. Examinemos o passo seguinte:

E a ciência (*επιστήμη*) em efetividade é idêntico à coisa. Mas o ciência segundo potência é temporalmente anterior em cada um, e em geral, nem sequer temporalmente o é: pois todas as coisas que se originam são a partir de algo que é em efetividade. E a percepção, de sua parte, manifesta-se como um fator que faz o perceptível em potência ser em atividade: pois este nem se modifica nem se altera. Por isso este é um outro tipo de movimento; pois o movimento é atividade do imperfeito, ao passo que a atividade propriamente dita, a do perfeito, é distinta (*DA III 7, 431a 1-7*) (trad. levemente modificada).

Embora no homem a ciência ou o conhecimento sejam ditos como anterior ao tempo, não é possível falar dessa anterioridade temporal do conhecimento, uma vez que as coisas só dão origem ao que é efetivamente em atualidade e, portanto, para que algo possa se atualizar, ou seja, para que possa mover o homem, é preciso que o conhecimento passe da potência ao ato. Nesse caso, para entender a percepção, é preciso supor que o objeto percebido mova determinado órgão do sentido em estado potencial a um estado atual. Por outro lado, um estado potencial pode ser outro, como no caso do pensamento, que nem é afetado e nem se altera e, no entanto, pode ser denominado como uma outra forma de movimento, uma vez que é uma atividade do inacabado, do imperfeito.

“colcha de retalhos” e que cada retalho deve ser lido em função do seu contexto (Zingano, M. *Razão e Sensação em Aristóteles: Um ensaio sobre o De anima III 4-5*. Porto Alegre: L&PM, 1998^a, p. 191). Sua posição nos parece razoável, porém, vale ressaltar que os argumentos de Aristóteles no capítulo, por vezes, não parecem bastante claros e nos fazem perder constantemente em seus argumentos. É preciso um exercício de “ida e vinda” neste e nos capítulos que o precedem como os capítulos 4 e 5, para se ter uma compreensão mais clara e geral do capítulo 7.

Segundo M. Zingano, esta é uma estratégia utilizada em *DA III 4* a fim de contrastar “razão e sensação” para obter as propriedades distintivas do intelecto⁷⁶. É justamente pelo fato de a percepção ser afetada e sofrer alteração, ou seja, por passar da potência ao ato, que Aristóteles conclui que o pensamento não sofre alteração nem é afetado, e que é, portanto, impassível. Torna-nos claro, desse modo, o que Aristóteles quis dizer acima sobre este movimento, assinalando ser ele uma outra forma de movimento, diverso do apresentado em *DA III 4*, pois consiste numa atividade do que é inteiramente acabado ou perfeito (431a 7).

Uma vez demonstrado isso, podemos dizer que o plano intelectual resulta da mecânica das aparições (*φαντάσματα*), que assumem o lugar dos estados perceptíveis que são pensados pelo intelecto como verdadeiros e falsos. Por isso, quando se sente algo agradável ou doloroso, este algo é buscado ou evitado numa espécie de afirmação ou negação (cf. 431a 8-10), conforme o caso. Diante do prazer e da dor, o homem, então, busca ou se afasta do perceptível em questão. O prazer e a dor, a fuga e o desejo são, portanto, atualizações da capacidade perceptiva (*αιεσθητικόν*), como também da capacidade desiderativa (*οετρεκτικόν*), pois essas atualizações não fazem distinção em relação às duas capacidades, exceto quanto ao ser (*τοἰ εἶναι*), pois ele é diverso (cf. 431a 14). Logo, ao perceber um objeto prazeroso, ele será ao mesmo tempo desejado. E é nesse sentido que o perceber produz uma espécie de juízo, algo similar ao ato de inteligir (não no sentido discursivo), mas no sentido em que a mesma faculdade pode receber várias percepções. Estes juízos, então, consistem na concomitância de percepções com propriedades diversas: sensação térmica, prazer, dor ou, ainda, desejo.

É, portanto, numa seqüência de regras que concluem pelo prazer ou pela dor, que o desejo ou a aversão serão despertados e levarão o indivíduo a agir, conforme

⁷⁶ Zingano, M.[1998^a], *op.cit.*, p. 193.

previsões racionais. Um indivíduo pode ter uma percepção de um estado de coisas além de uma série de regras apreendidas e acumuladas de sua experiência das coisas dolorosas ou prazerosas. Por exemplo, ao vermos o fogo, decorre-nos uma ação do nosso intelecto sobre um conjunto de aparições (φαντάσματα), que nos faz concluir ou deduzir: o fogo queima, portanto, devemos nos afastar. Dessa maneira, a aversão é despertada, nos levando a evitar ou fugir de algo que causou dor ou não foi prazeroso.

Como quer que seja, a capacidade intelectual determina o que é suscetível de ser buscado ou evitado, e isso só acontece quando entende as formas (επικείνους) nas aparições, mesmo que estejam ausentes à percepção (cf. *DA III 7, 431b 3-5*). É através dessas formas que se determina o movimento, e, ao se referirem especialmente à aparição, o intelecto determinará numa aparição, aquilo que representa perigo ou não. É o que se constata no exame do passo seguinte:

E às vezes, com as aparições (φαντάσμασιν) ou as intelecções (νοήμασιν) na alma, como se as visse, delibera-se e calcula-se o futuro em comparação com o presente; e quando afirma que lá está o agradável ou o doloroso, nessa circunstância se foge ou se persegue [...] (*DA III 7, 431b 7-10*) (trad. modificada).

Graças a esta antecipação de eventos futuros, é possível calcular e deliberar; porém, convém atentar para o fato de que a deliberação é posta em ação por um ato da percepção *que lá* – no futuro – tomará uma representação do que já foi percebido. Disso, então, podemos dizer que há um estado de coisas que se transformará em aparições e com as quais se denominam casos de regras que o intelecto produziu. Permite-se, assim, que se antecipem os eventos futuros, as conseqüências de coisas presentes percebidas pelo indivíduo, cujas regras produzidas pelo pensamento permitem “ver” o que está para acontecer e, desse modo, agir conforme previsões racionais. Mesmo o que é independente da ação - o verdadeiro e o falso - encontra-se no mesmo gênero que o bom e o mau, porque

um e outro são conhecimentos⁷⁷, embora sejam diferentes porque um é absoluto e o outro é relativo (cf. 431b 10-12). Nota-se, entretanto, que há, sim, uma diferença, pois o verdadeiro é um bem no sentido absoluto, e dessa forma não implica uma especulação sobre aquilo que se deve fazer. No outro caso, o verdadeiro é um bem relativo e “condicionado”⁷⁸, que pode ser entendido como aquilo que deve ser “considerado ‘relativamente’ à nós”⁷⁹, isto é, depende da ação, isto é, a realização do que se especula. Neste caso, a especulação é deliberativa. As percepções, então, se distinguem umas, por serem o verdadeiro da ordem teórica, e as outras, por serem o verdadeiro da ordem prática – um bem em relação ao fim proposto, pois, como observa Aristóteles “a boa ação é um fim ao qual visa o desejo” (*EN VI 2*, 1139b 4). Este τέλος será o objeto de desejo (το οεραπεκτόν – 433a 18) e o “bem aparente” (το φαινόμενον αεργαθο – 433a 28) em *DA III 10* e que Aristóteles, no capítulo 7 antecipa ao se referir ao bem no sentido relativo. Mesmo em função desta exigência em distinguir o pensamento teórico do prático, o bem se aplicaria aos dois, pois é sempre por meio dele que o intelecto estabelece uma verdade. Com isso, pode-se dizer que a noção de bem da ordem absoluta é a mesma da ordem relativa, ou seja, da ordem prática.

Dando seguimento a citação anterior, tomaremos a passagem sobre a qual se dizem por abstração (αεφαίρεσει 431b 12). Aristóteles retoma mais uma vez o passo 429b 18-22 do *De anima III 4*, agora para falar das coisas matemáticas. Quando o intelecto pensa os termos abstratos, ele pensa como os itens matemáticos, separados, sem ser eles

⁷⁷ Comentário de Alain De Libera, in: Averroès. *L'intelligence et la pensée, sur le De Anima: Livre III*, présentation et traduction par Alain de Libera. Paris: Flammarion, 1998., n. 709, p.352.

⁷⁸ “O bom e o verdadeiro da ordem prática são, então, por essência, relativos e condicionados, como o meio é relativo ao fim e avaliado em função da sua capacidade de alcançar este fim”. Este condicionado ao qual Averroès, *apud* De Libera se refere tem um sentido “hipotético”, talvez da maneira pela qual Kant se refere ao imperativo hipotético. Ao contrário, no âmbito da ordem teórica, “o verdadeiro é bom de maneira incondicionada”, pois ele não é “avaliado em função de um fim extrínseco” (*op. cit.*, p. 354).

⁷⁹ Bodeüs, R., *op. cit.*, n. 6, p.238.

mesmos separados da sua grandeza (cf. 7, 431b 15-16)⁸⁰. O que Aristóteles pretende e de difícil análise é mostrar que o ato de pensar varia em função da natureza do inteligido, por exemplo: o “adunco” ou a linha achatada⁸¹, enquanto adunco não é inteligida ou pensada separadamente, pois é impossível que o nariz adunco seja separado da matéria, mas se inteligida enquanto côncavo, o pensamento o faz separadamente. Neste caso, a compreensão do adunco implica em que matéria se realiza a concavidade. Se adunco é um tipo de nariz, é, então, na carne que se realiza a concavidade. A forma abstrata do côncavo é, então, considerada no objeto natural que a contém (a carne)⁸², ou seja, “isto nisto” (τὸδ ἐστὶν τῷδ - *Met. Z 11*, 1036b 21)⁸³, tal forma (côncavo) em tal matéria (nariz adunco). Porém, é importante notar que o adunco é algo, por exemplo, uma afecção do nariz em si mesmo e não exatamente um nariz côncavo, pois, segundo Aristóteles, “há nariz e concavidade e a aduncidade é o item que se diz a partir de ambos por isto estar nisto, e não é segundo uma concomitância que a concavidade ou aduncidade são afecções do nariz” (*Met. Z 5*, 1030b 18-20)⁸⁴.

Na seqüência de suas considerações, Aristóteles conclui que o intelecto (νοῦς) em atividade são as coisas em abstração e, embora se interrogue se é cabível ou não apreender qualquer objeto separado sem ser ele próprio separado de sua grandeza, isto é,

⁸⁰ Cf. tradução de R. Bodéus (op. cit., p. 238).

⁸¹ Zingano, M. “Forma, Matéria e Definição na Metafísica de Aristóteles”, *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, série 3, v.13, n. 2, 2003, p. 277-299. Segundo M. Zingano, “adunco”(τὸ σμύρον) significa “nariz achatado”, porém ele diz que a tradução “adunco” é mais adequada por se tratar em especial por um certo nariz, enquanto que “achatado” pode ser usado nos mais variados casos “seja nariz achatado, mesa achatada, etc”(p.280).

⁸² Comentário de R. Bodéus, op. cit., n. 1, p. 238.

⁸³ Aristóteles sustenta ainda na *Metaphysica* que toda definição de substância sensível contém uma parte material e outra formal (*Met. H 6*, 1045a 34-35). Sobre um estudo acerca da matéria e forma em *Met. Z 11*, 1036b 21sq, ver Zingano M.[2003], op. cit., p. 280-281.

⁸⁴ Sobre os problemas argumentativos da passagem da *Met. Z 5*, 1030b 18 sq, ver Motta, Alfonso C., “A Língua dos Papagaios, a Diferença do ser”. *Cad. Hist. Fil.*, Campinas, série 3, v. 13, 2003, p. 218 - 221.

do que será “examinado posteriormente” (431b 19), essa distinção ele não faz, pelo menos no *De anima*⁸⁵.

Ao iniciar o *DA* III 8, Aristóteles parece estar preocupado em deixar completamente claro o que já foi dito sobre a alma, e resume: “a alma, de um certo modo é todos os entes” (431b 20) ou como traduz R. Bodéüs “um conjunto de realidades”⁸⁶, seja perceptível ou inteligível. Convém esclarecer que essas duas modalidades possíveis – αἰσθησις e ἐπιστήμη – pertencem à alma apenas na sua forma e não na sua matéria, pois é evidente que “não é pedra que está na alma, mas sim sua forma” (431b 28-29). Esse exemplo serve para justificar que a alma não contém em potência a própria coisa, mas sua forma. Mesmo a percepção propriamente dita consiste apenas em apreender a forma inerente às afecções, pois só os órgãos podem ser afetados materialmente⁸⁷. Assim, sobre a alma Aristóteles diz:

Conseqüentemente, alma é tal como a mão: pois esta é o instrumento dos instrumentos, e também o intelecto é forma das formas, bem como a percepção é forma dos perceptíveis (καὶ ἡ αἰσθησις εἰσῆδος αἰσθητῶν) (*DA* III 8, 431b 29- 432 a 2) (trad. levemente modificada).

A mão é um instrumento de possibilidades que detemos numa variedade de usos, tais como: cortar, bater, amassar, etc. A mão pode ser, potencialmente, tantos instrumentos quantos são as funções que pode exercer. No entanto, a mão não pode ser o próprio instrumento, como tesoura, martelo e espremedor. O mesmo pode-se dizer da alma que é “potencialmente tudo aquilo que pode ser conhecido”, ou seja, “ela pode receber todas as formas, às vezes, sensível e inteligível”⁸⁸.

⁸⁵ J. Tricot julga essa referência incerta: “Cette discussion ne semble pas avoir jamais été engagée par Aristote” (*op. cit.* n.1, p. 196).

⁸⁶ Bodéüs, R., *op. cit.*, p. 238.

⁸⁷ “Conseqüentemente em relação a toda percepção, é necessário entender o sentido da percepção como faculdade específica a fim de se receber as formas sensíveis sem matéria” (*DA* II 12, 424a 17-19).

⁸⁸ Bodéüs, R., *op. cit.*, n. 2, p.239.

É importante, neste caso, retomar a passagem em que Aristóteles diz que “nem tampouco há nenhuma coisa separada das grandezas perceptíveis, os inteligíveis encontram-se nas formas perceptíveis, tanto os que são ditos por abstração como também todas as disposições e afecções das coisas perceptíveis” (8, 432a 3-4). Isso porque de um lado, quando há ausência de percepção, não é possível aprender ou compreender nada e, por outro lado, o exercício do próprio intelecto deve ser acompanhado de uma aparição (φαντάσματα), pois sem ela não é possível a percepção, uma vez que elas são semelhantes entre si, embora as aparições sejam imateriais (cf. 432a 7-9).

E, a partir do passo seguinte, a *phantasia* será assim evocada:

E a *phantasia* é distinta da asserção e da negação: pois o verdadeiro e o falso são complexão de inteleccões. E as primeiras inteleccões (ταδεῖς πρῶτα νοήματα), por que seriam diferentes das aparições (φαντάσματα)? Ou então nem sequer as outras são aparições, embora, entretanto, não sejam sem aparições. (DA III 8, 432 a 10-14) (trad. ligeiramente modificada).

Aristóteles diz que a *phantasia* é distinta da asserção e da negação porque as aparições (φαντάσματα) pertencem ao gênero das coisas perceptíveis, diferentemente do intelecto que tem em si próprio, a afirmação e a negação, ou seja, uma “complexão de *noemas*”⁸⁹. Por separar os *noemas* da *phantasia*, a passagem acima pode ser interpretada da seguinte forma: o verdadeiro e o falso são complexão de *noemas* e toda complexão de *noemas* é afirmação ou negação, enquanto a *phantasia* é distinta da afirmação e da negação, e nem é verdadeira ou falsa, pois a *phantasia* está além ou aquém do verdadeiro e do falso. Logo, a *phantasia* não é uma complexão de *noemas*. Mesmo que os primeiros *noemas* não sejam *phantasia*, nada impede, porém, que eles possam estar ligados à *phantasia*, uma vez que não podem ser sem aparições. Tais considerações nos levam a repensar o que aparece no passo 8, 432a 3-4, a reconhecer que os primeiros *noemas* têm

⁸⁹ Cf. Caston, V., *op. cit.* p. 36.

necessidade das percepções, que eles não podem ser sem aparições e, como já foi dito, que as aparições são tais como estados perceptivos (αἰσθητήματα), sendo entretanto, sem matéria (8, 432a 8-9).

Seja qual for o tipo de pensamento (absoluto ou relativo, puro ou prático, abstrato ou não), vê-se que não é possível pensar sem uma aparição (cf. 431a 14-15). Mas isso implicaria dizer que pensamento e aparição se identificam? A este propósito C. Veloso adverte: “uma coisa é distinguir pensamento e aparição, o que Aristóteles faz, outra coisa é admitir que se possa pensar sem uma aparição, o que Aristóteles não faz”⁹⁰. Por outro lado, não é necessário que essas aparições sejam o resultado de uma percepção presente para que a capacidade intelectual seja movida por elas, pode até haver ausência de percepção, mas havendo lembrança, haverá aparições (φαντάσματα) rememoradas e, assim, capazes de mover a inteligência. E é a partir dessas aparições na alma que o indivíduo calculará e deliberará “como que vendo” os eventos futuros a partir dos eventos presentes.

No caso do geômetra que traça as figuras geométricas em *De memoria et reminiscencia*, vê-se que a aparição não tem nada a ver com os dados materiais ou perceptíveis presentes e o geômetra entende as formas sem que haja aparições perceptíveis. Para P. Kalaitzidis, a aparição tem um caráter “original e produtivo”⁹¹, e é responsável pelos primeiros elementos que permitem ao geômetra esquematizar. É por isso que “não é possível pensar sem uma aparição, pois no pensar acontece exatamente a mesma afecção (πάθος)⁹² que acontece no traçar” (*De mem.* 1, 449 b31- 450a 1), e é justamente aí que se pode falar de uma primeira e de uma segunda função das aparições. O φαντάσματα como

⁹⁰ Veloso, C. [2004], *op. cit.*, p. 645.

⁹¹ Kalaitzidis, P., *op. cit.*, p. 14.

⁹² Segundo C. Veloso [2002], πάθος tem aqui o sentido “de fato, acontecimento” (*op. cit.*, p. 74) e que Mugnier trata como “phénomène” (*op. cit.*, p. 54).

καθ'αυτὸ (por si) é θεώρημα enquanto φάντασμα de uma outra coisa⁹³. Por si, entende-se uma aparição (φάντασμα), mas, enquanto aparição de outra coisa é como uma imagem (εἰκασίμων) ou memória (μνημόνευμα). Visto dessa maneira, a aparição, que é “algo por si” é tomada como aparição de outra coisa, ou seja, uma lembrança de algo não vivido que acarreta uma percepção errônea. Como um *dejà vu*, sequer vivido ou presenciado. O exemplo disso é quando temos a “uma leve impressão” que já estivemos naquele lugar que estamos no momento quando, na verdade, nunca tínhamos passado por ali, visto ou conhecido esse lugar. Essa percepção do *dejà vu* é, para C.Veloso, “uma atribuição errônea da percepção efetivamente lembrada”⁹⁴. O que é confirmado em *De memoria et reminiscencia* quando Aristóteles diz:

Por isso, inclusive, produzindo-se em nós, na alma, movimentos desse tipo a partir de uma percepção anterior, algumas vezes não sabemos se isso acontece por termos percebido, e ficamos na dúvida se é uma lembrança ou não. Às vezes, acontece que pensemos e rememoremos que ouvimos ou vimos algo antes. Mas isso acontece quando [alguém], ao contemplar [algo] como a própria coisa, muda e [passa a] contemplá-lo como de outra coisa” (*De Mem.* 1, 451a 2- 8).

Estas aparições, então, são φαντάσματα καθ'αυτά (por eles mesmos) que não dependem da percepção e que não necessitam de dados empíricos ou de “representações perceptíveis” para aparecer.

A segunda função do φαντάσματα, ao contrário da primeira, é representar a realidade perceptível dos dados, das aparições extraídas da percepção com ajuda da lembrança. A função do φαντάσματα é, pois, reproduzir aparições ligadas a experiências

⁹³ No *De mem.* 450 b 25-29 há uma dupla função do φάντασμα, ou seja, o termo é utilizado em dois níveis diferentes. No primeiro, o termo φάντασμα diz respeito a duas funções: aparição é tanto “algo por si” quanto aparição “de uma outra coisa” (450b 25). P. Kalaïtzidis interpreta primeiro como “*phantasme καθ'αυτὸ*” e “*phantasme/representation d'autre chose*”, no segundo ele identifica o termo *phantasme καθ'αυτὸ* como sendo o mesmo que θεώρημα e νόημα. (*op. cit.*, p. 16). Quanto ao outro nível do φάντασμα: trata-se de uma ‘imagem’ (εἰκασίμων) ou ‘memória’ (μνημόνευμα) de outra coisa (450b 26-27). Sobre o uso desses termos, C. Veloso, acredita que o texto ficaria bem mais claro se não houvesse o segundo φάντασμα (“de uma outra coisa”). Ver notas e comentários em: C. Veloso [2002], *op. cit.*, p. 92.

⁹⁴ Veloso, C. [2002], *op. cit.*, p. 104.

vividas. Como dissemos anteriormente, estas aparições são representações mentais da percepção e são, como bem observa P. Kalaïtzidis, aparições que “‘re-presentam’ o objeto com ajuda da memória, no momento que não está atualmente presente”⁹⁵.

Entretanto, o papel latente desse duplo status das aparições (φαντάσματα) no *De memoria et reminiscentia*, é de desempenhar funções, tais como, representar o perceptível como aparição mental e produzir aparições ou representações inteligíveis que não dependem da percepção e que são necessárias para o pensamento, como φαντάσματα καθ'αυτοῦ (por si), θεώρημα (contemplação) ou νόημα (pensamento), que justamente podem elucidar e ilustrar os problemas estabelecidos pela existência de duas teorias da *phantasia* no livro III do *De Anima*, ora perceptiva, ora intelectual, entre as quais, se considerarmos que aparição (φάντασμα) aqui é obra da *phantasia*⁹⁶, ela parece funcionar como mediadora.

III. CONCLUSÃO

No *DA* III 3, a definição canônica de *phantasia* como movimento engendrado pela percepção em ato, que deixa sua impressão na mente, se aproxima daquela apresentada nos capítulos 7 e 8 do mesmo livro, apesar de aparentar contraditória, uma vez que ela está ligada ao pensamento, objeto principal desses capítulos, enquanto que no

⁹⁵ Kalaïtzidis, P. *op. cit.*, p. 17.

⁹⁶ O φάντασμα inicialmente parece ser um gênero que engloba todas as espécies de “aparições”, o que é confirmado no *DA* III 3, 428 1-4: “A *phantasia* é aquilo segundo o que dizemos surgir-nos alguma aparição (φάντασμα) [...] ela é alguma dessas potências ou disposições”. No *DA* III 7 e 8 os φαντάσματα, que são objetos da *phantasia* e ligados ao pensamento, possuem um nível mais elevado, visto que é a aparição concreta que auxilia o pensamento abstrato a “contemplar ao mesmo tempo alguma aparição (φάντασμα), pois elas são tais como as percepções, embora sejam sem matéria (432a 8-9). Sobre o φάντασμα e a multiplicidade de espécies ver Frère, J. “Fonction représentative et représentation”. In : Gilbert Romeyer Dherbey (dir), 1996, p.331-348, especialmente p. 336 -338.

capítulo 3, a *phantasia* parece estar inteiramente ligada à percepção e ser distinta do pensamento.

Entretanto, como tentamos mostrar, não há nenhuma contradição, como poderia parecer e nem mesmo uma “ruptura” como afirmara C. Castoriadis⁹⁷, ao apresentar a noção de *phantasia* em *DA* III 3, dizia haver uma “imaginação segunda”, enquanto nos capítulos de 7 a 11, haveria uma “imaginação primeira”, afirmando, categoricamente, que a “imaginação primeira” nada tem nada ver com a “segunda”. Essa ruptura não tem sentido, o que nos foi possível ver mediante o exame da passagem 427 b 14-16 que confirma, ao mesmo tempo, a dependência da *phantasia* para com a percepção e para com a suposição (υ☉πόληψις)⁹⁸. Essa dependência, entretanto, longe de obscurecer a distinção, favorece ainda mais a compreensão da função mediadora ou intermediária da *phantasia* entre percepção e pensamento, já que ela nem sequer seria da natureza do que sempre acerta o verdadeiro, como conhecimento (επιστήμη) e intelecto (νο♦ήσις) e nem seria uma simples combinação (συμπλοκή) de opinião e “sensação”, como afirmara Platão.

Após examinar as implicações da distinção entre *phantasia* e as demais formas de conhecimento, ela se mostra parte apenas das operações perceptivas. O vínculo entre *phantasia* e percepção torna-se cada vez mais forte quando a partir de 429a 1-2, Aristóteles abre caminho para uma nova definição positiva de *phantasia* como um movimento que surge pela efetividade da percepção. Para compreendê-la, fomos levados a examinar algumas passagens das obras de Aristóteles, principalmente do *Parva naturalia* e do *De memoria et reminiscencia*, em que o movimento se revela no seu duplo uso pelas capacidades cognitivas, a saber, na capacidade perceptiva e na intelectual.

⁹⁷ Castoriadis, C., *op. cit.*, p. 151-189.

⁹⁸ Castoriadis parece evitar essa passagem, pois ela o forçaria a admitir que a “imaginação segunda” é condição de υ☉πόληψις.

O exame de *DA* III 5, mesmo não tendo como foco de estudo a *phantasia*, foi igualmente importante para estabelecer que o intelecto, apesar de ser considerado – como em Anaxágora – separado, sem mistura e sem alteração, é, por essência, uma atividade, pois tem como sua qualidade efetivar tudo que produz (cf. *DA* III 5, 430a 15-18). Uma vez consideradas todas as atividades baseadas em desejos racionais e irracionais e aquilo que deve ser perseguido ou evitado, temos que a condição necessária à intelecção de algo bom ou ruim é ter na alma uma certa aparição (*φάντασμα*). Dessa forma, o intelecto, “por si só”, somente pode pensar o que não é perceptível. Mas ao reafirmar o que já foi dito, são necessárias as aparições perceptíveis para se poder decidir se algo é desejável ou não, uma vez que o intelecto não traz consigo as situações concretas previsíveis que contêm os objetos materiais necessários para se decidir se algo vale ou não a pena.

Nos capítulos 7 e 8 vimos que Aristóteles distingue dois tipos essenciais de pensamento: um acerca de coisas que têm matéria e que se dá através da percepção que é, também, o processo pelo qual os primeiros *noemas* apreendem; e o outro acerca de coisas sem matéria, que se dá por meio da *phantasia* e que inclui tanto o pensamento contemplativo das matemáticas, quanto o pensamento acerca dos objetos concretos ou relativos. Por fim, em *DA* III 7- 8, nosso ponto de partida foi a questão acerca da possibilidade ou não de que a intelecção seja usada “diretamente” pela percepção. Constatamos que tal afirmação se assenta nas aparições (*φαντάσματα*), o que torna claro a necessidade de que haja uma aparição para haver pensamento, mas não significa que cada pensamento corresponda a uma aparição diferente. Entretanto, uma mesma aparição pode servir a vários pensamentos, como é igualmente possível pensar uma única coisa servindo-se de aparições diferentes, o que será objeto de discussão em *DA* III 11.

O exame do problema da *phantasia*, no entanto, não está ainda completo. Resta discutir os capítulos de 9 a 11 do livro III. Neles, a questão será, primeiramente, aquela da

phantasia como potência essencial no movimento dos animais e, principalmente, na ação do homem, em que ela, mais uma vez, será fundamental para a compreensão das razões que explicam a origem do movimento local, o que, conseqüentemente, irá fornecer elementos para que se compreenda o emprego do termo *phantasia* deliberativa (φαντασία βουλευτική).

SEGUNDO CAPÍTULO

PHANTASÍA, MOVIMENTO E DESEJO EM *DA* III 9-11

A *Phantasía*, tema central do presente trabalho, constitui, no pensamento de Aristóteles, uma das condições de possibilidade do pensamento, uma vez que “a alma jamais pensa sem aparições (φαντάσματα)”, além de desempenhar um importante papel na explicação do movimento animal e da ação propriamente humana. Neste segundo capítulo, a nossa abordagem da *phantasía*, sem isolá-la da função por ela desempenhada, dará lugar a um outro aspecto: o estudo do movimento local. Dado que, por definição, os animais se movem, cabe examinar, com respeito ao seu deslocamento, qual a causa de seu movimento.

O movimento (κίνησις) consiste na atualização de uma potência no animal ou no agente e compreende uma causa final e uma causa eficiente. O ponto a ser investigado, remete-nos ao problema do princípio motor, ou seja, daquele que é causa eficiente dos movimentos dos animais e das ações do homem. Diante disso, e com base na *psicofisiologia* da κίνησις desenvolvida em *DA* III 9-10, que se contrapõe principalmente ao *De motu animalium* e aos tratados do *Parva naturalia*, teremos como estabelecer uma visão geral da concepção de Aristóteles, abordando, primeiramente, a questão primordial à compreensão da locomoção dos animais automotores, a saber, o objeto de desejo, pois sem o desejo o animal não se move.

Assim sendo, com o intuito de investigar como o desejo é capaz de levar o agente a agir de uma forma e não de outra, neste segundo capítulo, examinaremos a ορεξις e suas formas. Tal empreendimento representará, sem dúvida, no âmbito da ética

aristotélica, apoio para compreendermos o que faz o agente desejar coisas contrárias ou algumas coisas mais fortemente do que outras.

Por fim, uma vez estabelecida a unicidade do princípio motor, a tarefa de nossa especulação sobre o movimento, o desejo e a *phantasia* consistirá na interpretação dos capítulos 10 e 11 do *De anima* e da *Ethica nicomachea* para uma investigação da relação entre desejo e deliberação. Se o desejo não implica necessariamente a capacidade deliberativa é evidente pelo fato de existirem animais que possuem desejo, mas não a capacidade de deliberar. Assim, se todos os animais se movem, fazem-no porque são capazes de desejar, uma vez que possuem a *phantasia* perceptiva, enquanto nos animais racionais, Aristóteles reconhece no domínio da *phantasia*, a parte calculativa (λογιστική) ou deliberativa (βουλευτική), visto que os homens são os únicos a calcular e a deliberar em relação ao futuro e ao presente. Como ficaria, então, a opinião (δόξα), o julgamento (κρίσις) pelos quais se afirma ou se nega, se persegue ou se evita? Seria diferente, enquanto princípio, daquele que move segundo a

1. Movimento local: uma capacidade isolada?

A partir do capítulo 9 do *DA III*, Aristóteles se ocupa em precisar a função da *phantasia* na explicação do movimento animal e na ação humana. O primeiro ponto a ser considerado acerca do que move diz respeito às duas capacidades fundamentais da alma, que Aristóteles divide em discriminativa (κριτικόν) e locomotriz (κινητικόν). A primeira, a discriminativa, consiste na capacidade de julgar (κρινεῖν) e compreende o raciocínio (διάνοια) e a percepção (αἴσθησις) (432a 16). A segunda, locomotriz (κινητικόν), é a

capacidade responsável por produzir o movimento local nos animais (κινεῖν τῆν κατα-
τόπον κίνησιν - 432a 17).

Ao se examinar as capacidades (δυνάμεις) ou partes (μέρη) da alma, nos deparamos com alguns problemas, pois Aristóteles não deixa claro se essas capacidades são realmente separadas umas das outras e, nem mesmo, quantas são⁹⁹. A investigação de Aristóteles ao tratar da alma é cuidadosa, no sentido em que considera, ao contrário de seus predecessores¹⁰⁰, não somente a alma humana, mas se interroga se ela é uma só, se é comum aos animais ou se há distintos tipos de almas como, por exemplo, a do cavalo, a do homem, a de Deus, etc. (cf. *DA* I 1, 402a 23- 402b 8). Desse modo, logo no início do *De Anima*, o homem não é considerado separadamente, mas como um em meio aos demais seres vivos e, principalmente, aos animais¹⁰¹ (cf. 402a 6-7), o que leva Aristóteles a considerar, no que se refere à alma, não somente o que é próprio do homem, mas o que

⁹⁹ No *DA* II 2, 413b 12, são definidas quatro capacidades: nutritiva, perceptiva, raciocinativa e locomotriz. Já em 3, 414a 31, são enumeradas cinco: nutritiva, desiderativa, perceptiva, locomotriz e raciocinativa. É ainda acrescentada a estas últimas, em III 10, 433b 2-3, a capacidade deliberativa (βουλευτικόν).

¹⁰⁰ Entre os seus predecessores, Aristóteles refere-se, diretamente, em *DA* I, a Demócrito, que segundo ele, identifica a alma e o intelecto, considerando estas realidades entre o número dos corpos primários e indivisíveis, tornando-se assim fonte do movimento, além de declarar que a alma é uma espécie de fogo e calor (cf. 403b 31; 404a 27; 405a 8). Essas mesmas teorias, Aristóteles diz serem aquelas de Leucipo (cf. 404a 5). Anaxágoras, que não se encontrava inteiramente de acordo com Demócrito, afirmou terem sido todas as coisas postas em movimento pelo intelecto, mas, segundo Aristóteles, parece ter distinguido a alma do intelecto (cf. 404a 25; b 1; 405a 13; b 20-21); para Empédocles, a alma seria constituída de todos os elementos, e cada um deles seria uma alma (cf. 404b 11). Sobre o mesmo assunto, Platão disserta no *Timeu*, concebendo a formação da alma a partir dos elementos (cf. 404b 16). Entre outras citações a respeito, pode-se ainda encontrar no *DA* I, Tales (405a 20); Diógenes (405a 22); Heráclito (405a 25); Alcmeón (405a 29); Hípon (425b 3); Crítias (405b 5) e os Pitagóricos (404a 17). O que interessa a Aristóteles ao apresentá-los é mostrar que todos pensaram a alma em três atributos: “o movimento, a percepção e o incorpóreo” (*DA* I 405b12). Qualquer que seja a conclusão, é certo que alma é universalmente olhada (por seus predecessores) como princípio (cf. 405b 12).

¹⁰¹ A frase *DA* I 1,402a 6-7 (ἐστὶ γὰρ οὗτον ἀρχὴν τῶν ζώων) é traduzida por C. H. Gomes (*op. cit.*, p.23) da seguinte forma: “a alma é, com efeito, o princípio de todos os seres vivos”. De modo semelhante, R. Bodéüs (*op. cit.*, 76). Por outro lado, L. Angioni (*op. cit.*, p. 21), J. Tricot, (*op. cit.*, p. 2) e R. D. Hicks (*op. cit.*, p. 3), traduzem: como que um princípio dos animais”. Segundo Pierre Pellegrin, em “*Le De Anima et la vie animale*”. In: Romeyer Dherbey (dir.), 1996, p.465-492, (p. 470), Aristóteles emprega ζῶον no *De anima* para significar animal, de modo que possa ser diferenciado do ser vivo planta. Para englobar animais e plantas em uma mesma categoria de um ser animado, vivo, Aristóteles recorre a expressões como [τῶν] ζῶων (*De sensu* 1, 436a 3,12). Porém, essa diferenciação é apenas para mostrar que há outros que possuem vida (ζῶω), “estar vivo” (être en vie, Bailly, A., *op. cit.*, p.394) e que não são os animais. Segundo Aristóteles: “viver ocorre aos viventes devido a esse princípio [o movimento], e o animal, por sua vez, se constitui primeiramente devido à percepção: pois dizemos ser animais e não apenas viver” (*DA* II, 2 413b 11).

pertence a todos os seres vivos. Sobre as partes da alma, Aristóteles escreve: “com efeito, de algum modo parecem [ser] infinitas, e não apenas as que alguns¹⁰² determinam, ou seja, calculativa [λογιστικόν], irascível [θυμικόν] e apetitiva [ἐπιθυμητικόν] ou, segundo outros, a [parte] que tem razão e a irracional” (DA III 9, 432a 24 –25).

Aristóteles considera que há, ainda, outras partes da alma que apresentam uma distância maior entre si do que as mencionadas, e considera como “a primeira capacidade da alma e a mais comum” (II 4, 415a 24) a nutritiva e a reprodutiva nas quais há geração, crescimento, deterioração e que pertencem, tanto às plantas, como a todos os animais. A perceptiva, por sua vez, não se colocaria facilmente nem como irracional nem como tendo razão (cf. III 10, 432a 30), pois, no homem, a escolha (προαίρεσις) é a relação da percepção com o intelecto. Se não se percebe nada, não se pode aprender, nem compreender nada, assim como, ao se contemplar (θεωρεῖσθαι), contempla-se ao mesmo tempo alguma aparição (φάντασμα), uma vez que as aparições, embora não tenham matéria, são tais como as percepções (cf. III 7, 432a 3-9).

Após polemizar em torno das “lacunas” deixadas por Platão e pelos acadêmicos e, particularmente, sobre a questão referente à divisão real ou não da alma em partes, Aristóteles começa a tratar do movimento local se interrogando sobre o que é próprio do movimento, a partir de DA III 9, 432b 8, e toma como ponto de partida a seguinte questão: o que move o animal segundo o lugar (κινουῦν κατὰ τὸν τόπον)?

Não nos propomos aqui a percorrer a respeito dos movimentos que pertencem à parte produtiva e nutritiva comum a todos os animais, nem sobre a inspiração e a

¹⁰² Alusão à divisão tripartida de Platão, cf. Timeu 69 c; Fedro 246 a, 253 c; Rep. IV, 435 b sq, IV 438 d e sq., IX, 580 e sq. Acerca dos textos sobre a alma em Platão, ver: Reis, Maria Dulce. *Um olhar sobre a Psykhé: o logistikón como condição para a ação justa nos livros IV e IX da República de Platão*. Dissertação de Mestrado, UFMG/FAFICH, Belo Horizonte, 2002. M. D. Reis afirma que há três gêneros na alma que realizam e sofrem ações contrárias. Sobre isso, diz: “Eles podem ser considerados três princípios de ação, pois são capazes de mover toda a alma para a finalidade implicada em cada fonte de motivação (em cada gênero)” (p.129). No caso da alma do filósofo: “*logistikón* (governa a alma); *thymoeidés* (auxilia o racional), *epithymetikón* (tem seus apetites selvagens e os apetites não-necessários escravizados; tem seus apetites necessários e os apetites bons e melhores em ação)” (p. 193).

expiração, a vigília e o sono, examinados por Aristóteles¹⁰³, mas nos concentraremos naquilo que parece interessar mais ao estagirita: a discussão do movimento local.

O que interessa particularmente a Aristóteles na capacidade nutritiva é a sua importância para a sobrevivência, uma vez que os animais devem-se reproduzir e, caso sejam privados de alimentos, não são capazes de subsistir. Apesar de sua dependência recíproca, são distintos “o ser” do alimento e “o ser” do crescimento, sendo que, para se conservar, a “alma generativa” alimenta-se como se pilota um navio: sendo a mão e o leme, o movente e o movido. Se a mão move o leme, mas é movida pelo piloto, o leme, por sua vez, é apenas movido, como é o caso do alimento, que, sob as condições de calor¹⁰⁴, um princípio ativo, torna-se apto a ser digerido (cf. *DA* II 4, 416b 26-28).

Certamente, o princípio de movimento que Aristóteles investiga não pode ser aquele produzido pela capacidade nutritiva, mesmo se o início do deslocamento é dado pela nutrição, pois todo movimento é “sempre em vista de algo” e, assim sendo, ou depende de uma *phantasia*, ou de um desejo (ὁρεξις)¹⁰⁵. Com efeito, afirma o estagirita, “nada que não deseje ou fuja se move, exceto por violência.” (III 9, 432b 15-17)¹⁰⁶. A violência à qual se refere poderia ser justamente o que acontece no caso das plantas, pois elas possuem um movimento, mesmo não sendo responsáveis por desencadeá-lo.

No entanto, para Aristóteles, as plantas não são capazes de se moverem, pois não possuem parte dos órgãos de locomoção que permitem o movimento dotado de uma finalidade. Segundo R. Bodéüs, o princípio de finalidade, que em Aristóteles justifica os

¹⁰³ A respiração e expiração (da alma nutritiva) e o sono e a vigília (da alma sensitiva) são estudadas nos tratados do *Parva naturalia* que tratam do deslocamento dos animais, mais particularmente dos deslocamento dos animais que andam, completando assim o *De Anima* (cf. *DA* II 4 415a 22 –415 b 3; *DA* II 4 416a 19 - b 31s)

¹⁰⁴ Em *De generatione animalium* (IV, 1, 765b 15-16), Aristóteles afirma que “toda digestão é obra do calor”.

¹⁰⁵ O mesmo fenômeno se repete no *De motu animalium*, em que Aristóteles trata do movimento local igualmente ligado à *phantasia* e ao desejo, mas sem relacioná-los às partes da alma. Cf. *MA* 6, 700 b 17-19; 701 a 4-6; 7, 701 a 29-33, 35-36; 8, 702 a 17-19.

¹⁰⁶ O movimento natural dos corpos inanimados que, espontaneamente e sem contrariar, portam-se numa direção, se explica pela analogia de um desejo; uma analogia somente, pois eles se portam invariavelmente numa mesma direção, determinada por sua natureza corporal.

sistemas naturais, implica na necessidade dos meios em vista desse fim. Todas as coisas, por natureza, ou existem em vista de algo, ou serão apenas contingências das coisas que são em vista de algo. As demais percepções, o olfato, a visão e a audição, por meios diversos, sentem, mas, ao tocar, se não houver percepção, não poderá buscar ou evitar, pois o tato é como uma medianidade de todas as qualidades tangíveis (cf. *DA* III 13, 435a 21). Essas qualidades tangíveis são definidas por Aristóteles como diferentes qualidades do corpo, as quais definem os elementos: o quente, o frio, o seco e o úmido (cf. *DA* II 423b 26-29)¹⁰⁷.

Assim, se não há determinado órgão nas plantas, que permita satisfazer determinada necessidade como percepção ou locomoção, conseqüentemente, não há também o desejo. Pela mesma razão, nem tampouco a capacidade perceptiva pode ser causa do movimento, já que muitos animais possuem a percepção, uma característica dos animais (*DA* II 1, 413b 2), embora alguns permaneçam em repouso e não possam se mover de um lugar a outro. Esse não seria, também, o caso das plantas, pois, mesmo que elas continuamente se nutrissem do solo, não seriam capazes de se locomover. Enquanto os animais, mesmo aqueles que não se locomovem, são capazes de originar outros tipos de movimento por meio da percepção, que é justamente o que distingue os animais das plantas. Sobre a ausência da percepção nas plantas, escreve S. Everson: “A percepção é necessária para que os animais possam identificar a comida e agir em função dela. Plantas não têm o ato de agir quando estão sendo alimentadas, mas os animais sim, eles precisam ser capazes de perceber o alimento”¹⁰⁸. Se há percepção, é porque os animais dispõem

¹⁰⁷ Em *De generatione et corruptione* II, capítulos 1 e 2, a umidade e o calor corporal são fatores diferenciais entre os animais. Os mais perfeitos são os de natureza mais quente e úmida, que favorecem a vida, e os que possuem o frio e seco são desfavorecidos. Sobre essas questões, ver Pellegrin, Pierre. *La classification des animaux chez Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1982, p. 152

¹⁰⁸ Everson, S. *Aristotle on perception*. Oxford: Clarendon Press; 1997, p. 14.

pelo menos da percepção do tato e da capacidade desiderativa (e não importa qual seja o tipo de desejo: ânimo, apetite ou querer). Sobre isso Aristóteles escreve:

Além disso, esses viventes possuem percepção do alimento; pois o tato é percepção do alimento; pois todos os viventes se alimentam dos úmidos e secos, com quentes e frios, e a percepção destes itens é o tato [...] Fome e sede são apetites: a fome é do seco e quente, ao passo que a sede, por sua vez, é do úmido e frio: e o degustável é como que um tempero dessas qualidades (DA III 3, 414b 6-13) (trad. levemente modificada)

O animal irá se mover para satisfazer o desejo da fome e da sede, mas esse desejo não é por nutrição, mas sim pelo respectivo quente, seco, frio e úmido que será conhecido pela degustação, que é uma espécie de tato (cf. 12, 434b 19-20). Ainda segundo S. Everson, “o animal terá somente que discriminar substâncias que tenham essas qualidades para poder atuar nelas”¹⁰⁹. Se S. Everson está correto, a discriminação¹¹⁰ neste caso é pelas capacidades perceptivas do quente e do frio, por exemplo, da carne, das quais qualidades, a carne é uma certa proporção.

Certamente, outra parte da alma como a capacidade intelectual (νοητικόν) ou o intelecto (νοῦς)¹¹¹, também não é o que move (cf. III 9, 432b 26). Se essa parte da alma fosse a causa do movimento, deveria se restringir apenas ao homem, visto que nem todos os animais possuem esta capacidade. E isso bastaria, se Aristóteles não fosse mais longe em sua argumentação. O intelecto contemplativo¹¹² não poderá ser o motor, pois “não

¹⁰⁹ Everson, S., *loc. cit.*, n.5.

¹¹⁰ M. Zingano traduz κρίνει, em DAIII 4, 429b 14-18, de duas maneiras: uma considerando “o que vale para sensação, que é sempre do particular” e outra, “como da ὑποληψις, que é do universal (incluindo a ciência, a opinião e a prudência)” (*op. cit* [1998], p. 203, n. 16).

¹¹¹ Cf. DA I 407a 1-5; III 4,429a 22-24.

¹¹² R. Bodeüs traduz intelecto contemplativo (432b 28) por inteligência especulativa e diz sobre ela: “a especulação não é uma deliberação sobre aquilo que se deve fazer” (*op. cit.*, n. 2, p.243.). No caso da inteligência especulativa, deve ser considerado “absolutamente” (aquilo que é preciso fazer em geral), enquanto no caso da inteligência **não** especulativa deve ser considerado relativamente a nós (aquilo que nós mesmos devemos fazer) (cf. 431 b 10). Assim, uma ação a se realizar ou a fazer é algo do sujeito que especula (um bem relativo, Aristóteles parece distinguir o verdadeiro e o falso como eles são colocados pela inteligência responsável pela ação (cf. EN VI 2, 1139 a 26-31), do V e do F tal como são colocados pela inteligência especulativa. Nos dois casos, parece que Aristóteles refere-se ao V e F como sendo do mesmo “gênero” que o bem e o mal; não precisamente porque o V é o contrário do F, como o bem é o

pensa nada a fazer (πρακτόν)” (432b 27). Ele não ordena nada, pois não possui uma conjugação com o desejo e, “mesmo que o intelecto contemple algo do gênero [sobre alguma coisa de prático] tampouco impele logo a perseguir ou fugir” (432b 28-29), como ocorre, no caso do aumento da frequência cardíaca e da excitação dos órgãos sexuais¹¹³.

O intelecto contemplativo contém, também, uma “parte” responsável pelos cálculos e meios para obtenção de um determinado resultado, o que poderia levar a supor ser essa parte a responsável pelo movimento. Ainda assim, este tipo de cálculo nem sempre conduz a uma ação condizente com seu resultado. A melhor evidência disso é aquele que age em conformidade com o apetite tal como o incontinente (αεγκρατής).

Sobre ele Aristóteles escreve:

Além disso, mesmo quando a inteligência ordena e a reflexão diz para fugir ou para perseguir alguma coisa, não se mexe; e a ação, ao contrário, se alinha ao apetite (τη=ν επιθυμίαν). Assim fazem as pessoas que não são senhoras de si mesmas (αεγκρατής). E, geralmente, nós vemos, de resto, que aquele que detém a ciência médica não prodiga cuidado, como se fosse outra coisa que decidisse soberanamente de fazê-lo segundo a ciência e não a ciência. Mas não é, também, o desejo (οϐρεξις) que decide soberanamente acerca deste movimento, pois as pessoas que são senhoras de si mesmas, apesar do seu desejo e de seu apetite, não concluem as ações das quais elas têm o desejo, mas obedecem à inteligência (DA III 433a 1-6) (tradução modificada)¹¹⁴.

Antes de retomar a questão que perseguíamos, há alguns aspectos que convidam a uma breve análise do que foi dito acerca da ciência e da técnica na passagem. Em *Metaphysica* A, 1, Aristóteles diz que a ciência (εεπιστήμη) e a arte (τέχνη) vêm aos homens por intermédio da experiência, visto que a arte é um conjunto de noções experimentadas e que se exprime num único juízo universal dos casos semelhantes. A

contrário do mal (cf. *Met.* Γ, 2, 1004 b 27 s), mas porque é o mesmo gênero do inteligível complexo que se associa à razão ou a vários termos para dizer aquilo que é e aquilo que deve ser.

¹¹³ Observação de R. Bodéüs (*op. cit.*, n. 4, p. 243).

¹¹⁴ As traduções dos capítulos 9 a 11 do *De anima* serão de R. Bodéüs, *op. cit.* Salvo exceções, elas serão indicadas.

experiência, por sua vez, é conhecimento dos particulares¹¹⁵, enquanto a arte, dos universais. A ciência versa sobre as coisas invariáveis; a arte, sobre as coisas variáveis, incluindo aí tanto produções quanto as ações. E é exatamente o que assinala, na passagem anteriormente citada do *De anima*, a diferença entre a arte e a ciência. Isso se deve ao fato que a arte (τέχνη) está associada ao desejo (οὐρεξις). Não depende do agente estabelecer se o cimento, por exemplo, tem certas propriedades, mas se há desejo de produzir algo com ele. Nenhum conhecimento isolado determina uma ação se o pensamento não estiver conjugado com o desejo. Com isso, cabe-nos uma pergunta: o desejo é, então, senhor do movimento?

Sabemos que a οὐρεξις¹¹⁶ é condição necessária a toda ação, mas pensar que sua presença seja condição suficiente induziria a cometer um engano, pois, ainda no caso da αεγκρασία¹¹⁷, pode haver um outro desejo “dominante”, que, intervindo e movendo, leva o incontinente a fazer, ou não, o contrário daquilo a que o desejo mais fraco (έπιθυμία) tende. Nesse caso, a presença de um desejo dominante movendo um agente foi suficiente para o desencadeamento de uma determinada ação. Esse desejo (οὐρεξις) pode ser de muitas formas: se raciocinativo (οὐρεξις διανοητική)¹¹⁸, ele é associado a uma deliberação (βούλευσις) e tende a buscar o melhor para o agente naquela circunstância, isto é, a inclinar-se ao bem; e se, ao contrário, a forma for de um apetite (έπιθυμία), que visa

¹¹⁵ Aristóteles busca provar que as essências sensíveis particulares não são suscetíveis nem de definição, nem de demonstração (cf. *Met.* 1039b 27 – 1040a 2)

¹¹⁶ Nos textos da *EN* III 4, 1111b 10; *Rhet.* I 10, 1369 a 11; *Pol.* VII 16, 1334b 22; Aristóteles divide a οὐρεξις em três espécies: έπιθυμία (desejo irracional), θυμοεις (afecções) e βούλησις (desejo racional). Essas formas têm em comum o significado próprio da οὐρεξις, que, em *DA* III 9, é o princípio da ação nos seres humanos, seja ela irracional ou racional.

¹¹⁷ A αεγκρασία, isto é, a incontinência, que é um tipo de comportamento muito freqüente nos homens, é o objeto de discussão de Aristóteles na *Ethica nicomachea* VII, além de ser mencionado rapidamente, e apenas duas vezes, no *De anima* (cf. 9, 432b 26-433a 3 e 11, 434a 5-16). A respeito desse comportamento crucial na teoria aristotélica e sobre a insuficiência na análise do termo da doutrina socrática-platônica, conferir Muñoz, A. *Liberdade e causalidade: ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles*, São Paulo: Discurso Editorial, 2002 (especialmente p. 197-199).

¹¹⁸ Cf. *EN* VI 2, 1139 b 4-5.

apenas a satisfação imediata, o prazer será uma opção bastante forte na conduta do agente.

É o que podemos notar na passagem seguinte:

O homem incontinente, sabendo que o que faz é mau, o faz levado pela paixão, enquanto o homem continente, conhecendo como maus os seus apetites, recusa-se a segui-los em virtude do princípio racional (*EN VII 2, 1145 b 12-13*).

Em um indivíduo incontinente (*αεγκρατής*), o conjunto de seus desejos voltados para o bem não é mais forte que o conjunto de seus desejos voltados para o prazer, pois ele fraqueja na deliberação (no cálculo de meios e conseqüências), levado por um desejo mais forte que não o impede de realizar ações cuja satisfação é imediata. Já no indivíduo continente (*εεγκρατής*), o apetite (*έπιθυμία*), bem como o ânimo (*θυμοεις*), ao serem despertados, movem a deliberação na direção do cálculo que poderá ou não levar à ação. Ao sentir o cheiro do chocolate, o continente deseja ter o prazer de comê-lo, e esse desejo moverá a deliberação a calcular os meios para realizar tal ação, mas ele pode calcular que suas conseqüências – o prazer de comer chocolate – não são compatíveis com outras conseqüências, igualmente desejadas por ele, como, por exemplo, seguir uma dieta. Assim, haverá um tipo de desejo no agente que o impedirá, na ação, de comer o chocolate.

Enquanto a capacidade de calcular estabelece o tipo de ação que se deve perseguir, o desejo move a fim de praticar ações dessa espécie. E esse desejo, então, se manifesta sob a forma de um querer (*βούλησις*). Entretanto, embora o princípio da ação esteja no agente, e este seja capaz de possuir desejos suficientemente fortes para impedir ações de tipo “imediato”, pode ocorrer que o agente delibere mal porque algum fator o impediu de fazê-lo corretamente, ou seja, ele inferiu mal, avaliou mal as circunstâncias. Pode ainda ocorrer que, mesmo tendo em si o princípio da ação e deliberando bem, os

apetites sejam mais fortes do que o desejo do bem, e que sua ação não siga o que foi deliberado¹¹⁹.

Entretanto, vale notar que um incontinente, tanto quanto um continente, ainda que possuam princípios internos, ou melhor, desejos internos que são contrariados por outro desejo no momento em que agem, podem sofrer ações que Aristóteles nomeia de forçadas (cf. *EN* III 1110b 1-8). Nos agentes contravoluntários (*αεγκουσίοι*), principalmente neste caso, somente as circunstâncias externas podem tornar a ação contravoluntária, e não apenas um impulso próprio, que provém de dentro, pois a ação não está em poder do agente e é exatamente o que faz com que a ação seja por coação ou forçada (*βίαια* – 1110b 1). Por coação, agem também os animais e as crianças, que são movidos por único princípio que move tanto a criança quanto o animal a partir de algo externo a cada um deles; nestes dois casos, não há conflito proveniente do desejo. Na criança, por exemplo, há um desconforto ou mesmo uma dor sofrida ao ser puxada à força por um adulto. Talvez seja esta a diferença quando Aristóteles diz que, no homem, o sofrimento é de modo contravoluntário: “os que agem forçados e contra a sua vontade, agem com dor” (1110b 11-12). No entanto, vale notar que nem toda ação por coação é acompanhada de dor; há causas que não provocam sofrimento. Aristóteles diz que há ações acompanhadas de prazer, cujo resultado é a busca de algo prazeroso, belo ou nobre, mas que não deixam de ser forçadas, pois são arrastadas por atrativos externos (cf. 1110b 13-15).

A questão do prazer pode ser aqui problemática, como também não parece clara. Se considerarmos que o resultado ou o atrativo seja algo belo como um corpo escultural de um modelo, a ação pode ser acompanhada de sofrimento no agente quando se submete a um intenso exercício físico. Mas não parece ser o caso aqui. Aristóteles talvez

¹¹⁹ A deliberação (*βούλευσις*) será enfatizada no terceiro capítulo deste trabalho.

esteja apenas se referindo ao prazer imediato, ou “antecipatório”¹²⁰, pois todos fazem tudo por causa de uma motivação prazerosa. Deste tipo de ação, podemos chamá-la involuntária, o que se justifica quando Aristóteles utiliza para o argumento do prazer, uma transferência da responsabilidade de “si próprio” para algo que lhe é externo. Neste caso, o agente involuntário, diferentemente do contravoluntário, não se arrepende.

Portanto, o que é objeto de apetite não é do involuntário nem do contravoluntário, mas do que possui ações voluntárias (εἰλικουσίους), justamente por se tratar de uma afecção, mesmo porque as ações que delas procedem são ações humanas (cf. 1111b 1-3). Na *Ethica eudemia* (II 7, 1223b 26-28), Aristóteles diz que a ação conforme o querer (βούλησις) é mais voluntária do que a ação conforme o apetite ou a paixão. Por isso, muitas coisas podem ser voluntariamente feitas sem impulso (οἰργή) e sem apetite (εἰπιθυμία). A intenção parece ser de mostrar que a ação voluntária supõe um desejo (οἰρεξις), de preferência a βούλησις, sem, contudo, reduzir-se a este único desejo¹²¹. Assim, pois, o que se pode concluir é que os continentes e incontinentes agem voluntariamente, uma vez que não agem por coação, pois o princípio está no próprio agente. Também “ações” como o suar e o bater do coração têm seu princípio no agente. Seriam, por isso voluntárias? T. H. Irwin considera que não, pois, segundo ele, sentimos o coração bater quando tomamos o nosso pulso ou começamos a suar quando nos encontramos em um ambiente quente e úmido, sem que tenhamos escolhido fazê-lo, mesmo que estejamos na condição de agir voluntariamente¹²². Da ação não voluntária (οὐερχ εἰλικουσία), Aristóteles diz que não há arrependimento, uma vez que o agente não

¹²⁰ Muñoz, A., *op. cit.*, p. 102.

¹²¹ A conclusão do capítulo 1 do livro III da *Ethica nicomachea* tem uma posição análoga, pois as ações realizadas sob o impulso da cólera e do apetite são ações do homem. Logo, diz Aristóteles, “é de presumir que os atos praticados sob o impulso da cólera ou do apetite não mereçam a qualificação de involuntários” (*EN* III 1, 1111a 25-26).

¹²² Cf. Irwin, T. H., “Reason and Responsibility in Aristotle”, In: *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980, p. 122-123.

sabe o que está fazendo, ou seja, a ação é realizada “*por ignorância*” (cf. *EN* 1110b 18-22). E não pode ser confundida com a ação “*em ignorância*”, cuja causa da ignorância praticada está no próprio agente, isto é, uma ação voluntária¹²³. Acerca deste princípio, e de outros também internos ao agente, podemos encontrar no *De motu animalium* uma definição de voluntário que faz eco àquela da *Ethica nicomachea*, quando Aristóteles diz que os “animais são movidos segundo movimentos voluntários” (*MA* 11, 703b 2). Entretanto, sobre os demais movimentos, como os batimentos do coração e a ereção, considerando-se a definição do voluntário na ética aristotélica, esses movimentos seriam considerados involuntários. Sobre eles, Aristóteles escreve:

Mas algumas das partes são movidas segundo certos movimentos involuntários (*αεγκουσίους*), mas, na maioria são não-voluntários (*ουερχεγκουσίους*). E digo involuntário, por exemplo, o movimento do coração ou do órgão sexual, pois muitas vezes, algo tem sido mostrado, são movidos, apesar de o intelecto não ter ordenado, mas digo não voluntário, por exemplo, o sono e o despertar, a respiração e todos os outros desse gênero (*MA* 11, 703 b 4 -9).

Ao se encontrar diante de algo assustador ou prazeroso, sem que o intelecto ordene ou interfira, o coração se move, (*i.e.* aumento da frequência cardíaca) ou alguma outra parte pode se mover, por exemplo, na excitação das glândulas salivares ou do pênis. Nos três casos aqui mencionados, encontramos-nos diante de uma possibilidade fisiológica, em que a parte do corpo que serve de substrato para o desejo, não tem capacidade de imprimir movimento sobre outra parte do corpo ou de impedir o seu movimento. O agente não tem, nesses casos, a capacidade de ter um desejo mais forte do que o desejo de praticar essas ações pelo simples fato de que elas não são praticadas por um desejo (apetite ou ânimo), mas ocorrem automaticamente, são fisiológicas. Embora o batimento cardíaco e a ereção tenham uma causa interna, não depende de o agente praticá-las ou não. Esse

¹²³ Segundo T. H. Irwin (*ibidem*, p. 317), as causas das ações *em ignorância* procedem do caráter vicioso do agente que as torna moralmente reprováveis.

princípio, ou coação fisiológica parece não importar muito a Aristóteles, pois não são causa de arrependimento para o agente.

No entanto, resta saber se um desejo (seja ele uma forma de querer, ânimo ou apetite) é condição necessária e suficiente para a ação voluntária. Assim, ao examinar a questão, Aristóteles considera que, para que uma ação voluntária (ἐθικουσία) seja virtuosa, é preciso que o princípio esteja presente no agente, isto é, deve haver uma ação, cujo movimento de deslocamento tenha uma causa interna. São, pois, duas as características que servem a identificar a ação voluntária: uma, é a interioridade do princípio motor na ação humana; a outra, que constitui o caráter distintivo do voluntário, é o conhecimento das circunstâncias particulares da ação (cf. *EN* III 1, 1111a 21-24).

No mais, Aristóteles parece mesmo fazer uso da noção de ὁρμητικὸς de forma homogênea para explicar o movimento dos animais e a considera como princípio comum às ações racionais e irracionais. No entanto, de forma alguma Aristóteles privará o intelecto de seu papel na motivação da ação humana. É esse o ponto que examinaremos a seguir.

2. A unicidade do princípio motor

Tomemos, pois, o fato de que o desejo (ὁρμητικὸς) é comum a todos os animais que se deslocam, enquanto o intelecto não. Ao invés de denominar, primeiramente, o que está do lado do cognitivo, Aristóteles considera antes a *phantasia*, que é, segundo ele, também comum a todos os animais e constitui o ponto de união da percepção com o intelecto. Na verdade, a *phantasia* não é, para Aristóteles, uma atividade separada da percepção, como também não pressupõe, necessariamente, o intelecto (νοητικὸς), embora

esse a pressuponha. Com isso, veremos, no passo seguinte, a importância que Aristóteles dá ao intelecto para resolver o problema da origem do movimento local. Uma vez que o tipo de intelecto examinado é aquele que, como desejo, é em vista de algo. Parece, então, que as causas do movimento local são ambas as capacidades: o intelecto (νοῦς) e o desejo (ὁρεξις). É o que Aristóteles sugere logo no início do *DA* III 10:

É pelo menos claro que existem aí dois princípios que, alternadamente, se encontram na origem do movimento: o desejo e o intelecto, se quisermos pôr a *phantasia* como espécie de intelecto. Pois muitas posições que não aplicam a ciência obedecem às ordens da *phantasia*¹²⁴ e, nos outros animais, não se encontra a intelecto, nem raciocínio, mas a *phantasia* (*DA* III 10,433a 8-13) (trad. modificada).

Nenhum dos animais, à exceção do homem, possui a capacidade de pensar “intuitivamente ou discursivamente”¹²⁵, mas eles possuem a *phantasia*, que envolve um juízo sobre as coisas a perseguir e a evitar, a qual pode ser dessa maneira tratada como uma “certa intelecto”, pois, embora não constitua uma capacidade cognitiva efetiva, é um movimento. Sem ela, a capacidade cognitiva não poderia desempenhar a função que lhe é própria em face dos objetos inteligíveis. Além de necessitar da *phantasia*, diz Aristóteles, o intelecto necessita do desejo (cf. 433b 23).

De fato, Aristóteles deixa evidente, em 433a 13, que ambos – desejo e intelecto – são responsáveis pelo movimento animal, e não apenas um ou outro, como afirmara acima (433a 9). Essa conclusão, segundo R. Bodéüs, corresponde a uma recusa da idéia platônica de que cada parte, uma desiderativa e outra cognitiva, seria, independentemente, capaz de provocar o movimento¹²⁶. Ao contrário, o movimento requer a associação dos dois princípios¹²⁷, e a *phantasia*, que parece ser do próprio movimento, desempenha uma

¹²⁴ Seguindo R. Bodéüs (*op. cit.*, n. 3, p. 244) pode-se verificar em *EN* VII 7, 1150 b 27-28: “por motivo da violência das paixões, não esperam pelo raciocínio e tendem a seguir a sua *phantasia*”, porque são inclinados a obedecer à *phantasia*.

¹²⁵ Cf. Rey Puente, F., *op. cit.*, p. 294.

¹²⁶ Bodéüs, R., *loc. cit.*

¹²⁷ *EN* VI 2,1139a 31; 1139b 4-5: “A origem da ação [humana] sua causa eficiente, não final é a escolha, e a da escolha é o desejo e o raciocínio com um fim em vista. Eis aí porque a escolha não pode existir nem

função de *interface*¹²⁸ entre esses princípios – desiderativo e cognitivo. É o que se pode constatar no passo seguinte do *De memoria et reminiscencia*:

Todos os animais, com efeito, tanto movem quanto são movidos em vista de algo, de modo que isso é limite de todo movimento para eles, a saber, o em vista do quê. E vemos que as coisas que movem o animal são raciocínio (*διάνοιαν*), a *phantasia* (*φαντασίαν*), escolha (*προαίρεσιν*), querer (*βούλησιν*), apetite (*ἐπιθυμίαν*). Mas essas coisas, todas, são reduzidas a intelecto (*νοῦν*) e desejo (*οὐρεξιν*) (*MA* 6, 700 b 15-19).

Se o movimento é em vista de algo, o intelecto ou o raciocínio que se encontra aqui em questão não é de tipo teórico ou contemplativo, ou seja, não é o intelecto em si mesmo (que não move coisa alguma¹²⁹), mas o intelecto que se relaciona com a execução de uma ação, isto é, o intelecto prático (*πρακτικός*)¹³⁰. Vale ressaltar ainda que, para Aristóteles, ambos diferem quanto a suas respectivas finalidades. O intelecto contemplativo tem uma finalidade teórica: apreender na *phantasia* os primeiros princípios e o significado dos termos presentes nesses princípios. No caso do intelecto prático, que executa uma ação, seu fim está na boa ação, e “a boa ação é um fim ao qual visa o desejo” (*EN* VI 2, 1139 b 3-4). Enquanto o intelecto prático estabelece o tipo de ação a ser alcançada, o desejo (*οὐρεξις*) move o agente a praticar ações dessa espécie:

Mas trata-se do intelecto que raciocina em vista de um fim e que é próprio para executar a ação (ele difere, de resto, do intelecto especulativo por seu fim) e do desejo que visa sempre um fim. É, com efeito, o objeto do desejo que constitui o ponto de partida do intelecto produtivo, enquanto seu último termo constitui o ponto de partida da ação. É, por conseguinte, totalmente lógico que os dois princípios que aparecem como motores sejam o desejo (*οὐρεξις*) e o raciocínio prático (*διάνοια πρακτική*). Pois é o objeto do desejo (*τοῦ οὐρεκτόν*) que desencadeia o movimento. E a razão pela qual o raciocínio é motriz, é

sem razão e intelecto, nem sem disposição moral [...] Portanto, a escolha ou é raciocínio desiderativo ou desejo raciocinativo”.

¹²⁸ O uso dessa palavra parece apropriado, como sugere J.-L. Labarrière: “A-t-on donc bien toujours affaire à la seule faculté susceptible d’être invoquée ‘in fine’ comme dans le traité *De l’âme*, III 10, ou n’a-t-on affaire qu’à une interface qui ne serait même plus à proprement parler une faculté, mais plutôt une représentation qui est elle-même un mouvement”. Labarrière, J.-L. “Desir, *phantasia* et intellect”. *Les études philosophiques*, n.1, 1997^o, (p. 120), p. 97-125.

¹²⁹ “O intelecto em si mesmo, porém, não move coisa alguma; só pode fazê-lo o intelecto prático, que visa a um fim qualquer” (*EN* VI 2, 1139b 35-36)

¹³⁰ Do intelecto prático no *De anima* e de sua função na ação humana, trataremos, posteriormente, no capítulo sobre a *phantasia* deliberativa.

que ele tem como ponto de partida este objeto de desejo. O mesmo acontece com a *phantasia* quando ela imprime um movimento, não o faz sem o desejo (DA III 10, 433a 14 -20) (trad. modificada).

O primeiro pressuposto já está explícito logo no início da passagem é: “o objeto do desejo que constitui o ponto de partida do intelecto produtivo (*i.e.* prático), enquanto seu último termo constitui o ponto de partida da ação.” Dessa forma, a interpretação da passagem sugere dois significados, um de caráter mais geral e o outro no sentido mais particular. Se interpretada adequadamente, a frase pode, primeiramente, dar a entender que o princípio de uma ação é semelhante a sua conclusão, isto é, o ponto de chegada está dado, uma vez que ele é o objeto de desejo ou o desejável. É preciso, então, que o intelecto prático seja o ponto de partida que calcula de modo a produzir o resultado almejado. Um bom exemplo disso é talvez o do geômetra, que faz uma demonstração a fim de alcançar uma conclusão que é a mesma que um determinado cálculo prático persegue¹³¹. Já o segundo significado para a frase acima tem um sentido mais particular, pois, leva-se em conta os princípios de uma boa ação, isto é, o fato que o intelecto contém princípios associados aos desejos que são considerados moralmente bons, cuja consequência é a prática imediata de uma ação. O agente é movido pelo desejo em vista da conclusão que pretende alcançar, passando, então a agir e a produzir imediatamente.

O que foi dito acima é ideal para se compreender o alcance da exigência dessa passagem, que se refere ao intelecto prático, e o que Aristóteles define como silogismo¹³². Para isso, o agente examina outros eventos que o levariam a realizar um fim almejado e o faz até que chegue a uma impossibilidade ou possibilidade prática de alcançar a realização desse fim. Esse procedimento, ou seja, o silogismo prático, desempenha a função de

¹³¹ Esse exemplo é de A. Muñoz, (*op. cit.*, p. 284).

¹³² Em Bailly, A., *op. cit.*, p. 817, $\diamond\blacklozenge\bullet\bullet\blacksquare\gamma\circ\text{H}\cdot\text{O}\circ\blacklozenge\zeta$ significa “raciocínio cuja conclusão é deduzida de premissas” (*raisonnement*, d’où la conclusion déduite de prémisses). No *De anima*, o termo $\diamond\blacklozenge\bullet\bullet\blacksquare\gamma\circ\text{H}\cdot\text{O}\circ\blacklozenge\zeta$ aparece em I 3, 407a 27; III 11, 434a 11. Ele será objeto de estudo do próximo capítulo com o intuito de esclarecer a causa da ação.

intermediador, uma vez que no silogismo a conclusão ou causa final, que é a própria ação, é seguida necessariamente de um encadeamento entre uma premissa maior, relativa ao fim, e uma premissa menor, relativa ao que é possível fazer nas atuais circunstâncias com o propósito de atingir o fim almejado.

Quanto à frase final, Aristóteles quer dizer que, da mesma forma que o intelecto sozinho não pode desencadear uma ação, a *phantasia* também não o faz se não houver a presença de um desejo. Mas, para que o desejo seja despertado, é necessário um objeto, seja ele pertencente ao intelecto ou à *phantasia*, pois é o objeto que coloca em movimento o desejo. Embora o objeto desejado (♦□≡ οεραπεκτόν) desperte e mantenha em ação o desejo e constitua motor da ação, quem de fato move como causa eficiente é a capacidade desiderativa (♦□≡ οεραπεκτικόν), uma vez que o que se encontra em questão é, principalmente, de caráter psicológico. Porém, antes mesmo de constatá-lo, é preciso verificar a passagem imediatamente anterior à citada (433a 21) e que apresenta algumas dificuldades quanto à tradução e interpretação. No âmbito da pertinência da discussão, Aristóteles parece dizer: “Certamente há uma única causa de movimento, a capacidade desiderativa (♦□≡ οεραπεκτικόν)” (DA III 10, 433a 21-22)¹³³. Para muitos comentadores, o problema está justamente entre as passagens 433a 19-20 e 433a 21. Na primeira, é dito que o princípio é o desejável, o objeto de desejo, enquanto na segunda é a capacidade desiderativa a única que move. Aparentemente, parecem ser dois os princípios do movimento. No entanto, isto não é verdade, pois apenas o ♦□≡ οεραπεκτικόν é causa do movimento. A questão de considerar ♦□≡ οεραπεκτόν como princípio motor, tal como o

¹³³ A tradução é com base em Hicks (*op. cit.*, p. 151), que se utiliza de ♦□≡ οεραπεκτικόν “appetitive faculty”, e Tricot (*op. cit.*, p. 204) (“faculté désirante”), ao contrário de Bodeüs (*op. cit.* p. 245), que lê οεραπεκτόν (“objet de l’appétit”) no lugar de οεραπεκτικόν. Conforme Monique Canto-Sperber em “Le rôle de L’imagination dans la philosophie aristotélicienne de l’action” In: Romeyer Dherbey (dir), 1996, p. 441-462, principalmente p. 444, os comentadores recentes, como D.W. Ross, edição 1963, p. 80, entre outros, retomaram a correção de Torstrik (de οεραπεκτόν para οεραπεκτικόν). Ver bibliografia sobre Torstrik em Hicks, p. xvi.

faz Aristóteles na primeira passagem, pode ser compreendida apoiando-se na interpretação de J.-L. Labarrière¹³⁴, quando diz que esse princípio pode ser pensado como um modelo “físico do primeiro motor imóvel”. O objeto de desejo (♦□≡ οεραπεκτόν) pode ser uma espécie de motor imóvel, como algo exterior à capacidade motriz a fim de colocar em movimento sem ser ele próprio, o objeto de desejo, movido. Entretanto, essa relação entre “motor imóvel” e “motor movido” ainda não foi estabelecida por Aristóteles e somente será objeto de estudo a partir de 433b 15 ss., onde o imóvel é o intelecto prático. Até o momento, o objeto de desejo é pensado como princípio motor se esse princípio for externo e imóvel, quando o objeto é visado por capacidades que têm a função de representar o οεραπεκτόν, ou seja, por não ser movido, move por ser pensado pelo intelecto prático ou representado pela *phantasia*.

Quanto ao fato de οεραπεκτικόν ser causa eficiente do movimento, não há outra explicação que não seja aquela do princípio motor interno ao agente, seja racional ou irracional, princípio este que deve estar sempre no próprio agente. E pelo que foi dito sobre a οορεξις e suas denominações, ela não é somente princípio da ação nos homens, pois os desejos são eles próprios engendrados pelo οεραπεκτικόν, capacidade comum a todos os animais que possuem a capacidade de se locomoverem¹³⁵. Portanto, ao conferir ao οεραπεκτικόν a unicidade do motor interno, Aristóteles está eliminando um forte candidato ao movimento local que é a capacidade cognitiva que, por si só, não é capaz de mover. Assim, Aristóteles conclui: “Pois, se tinham dois a [mover], o intelecto (■ο♦ϛ) e desejo (οορεξις), eles o fariam em virtude de alguma forma comum. Mas aí está: o intelecto, por

¹³⁴ Labarrière, J-L [1997^b], *op. cit.*, p. 112.

¹³⁵ Furley, D. J. “Self-Movers”. *Essays on Aristotle's Poetics*. Princeton: Princeton University Press, 1980, p. 55-67. Nesse artigo, D.J. Furley sugere que Aristóteles está consciente da intencionalidade do objeto de desejo para querer manter a noção de que os animais se movem sozinhos, apesar de evidenciar que são movidos por um objeto de desejo, pois ele acredita que os objetos externos não são causas suficientes para o movimento voluntário nos animais, mas têm um efeito sobre a alma e que seria “obstinação de Aristóteles negar que esse efeito possa ser chamado movimento” (p.65).

sua vez, não provoca manifestamente movimento sem desejo” (DA III 10, 433a 21-23)¹³⁶, o desejo, ao contrário, pode mover sem o cálculo (λογισμός – 433a 25).

Enquanto o intelecto é responsável por colocar os fins corretos, o desejo (ὁρεξις) e a *phantasia* podem ser ora corretos (ὀρθή) ora incorretos (ὀρθῶς) (433b 27), mas o intelecto não é capaz de mover sem desejo, e há duas instâncias a partir das quais o desejo pode mover: segundo o cálculo ou contrariando o cálculo. No primeiro caso, o desejo (ὁρεξις) surge numa forma de querer (βούλησις), uma vez que o agente atua conforme um cálculo (λογισμός) tendo em vista praticar uma ação moralmente adequada. Já no segundo caso, ainda que sob alguma forma da ὁρεξις, o agente poderá agir de modo a “contrariar” o cálculo, mesmo tendo em vista apenas o fim. Neste caso, então, a ὁρεξις toma a forma de um apetite (ἐπιθυμία). “Contrariar” é, pois, a palavra exata nesse caso, justamente porque Aristóteles já o tinha tido em relação ao ἀκρατής, isto é, o que não possui autocontrole e age segundo o apetite ainda que o intelecto lhe ordene fugir ou perseguir algo (cf. 433a 1-3), pois o faz levado pelo prazer, mesmo sabendo que o que faz pode ser mau.

Por outro lado, se, como afirma Aristóteles, “o intelecto é sempre correto” (433a 26), e é o objeto do desejo que move sempre, este será, então, o objeto do querer (i.e. βούλησις). Este objeto é o bem (τὸ εὖ) ou o bem aparente (φαινόμενον τὸ εὖ) - 433a 28). Mas o que de fato é o bem aparente e o que parece bom para o agente? Nesse caso, não se trata de um bem em si (absoluto e imutável) e nem mesmo de uma mera aparência do bem. A distinção aqui, segundo A. Muñoz, dá-se entre “um objeto objetivamente bom e a apreensão subjetiva que o agente possui desse bem”¹³⁷. Desejar uma coisa boa pode significar duas coisas diferentes, isto é, a precisão acerca de uma coisa boa pode valer como qualificação do desejo, quando o desejo é definido como

¹³⁶ Tradução de Bodéüs, R. *op. cit.*, ligeiramente modificada.

¹³⁷ Muñoz, *op. cit.*, p. 154.

desejo do bem, ou quando fornece uma característica que contribui para a descrição da coisa desejada, por exemplo, desejar uma coisa “X” porque é boa.

Uma passagem da *Ethica eudemia* contribui para compreender a diferença entre o bem aparente e o bem em si: “Do mesmo modo, o querer é também, por natureza, do bem, mas, contrariamente à natureza, também do mal, e se quer por natureza o bem, contrariamente à natureza e por perversão, se quer também o mal” (*EE* II, 10, 1227a 28-31). Ou seja, se o objeto do querer é apenas o bem aparente, jamais haverá uma única coisa que seja por natureza bem e, portanto, não haverá medida do bem e do mal, pois diferentes indivíduos podem querer coisas diversas, contrárias ou impossíveis, por exemplo, viver eternamente, ou simplesmente opinar sobre as coisas boas ou más¹³⁸. Considerar que o objeto da βούλησις é o φαινόμενον αεργαθόν poderia conduzir a um relativismo moral, uma vez que, se o querer tem por objeto um fim, considerar-se-ia ser o fim o que parece bom a cada um. A esse propósito, cabe examinar a passagem seguinte do livro III da *Ethica nicomachea*:

Já mostramos que o desejo tem por objeto o fim; alguns pensam que esse fim é o bem, e outros que é o bem aparente. Ora, os primeiros terão de admitir, como consequência de sua premissa, que a coisa desejada pelo homem que não escolhe bem não é realmente um objeto de desejo (porque, se o fosse, deveria ser boa também; mas no caso que consideramos é má). Por outro lado, os que afirmam ser objeto de desejo o bem aparente devem admitir que não exista objeto natural de desejo, mas apenas o que parece bom a cada homem é desejado por ele. Ora, coisas diferentes e até contrárias parecem boas a diferentes pessoas [...]. Com efeito, homem bom aquilata toda classe de coisas com acerto, e em cada uma delas a verdade lhe aparece com clareza; mas cada disposição de caráter tem suas idéias próprias sobre o nobre e o agradável, e a maior diferença entre o homem bom e os outros consiste, talvez, em perceber a verdade em cada classe de coisas, como que é delas a norma e a medida. Na maioria dos casos, o engano deve-se ao prazer [corpóreo] que parece bom sem realmente sê-lo; e por isso escolhemos o agradável como um bem e evitamos a dor como um mal (*EN* III 4, 1113a 15–1113b 2).

¹³⁸A opinião (δόξα) não é como a βούλησις, e Aristóteles diferencia uma da outra pelos resultados morais e afirma: “Com efeito, por escolher o bom ou mau somos homens de um determinado caráter, mas não o somos por sustentar esta ou aquela opinião” (*EN* III 2, 1112a 1-3).

Desta passagem, depreende-se que o querer (βούλησις), ou o desejo do bem, é uma forma de ὁρεξις, e, se o indivíduo agir conforme uma deliberação, ele agirá necessariamente por causa de um desejo, pois esse desejo move a capacidade de calcular as conseqüências e, logo, determina os meios.¹³⁹

Ora, pode-se concluir, então, que um objeto de desejo (τοῦ οετρεκτόν) pertencente à *phantasia* ou ao intelecto (■□◆=ς) desperta o desejo e, com este, a deliberação (βούλευσις). Mas de que forma lhe é possível despertar o desejo? Um objeto percebido move a percepção e esta, ao mover a *phantasia*, passa a oferecer lembranças de eventos passados nos quais havia objetos que produziram prazer. Isso despertará o desejo e, logo, a ação. Tudo isso, no entanto, é válido para os animais, as crianças e os incontinentes. Verifica-se nestes casos que há uma incapacidade em associar ao desejo o resultado de uma deliberação.

Mesmo considerando que a capacidade desiderativa dos outros animais se relaciona exclusivamente com qualidades e quantidades perceptíveis, o objeto de desejo, quando ausente, deve-se apresentar antes à *phantasia*. Nesse caso, é importante notar que a *phantasia* serviria à capacidade perceptiva na remissão ao que originou a aparição, no caso da lembrança e da antecipação. Tem-se, assim, uma percepção de um estado de coisas, e uma série de regras apreendidas na experiência vivida, e acumuladas na memória concernente a coisas dolorosas ou prazerosas. Entre as muitas aparições (φαντάσματα), deverá haver uma que fará com que o agente se lembre do prazer que teve associado a um traço, uma vez que já tenha sido esse repetido em outro evento. E, como foi visto, isso despertará seu apetite (ἐπιθυμία), que, sem mediações, o incitará a exercer a ação que o conduzirá a obter tal prazer. O caráter imediato da ἐπιθυμία se deve ao fato do “já”, pois o

¹³⁹ Para M. Nussbaum, trata-se de uma forma de consciência perceptiva, ou *awareness*. É o que a *phantasia* ‘injeta’ na percepção e que explica seu caráter onipresente. Cf. Aristotle’s. *De Motu Animalium*, text with translation, commentary and interpretative essays by M. C. Nussbaum. Princeton: Princeton University Press, 1978 (p. 86).

imediatamente simplesmente parece aprazível e bom por não se ver o futuro. O intelecto (vo ♦ ἦς), ao contrário, ordena a resistir pela sua capacidade de considerar o porvir. Sobre os que têm essa percepção do tempo, Aristóteles escreve:

Ora é um fato que os desejos podem se contrariar mutuamente, isso ocorre quando a razão e os apetites são contrários, é o caso dos animais que têm percepção do tempo (o intelecto impele a resistir por causa do futuro, ao passo que o apetite (ἐπιθυμία) opera em razão do imediato, pois prazer imediato parece simplesmente aprazível e bom, por não ver o futuro). (DA III 10, 433b 5-9) (trad. levemente modificada).

A propósito da percepção do tempo, examinemos, pois, algumas considerações presentes no livro *Os Sentidos do tempo em Aristóteles* de F. Rey Puente. Segundo esse autor, o apetite induz a agir tendo em vista apenas o prazer imediato, sobretudo no homem incontinente, esse fará como os animais selvagens, nos quais, não há percepção do tempo, mas apenas a memória de afecções passadas¹⁴⁰, e o incontinente não será capaz de deliberar, pois é de se esperar que a deliberação (βούλευσις) entre em jogo a fim de alcançar o bem futuro, calculando os meios mais adequados para atingir esse fim, que, por muitas vezes, impedirá de agir segundo um prazer imediato. E é justamente, essa medida do porvir que faz o homem dotado de virtudes realizar suas escolhas nas particularidades dos fatos presentes, pois o presente não é relativo somente à percepção, mas também à intelecção. A função do intelecto no âmbito da ação “é relativizar o prazer iminente em face de um futuro mais distante no qual o bem verdadeiro realmente se encontra”¹⁴¹. Poderemos, assim, considerar que a capacidade desiderativa possui uma percepção temporal, estando cada desejo direcionado ao seu tempo: o ânimo ao passado; o apetite ao

¹⁴⁰ Num estudo mais detalhado da percepção de tempo nos homens e animais, Rey Puente, F. (*op. cit.*, p. 296) lembra o comentário de Temístio (*apud* R. D. Hicks): “e certamente, sobretudo no homem, pois este percebe o tempo em si mesmo; os outros animais [percebem-no] acidentalmente, [nestes], pois, não há percepção do tempo, mas [somente] da afecção [proveniente] de afecções antigas. Seguramente do futuro nenhum dos outros animais tem percepção, porque nenhum sofre algo no futuro. A menos que nas formigas e abelhas a comida que armazenam seja como percepção do tempo futuro. Somente o homem é ‘simultaneamente adiante e atrás’, pois somente ele possui um intelecto que numera o anterior e o posterior e o número deste é o tempo” (*op. cit.*, p. 260). Conferir Themistius. In: *Aristotelis Physica Paraphrasis*, 120,11, ed H. Schenkl, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Academia Regia Borussica, vol. V, Berlim, 1890, *non vide*.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 297.

presente e o querer ao futuro. No entanto, isso seria problemático, pois uma mesma emoção pode-se relacionar com pelo menos duas dimensões temporais (presente, passado), como no caso do ânimo (θυμός). Estabelecer uma distinção entre os desejos é bem possível, mas não podemos dar ao seu domínio uma simetria temporal. Se isso fosse possível, não haveria os conflitos dos desejos como ocorre no incontinente, em que vemos um conflito entre uma satisfação presente e uma satisfação futura, mesmo se ele se encontra comprometido com um prazer imediato (presente).

Mas, como quer que seja, o que move como causa final, não é o “objeto real” ou “objeto concreto do mundo”, mesmo que este seja imóvel e movente. No entanto, o objeto de desejo ou desejável (τοἰ οετρεκτον) é apenas “um estado de coisas do qual o agente participa e se beneficia”¹⁴². Ainda assim, é sempre τοἰ οετρεκτον que leva o agente a se mover mesmo que o princípio esteja no próprio agente, o que fortalece a construção aristotélica da noção de οετρεκτικόν, cuja capacidade é mover como causa eficiente, o que fornece uma característica única ao princípio motor da ação. Mas é claro que essa unicidade do princípio motor não pode ser determinada sem a função do objeto de desejo (τοἰ οετρεκτον) que depende da capacidade da ação e das formas de apreensão do mundo.

3. A psicofisiologia do movimento

É na *Physica* que Aristóteles fornece os elementos para compreender o movimento no *De anima*. Segundo o estagirita, são três os elementos¹⁴³ que o explicam: o

¹⁴² Muñoz, A. *op. cit.*, n. 10, p. 288. Esse estado de coisas, como observa A. Muñoz, é um estado *potencial* e pode ser a própria ação ou a consequência da ação.

¹⁴³ É o que encontramos em *Phys* VIII 5,256 b14 sq.

que move, aquilo por meio do que move e o movido. O que move é dúplice: “por um lado, o imóvel; por outro, o movente sendo também movido” (*DA* III 10, 433b 13-15). O imóvel não pode ser outra coisa que o bem prático (♦□❖ □□ε&♦□❖■ εϋοε□□❖■①), que move o desejo e, por sua vez, move o corpo. Dessa forma, o corpo, ou o instrumento a que se refere Aristóteles, e pelo qual o desejo move, é também movido, pois, sem a aparição da *phantasia*, assim como sem idéia do bem que raciocina na ordem das ações, ou seja, o intelecto prático, o movimento da potência ao ato não poderia se dar. A exemplo disso, Rey Puente lembra que as partes onde se encontram as articulações são em ato uma única coisa, mas, em potência, duas¹⁴⁴. Ao ficar em pé, e estando a perna alongada, mostra-se como uma só, ou seja, a perna em ato, mas, ao se sentar e flexionar a perna, tem-se, neste caso, que considerar que são duas, e, enquanto tais, a perna em potência.

No que concerne ao movimento em sentido absoluto, ele é definido na *Physica* como sendo “o ato do que é em potência enquanto tal” (*Phys.* 201a 10-11), ou seja, o movimento não é “nem antes nem depois” desse ato¹⁴⁵, o que equivale a dizer que o imóvel não está num lugar, “o lugar no qual não há nada ou não há nenhum corpo” (*Phys.* IV 7, 213b 21). Ora, o movimento é sempre através de um espaço contínuo e não vazio, pois “o tempo é a medida do movimento segundo o antes e o depois” (*Phys.* IV 219b 1-2). Assim, o que realmente interessa à discussão acerca do movimento é mostrar que o movimento é o ato do movente (κινουόν) o do movido (κινουμένον); que o ato é um e o mesmo para o movente e para o movido. Sendo assim, o movimento é ato e potência – ação e paixão, por exemplo – de uma mesma coisa (*Phys.* III 202b 5-10). O movimento

¹⁴⁴ Rey Puente, F., *op. cit.*, p. 301

¹⁴⁵ F. Rey Puente observa que “A dificuldade em definir o movimento reside, portanto, em que não podemos expressá-lo meramente como privação, potência e ato”. Certamente há uma dificuldade, pois, como se verifica na *Phys.* III 1, 201a 10 e também na *Met.* X 9, 1065b 33, Aristóteles diz que “o movimento é ato do que é em potência enquanto tal”. (*Ibidem*, p. 182).

deve conter um intermediário que transmita o movimento do motor (em ato) ao objeto movido (que passa de potência a ato), e esse intermediário, cujo movimento é o limite entre o fim de um e o começo de outro, nada mais é que o desejo que se situa entre a ação e a idéia de um bem a ser alcançado¹⁴⁶.

Isto posto, resta a elucidar a natureza do “imóvel”. Segundo Aristóteles, o imóvel é o bem, ou melhor, o movente imóvel é o bem prático (πρακτικὸν αἰσθηθὸν – *DA* III 10 433b 16) que move a capacidade desiderativa, enquanto esta, por sua vez, sendo um desejo, é o movente móvel de algo corpóreo. Aristóteles diz ainda que quem move é o movente, o que acontece “mediante os órgãos”, e que se encontra “onde o princípio e o fim do movimento são o mesmo, por exemplo, a juntura” (433b 21-22). Entre as partes comuns do corpo, pelas quais Aristóteles investiga a juntura ou *pivot*¹⁴⁷, é a sede do “sopro natural” (συμφύτου πνεύματος) que ocupa a posição central, tal como num círculo, e permanece num ponto fixo e a partir do qual o movimento tem início (cf. *DA* III 10, 433b 26). No *De motu animalium*, Aristóteles trata desse “sopro natural” em sua relação com a preservação com o princípio da alma, considerada de mesma ordem, além de ser ele uma potência corporal imanente aos seres inanimados. Localizada no coração, é causa motriz e fornece a potência que é capaz de se dilatar e se contrair¹⁴⁸.

O “sopro natural” faz-se presente no corpo, onde princípio e fim se identificam, a saber, em qualquer articulação¹⁴⁹, que é sempre formada de duas partes. Uma, côncava e imóvel, dá início ao movimento; a outra é convexa e móvel. Essas partes são distintas, mas, do ponto de vista da grandeza, não podem ser separadas, pois suas superfícies coincidem. É o que explica Aristóteles no *De anima*:

¹⁴⁶ *MA* 10, 703a 5: “o desejo é o intermediário (μέσον) que move sendo movido”.

¹⁴⁷ Como traduz Bodéüs, R., *op.Cit.*, p.248.

¹⁴⁸ Cf. *MA* 10,702b 10 sq; 703a 19 sq.

¹⁴⁹ Cf. *MA* 8, 702a 22-23; 24-26: “Ora, nós dissemos que a articulação é o principio de uma coisa e o termo de outra”.

Aqui, com efeito, o convexo e o côncavo constituem, um, o fim e o outro, o princípio. Por isso, um fica em repouso, e o outro está em movimento, porque diferem em razão, embora sejam inseparáveis em grandeza. Tudo, com efeito, se move por impulso e tração (*DA* III 10,433b 24-26).

Como foi dito, o primeiro motor a colocar o animal em movimento reside necessariamente num princípio. Este princípio, no *De motu animalium*, reside na própria alma, ou seja, ele move a partir da alma¹⁵⁰. Por sua vez, o movimento também se exerce pelo impulso e pela tração ($\omega\sigma\epsilon\iota\ \kappa\alpha\chi\equiv\ \epsilon\lambda\lambda\epsilon\iota$ – *DA* III 10, 433b 25), admitindo um ponto fixo, “semelhante a um eixo dentro de um círculo”¹⁵¹. No *De motu animalium*, as funções do movimento também são explicadas precisamente como impulsão e tração, o que pressupõe a presença do “sopro natural”, cujo instrumento é capaz de dilatar e se contrair (cf. 10, 703a 19-22). Ou seja, o sopro tem naturalmente a particularidade de sofrer dois movimentos (impulsão e tração) contrários que são basicamente os movimentos de deslocamento¹⁵².

Tanto nos *Parva naturalia* como no *Partibus animalium*, o coração preenche uma tripla função: movimento, vida e percepção. Nestes tratados, diferentemente do *De anima*¹⁵³, o coração é mencionado e localizado como parte frontal e central do corpo (*PA* 665a 10-18; 666b 13-16), porque, segundo Aristóteles, o coração, órgão do qual provêm os sentidos, localiza-se frontalmente, e a percepção só ocorre na presença do sangue¹⁵⁴ (cf.

¹⁵⁰ Cf. *MA* 702a 35- b2; 10,703a 12.

¹⁵¹ Morel, P.-M., “Les *Parva naturalia* d’Aristote et le mouvement animal”. *Revue de philosophie ancienne*, XX, n. 1, 2002, p. 68.

¹⁵² Em *De incessu animalium*, Aristóteles diz que cada animal possui uma essência e nela há certas disposições de partes que tendem para melhor realização da essência do animal, que poderá operar por força própria do animal ou por força alheia quando o movimento é causado por outro (*IA* 704b 23-25); cf. *Phys.* VII 2, 243a 17; 244a 7.

¹⁵³ Encontra-se, nos tratados *PN* e no *MA*, o estudo dos diferentes movimentos cujo princípio é a alma. Já no *DA*, tem-se o cuidado de pronunciar sobre a alma e suas capacidades, principalmente sobre seus mecanismos fisiológicos.

¹⁵⁴ Em *De juventute et senectute* (1, 467b 30-32) Aristóteles diz: “existe um sentido comum para o qual convergem necessariamente as percepções em ato, esta parte é o centro no qual nomeio a frente e atrás (eu chamo, com efeito, a frente a parte onde está a percepção para nós, e atrás, a parte oposta)” Ainda neste mesmo tratado, Aristóteles diz da importância do coração: “Quanto ao coração é a parte mais importante e

PA 656b 22-27). Sendo o coração o princípio primeiro do movimento do animal em geral, o πνεύμα, produzido pelo coração, transporta o calor vital e o faz circular em todo o organismo, permitindo-lhe, assim, seu desenvolvimento e sobrevivência. Já a diferença da DA III 9-10 está na determinação do princípio da locomoção do animal e no fato de que uma reação como a aceleração ou a desaceleração dos batimentos do coração, isto é, o aquecimento ou o resfriamento do sangue, quando, por exemplo, se refere ao termo provocado pelo medo, é sem dúvida uma alteração, mas não um deslocamento local¹⁵⁵.

Neste caso, parece que a alteração de calor do coração aparece como sendo desencadeada sem a intervenção do desejo, como no *De motu animalium*, pois Aristóteles não pensa nos movimentos locais, mas lhe interessa dizer que a excitação do coração e das partes genitais são apenas alterações no que ele denomina involuntário (cf. 11, 703b 4-10). Entretanto, B. Besnier reconhece: “é difícil pensar que esta alteração do calor cardíaco tenha sido desencadeada de maneira puramente automática, sem causa psíquica, uma vez que se vê bem que ela vem na seqüência de uma representação (aquela de uma coisa agradável ou assustadora)”¹⁵⁶.


Quanto às reações fisiológicas de algumas partes do corpo que não implicam o desejo e não envolvem o movimento local, poderiam elas, de alguma forma, ser representadas por uma capacidade que seja capaz de provocar alteração de calor como no coração e no pênis, uma vez que não é a desiderativa? Pelo fato de que esses dois órgãos são, por assim dizer, seres vivos quase independentes no organismo, e isso, exatamente por conterem em si mesmos fluidos (⌘♦◆⋈⋆⋇⋈⋉⋊⋋⋌⋍⋎⋏⋐⋑⋒⋓⋔⋕⋖⋗⋘⋙⋚⋛⋜⋝⋞⋟⋠⋡⋢⋣⋤⋥⋦⋧⋨⋩⋪⋫⋬⋭⋮⋯⋰⋱⋲⋳⋴⋵⋶⋷⋸⋹⋺⋻⋼⋽⋾⋿⋿ - MA 11, 703b 24), ou seja, “líquido vital,” que é suporte do coração e que é também do sêmen (♦□ℓ ❖□○☉◆□ς - 11, 703b

soma o fim a todo o resto. Assim, necessariamente, o princípio da alma, às vezes perceptível e às vezes nutritiva, se encontra no coração naqueles que possuem sangue” (*De Juv. Senec.* 3, 469a 8-10)

¹⁵⁵ Cf. comentário de R. D. Hicks, *op. cit.*, p.555.

¹⁵⁶ Bernier, B. “Aristóteles e as paixões”, tradução de Míriam C. D. Peixoto (em curso de publicação) In: *Les passions antiques et médiévales*. Paris: PUF, 2003, (p. 55), p. 29-94

27). É, então, a presença deste “líquido vital” ou “humor vital” que permite à alma permanecer ativa independentemente do funcionamento da percepção ou, em todo caso, do desejo.

Entretanto, o desejável ou o objeto de desejo é a capacidade da alma que permite mover o corpo sem que ela própria seja movida, pois a alma não é movida por ela própria mas pelo movimento que ela desencadeia no corpo. E é o  o princípio orgânico que desencadeia reações na região do coração, como o aquecimento e o resfriamento, e suas conseqüências, como temor e suor, que são por um estado anterior que é oferecido pela aparição (φάντασμα) que “vem a ser ou por meio de intelecção ou por meio de percepção.” (MA 8, 702a 19)

Em que pesem as considerações feitas anteriormente, é importante notar que afecções, tais como tristeza e alegria, são movimentos devidos à própria alma e determinados pelo coração. No entanto, Aristóteles prefere dizer que a alma não conhece, pensa ou possui algum tipo de piedade, mas que é apenas o homem que procede a tais coisas de acordo com sua alma (cf. DA I 4, 408b 16). Mas isso não quer dizer que não exista um movimento na alma, mas que esse tem nela apenas o seu ponto de chegada e de partida: “A percepção, por um lado, é a partir das coisas aqui [parte de objetos determinados], ao passo que a rememoração, por sua vez, é a partir dela [da alma] em direção aos movimentos e persistências nos órgãos dos sentidos” (DA I 4, 408b 17-19)¹⁵⁷.

Em geral, a conclusão que resulta das operações comuns à alma e ao corpo são diretamente ligadas ao modo pelo qual o desejo move o animal; algumas com a intenção de mover o corpo, cujas partes são adequadamente preparadas ou possuem condições que lhes permitem mover, tais como o sono ou a vigília, a inspiração ou a respiração. Entretanto, outras têm por objetivo uma alteração da alma, assim como a percepção, a

¹⁵⁷Tradução de L. Angioni ligeiramente modificada.

memória e a *phantasia*. Quanto a esta última, ela é sempre produzida, seja por meio do pensamento, seja por meio da percepção.

4. Do desejo mais forte

A diferença entre o movimento nos animais em geral, e o movimento nos animais dotados de razão (*i.e. humanos*) reside, justamente, no fato de os animais se moverem sob o impulso de uma *phantasia* simplesmente perceptiva, enquanto os homens agem e se movem sob a ação de uma *phantasia* calculativa (λογιστική) ou deliberativa (βουλευτική) que representa um modo de raciocínio (διάνοια) e de inteligência (νοῦς). O homem, com apoio dessas últimas, delibera, julga, calcula e mede suas ações. Ao contrário dos animais e dos incontinentes, que têm ações rápidas e imediatas sob a impulsão do momento. As ações, nestes casos, referem-se exclusivamente ao que se deseja, o que podemos verificar no *De motu animalium* a propósito da atividade do desejo que toma o lugar de uma pergunta ou de uma inteligência. “Devo beber”, diz o apetite, e “isto aqui é uma bebida”, diz a percepção ou a *phantasia* ou o intelecto, bebe imediatamente¹⁵⁸. Mas é importante notar que essa mesma ação imediata que se dá sob a impulsão do momento, acontece nos homens quando eles agem sem o cálculo (λογιστική) e sem a deliberação (βουλευτική). Aristóteles distingue, então, duas situações na experiência do desejo:

Assim o desejo não supõe a capacidade deliberativa (το βουλευτικόν). Além disso, algumas vezes, ele, [*i.e.* ο πρᾶξις] vence e desencadeia o querer (βούλησις); e, outras vezes, é a opinião que vence a *phantasia* deliberativa como uma **esfera**, desejo sobre desejo, quando

¹⁵⁸ O uso desse exemplo foi com base na passagem *De motu animalium* (7, 701a 17-20), onde Aristóteles conclui que há sempre uma ação, e a ação é sempre a partir de um princípio; porém as premissas produtivas vêm a ser ou por meio do bom ou por meio do possível. “Devo produzir alguma coisa boa para mim, e uma casa é um bem, e produzo imediatamente uma casa”, “tenho necessidade de me cobrir, ora um manto serve para cobrir, eu preciso de um manto, e se eu tenho necessidade é preciso que eu faça [imediatamente]”.

não há domínio de si (*αεγκρασία*); embora, por natureza, seja sempre o desejo superior que tem mais autoridade e imprime o movimento (*DA III 11, 434a 11-13*) (trad. modificada; grifo nosso).

A passagem acima é de difícil compreensão e dá origem a interpretações e traduções divergentes. A tradução que adotamos é, em parte, aquela sugerida pelas interpretações, e não exatamente pelas traduções R. D. Hicks (1907, p. 155) e de R. Bodeüs (1993, p. 250). Quanto ao grifo – esfera (*♦✠☉✠☉ - 434a 13*), a comparação a que recorre a passagem, consideramo-la, entretanto, obscura ou apenas ilustrativa¹⁵⁹, pois, como é possível comparar o fenômeno da *☉✠☉✠☉♦✠☉* com esfera ou esferas celestiais? Jean Brun, estudando a *Cosmologia aristotélica*, explica que “os astros estão ligados às esferas que são elas próprias corporais, e o motor das esferas é, ele próprio, imóvel”¹⁶⁰, isto é, perfeito e circular. Sobre a interpretação aristotélica do *De caelo*, W. Jaeger diz que não há motores de esferas e que os corpos celestes têm almas, pois possuem “a ação e a vida”¹⁶¹, e essas almas não pertencem às esferas, mas aos astros (cf. *Cael. 292a 18-21*). Vê-se que, Aristóteles, ao referir-se às esferas, torna-nos extremamente difícil a interpretação da passagem do *De anima*. A astronomia geocêntrica de Aristóteles, que vincula os corpos celestes a uma série de esferas concêntricas, encontra apoio em teorias de seus contemporâneos, como Eudoxo e Calipo. Aristóteles acreditava, em suma, que os

¹⁵⁹ Bodeüs, R., (*op. cit.*, n. 3, p. 250) utiliza apenas “esfera” e comenta que essa comparação utilizada por Aristóteles é uma alusão aos movimentos periódicos da cosmo-psicologia de Platão, referindo-se ao *Timeu*, 43 A -44B. Já Hicks, R. D. (*op. cit.*, p. 570) utiliza-se de “esferas celestiais” e nota que é apenas uma ilustração ao tratado *Meteorologica* (1073b 9), de onde Hicks deduz que a esfera da qual Aristóteles está tratando é a celestial. J. Tricot, adota a mesma interpretação e reafirma que “parece ser uma alusão às influências motrizes das esferas celestes uma sobre as outras quando a *boulêsis* domina a *orexis*, a ação é comparável à da esfera das estrelas fixas sobre as esferas concêntricas interiores” (*op. cit.*, n. 4, p. 209).

¹⁶⁰ Brun, Jean. *Aristóteles*, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1986, p. 112.

¹⁶¹ Jaeger, Werner. *Aristote, Fondements pour une histoire de son évolution*, traduit et présenté par Olivier Sedeyn. Paris: Éditions de L'Éclat, 1997 (1923^{1a}). W. Jaeger observa que, no *De caelo*, Aristóteles não trata dos motores da esfera, mas da teoria platônica das almas dos astros. “A atribuição da ação e da vida nos astros é igualmente ligada à opinião de Platão” (p. 492).

corpos celestes moviam-se colados às esferas, cuja conjunção de movimentos explicava os movimentos de todos os corpos celestes¹⁶².

Insistindo na questão da esfera (ἀστροσφαιρική - 434a 13) e a investigação de Aristóteles sobre a astronomia, W. Jaeger (1997, p. 359) observa que, num primeiro momento dos estudos do estagirita sobre a natureza dos astros é desconhecido o quinto elemento, o éter, cujas propriedades não se alterariam nunca e que estaria sempre em movimento circular uniforme. Na ausência desse éter, os astros somente seriam “movidados pela vontade de suas almas”, e esses mesmos corpos celestes seriam naturalmente animados, não existindo, para cada um deles, um certo número de motores, correspondente ao número das esferas. Com base no matemático Eudoxo, que descreveu os movimentos de cada planeta, Aristóteles supõe a existência de esferas para os astros que se deslocam. Essa teoria do motor celeste implicaria que cada um dos movimentos circulares (φοραί) giraria em torno do céu que, em analogia com o motor imóvel, seria postulado, dessa forma, como motor particular, a saber, objeto do desejo (o que move sem ser movido).

Isso não parece bastar à compreensão do porquê do uso do termo esfera e nem mesmo da razão que leva um desejo a vencer o outro, como uma bola que bate sobre a outra¹⁶³, pois isso levaria a pensar em um choque ou violência. Sabemos, no entanto, que o movimento do ἀεγκρατής não ocorre por violência, ao contrário das ações por coação. Nesse caso, as ações são contravoluntárias porque o princípio de ação não está presente no agente. Como num jogo de bola, o movimento só ocorre porque há um princípio externo. Acerca disso não podemos afirmar sobre os incontinentes, uma vez que o princípio da ação está presente neles. Cabe, então, analisarmos uma outra ocorrência do termo no *De anima*

¹⁶² Sobre o cálculo das esferas celestes e a escola de Calipo, da qual Aristóteles adotou a tese, ver comentário de Jaeger, W., *op. cit.*, p. 353-378.

¹⁶³ A. W. Price sugere que as esferas seriam como aquelas de um jogo de bilhar. (Price, A.W., trad. Noberto Abreu e Silva. *Conflito mental*, Campinas: Papirus, 1998, p. 177).

e se ele (•✶☉)(✶☉☐☉) possui o sentido análogo à passagem acima. No livro I, Aristóteles escreve:

Na eventualidade de se verificar um ato ou uma afecção da alma [que lhe seja própria], poderá tal existir separadamente; todavia, se nada lhe é próprio, poderá existir separada, tal como se pode verificar com a linha reta: enquanto tal apresenta numerosas propriedades – como, por exemplo, **a tangente à esfera a partir de um ponto no espaço**, não existindo, pelo contrário, qualquer contato [com a reta], a qual é abstratamente separada em virtude de ser, com efeito, sempre determinada em função de um corpo. (DA III 1, 403a 9-14; grifo nosso).

Nesta passagem, a alma é inseparável do corpo se comparada ao objeto da geometria, visto que, grosso modo, a geometria é abstração que existe realmente nas coisas perceptíveis de onde se deixa abstrair mentalmente (cf. *Met.* 5 1, 1026a). Ela é inseparável, com efeito, na exata medida em que se encontra sempre ligada a um corpo qualquer, ou melhor, ao colocar uma reta contra uma esfera, pode-se considerar que a reta *abstrata* é tangente à esfera em um ponto. A tangente que é acidente da reta não só pode ser considerada por abstração, mas é uma propriedade do corpo que é abstração, como faz o geômetra quando examina, à sua maneira, um determinado ponto. Como observa W. Jaeger, um ponto matemático para Aristóteles, não pode ter uma realidade ou extensão física e nem exercer uma força qualquer¹⁶⁴. Do mesmo modo, são as afecções acidentais da alma, que não são próprias da alma. Neste caso, Aristóteles a considera inseparável do corpo como ocorre também com o objeto da matemática, uma vez que esses não pertencem aos perceptíveis, mas deles participam de alguma maneira. As afecções acidentais (um ponto do acidente da reta, a saber, a tangente) não são um sinal da influência da alma sobre o corpo, mas o resultado de uma íntima associação como o ponto entre a reta e a esfera, onde a alma e o corpo constituem dois planos de uma mesma realidade.

Assim como o πάθος, (*i.e.* um ponto da tangente), a ἀεὶκράσια pode ser considerada tal como um conjunto de reações passivas, na medida em que ela envolve uma

¹⁶⁴ Jaeger, W., *op. cit.*, p. 366.

reação passional que não é escolhida de modo deliberado. Pode-se considerar o πάθος como reação passiva, mas ela se torna ativa quando o agente é simplesmente afetado antes da ação, de forma análoga ao que ocorre quando a reta tem uma interferência sobre a esfera, ocasionando, assim, um ponto passional, isto é, a tangente. Nesse sentido, vale mencionar o que escreve B. Besnier sobre a *αεγκρασία*. Segundo afirma, ela é “de fato considerada como *pathos* ou mais exatamente aquilo que é um *pathos*¹⁶⁵; o fato é que a *epithumia* rejeita um conhecimento ou paralisa seus efeitos”¹⁶⁶.

Assim, após essa breve e última consideração acerca da metáfora do passo *DA* III 11, 434a 13, podemos concluir, seguindo a interpretação de R. D. Hicks, que “o [desejo] prevalece sobre outro [desejo] como uma esfera sobre outra esfera, no caso, quando o incontinente intervém”¹⁶⁷. Aristóteles não está diferenciando classes de desejos, mas simplesmente dá uma assonância aos dois desejos como ο ὀρεξις (cf. 434a 14). Considerando, então, que um apetite prevalece sobre o outro, em se tratando da *αεγκρασία*, podemos concluir que um πάθος de apetites fortes deve perturbar não apenas a ação, mas também o julgamento e, conseqüentemente, a deliberação.

Conforme a interpretação de R. D. Hicks, que considera a reta e a esfera dois elementos inseparáveis de uma substância, podemos dizer que, no fenômeno da *αεγκρασία*, o que está em jogo “é parte acidental da razão correta, pois o apetite lhe é contrário, mas não o é a opinião.” (cf. *EN* VII 3, 1147b 1-5). Ou seja, os desejos voltados para a reta razão não são mais fortes do que o desejo voltado para obtenção do prazer (supostamente a esfera) e este último, por conseguinte, prevalece.

De um modo geral, podemos entender que um outro desejo intervém e move um outro “mais fraco”. No entanto, considerando-se a ο ὀρεξις como um desejo da

¹⁶⁵ O apetite faz parte das listas das paixões na *Ethica nicomachea* (II 5, 1105b 21).

¹⁶⁶ Besnier, B. *op. cit.*, p. 80.

¹⁶⁷ Hicks, R.D., *op.cit.*, p. 155

επιθυμία em particular, o inferior (do apetite – επιθυμία) é *mais forte* do que o superior (do querer – βούλησις). Desse modo, podemos entender a passagem 434a 12-13 da seguinte maneira: Algumas vezes, o apetite é mais forte, vence e não deixa desencadear o querer.

A dificuldade existe em determinar, em meio às inúmeras interpretações, a função exata daquela ορεξις. Mas, se tomarmos a *Ethica nicomachea* as considerações de Aristóteles mostram que “por natureza”, é sempre “o desejo superior [ou aquele do racional]¹⁶⁸ que tem mais autoridade e imprime movimento” (DA III 11, 434a 14). No entanto, não podemos deixar de pensar que a busca do prazer imediato é algo forte e essencial na motivação humana. Sobre isso afirma o estagirita:

Com efeito, um é levado pela sua própria escolha, pensando que deve buscar sempre o prazer imediato, enquanto o outro busca tais prazeres embora não pense assim. (EN VII 3, 1146 b 22-23).

Estabelecida a distinção acerca do desejo, e, se o que realmente importa para o estagirita na ação reta é o querer (βούλησις), como, então, fica a relação entre o desejo e a deliberação?

Aristóteles parece dizer que pode haver desejo sem deliberação, mas não o contrário, e isso torna-se claro pelo fato de existirem animais que possuem desejo, mas não a deliberação. A capacidade deliberativa não move sem que um desejo, sob a forma de um querer (βούλησις), esteja presente. Sendo assim, a capacidade deliberativa não é automotora.

¹⁶⁸ Aristóteles parece estar se referindo aos animais racionais nos quais o desejo superior (βούλησις) deve ser aquele que prevalece sobre o desejo irracional. R. Bodéüs compreende, mas sem garantia, como ‘o *apetite intellectual*’ (cf. EN VI 2, 1139 b 5), a escolha, é raciocínio desiderativo ou desejo raciocinativo, que comanda sempre quando é respeitada a hierarquia do racional sobre o irracional (*op. cit.*, n.4, p. 250). Entretanto, R. D. Hicks mantém sua interpretação sobre as esferas celestes e traduz a passagem da seguinte forma: “Mas, na natureza, a esfera superior tem sempre predominância e causa movimento, portanto o movimento é na verdade a causa de três órbitas” (But by nature the upper sphere always has the predominance and is a moving cause, so that the motion is actually the resultant of three orbits) (DA III 11 433a 14-15, *op. cit.*, p. 155).

Se, então, o desejo (οὐρεξις) mais forte move a mais fraca, pode-se dizer, desse modo, que, ora o querer deliberado impera sozinho, pois não há desejo que procure resistir a ele, ora impera sobre o irracional, ora o irracional vence quando o agente for o incontinente. Com efeito, não escapa a Aristóteles a consideração de que, por natureza, é o desejo superior que tem mais autoridade e move de modo a já ser movido quanto a três deslocamentos (cf. *DA* III 11, 434a 13-15). Mais uma vez, a passagem é obscura quanto aos tipos de movimentos a que Aristóteles se refere¹⁶⁹. Falta uma contrapartida que delimite bem o que é proposto aqui. No entanto, apesar da cautela e das dificuldades relativas quanto ao que poderia ser entendido a respeito dos movimentos (φοβαεις - 434a 15) da alma ou rotação dos corpos celestiais¹⁷⁰, M. Canto-Sperber diz que o termo tem, de preferência, os significados: “movimento da alma, movimento dos animais, individualizados pelo princípio motor”¹⁷¹. Seja qual for a interpretação para φοβαεις, ela não é obstáculo para o estudo das causas do movimento e da ação do homem, pois fica entendido aqui que esse termo representa nada mais, nada menos, que o deslocamento sofrido por três gêneros da οὐρεξις. Sendo assim, em se tratando dos homens, eles se movem de três modos: 1) no caso do apetite (ἐπιθυμία), em que o desejo irracional prevalece sobre o racional; 2) sem considerar a razão, este tipo de desejo irracional prevalece sobre outro desejo irracional, isto é, por impulso (θυμεις)¹⁷²; 3) conforme a razão, pelo querer (βούλησις), quando este prevalece sobre o desejo irracional.

¹⁶⁹ Não se entende bem de que tipo de movimento Aristóteles quer tratar nessa passagem. R. Bodéüs, (*loc. cit.*, n. 5) é inclinado a pensar que se trata dos movimentos produzidos pelo desejo sem a representação racional: 1) o animal desprovido de razão; 2) o homem cuja razão correta está aniquilada; o homem que tem a razão correta inoperante.

¹⁷⁰ Segundo J. Tricot (*op. cit.*, n. 4, p. 210), o emprego do termo φοβαεις não tem sentido se for comparado aos movimentos da alma. A não ser que Aristóteles pense nessa comparação apenas para dizer que as esferas são movidas por si próprias por três translações. Ainda sobre interpretação de φοβαεις, ver R. D. Hicks, *op. cit.*, p. 570.

¹⁷¹ Canto-Sperber, M. “Mouvement des animaux et motivation humaine dans le livre III du *De Anima* D’Aristote”. *Études philosophiques*. Paris: Puf, 1997, p. 59-96 (p.92).

¹⁷² O termo θυμεις, que pode significar ânimo, prazer/agradável e ardor, e aparece poucas vezes no *De anima*. Em *DA* I, 1, 403a 17 – b 18) é um tipo das afecção da alma ligada ao corpo. Em *DA* II 3, 414b 2,

Enquanto a capacidade desiderativa subdivide-se em três e é capaz de mover, a capacidade cognitiva (επιστημονικόν), ao contrário, não possui movimento e permanece em “repouso” (DA III 11, 434a 16). A partir deste momento, ao final do capítulo 11, Aristóteles começa a examinar o objeto de desejo concebido pelo intelecto teórico, cujo motor imóvel determina o fim proposto ao intelecto prático. É importante notar a distinção que se opera em Aristóteles entre a capacidade cognitiva e a capacidade deliberativa (βουλευτικόν) ou calculativa (λογιστικόν), que é exposta claramente na seguinte passagem da *Ethica nicomachea*, remetendo às duas partes da alma racional e aos seus diferentes objetos:

[...] admitindo que sejam duas as partes que conceberam um princípio racional: uma pela qual contemplamos as coisas cujas causas determinantes são invariáveis [*i.e.* não podem ser de outro modo], e outra pela qual contemplamos as coisas variáveis [...]. Chamemos científica (επιστημονικόν) a uma dessas partes e calculativa (λογιστικόν) à outra, pois o mesmo são deliberar (βουλευεσθαι) e calcular (λογίζεσθαι), mas ninguém delibera sobre o invariável. Por conseguinte, a calculativa é uma parte da alma que concebe um princípio racional (EN VI 1, 1139a 6-15).

No mais, é preciso, com ajuda do silogismo prático¹⁷³, entender o porquê de a capacidade cognitiva ou científica não ter movimento. A idéia exprime o geral, a premissa maior do silogismo move como um movente imóvel, já que representa o bem almejado, enquanto a outra, que exprime o particular, é menor e move como um movente móvel. Primeiramente, diz Aristóteles, “é preciso que alguém de tal gênero deva realizar tal ação”, ao passo que a “outra [diz] que tal ação é de tal gênero, e eu sou alguém de tal gênero” (DA III 11, 434a 17-18). Em relação a esse gênero ou qualidade é que se revela a autoconsciência do agente que tem desejos e pensa. Esse reconhecimento do agente

representa uma das três funções da ὁρεξις : um desejo agradável; e em DA III 9, 432b 6, ele é dito como uma das duas partes irracionais da alma.

¹⁷³ Sobre συλλογισμοῦ, em DA III 11, 434a 11, deter-nos-emos mais longamente no capítulo III .

enquanto tal é questionado na *Ethica nicomachea*: “como é possível desconhecer a si mesmo?”¹⁷⁴

O autoconhecimento parece ser para Aristóteles algo muito natural. O homem jamais pode ignorar quem ele “próprio é” a não ser que esteja louco. No entanto, é possível ignorar o que está fazendo, no caso de falta de informação ou por não ter conhecimento, como, por exemplo, quando se dá a alguém uma porção para curá-lo e, ao invés disso, acaba por matá-lo (cf. *EN* III 1 1111a 14). Neste caso, ao ignorar o que é mais importante na ação - a circunstância ou a finalidade -, ignora-se, então, o princípio particular do ato. É por isso que Aristóteles diz que, se um homem soubesse que as carnes leves são digeríveis e saudáveis, e não ignorasse estas espécies de carnes, seria capaz de produzir melhor a saúde (cf. *EN* VI 7, 1141b 15-21). A reiteração de tudo isso é importante para explicar a ação como conclusão a partir de duas premissas do silogismo.

Entretanto, pode a ação que resulta da conclusão contradizer ou resistir à premissa maior do conhecimento epistêmico? A premissa menor pode ser isolada num princípio de determinação, uma vez que ela é fornecida pela percepção atual¹⁷⁵ e, assim, se realizar numa conclusão independente da premissa maior. O que está presente é apenas uma opinião ou julgamento a respeito do perceptual, que não é contrária em si mesmo, mas é apenas um acidente do pensamento correto; afinal, somente o apetite conduz à ação contrária. Contudo, o apetite a que nos referimos acima toma o julgamento no primeiro sentido, ou seja, opta pelo prazer¹⁷⁶, pois o agradável, como finalidade da *ἐπιθυμία*, faz

¹⁷⁴ Essa passagem diz respeito a agir *por* ignorância ou *na* ignorância no livro III da *Ética* (*EN* III 1 1111a 8-9), que já foi observada, anteriormente, neste mesmo capítulo.

¹⁷⁵ Moreau, J. *Aristote et son école*. Paris: PUF, 1962, p. 195. Segundo Moreau, Aristóteles chega à constatação da psicologia concreta a partir dessa premissa menor “fornecida pela sensação em ato”, após uma longa discussão dialética de distinção entre ciência e opinião e entre a ciência em potência e a ciência em ato.

¹⁷⁶ O agradável (τὸ ἡδύ) toma tradicionalmente lugar entre os bens ao lado do belo e do útil. Se é declarado bom em si na classificação de Aristóteles, é, então, no sentido de bem natural e de um fim. O bem natural é em si mesmo o fim, mas não é o último absoluto, pois só será bom nas mãos de homens virtuosos. (Mansion, S. “Plaisir et Peine selon Aristote”. *Études aristotéliciennes*, Recueil D’Articles.

com que as afecções se encontrem referidas ao prazer e à dor. E isso é o que favorece a realização de uma atividade (εὐνέργεια)¹⁷⁷ em conformidade com a natureza do agente, do que é por ele experimentado como agradável e desejado, e de tudo o que o dificulta e é experimentado como doloroso e como causa de fuga. Aquele que age segundo o prazer ou segundo aquilo que lhe é agradável pode simplesmente “ouvir o julgamento eventualmente desfavorável” do pensamento pronunciado pela deliberação, mas não o segue, pois prefere o julgamento contrário àquele que propõe a deliberação.

5. Conclusão

No presente capítulo, examinamos os capítulos de 9 a 11 do livro III do *De anima*, que tratam sucessivamente dos movimentos dos animais, dos animais imperfeitos e, por fim, das ações humanas. A alma, no passo inicial do *DA* III 9, é definida por Aristóteles por meio de duas capacidades: uma discriminativa, que tem como função o raciocínio e a percepção, e outra, que é a capacidade do movimento local. Essa última, como constatamos, não pode existir sem a capacidade perceptiva, como acontece na maior parte dos animais. No entanto, a capacidade motriz pode muito bem existir sem a capacidade discriminativa ou cognitiva. O que se pôde inferir do exame do movimento que realizamos é que, não obstante seu caráter fisiológico, traduz-se também na ordem da psicologia humana. Com base nisso, num primeiro momento, concluimos serem três as

Avant-propos, bibliographie, indices par J. Follon. Louvain-la-Neuve: Éditions de L’Institut Supérieur de Philosophie, 1996, p. 454-455). Assim como S. Mansion que trata do agradável, do belo e do útil, J. Cooper em “Reason, moral virtue and moral value” (p. 253-280) [*apud* B. Bernier (*op. cit.*, p.34)], diz serem três as εὐνέργεια: o agradável, o belo e o vantajoso (assim como seus três contrários: o doloroso, o feio e o prejudicial).

¹⁷⁷ Cf. *DA* III 433b 18: “o desejo é um certo movimento enquanto atividade”; a atividade (εὐνέργεια) é basicamente compatível entre processo (do movimento) e resultado, pois o ato não tem duração. Os movimentos e atividades são processos que envolvem um ao outro. A percepção é uma atividade que requer movimento cf. *Met.* VIII, 6, 1048b, 18-35.

capacidades da alma: vegetativa, discriminativa e desiderativa. No caso das primeiras, que não participa da razão de modo algum, a nutrição é neste caso, essencial aos animais para sua simples sobrevivência. Mas, para isso, eles devem tirar proveito do meio em que vivem para se nutrir e conseqüentemente se reproduzir. Assim, os animais têm necessidade também da capacidade perceptiva, uma vez que dela derivam as aparições e a lembrança, que é conservação das primeiras. Entra, pois em cena, a *phantasia*.

As plantas, por outro lado, possuem apenas a capacidade nutritiva, mesmo que nelas exista algum movimento, o que Aristóteles não explicita, pois o que lhe interessa é encontrar um princípio de finalidade para justificar os meios naturais, o que faz com que o tato, presente apenas naqueles que possuem a capacidade perceptiva, seja o responsável pelos outros instrumentos pertencentes à capacidade discriminativa.

Assim, percepção, *phantasia* e/ou intelecto, dão as informações à instância do desejo que levará o animal a se mover a fim de perseguir ou fugir de um objeto de desejo. Com isso, nem a capacidade nutritiva ou vegetativa, e nenhuma das capacidades discriminativas, são causa primeira do movimento local. Por tais razões, o desfecho da unicidade da causa do movimento se dá por um princípio interno que é o desejo, ou melhor, a capacidade desiderativa (το≡ οετρεκτικόν).

Destacamos, então, as dificuldades interpretativas da passagem que discorre sobre o objeto do desejo (το≡ οετρεκτον) como “primeiro princípio motor”. Mesmo que se possam considerar os dois (το≡ οετρεκτον e το≡ οετρεκτικόν), a diferença parece estar no simples emprego do termo “capacidade”, o que levou a pensar que a capacidade que Aristóteles investiga a esse propósito no *De anima* é algo que possa suprir a função da capacidade motriz. Assim, o animal se move porque ele possui uma capacidade motora interna, ou seja, το≡ οετρεκτικόν.

Com base no que foi dito desde o primeiro capítulo, que a *phantasia* “é um movimento produzido pela percepção em ato” (DA III 3, 429a 1), e considerando que ela “é um certo tipo de pensamento” (DA III 10, 433a 10) e que o verdadeiro princípio do movimento é a capacidade desiderativa, destacamos, então, os três elementos predominantes no estudo de *phantasia*: percepção, desejo e intelecto prático; o que nos permitiu, ainda, verificar, mas com ressalvas ao que é dito em *De motu animalium*, o mecanismo da ação em que se esclarece a fundamental relação entre uma aparição e um desejo, ainda sem recurso ao intelecto prático, que é um modo de pensamento que calcula em vista de um fim. O que resulta da atividade do intelecto prático é, pois, o julgamento, que pode, de maneira correta ou não, dar-se em relação ao bem cujo fim é a ação.

É evidente, contudo, que Aristóteles procura e se interessa, sobretudo, por um módulo elementar do movimento que se encontra de forma idêntica no movimento dos animais e nas ações humanas, e que, qualificado de maneira diferente nos dois casos, pode ser caracterizado do mesmo modo e relacionado ao mesmo princípio causal. O que move, entretanto, é a busca de um objeto de desejo, cujo princípio é a ação para obtê-lo.

Ao considerar o movimento local nos agentes dotados de ação humana, e sabendo que cada agente se locomove de modo diferente - o que os qualifica, na ética aristotélica, como voluntários, involuntários e contravoluntários - pôde-se, para o reconhecimento de cada um, e ainda que, de modo breve, lançar mão de suas particularidades, com as quais estabelecem a finalidade de sua ação e a conduta a ser ou não seguida. Em verdade, esse passo foi necessário para que a forma do incontinente (*αεγκρασία*), evocada por Aristóteles ao final do *De anima*, pudesse ser enriquecida pela análise das condições da ação voluntária no homem.

A partir daí, estabelecemos a unidade autônoma de uma capacidade desiderativa, na qual se encontra uma tríplice *ορεξις*, compreendendo a divisão entre as

partes “racional e irracional”, mas sem que isso implique, realmente, em uma bipartição do princípio motor. No exame das variedades da $\sigma\rho\epsilon\zeta\iota\varsigma$ verificou-se que, mesmo que se tivesse uma ação por meio do intelecto ($\sigma\theta\epsilon\tau\iota\kappa\acute{\alpha}$), ele seria incapaz de mover sem o desejo, pois, mesmo que o desejo, enquanto $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ excite um movimento, ele pertence à capacidade desiderativa. Por outro lado, é bem possível que um outro tipo de desejo mova sem o consentimento da razão, como no caso da $\epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha$. Neste caso, o apetite ($\epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha$) não é redutível ao pensamento, ele é predominantemente forte e sua ação é imediata.

Sendo assim, tanto no homem quanto no animal, mover é visar o objeto que se deseja e agir para atingi-lo. Se o princípio único do movimento é a capacidade desiderativa, faz-se, então, necessária a *phantasia*, seja ela perceptiva, calculativa ou deliberativa. Esta última modalidade de *phantasia*, presente apenas nos humanos, é a mais complexa, justamente por considerar o tipo de desejo que é a $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ e busca um bem último, cujo fim é interpretado pelo intelecto prático e é apreendido por meio da *phantasia* deliberativa, em relação às disposições fundamentais do desejo. Assim, a partir do exame das passagens do *DA* III 9-11, o próximo e derradeiro capítulo do presente trabalho terá como finalidade compreender a fundamental importância da *phantasia* deliberativa na ação humana e no tratado no qual se encontra inserida.

TERCEIRO CAPÍTULO

O CONCEITO ARISTÓTELICO DE *PHANTASÍA* DELIBERATIVA

Após a análise das relações e do vínculo entre *phantasia*, movimento e desejo em *DA* III 9-11, realizada no segundo capítulo, o ponto de partida deste capítulo será o estudo do papel da atividade cognitiva na ação humana e da *phantasia* nesta. A atividade da *phantasia* λογιστική ou βουλευτική é inserida por Aristóteles no capítulo 11 do livro III do *De anima*¹⁷⁸ para explicar a presença e a ligação do intelecto na ação do homem, mas não naquele que age apenas com o conhecimento do que é desejável (το ὀρεκτόν), tão somente segundo o apetite cujo desejo se contrapõe a um outro, mas naquele que age conforme a parte calculativa, atualizando as formas de desejo (ὁ ὀρεξίς) em uma única

¹⁷⁸ [...] ἡ δὲ βουλευτικὴ ἐστὶν τοιῶς λογιστικοῦς (*DA* III 11, 434a 7).

forma, o querer (βούλησις), sugerindo ser função do intelecto prático aliar-se a este tipo de desejo reto na motivação do agir humano.

Para examinar tal questão, centraremos a análise da noção de *phantasia* em suas ocorrências no *corpus* ético do estagirita, a fim de melhor compreender essa noção no âmbito da ação humana e em sua relação com a noção presente na *Ethica nicomachea*, na forma da expressão φαινόμενον αεργαθόν, isto é, “bem aparente”. A análise consiste justamente em examinar o fim que se apresenta a cada um sobre uma forma correspondente ao seu caráter, o qual será certamente responsável por sua *phantasia*. Tomaremos como caminho uma comparação do que cada um dos tratados propõe, a fim de investigar em que condições se dá a formação do querer (βούλησις) e, se o objeto desse querer é o bem ou o bem aparente. A solução para isso consistirá justamente em distinguir entre o que de fato é bem e o que parece ser bom para a ação do homem, o que nos levará ao âmbito das questões propostas por Aristóteles em sua ética acerca da educação do desejo e da responsabilidade dos atos.

A partir dessa análise, poderemos buscar uma explicação para o termo βουλευτική, empregado por Aristóteles para qualificar um certo tipo de *phantasia*, e que não consiste exatamente na deliberação ou simplesmente como ela se relaciona, uma vez que esta *phantasia* deliberativa não pode ser completamente substituída pelo intelecto prático.

1. A *phantasia* deliberativa no terreno da ética

Ao se utilizar da *phantasia* deliberativa ou calculativa, Aristóteles parece recorrer a essa noção não só pela importância que ela possui no âmbito das ações relativas

aos homens, como também pelo seu caráter necessário para que o agente possa examinar, de forma consciente e deliberada, o futuro. E é o que sustenta Aristóteles em *DA* III 11, 434a 7-10 quanto à operação de cálculo envolvida na *phantasia* deliberativa, que implica, necessariamente, em medir uma única coisa a partir de muitas aparições (φαντάσματα), além de confirmar a passagem do capítulo 7 do *De anima*, anteriormente citada, quando Aristóteles diz que é com as aparições ou intelecções na alma que se delibera e se calcula o futuro em comparação com o presente (cf. 431b 6-8)¹⁷⁹.

Logo, o tipo de agente ao qual Aristóteles, mesmo indiretamente, parece se referir para explicar o uso da noção de *phantasia* deliberativa no *De anima*, nada mais pode indicar, com base nos textos éticos, senão o prudente (φρόνιμος), cuja característica essencial reside em sua capacidade de regular a medianidade relativa a cada agente que calcula e a determina quando se trata de definir o objeto do querer (βούλησις).

Portanto, nada mais explicaria a função da *phantasia* deliberativa em *DA* III 10 e 11 senão o fato de elucidar, juntamente com a βούλησις, a motivação moral humana, o que sugere a função do intelecto na formação do querer, uma vez que já foi estabelecido que o intelecto sozinho não move nada. É, sobretudo, na *Ethica nicomachea* que encontramos a expressão mais significativa para a função específica da *phantasia* deliberativa no *De anima*, através do termo “bem aparente” (φαινόμενον αεργαθόν – *EN* III 5, 1114a 31- b 3), considerando-se que *phantasia* deriva do verbo φαίνεσθαι (aparecer), de onde se forma φαινόμενον (o que aparece). No entanto, é importante esclarecer que, em *EN* III 4, 1113a 15-1113b 2, podemos encontrar duas possibilidades de objeto para a βούλησις: o “bem em si” (αεργαθόν) ou o “bem aparente” que acabamos de citar.

O bem, compreendido também como “bem real”, escreve A. Muñoz, difere do “bem aparente” por ser verdadeiro e idêntico para todos, ao passo que o φαινόμενον

¹⁷⁹ Ver o Primeiro capítulo, parte II, deste trabalho: “Da impossibilidade de pensar sem aparições”.

αεργαθόν pode variar em função de cada agente ou pela “apreensão subjetiva que o agente possui desse bem”¹⁸⁰. A explicação do que de fato são o bem verdadeiro e o “bem aparente” pode ser ainda encontrada em *EN VIII*, onde Aristóteles diz que “cada homem ama não o que é bom para ele e sim o que parece bom” (2, 1155 b 24-25), ou seja, o que parece ser bom, no caso do homem de caráter virtuoso, coincidirá com o que de fato é bom, pois sua virtude garantirá a retidão de suas escolhas (προαίρεσις). Essa, por sua vez, designa a ação pela qual escolhemos fazer uma coisa e não outra, mas que só será escolhida após uma deliberação relacionada com o que está em nosso poder realizar em vista do fim almejado. A deliberação acerca do ato é anterior à escolha, e é aqui que a reta razão entrará em jogo, pois ela provém do λογιστικόν, cujo processo de cálculo não se move espontaneamente, mas por um elemento que pertence à βούλησις. A reta razão (οερθος λόγος) nada mais é que a escolha (προαίρεσις) que deverá partir do próprio homem singular que age. E o que é escolhido é, pois, a justa medida. O bom médico é aquele que deseja curar antes mesmo de poder fazê-lo. Ele buscará o melhor meio para a realização da cura, o que será o princípio motor no seu aprendizado da arte médica. Este percurso é próprio do σπουδαιός, homem dotado de caráter virtuoso que tem como boa ação o fim ao qual visa o desejo. Este fim é o bem, isto é, o objeto da βούλησις.

A virtude e o homem bom são, conforme Aristóteles, a medida de todas as coisas. Serão verdadeiros prazeres os que aparecerem com o que de fato é o bem para o σπουδαιός, o mesmo para as coisas agradáveis em que ele se deleitar (cf. *EN X 5*, 1176a 15-18). Assim, o que aparece ao σπουδαιός tem como critério e medida daquilo que é apropriado a cada uma de suas disposições relativas ao bem e ao agradável.

Na *Ethica eudemia*, Aristóteles diz que o “querer é também, por natureza, do bem, mas, se contrário à natureza, do mal” (II 10, 1227a 28-31). Como observa S. Mansion

¹⁸⁰ Muñoz, *op. cit.* p. 154.

num estudo sobre o prazer e a dor em Aristóteles, o “bem em si” e o “bem natural” se encontram na relação com o homem bom, porque esses dois tipos são sempre bons¹⁸¹. O “bem natural” se relaciona com as vantagens do corpo, com a honra, com a riqueza, a mudança, enquanto o “bem em si” pode ser qualificado como útil ao ser bom, o que é bom “simplesmente”. De alguma forma, esse “bem natural” é ele mesmo um fim, mas não é “absolutamente” último, visto que o agente pode-se enganar quanto à apreensão do que seja o bem. Sobre isso, Aristóteles escreve: “na maioria dos casos, o engano deve-se ao prazer, que parece bom sem realmente sê-lo; por isso escolhemos o agradável como um bem e evitamos a dor como um mal” (*EN* III 4, 1113a 33 – 1113b 2).

O agradável, por sua vez, toma tradicionalmente lugar entre os bens ao lado do belo, do útil e do prazeroso¹⁸². Por um lado, se o agradável é o que parece bom, é julgado como bem, cedendo-se ao prazer, e não há dúvida de que seja o caso da $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\upsilon\iota\alpha$. Por outro lado, aqueles aos quais o prazer aparece sem que pareça realmente não se enganam, pois engana-se tão somente o que pensa que o prazeroso é realmente bom ou o “bem em si”. Deste modo, não há engano algum em achar que prazer pode ser o “bem aparente”, pois o que parece bom aos virtuosos, como agradável, é julgado primeiramente como critério e medida para o que é apropriado a cada um dos agentes. Os atos virtuosos, mesmo os voluntários, são conforme uma escolha ($\pi\alpha\upsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$) que exprime a “intenção do agente”¹⁸³ ou uma disposição interior. Assim, a virtude, tanto quanto o vício, estão em poder do agente¹⁸⁴. Pode-se perfeitamente

¹⁸¹ Mansion, S., *op. cit.*, p. 454. Cf. *EE* 1248b 28-30.

¹⁸² O útil é, por vezes, considerado como fim; porém, como observa C.Veloso [2004], “o útil não é um fim, mas um meio” (*op. cit.*, p. 699). A observação parece pertinente já que Aristóteles diz que “o útil, em suma, é aquilo que produz algo como bom e agradável” (*EN* VIII 2115b 18-21); sendo assim, não pode ser o próprio bem.

¹⁸³ Aubenque, P., *op. cit.*, p. 194.

¹⁸⁴ Cf. *EN* III 5, 1113b 5–1115a 3, W. D. Ross observa que é justamente nessa discussão que Aristóteles se aproxima do “livre arbítrio”, que seria ao menos uma resposta àqueles que gostariam de evitar de se responsabilizar pelas más ações, fazendo-se honrosos pelas boas (*op. cit.* p. 281). Aristóteles jamais se utilizou do termo “livre arbítrio”, como confirma R. A.Gauthier: “a palavra não faz parte de seu

conhecer e querer o bem, porém, no incontinente (*αεγκρατής*), o prazer prevalece sobre a ação que o faz imediatamente agir segundo o apetite, uma vez que sua intenção é contrária à da escolha do bem. Já o vício segue o que se escolheu intencionalmente mal (cf. *EN VII 8, 1151a 7*). O homem é responsável por seu estado moral e é também ao mesmo tempo responsável por aquilo que “aparece como o bem”. A esse respeito, Aristóteles afirma, no livro III da *Ethica nicomachea*, que:

Alguém poderia objetar que todos os homens desejam o bem aparente (*φαινομένου αεργαθού*), mas não [são senhores das *φαντασίας*] e que o fim [aparece] (*φαίνεται*) a cada um sob uma forma que corresponde ao seu caráter. A isso respondemos que, se cada homem é responsável pela sua disposição de ânimo, será também de certo modo responsável por suas (*φαντασίας*) (*EN II 5, 1114a 31-b 3*)¹⁸⁵.

Os vícios e as virtudes dependem do fim¹⁸⁶ que o agente se propõe, e ele deverá, de algum modo, responder por suas *φαντασίας*. Na passagem acima, é preciso atentar para a expressão: “de certo modo responsável” usada por Aristóteles, o que nos faz lembrar de uma outra passagem da ética, em que esse filósofo afirma que, ao se embriagar, o homem é responsável por suas ações, pois dependia dele beber ou não (cf. *EN III 1113b 30-33*). Com base nisso, o agente deve responder pelas ações que determinam as opiniões ou julgamentos da *phantasia*, e esta não seria propriamente responsável por aquilo que geralmente aparece como bem, visto que a *phantasia* é apenas um representante desse bem. A *phantasia*, ao contrário, não toma parte alguma no que se refere ao objeto de desejo, podendo ser esse objeto o prazer ou bem, cada qual tendo o fim, respectivamente, do apetite e do querer. Assim, a *phantasia* na qual nos referimos - a deliberativa - intervém somente de modo a representar o intelecto prático.

vocabulário, como também não faz parte linguagem de seu tempo” (Gauthier, R. A. *La morale d' Aristote*. Paris: PUF, 1958, p. 37). No entanto, qualquer ação moralmente boa ou má decorreria de eventos que causariam a ação e nesses eventos o fim é concebido pelo agente, sendo tal (bom) ou tal (mau).

¹⁸⁵ Tradução de L. Vallandro, & G. Bornheim, *op. cit.*, (trad. ligeiramente modificada).

¹⁸⁶ O fim determinado no homem, tanto o bom quanto o mau, o é mais pela natureza ou por alguma outra coisa que por suas escolhas (cf. *EN III 5, 1114b 14-16*). Na *Ethica eudemia*, Aristóteles diz que é por ser contra a natureza e por perversão que o fim não é o “bem”, mas apenas o “bem aparente” (cf. *EE II, 10, 1227a 21-23*).

A virtude do homem se relaciona com os prazeres e com as dores e o faz inclinar a agir da melhor forma mediante o exame de suas afecções. Para isso, e como pretendia Platão¹⁸⁷, a educação é o mais aconselhável dos meios para que o homem virtuoso saiba qual é a melhor forma de buscar o agradável e fugir daquilo que causa a dor. Aristóteles reconhece que, ao ser educado, o homem virtuoso consegue deliberar corretamente acerca dos verdadeiros fins, na medida em que indicam os meios para se alcançar os fins. Conseqüentemente, e de alguma forma, o homem realizará a ação que determinou por julgamento de um fim cuja aparição ou *phantasia* tem, no “bem aparente”, os dois sentidos do termo, ou seja, como todo fenômeno, o que aparece ao agente pode ser aquilo que se revela como “bem real” ou “ilusório” (podendo ser este o agradável ou o prazeroso), pois, mesmo obedecendo à regra como faz o virtuoso, o bem ainda pode ser apenas uma aparência. O “código moral”, observa S. Mansion, não pode ser deduzido de uma abstração da natureza humana. É preciso “viver” e “provar valores” para, então, dispor de um conteúdo do qual o julgamento pudesse se utilizar¹⁸⁸. Desse modo, é possível falar de uma educação de nossos julgamentos ou opiniões, uma vez que estes podem ser verdadeiros ou falsos. A educação somente será correta quando houver uma relação verídica com o objeto; ao passo que não é possível educar a *phantasia* propriamente dita,

¹⁸⁷M. Nogueira observa que a atividade educativa é sustentada por Platão, na *República*, para reconhecimento do conflito interno, então provocado pela tripartição natural da alma em (i) vo ♦ ἄς (a mais alta parte), explicada como “a alma quando todas suas energias estão direcionadas à aquisição da sabedoria”, (ii) θυμός (espírito ou humor) e (iii) ἐπιθυμία (apetite). As paixões e o apetite são reconhecidos como tendo um lugar na vida humana. A atenção é direcionada, portanto, mais para o equilíbrio do que para suas supressões. E, ao final da *República*, o vo ♦ ἄς representa a alma na sua mais verdadeira pureza, que deve ser cultivada na alma como a própria busca do conhecimento configurada na educação. (Nogueira, M. “Acerca do conceito de *psicagogia* em Platão”. *Scripta Clássica*/Antônio O. D. Lopes (org). Belo Horizonte: Ed. do Autor, 1999). Podemos verificar também que o processo da *paidéia* em Platão não se detém apenas na aprendizagem da ginástica e da música (cf. *Rep.* 442a), mas na posse de um saber supremo acerca da essência do bem, fim último da práxis e dos desejos (cf. *Rep.* VI, 505 d-e). (Cf. *EN* II 3, 1004b 9).

¹⁸⁸ *Op. cit.*, p. 461.

ao contrário do que sugere F. Dugré¹⁸⁹, pois como seria possível educar os movimentos gerados pela percepção em ato?

Com o intuito de confirmar a interpretação sobre a *phantasia* deliberativa no âmbito da ética, nos permitimos, ainda, um paralelo entre a sabedoria prática (φρόνησις) na *Ethica nicomachea* e a capacidade deliberativa (βουλευτικός), tal como ela aparece no *De anima*¹⁹⁰. U. Dierauer considera φρόνησις um sinônimo de βουλευτικός, e caracteriza a sabedoria prática, na ética aristotélica, “como a faculdade psíquica humana orientada para a elaboração e realização do bem, isto é, por meio da descoberta dos meios em vista de um objetivo”¹⁹¹. Delibera-se sobre os meios e não acerca dos fins, diz Aristóteles (*EN* III 3, 1112b 11). No entanto, isso não quer dizer que a deliberação se limite aos meios¹⁹², o que marca bem a importância de possuir uma virtude *dianoética* que forneça o fim ao intelecto prático como princípio de sua deliberação.

Qual seria, então, a relação entre a virtude *dianoética*, que fornece seu fim à sabedoria prática, e a *phantasia*, que, por meio das aparições, apresenta o que é do agradável e o que é da dor? Não há uma resposta direta a essas questões. Talvez na memória, por provir dela uma certa dedução, da qual trataremos mais adiante, esteja a resposta. Por enquanto, sabemos apenas que a virtude *dianoética* revela a capacidade desiderativa da alma (cf. *EN* I 13, 1002b 30), mais especificamente, a βούλησις. E a *phantasia* deliberativa deve, justamente, preparar os meios propostos em vista do fim do

¹⁸⁹ Dugré, F. «Le rôle de l’imagination dans le mouvement animal et l’action humaine chez Aristote». *Dialogue* XXIX, 1990, p. 74.

¹⁹⁰ O termo βουλευτικός aparece apenas três vezes no *De anima*: (III 10, 433b 3; 11, 434a 7; 12).

¹⁹¹ Dierauer, U. “Raison ou Instinct”, *L’animal dans l’antiquité*, Édité par B.Cassin e J-L.Labarrière, Paris: Vrin, 1997, pp. 3-17, principalmente p. 12.

¹⁹² Dessa maneira, compreendem-se algumas passagens da *EN* (cf. III 2, 1111b 27; III 3, 1112b 12 ; 34 ; III 3, 1113a 14), que sugerem que, ao deliberar, deve-se adequar meios a fins. Logo, não se delibera sobre os fins da ação, tampouco unicamente sobre os meios, pois o termo τέλος (fim) é, às vezes, substituído por τα≡ προ≡ς τα≡ τέλη – *EN* III 3, 1112b, 34 (coisas “relativas” ao fim: objeto próprio da deliberação). Alguns comentadores adotam essa interpretação. Ver: M. Canto-Sperber [1997], *op. cit.*, n.3, p.65, e M. Nussbaum, para quem a “a expressão τα≡ προ≡ς τα≡ τέλος designa a deliberação sobre os meios e os constituintes como um ajustamento de um processo de seleção entre os meios concorrentes” (*op. cit.*, 1978, p. 170).

objeto do querer, antecipando as linhas estreitas que unem esse fim ao cálculo (λογισμός). Assim, pois, afirma Aristóteles, “o mesmo são deliberar e calcular” (EN VI 1, 1139a 10-15), pois constituem a operação que consiste em avaliar a ou as melhores ações (*i.e.* meios) para que se possa atingir o fim. Entretanto, essa operação só é possível se o desejo, sob a forma de um desejo “racional”, levar à ação. E como não há desejo sem *phantasia* (cf. DA III 10, 433b 28-29), os homens podem, a partir de muitas aparições (φαντάσματα), medir e escolher o que é mais cabível como objeto da βούλησις.

Não podemos deixar de mencionar o papel da escolha (προαιρεσις) que, sem dúvida, expressa o tipo de desejo mais freqüente no homem e, como bem observa A. Muñoz, “a escolha é a expressão mais clara do caráter do indivíduo”¹⁹³, pois não importa se a ação é virtuosa ou não, a escolha será sempre motivada pelo desejo de um lado e pela deliberação, de outro, e é nesse sentido que B. Besnier afirma ser a προαιρεσις o “princípio da *praxis*”¹⁹⁴. No entanto, vale ressaltar que somente a conjunção dos dois a torna possível, pois apenas o desejo conduz à ação, já que a deliberação é, ela própria, movida pelo desejo. A προαιρεσις é, então, um desejo deliberado (ορεξις βουλευτική - EN III 5, 1113a 11; VI 2, 1139a 23) das coisas que dependem de nós e que estão em nosso poder, porque, “após decidir [escolher] em resultado de uma deliberação, desejamos de acordo com o que deliberamos” (EN III 3, 1113a 12-14). Mas não podemos esquecer que o desejo acontece sob a forma de uma βούλησις do fim, e a προαιρεσις não, visto que ela apenas escolhe sob a condição do fim já posto e, justamente por isso, tira-lhe toda a responsabilidade.

¹⁹³ Muñoz, A., *op. cit.*, p. 147.

¹⁹⁴ Ainda sobre a ação virtuosa ou viciosa, B. Besnier observa: “*prohairesis* é o momento em que se pode realizar a capacidade [da] parte irracional da alma que é o desejo de escutar o *logos* ou de se deixar dirigir por ele, ou ainda melhor, quando se trata da ação virtuosa, unir-se a ele e de se determinar pelas razões que oferece o *logos*” (*op. cit.*, p. 77).

No livro III da *Ethica nicomachea*, podemos verificar que a escolha se relaciona apenas com os meios e que são estes relativos aos fins, isto é, a escolha dos meios é entendida como o querer de um fim. A esse respeito, Aristóteles exemplifica: “[queremos] gozar saúde, mas escolhemos os atos que nos tornarão sadios” (III 2, 111b 27-28). A verdade é que Aristóteles busca uma adaptação dos meios aos fins, principalmente aqueles relacionados ao bem, o que não é uma tarefa fácil para o homem; afinal, o fim, para Aristóteles, como bem observa P. Aubenque, “nada é senão se realizar pelos meios apropriados”¹⁹⁵.

No livro VI da *Ethica nicomachea*, além da ênfase que Aristóteles dá à $\pi\rho\omicron\sigma\iota\epsilon\sigma\iota\varsigma$ no âmbito da disposição moral, acrescenta que não há escolha sem um raciocínio ou intelecto e que o desejo deliberado ($\omicron\upsilon\omicron\rho\epsilon\zeta\iota\varsigma\ \beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\iota\kappa\acute{\eta}$) é o mesmo que um desejo raciocinativo ($\omicron\upsilon\omicron\rho\epsilon\zeta\iota\varsigma\ \delta\iota\omicron\nu\omicron\eta\tau\iota\kappa\acute{\eta}$) ou um intelecto desejante ($\omicron\epsilon\tau\omicron\rho\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\acute{\alpha}\ \nu\omicron\upsilon\theta\iota\varsigma$ – 1139b 4-5).

O que realmente vale a propósito da deliberação, escolha, e até mesmo da opinião, para o presente estudo, é mostrar como eles possuem uma relação em comum com o contingente, no qual se encontra o domínio da ação, o que faz com que a prudência ou a sabedoria prática seja uma virtude que diz respeito ao contingente. Ninguém delibera acerca de coisas que são por necessidade e, por isso mesmo, a sabedoria prática não é ciência ($\epsilon\epsilon\tau\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$) (EN VI 5, 1140b 1-4), pois o homem que julga bem não toma a demonstração científica como princípio de sua ação. Tampouco a sabedoria prática pode ser arte ($\tau\acute{\epsilon}\chi\eta$ – 1140b 2), ainda que esta não se ocupe de coisas que se geram por necessidade, uma vez que é uma disposição que se ocupa de produzir ($\pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{\eta}$) e não de agir ($\pi\rho\alpha\theta\acute{\iota}\zeta\iota\varsigma$) com respeito às coisas que são boas ou más¹⁹⁶ ou, a respeito do que é o bem ou o bem aparente, como afirma Aristóteles no *De anima*: “o bem, não importa qual, é

¹⁹⁵ Aubenque, P., *op. cit.*, p. 217.

¹⁹⁶ Cf. EN III VI 4, 1140a 14-15; 20-21; 5, 1140b 4-6.

aquele que pode ser executado na ação, [*i.e.* bem factível] (τοῦ πρακτοῦ ἀγαθόν), é o que admite ser de outro modo” (cf. III 10, 433a 29-30).

Quando examinamos o termo φρόνιμος, tendo em vista desenvolver a linha de reflexão que interessa ao estudo da *phantasia* deliberativa no *De anima*, chegamos à conclusão de que o prudente pode examinar o futuro à luz de toda a sua experiência, o que o leva a prever as conseqüências de suas ações possíveis, uma vez que é capaz de conservar a experiência em sua memória pela *phantasia* ou, mais especificamente, pelas aparições (φαντάσματα). A propósito, Aristóteles escreve na *Metaphysica* que a memória nos homens, diferentemente do que ocorre com os animais, faz com que adquiram experiência, pois as constantes rememorações da mesma coisa produzem efeito de uma única coisa (cf. *Met.* I, 980a 27 sq.). É, pois, esta capacidade de adquirir a experiência que diferencia o homem do animal, uma vez que o primeiro tem a capacidade da memória assessorada pela aparição¹⁹⁷, enquanto o segundo, por meio das percepções, utiliza-se apenas de uma lembrança experimentada. A diferença fundamental entre a lembrança e a memória resulta do fato de que esta última possui uma “certa dedução”, a partir da qual o agente pode deliberar sobre o futuro e sobre as ações a serem realizadas. É o que escreve Aristóteles no *De memoria et reminiscencia*:

Quem rememora deduz que antes viu ou ouviu ou provou algo semelhante, e é como que uma certa busca. Mas isso acontece por natureza apenas àqueles a que cabe também a capacidade de deliberar, pois é uma certa dedução o deliberar também. (*De mem.* 453a 9-14)

Portanto, tais considerações nos levam a examinar o papel da *phantasia* deliberativa como essencial à aquisição dos hábitos (ἠθος) o que, necessariamente, supõe a memória. Desse modo, o homem educado e guiado pela virtude aprende a perseguir aquilo que lhe parece mais conveniente e correto e evitar seu contrário, uma vez que possui

¹⁹⁷ A relação das aparições é o objeto do próximo estudo acerca da distinção entre a *phantasia* deliberativa e a deliberação.

na memória a experiência daquilo que foi agradável ou doloroso. Talvez esta seja a resposta mais cabível à questão proposta anteriormente desse estudo¹⁹⁸, a saber: a relação entre a virtude *dianoética* que fornece seu fim à sabedoria prática e a *phantasia* por meio das aparições. Contudo, a *phantasia* deliberativa pode ser comparada a uma forma de experiência do intelecto, mas não pode ser definida como meios necessários para a realização do fim da ação, que é próprio da deliberação. No entanto, é importante ressaltar que a experiência do intelecto tem como objetivo primordial reunir os elementos sob forma de φαντάσματα, como especificações de um princípio de uma boa ação associado a um desejo reto. A βούλησις, por sua vez, pode tomar como intermediária a *phantasia* deliberativa que, precisamente como afirma M. Wedin, “faz parte de uma avaliação de como a mente representa os objetos [de desejo]”¹⁹⁹. O objeto de desejo (τοἰοἶον οὐκ ἔρρεκτόν) move, por sua vez, a *phantasia*, que passa a oferecer ao agente memórias de eventos passados nos quais tal objeto experimentado já tenha produzido algo agradável ou prazeroso. E isso desperta o querer e move também o λογισμός, que calcula conseqüências e meios.

É importante notar que a ação no âmbito das coisas particulares, descrita por Aristóteles ao longo da *Ethica nicomachea*, dirige-se às coisas contingentes, e se estende ao domínio dos assuntos humanos, e particularmente no que se refere à prudência, na forma de uma “ontologia da contingência”²⁰⁰. Nela, o contingente é dito “o que pode e o que não pode ser”, o que equivale a dizer “o que pode ser diferente”. A capacidade de mudar repousa no que é especificamente humano, como recordar e antecipar. Os animais têm lembrança, mas não possuem a capacidade de recordar, que permite representar o passado e julgá-lo. E isso explica muito bem o uso da *phantasia* deliberativa

¹⁹⁸ Ver página 97, desse mesmo capítulo.

¹⁹⁹ Wedin, M. V. *Mind and Imagination*. New Haven–London: Yale University Press, 1998, p. 69.

²⁰⁰ Aubenque, P., *op. cit.*, p. 110.

no *De anima*, pois, no domínio dessas ações, o intelecto qualifica-se como prático, tendo por finalidade a realização de uma ação, diferentemente do intelecto teórico, que busca apenas o conhecimento. Eis porque, indiretamente, o prudente parece ser o alvo para a teoria aristotélica da motivação humana no *De anima*. Somente ao homem prudente, por sua disposição prática, concerne a regra da escolha²⁰¹, uma vez que possui em si a habilidade do virtuoso e, por meio dela, a capacidade para realizar facilmente seus fins, ou melhor, a partir de um querer de um fim, é necessário calcular e empregar os meios mais eficazes para atingi-lo, o que é função própria da deliberação. Porém, e isso que convém destacar a respeito da deliberação (βούλευσις), mesmo fazendo parte integrante da boa ação, não possui nada em comum com a *phantasia* deliberativa, à qual Aristóteles se refere no *De anima*, cuja função específica, juntamente com o querer atualizado pelo intelecto prático, explica a ação nos homens dotados de caráter moral.

Mesmo assim, nada escapa ao exame das argumentações que contribuem para a comprovação de que a *phantasia* deliberativa não assimila totalmente a deliberação. É preciso, pois, analisar o emprego do termo βουλευτική verificando se o propósito no qual Aristóteles parece ter-se empenhado não era o de assimilar *phantasia* à deliberação. Nas páginas que se seguem nos propomos a esclarecer este ponto.

2. Deliberação e *phantasia* deliberativa

No momento em que Aristóteles diz que o homem escolhe fazer uma coisa ou outra, ele, imediatamente, atribui a tarefa do cálculo (λογισμός) ao agente, pois somente assim será possível obter uma unidade de medida para a sua escolha. Afinal, muitos, ou

²⁰¹ Cf. *Ibidem*, p. 61.

pelo menos dois meios (para uma ação), se mostrarão ao agente sob a forma de aparições (φαντάσματα) (cf. *DA* III 11, 434a 7-10). O emprego do cálculo poderia ser a resposta para uma possível “assimilação” da deliberação (βούλευσις) ao termo βουλευτική empregado por Aristóteles para caracterizar a *phantasia*, uma vez que o cálculo constitui a deliberação e, esta, por sua vez, só é possível no âmbito dos “efeitos prováveis de condutas em causas práticas”²⁰², que podem, por meio da deliberação, ir adequando os melhores meios aos fins até atingir o fim desejado. Vê-se, entretanto, que o processo de cálculo deve ser primeiramente ativado e, para que isso aconteça, é necessário um elemento que pertença aos fins, ou seja, à classe desiderativa.

Com efeito, é certo que a capacidade deliberativa não põe em funcionamento a si mesma, e isso pode ser verificado em *DA* III 434a 12 quando Aristóteles diz que “o desejo (ὁ ὄρεξις) não supõe a capacidade deliberativa (Βουλευτικόν)”. Dizer que o querer (βούλησις) não é capacidade deliberativa (βουλευτικὸν) é bastante evidente. Ainda que ambas tenham a mesma raiz, como observa B. Besnier²⁰³, a escolha da βούλησις não se dá no nível da deliberação, ou seja, o resultado de sua escolha importa mais aos fins que aos meios. E é justamente este o caráter predominante da distinção entre desejo e deliberação, pois os meios não são responsáveis pelo movimento ou pela ação do homem, mas, sim, o fim, o que sugere uma escolha do tipo intelectualivo (ὁ ὄρεξις διανοητικὴ ou οὐρανικὸν νοῦς – *EN* VI 1139b 4-5).

Neste caso, não pode haver conflito de desejos, uma vez que as múltiplas faces do desejo não são efetivamente ὄρεξις. É preciso, então, que essa ὄρεξις sob forma de um querer, provoque a ação e mova a deliberação. Entretanto, a via de ação escolhida pela

²⁰² Cf. Muñoz, A., *op. cit.*, p. 166.

²⁰³ A *boulêsis*, como escreve B. Besnier, “apesar das afinidades etimológicas que parecem aproximar da *bouleusis*, não é (obrigatoriamente) uma decisão que resulta da deliberação (ela pode perfeitamente dizer respeito a coisas impossíveis ou às coisas que não estão ao meu alcance, e ela diz respeito aos fins mais do que aos meios)” (*op. cit.*, n.1, p. 37).

capacidade deliberativa poderá ou não ser levada adiante, ou seja, a função de deliberar não dá, por si só, credibilidade a uma ação humana, pois, como se verifica no fenômeno da $\epsilon\pi\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha$, o apetite, por exemplo, é mais forte e se sobrepõe ao querer. Desse modo, o incontinente é levado pela sua própria escolha, além de que o desejo predominante, isto é, o apetite, pode levá-lo a agir sem considerar o resultado de sua deliberação, suprimindo, assim, o caráter da $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$, pois busca apenas os prazeres imediatos, como vimos no capítulo precedente acerca do “desejo mais forte”.

Ora, se até o momento constatamos que, para Aristóteles, a capacidade desiderativa é única e constitui o princípio motor do agente e, ainda, segundo sua avaliação, o intelecto prático na prudência não é em si mesmo motriz, é possível dizer que os conflitos de desejos ilustram que pode muito bem, e em um mesmo momento, existir desejos contrários a respeito de um único objeto de desejo. Além disso, nada impede que o conflito se dê entre avaliações da $\pi\rho\alpha\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$, mesmo que viciosas, em que o desejo mais forte triunfa sobre a deliberação, a qual, podemos admitir, não é em si mesma motriz, contrariamente ao querer ($\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$). No entanto, é esse, e não somente o “cálculo”, que é colocado e refreado pelo apetite ($\epsilon\pi\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha$), que se impõe como força de motivação, paralisando ou tornando ineficaz a deliberação.

Porém, não podemos esquecer que para a deliberação e o desejo ($\omicron\upsilon\rho\epsilon\acute{\xi}\iota\varsigma$), não importa qual, esteja efetivamente presente, o que não quer dizer que sejam idênticos e nem que o desejo dependa da deliberação para se mover, afinal a deliberação pode não conseguir convencer uma forma de $\omicron\upsilon\rho\epsilon\acute{\xi}\iota\varsigma$, como do apetite ou de um impulso. No caso desse último cujo movimento pode ser involuntário, tal como na ereção do órgão sexual, o conflito se estabelece como uma satisfação presente que comprometeria a satisfação futura devido ao imediatismo desse desejo. Certamente, se há conflito de desejos, a $\omicron\upsilon\rho\epsilon\acute{\xi}\iota\varsigma$

demonstra que possui uma forma de “potência” de agir que lhe é própria, mesmo nas ações humanas que têm como origem a motivação interna, a forma de βούλησις.

Desse modo, a relação de desejo com a capacidade deliberativa pode ter certa assimilação. Mas se pensarmos na questão da *phantasia* deliberativa como possibilidade de identificá-la à deliberação ou de tentar substituir a capacidade deliberativa pela *phantasia* como fez M. Canto-Sperber, não nos parece uma tarefa de sucesso. Ao tentar substituir a passagem original em *DA* III 11 434a 11 “o desejo não supõe a capacidade deliberativa” por “o desejo não implica a *phantasia*”²⁰⁴; a autora nos leva a concluir que a substituição contradiria a passagem primordial que sustenta a teoria aristotélica da *phantasia* em *DA* III: o desejo não move sem a *phantasia* perceptiva ou calculativa (cf. 433b 27-28). Visto dessa maneira, e em que pesem suas conseqüências na ação do homem dotado de virtude, certamente a proposta de uma psicologia²⁰⁵, na qual Aristóteles parece estar empenhado ao aludir a *phantasia* deliberativa, visa condicioná-la a uma atividade intelectual envolvida na formação do querer, evitando um possível fracasso ou incerteza ao qual a deliberação poderia levar o agente, fazendo com que se depare com um fim inalcançável. Assim, o que prevalece é o desejo de realização do fim e, para que a βούλησις tenha garantia dessa realização, ela recorre ao que lhe dá mais garantia na ação, a saber: a βούλησις. Há duas passagens no livro III da *Ethica nicomachea*, que não deixam dúvida a respeito:

E sendo o escolhido um desejo deliberado (του πρᾶξις βουλευτου έργου) das coisas que dependem de nós, também a

²⁰⁴ Segundo M. Canto-Sperber, poder-se-ia ler 434a 11 da seguinte forma: “le desir (rationnel ou pas) n’implique pas la *phantasia*”. Ainda que a comentadora se tenha arriscado nesta substituição, a fim de chegar a uma resposta acerca da questão da assimilação, e que ela pareça consciente das conseqüências dessa substituição, não há, entretanto, nenhum indício de solução na análise da comentadora neste artigo. Sobre isso, M. Canto-Sperber apenas escreve: «Je suis bien conscient du fait qu’on pourrait contester la validité d’un tel contre-exemple produit par substitution, mais l’étrangeté de la formule qu’on obtiendrait ainsi montre bien la difficulté qu’il y a à faire de la *phantasia bouleutikê* une forme de faculté délibérative» (*op. cit.*, 1997, p. 69).

²⁰⁵ As causas da ação no *De anima* são, do ponto de vista “psicológico”, especificamente a ορεξις e a φαντασία.

escolha (προβλεπτική επιθυμία) seria um desejo deliberado (βουλευτική ορεξις) das coisas que estão ao nosso alcance; pois, após julgar em resultado de uma deliberação, desejamos conforme a deliberação. (EN III 3, 1113a 9-14 – trad. modificada)

Sendo, pois, o fim é aquilo que desejamos, e o meio aquilo acerca do qual deliberamos (βουλευτώδιν) e escolhemos (προαίρετώδιν), as ações relativas ao meio devem concordar com a escolha (προαίρεσιν) e ser voluntárias. (EN III 5, 1113b 3-5)

O desejo deliberado que constitui a escolha desencadeia a deliberação e termina no desejo sob a forma de uma βούλησις, proporcionando, assim, a realização do bem desejado. A escolha, no caso da ação virtuosa, é uma disposição de caráter (cf. EN II 6, 1106 b 36), na medida em que essa escolha flui, tanto para deliberação, quanto para o querer. Segundo B. Besnier, isso leva a pensar que:

Mesmo se a ação determinada pela virtude não tem, a cada vez, o objeto de uma deliberação, podemos considerar que tenha as propriedades de uma ação escolhida após uma deliberação (e uma deliberação correta, se é uma ação virtuosa) pelo fato de que ela tem sua origem em um estado de desejo que resulta de uma escolha anterior e repetida [...] ²⁰⁶.

É, então, no âmbito da definição de virtude moral, que o escolher, preferencialmente, uma coisa a outra, configura o terreno do que se pode chamar de uma teoria da ação relativa ao justo meio, ou seja, um relativismo aparente, já que é relativo ao agente e determinado pelo próprio agente dotado de sabedoria prática. Com isso, talvez seja possível arriscar uma “leve” analogia entre a *phantasia* deliberativa e deliberação para justificar o emprego do termo βουλευτική no caso da *phantasia*. O que pretendemos é apenas uma relativa analogia entre a *phantasia* deliberativa e a deliberação, o que culmina em um ponto comum no exercício dessas operações, a saber, a ordem prática, isto é, a das coisas que devem ser feitas.

Como quer que seja, a capacidade deliberativa não pode ser tolhida de seu papel na *phantasia* e na motivação humana, uma vez que é com as aparições (φαντάσματα) que o homem calcula e delibera sobre eventos futuros a partir do presente, não esquecendo que o

²⁰⁶ Besnier, B. *op. cit.*, p. 75.

nosso objetivo é o desejo do tipo racional – βούλησις. É certo que o querer moverá a parte calculativa para que assim ela realize, a partir do presente, os cálculos dos meios e das conseqüências de coisas futuras que poderão satisfazer o agente, conduzindo-o, assim, à realização de um fim. Nesse caso, podemos dizer que o agir é conforme previsões racionais, lembrando que a presença de um “estado epistêmico” sozinho na alma não é suficiente para desencadear uma ação, uma vez que este estado não oferece uma finalidade prática, mas apenas teórica.

Uma proximidade da atividade da *phantasia* deliberativa àquela da deliberação seria, talvez, possível, se remetermos às aparições (φαντάσματα) que foram mencionadas no capítulo I desse trabalho²⁰⁷. Assim, se tais considerações nos convidam a repensar o que foi visto anteriormente, vale lembrar o papel e a presença das aparições como essenciais à teoria aristotélica da ação, tal como na passagem chave do DA III 7, onde se lê que “a alma jamais pensa sem aparições” (431a 17). Suas explicações reaparecem quando recapitula as partes do DA III 10 e 11 e nos serviriam para responder à seguinte questão: podem ou não essas aparições (φαντάσματα) intervir na deliberação?

Em DA III 11, 434a 9-11, Aristóteles diz que a atividade da *phantasia* deliberativa consiste, sobretudo, em comparar as várias aparições (φαντάσματα) a uma aparição (φάντασμα) determinada como unidade de medida (μετῆζον). E essa tarefa cabe ao cálculo que possui em seu processo a deliberação. Essas aparições, entretanto, terão a função de produzir uma interferência na deliberação, uma vez que Aristóteles diz que existe também uma alma *dianoética* (διανοητικῆ ψυχῆ – 431a 14), ou seja, regras²⁰⁸ (νοήμασιν – DA III 7, 431b 7) capazes de levar o agente a calcular em vista de um futuro.

²⁰⁷ Sobre a impossibilidade de pensar sem aparições, ver item 1 da parte II do Primeiro Capítulo deste estudo. (Cf. DA III 7, 431a 17; 432a 3-14; MA 1, 450a 1-2).

²⁰⁸ Em relação a essas regras em DA III 4, Aristóteles diz: “de fato se pronunciam bem os que afirmam (refere-se ao *Timeu* 50 D) que a alma é o lugar das formas, exceto que não é a alma inteira e sim intelectual, e nem as formas efetivamente, mas, sim, em potência” (DA III 4, 429a 27-28), mas “todas as coisas que se originam é a partir de algo que é em efetividade” (DA III 7, 431a 3).

É, portanto, com base nessas regras, que permitem ver no futuro o prazer e a dor, que o agente será conduzido a praticar ações de busca ou de fuga.

Essas antecipações dos eventos levam o homem a agir conforme previsões racionais que só são possíveis a partir de um estado de coisas presentes, que se produzem em aparições. Cabe à atividade da *phantasia* deliberativa comparar as várias aparições, tomando uma aparição determinada por uma medida comum e apresentando, desse modo, um objeto de desejo plausível.

De acordo com a pertinente observação de Sisko²⁰⁹, podemos dizer que a mesma aparição pode servir a vários pensamentos do mesmo modo como é possível pensar uma mesma coisa a partir de várias aparições (cf. DA III 11, 434a 9). Por exemplo, é possível pensar a grandeza como aparição, a partir de vários pensamentos de tamanhos diferentes. A aparição, no entanto, pode ser um procedimento de abstração, ou seja, pensar *por abstração*, mas sem esquecer que ela pode, também, dizer respeito à percepção, como nos objetos da matemática: se entende os itens matemáticos não separados como se fossem separados (cf. DA III 8, 431b 15-16).

Trata-se de uma variedade de aparições, ou seja, representações mentais que estariam, contrariamente ao que pensa M. Schofield, “desligadas da percepção sensorial direta”²¹⁰. Essas aparições são, no entanto, produtos da capacidade de solicitar coisas ausentes e sustentar considerações futuras. É neste sentido que a *phantasia* é reconduzida ao intelecto prático, cujo objeto da βούλησις seleciona e escolhe por uma opinião ou julgamento. Assim, é impossível ter um julgamento sobre alguma coisa sem ter uma

²⁰⁹ Sisko, J. E. “Material Alteration and Cognitive Activity in Aristotle’s De anima”. *Phronesis*, n.41, 2, 1996, p. 138-157, (p. 155).

²¹⁰ Schofield, M. “Aristotle on the Imagination”, in: Nussbaum & Rorty, 1992, p. 265. M. Schofield considera serem os *phantasmata* resultantes de experiências perceptivas “non standard”, o que leva a supor que os *phantasmata* não se referem à nenhuma particularidade perceptiva e são desligadas de toda experiência sensorial direta por não possuírem um critério ou serem experiências sensoriais não paradigmáticas.

aparição dela, de forma que não é possível pensar sem aparições (φαντάσματα). Mas a atividade de julgamento se relaciona à apresentação do objeto da βούλησις e, portanto, não poderia ser assimilada a uma deliberação que se refere não aos fins, mas apenas às coisas relativas aos fins.

Então, em meio a uma pluralidade de aparições, é preciso, se possível, encontrar uma única e melhor aparição (φάντασμα); ou seja, de um conjunto de vários elementos representados na mente, apenas um terá a aparência do bem. Isso se aplica apenas a casos em que o estado desiderativo possui como objeto o querer, pois, ao contrário, a aparição talvez nem se apresente como μείζον, uma vez que, burlando as regras, o incontinente não se utilizará de uma unidade de medida e apenas escolherá imediatamente aquilo que lhe parecer bom e prazeroso. É por isso que a *phantasia* pode se realizar, mas sob risco de perseguir um fim bom apenas na aparência. Portanto, para determinar o fim que parece digno de ser seguido, o intelecto prático conta com a função intermediária da *phantasia* deliberativa e não com aquela da deliberação.

Contudo, a pluralidade de aparições mentais não são nada menos que abstrações, opiniões, memorações de satisfações passadas, sob a forma de um φαινόμενον αεργαθόν²¹¹ que, diferentemente da *Ethica nicomachea*, não é apenas um bem aparente, mas um “representação do bem”, que, no *De anima*, consiste num modo de apresentação do bem ao objeto do querer²¹². É exatamente por isso que podemos dizer que a *phantasia* deliberativa está inserida no âmbito da responsabilidade quando provoca no querer (βούλησις) uma “representação do bem”. E como a *phantasia* é uma experiência vivida e retida na memória, o propósito acerca do hábito é uma peça chave para se compreender a função da responsabilidade. Aristóteles cita Eveno ao definir o hábito como

²¹¹ EN III 4, 1113a 15 sq; 5, 1114a 31- b 3; DA III 10, 433a 28.

²¹² O termo é sugerido por Canto-Sperber, M. [1997] por «bien représenté» ou «représentation du bien», *op. cit.*, p. 80/83 e Labarrière, J-L. [1997b], *op. cit.*, p. 99, que mantém a mesma interpretação de M. Canto-Sperber.

“um longo exercício que vem a ser para o homem a sua natureza”²¹³. Isso quer dizer que o homem precisa ter aquela disposição cuja própria natureza é a simples capacidade de formar-se e aperfeiçoar-se nas virtudes *dianoéticas*, que não nos são naturais.

É justamente por isso que a *phantasia* deliberativa pode estar inserida no âmbito da responsabilidade quando causar, na βούλησις uma representação do bem. O objeto do querer, seja ele “bem” ou “bem aparente”, deverá ser apreciado e determinado conforme as aparições (φαντάσματα) atuais se apresentarem, sob a forma de experiência do pensamento, até que se alcance o fim de uma ação desejada. Contudo, a qualidade moral do agente depende do bem que lhe aparece, representado como bem verdadeiro. Para isso, o critério que dá garantia de retidão às ações dos homens mediante as aparições é o caráter de responsabilidade que está no agente, e depende dele, e não na *phantasia* propriamente dita ou mesmo no objeto externo ao homem, no οετρεκτόν. A responsabilidade do agente, segundo Aristóteles, é definida na *Ethica nicomachea* como “princípio motor e pai de suas ações como o é de seus filhos” (*EN* III 5, 1113b 16).

É importante notar que a teoria da responsabilidade moral²¹⁴ é a que melhor caracteriza o papel da *phantasia* deliberativa no que se refere a πραξις, pois o agente só é responsável pelo seu ato se o princípio da ação estiver nele próprio (το οετρεκτικόν), se for capaz de conhecer e prever as circunstâncias da ação e se for capaz de deliberar sobre elas. Neste último caso, a deliberação não é, pois, condição *sine qua non* para que a ação seja voluntária. Se o homem age de modo consciente e prevê as conseqüências de seus atos, suas ações serão voluntárias tanto quanto as disposições desenvolvidas no agente; além disso, o fim é posto pelas disposições, sendo o fim aquilo que move o agente. Contudo, o fim se apresenta a cada um sob uma forma que corresponde ao seu caráter. A

²¹³ A passagem é uma citação de Eveno, que Aristóteles sugere ao se referir ao hábito que muda dificilmente porque se assemelha à natureza (*EN* VII 10, 1152 a 30-33).

²¹⁴ Cf. *EE* II 10, 1226b 30–1227a 2.

respeito disso, Aristóteles escreve: “Respondemos que, se cada homem é de certo modo responsável pela sua disposição de ânimo, será também de certo modo responsável por suas aparições (φαντασίας)” (EN III 5, 1114b 1-3)²¹⁵.

Feitas as considerações acima, podemos dizer que se utilizar ou não da deliberação em nada alterará a função da *phantasia* deliberativa. Mesmo estabelecendo a diferença entre o animal, a criança e o homem adulto, a deliberação não é causa suficiente e nem dá garantias ao homem de poder agir de outro modo diante de dadas circunstâncias. Assim, pois, não há nenhum critério na deliberação requerida pela *phantasia* a não ser o resultado de uma βούλησις presente no agente, que, diante dos eventos antecipados e previstos sob o caráter da responsabilidade, faz com que o melhor bem apareça ao agente. Afinal, justamente por sermos responsáveis pelo caráter é que somos responsáveis pelo fim.

No mais, como já dissemos, a educação e a constituição do caráter moral delimitam bem que a definição do fim no pensamento aristotélico, não se encontra separada, de forma alguma, daquela da capacidade desiderativa. Certamente a βούλησις é necessária na motivação humana, mas não suficiente. Tanto que em DA III 11 434 a 8 é estabelecida a linha divisória entre a *phantasia* deliberativa e o intelecto prático: “determinar se fará isso ou aquilo é tarefa de um cálculo”. Resta-nos, então, a seguinte questão: Quais seriam realmente as atividades intelectuais atribuídas especificamente ao homem para explicar o cálculo na ação humana?

3. *Phantasía* deliberativa e intelecto prático

²¹⁵ Tradução de L. Vallandro e G. Bornheim ligeiramente modificada.

Vimos que a atividade da *phantasia* deliberativa na formação do querer sugere uma intervenção que, certamente, não pertence à capacidade deliberativa (Βουλευτικόν), mas se trata de uma intervenção cognitiva, em que o fim a que o objeto da βούλησις se dirige é a boa ação, e isso depende da competência do intelecto prático.

Ao abordarmos tal questão, não podemos esquecer que uma ação virtuosa só se realiza se tiver presente o objeto da βούλησις; no entanto, esse objeto é o princípio do intelecto prático no sentido em que ele é a causa final de uma ação almejada. O objeto do desejo (το≡ οεραπεκτόν) é o princípio do movimento, o qual pode ser definido como motor imóvel que move o querer. Entretanto, essa função conferida ao objeto de desejo mostra bem que a ação almejada não é possível, mesmo que a *phantasia* ou o intelecto prático intervenham, se o querer não estiver presente, o que retiraria a autonomia do intelecto.

A função do intelecto prático se reduz a uma aritmética moral dos cálculos dos prazeres e das dores, cuja função pode bem lembrar o *Protágoras* de Platão, onde a virtude é reconduzida a uma arte de medir²¹⁶. Encontrar a medida (μετρήζον – DA III 11, 434a 9) é, pois, para Aristóteles, o maior interesse daqueles que querem atingir um fim. É através do julgamento que o intelecto prático afirma ou nega e determina aquilo que pode ser bem ou mal, justamente porque se persegue ou se evita algo. O princípio do intelecto prático “pouco” difere do desejo reto. É com base em um fim e formando o princípio de seus cálculos que o intelecto se faz prático (cf. DA III 10, 433a 16). No entanto, esse fim deve ser “emprestado” ao objeto da βούλησις; o que é o fim do querer será princípio do intelecto prático.

²¹⁶ No *Protágoras*, se afirma que a salvação se assenta em uma arte da medida capaz de nos salvar das ilusões da sensação que ampliam os prazeres do momento (*Prt.* 353 c sq, 356 c–357b).

Aristóteles diz que sempre há duas capacidades concorrentes no movimento: o desejo e o intelecto [prático]²¹⁷ (DA III 10, 433a 9). Porém, nenhuma delas é motor de ação. Como vimos, é indicado por Aristóteles apenas um único princípio motor interno à ação: a capacidade desiderativa (τὸ οὐρανικόν – 433a 21). Mesmo que este seja o princípio motor interno, causa eficiente do movimento, que confere validade ao estudo psicológico da ação, deduz-se que τὸ οὐρανικόν, o objeto de desejo, é solicitado por Aristóteles também como princípio motor (cf. 433a 19-20), no sentido de que é uma causa prática (πρακτικόν – 433a 29). Esse objeto de desejo é o meio externo, e é por esse tipo de causalidade, ou seja, causalidade final, que o objeto de desejo se exerce. Para M. Canto-Sperber, o exercício desse objeto de desejo dificulta a explicação moral no homem²¹⁸. D. Furley também esbarra no que ele chama de “inconsistência” quanto à consideração do objeto de desejo como imóvel, e refere-se ao problema como se segue:

Aristóteles sustenta que as pessoas são levadas a agir pelo que parece ser desejável para elas, o que parece ser desejável depende do seu caráter, e o caráter das pessoas, por sua vez, depende das suas ações e, por isso, do poder das pessoas (*in their power*)²¹⁹.

No entanto, é importante notar que a ação que está no homem dotado de virtude depende dele; não é algo externo a ele, mas próprio à sua natureza de agente, isto é, o querer. O objeto em questão, o motor externo ao agente, só é apreendido pelo homem porque é um objeto desejável. E, como já dito, isso explica exatamente o porquê da relação do externo (mundo) com o interno (homem), pois é justamente o papel da *phantasia* ser intermediária, uma vez que ela é atividade constitutiva do desejo, ou melhor, do querer.

²¹⁷ De forma análoga, na *Ethica nicomachea*, a διάνοια (reflexão ou raciocínio), por si só, não move nada, mas somente aplicando-se a um fim e tornando-se, dessa maneira, prática (VI 2, 1139a 35-36).

²¹⁸ Canto-Sperber, M. [1997], *op. cit.*, p. 91.

²¹⁹ Furley, D. J. “Self-Movers”. *Essays In: A. O. Rorty (ed.by), Essays on Aristotle's Poetics*. Princeton: Princeton University Press, 1980, pp. 55-67 (p.65). D. Furley diz ainda que a teoria de Aristóteles carece de mais explicação sobre as ações formadoras de caráter e como elas não são causadas por pressões externas, mas procedem de um princípio próprio no agente.

Em que pesem as considerações do que é especificamente o valor moral da ação no homem, sabe-se que os homens não agem sempre de forma correta e podem-se enganar ao escolher a “melhor coisa” a partir de múltiplas aparições (φαντάσματα). Dessa forma, o objeto de desejo, o motor imóvel, talvez não seja o que aparenta, isto é, o que ele é, podendo ser apenas uma representação do bem ao objeto (φαινόμενον αεργαθόν). Essa representação poderia em alguns agentes consistir em projetos de desejos que os levariam ao que podemos chamar de ações com desvio. Para tanto, Aristóteles estabelece a teoria do silogismo, brevemente citada numa análise da ação em *DA* III 11 sobre um esquema fim-meio²²⁰, e, que nos parece ser um caminho para responder à da questão da *phantasia* deliberativa e do intelecto prático.

A *phantasia* deliberativa e o intelecto prático estão ligados, mas não se confundem²²¹. É complexo o terreno das capacidades que orientam e informam o desejo. Sabe-se que o intelecto prático, ao executar uma ação, tem como fim a boa ação (*DA* III 10, 433a 29), e “a boa ação é um fim ao qual visa o desejo” (*EN* VI 2, 1139 b 3-4). Há uma diferença crucial entre o intelecto prático e o desejo (οὐρεξις): enquanto o primeiro estabelece o tipo de ação a ser alcançada, o segundo move o agente a praticar ações dessa

²²⁰ O emprego do “*moyen-fin*” foi invertido aqui justamente porque o fim para Aristóteles nada é se não se realizar pelos meios apropriados, e estes podem estar bem ou mal adaptados ao fim. É importante assinalar, ainda, conforme R. A. Gauthier, que a teoria do silogismo da ação difere da *Ethica nicomachea*, livros VI e VII, pois seu esquema é baseado no “*abstrait-concret*” ou “*universel-singulier*” (*op.cit.*, p.34 -35).

²²¹ Tal conclusão é oferecida por M. Canto-Sperber que, em sua interpretação, critica os que consideram que a *phantasia* deliberativa e o intelecto prático recobrem uma mesma faculdade *op. cit.* (1996, n. 3, p. 444) e (1997 pp. 62-63). Os comentadores a que se refere são: M. C. Nussbaum (*op. cit.*, 1978, p. 265-267) que sustenta a mesma interpretação de Rodier de que “a imaginação é aquela que acompanha os seres racionais na busca dos próprios meios para atingir um fim ou intelecto prático [...]” (1900, p. 539-540). Em Labarrière, “a *phantasia bouleutiké* pode ser considerada como modo de pensamento prático que [...] é um modo de pensamento que calcula e raciocina em vista de um fim” (1984, *op. cit.*, 20-31). A crítica de M. Canto-Sperber se estende também a F. Dugré (1990, *op. cit.* p.75). Além dos citados pela comentadora, podemos lembrar o recente trabalho de B. Besnier, em que escreve: “o intelecto prático pode muito bem, em seu papel prático, ser completamente substituído pela *phantasia*” (*op. cit.*, 2003, p. 36). Vale ressaltar que J-L Labarrière [1997b] não mais identifica *phantasia* e intelecto prático e se explica dizendo que apenas seguia a expressão de Aristóteles da *phantasia* comum aos homens e animais “comme une sorte de pensée”, como em outros artigos, e concorda com a observação (*apud* M. V. Wedin, 1988, p. 72) de que, mesmo sendo um modo de pensamento, isso não significa que a *phantasia* é um modo “propriamente falando” (Labarrière, J.-L [1997b], *op. cit.*, n.1, p.104).

espécie. Porém, do que já foi dito, uma coisa é certa, o intelecto prático não é o causador do movimento, como também sozinho ele não pode desencadear uma ação. Assim, só o é com a presença de um desejo despertado, a saber, a *phantasia* deliberativa.

É importante lembrar que o desejo do qual estamos tratando – a βούλησις – apreende o objeto que foi provocado pela *phantasia* deliberativa pertencente ao agente e não escapa ao caráter moral nem à formação desse agente. A *phantasia* é, com efeito, a faculdade constitutiva e intermediária do objeto do querer, mas não parece ter o poder de assumir as funções do intelecto prático.

Entretanto, é possível encontrar algumas passagens dos tratados aristotélicos em que a *phantasia* ocupa o mesmo lugar que o intelecto (νοῦς). É o que podemos verificar, por exemplo, na *Ethica nicomachea*, no caso dos incontinentes, em que a *phantasia* intervém no lugar do intelecto: “o intelecto ou a *phantasia* nos informa de que fomos desprezados ou desconsiderados, e a cólera, como que chegando à conclusão de que é preciso reagir contra qualquer coisa dessa espécie, ferve imediatamente” (*EN VII 6*, 1149a 32- 35). Há dois tipos de incontinentes: os que seguem o apetite e aqueles que agem seguindo suas paixões ou impulsos. Nos primeiros, a relação se estabelece no âmbito da percepção, razão pela qual Aristóteles a chama de “vivacidade”. Nos segundos, por sua vez, refere-se diretamente à *phantasia*, uma vez que esse tipo de agente é mais sujeito à forma impetuosa de incontinência em razão das paixões e, por isso, não espera nada do intelecto e tende a agir conforme sua *phantasia*²²², ou seja, conforme aquilo que lhe aparece imediatamente.

No entanto, é no *De motu animalium* que encontramos o argumento mais forte que leva às considerações acerca da possibilidade de substituir o intelecto prático pela *phantasia*. Em uma passagem dessa obra, Aristóteles escreve:

²²² Cf. *EN VII 7*, 1150b 25-29

E vemos que as coisas que movem o animal são: a reflexão, a *phantasia*, a escolha, o querer e o apetite. E todas essas coisas reconduzidas a intelecto e desejo. Pois tanto a *phantasia* quanto a percepção ocupam o mesmo lugar do intelecto. Todas, com efeito, são discriminativas, mas diferem segundo as diferenças mencionadas em outros lugares [livros]. E querer, ânimo [impulso] e apetite são todos desejo, enquanto a escolha é algo comum ao pensamento e ao desejo, de modo que o primeiro a mover é o desejado e o pensado. Mas não todo objeto pensado move, mas o fim das coisas factíveis (MA 6, 700b 17-26).

De fato, a *phantasia* pode tomar o lugar do intelecto, principalmente no caso dos animais, compensando dessa forma a ausência do νοῦς. Do mesmo modo, em *De anima*, podemos ainda lembrar a passagem em que Aristóteles diz que a “*phantasia* é um movimento originado pela percepção em ato” e que os animais, porque não possuem inteligência, fazem muitas coisas de acordo com a percepção, enquanto nos homens, nos quais a inteligência é muitas vezes encoberta pelas paixões, doenças ou até mesmo pelo sono (DA III 3, 429a 4-8), são necessárias as aparições, uma *phantasia*, exatamente como no exemplo acima da *Ethica nicomachea*.

Parece, exatamente, que Aristóteles quer dar à *phantasia* o mesmo valor cognitivo da percepção e da intelecção, ora elevando a *phantasia* ao mesmo nível da percepção, ora fazendo com que a substitua o intelecto, quando este faltar. É justamente esse tipo de relação que encontramos no início do capítulo 10 do *De anima* III, uma vez que a *phantasia* ou a percepção podem tomar o lugar do intelecto em sua função de reconhecimento do princípio motor que é o objeto desiderativo. Para tanto, e considerando a ação nos homens, Aristóteles eliminará a percepção a fim de qualificar a aproximação da *phantasia* deliberativa com o intelecto prático.

De alguma forma, as diferenças entre os tratados *De anima* e *De motu animalium* se apresentam no âmbito dos tipos de causas da ação. No primeiro, a causa tem como o objetivo principal do desejo de mover o corpo, enquanto, no *De anima*, é do

âmbito psicológico da ação²²³. Essa diferença não gera nenhum problema aqui, pois, como foi sustentado anteriormente, no segundo capítulo desse trabalho, há, pois, uma psicofisiologia da ação. No *De motu animalium*, a *phantasia* ou percepção desperta o desejo ou escolha (MA 7, 701a 4-6). O movimento dos animais é determinado pela capacidade desiderativa, mas é preciso valer-se de aparições (φαντάσματα). Ainda em outra passagem (7, 701a 30; 36), o movimento dos animais é determinado pelo intelecto, onde o cálculo de meios e conseqüências é procedimento marcado por tentativas e erros, como, aliás, qualquer processo de descoberta. Na primeira passagem, podemos dizer que Aristóteles se apóia na *phantasia*, enquanto, na segunda, apóia-se em um certo tipo de pensamento (νόησις)²²⁴. Este tipo de νόησις é, segundo D. Furley, a saída de que Aristóteles se utilizou para lidar de casos em que o animal não possui o νοήσις²²⁵. A discussão, como bem observa D. Furley, continua na seguinte passagem do *De motu animalium*:

As partes orgânicas são preparadas em condições próprias pelas afecções (πάθη), e estas pelo desejo (ὁρεξις), e o desejo pela φαντασία: quanto ao último ele é produto seja do pensamento (νοήσεως) seja da percepção (αἰσθήσεως) (MA 8, 702a 17-19).

Em DA III 10, Aristóteles explica as alterações físicas a partir dos estados mentais e suas variações. O desejo é ainda o único a mover o corpo; porém só o faz entre a ação e a idéia de “bem” ou “bem aparente” – representação do bem (φαινόμενον ἀεργαθόν- DA III 10, 433a 28). Nesse caso, cabe examinar de que modo é ele próprio o encarregado de fazer com que a faculdade calculativa passe da potência ao ato e, assim, seja capaz de concluir. Certamente, isso acaba por evidenciar uma questão: como esse desejo poderá se responsabilizar pelo cálculo preliminar? Visto o problema, é preciso

²²³ Essa diferença sintetizada é estabelecida por A. Muñoz, *op. cit.*, p.300.

²²⁴ Νόησις pode significar atividade do espírito (νοεῖν) de dois modos: 1) se colocar no espírito por intermédio dos sentidos, ou, 2) pela reflexão (compreender) cf. Bailly, *Abrégé du Dictionnaire*, p.592.

²²⁵ Furley, D., *op. cit.*, p.64.

distinguir entre o que leva um querer a ser despertado e o cálculo a ser efetuado visando a satisfação desse querer, que pode terminar ou não numa ação. É certo que, uma vez despertado o desejo, ele moverá a parte calculativa, faculdade da alma que estabelece os fins a que a ação se destina, isto é, o fim πρακτικός (10, 433a 14) e não o fim contemplativo (θεωρητικὸς τὸς τέλει –433a 15). Por sua vez, o intelecto prático determinará o tipo de ação que o agente necessita realizar para alcançar o fim último através do cálculo que conduz a uma determinada ação; porém, o que é último numa cadeia de eventos é o desejo que move o agente: “aquilo de que é o desejo é o princípio do intelecto prático” (10, 433 a16). O querer, portanto, tem que ter no agente como capacidade desiderativa uma qualificação: “desejo do bom ou do bem”. Num sentido mais peculiar, o objeto da βούλησις, sob o ponto de vista do intelecto prático, é liberado sob a forma de φαινόμενον αεργαθόν²²⁶, e independentemente de como ele aparece, o intelecto prático deverá conter princípios associados ao querer que devem ser princípios de uma boa ação.

É por esse motivo, e pela cadeia de dedução, que o desejo leva o intelecto a se realizar. Um “tipo” de silogismo prático que desempenha a função proveniente do cálculo (λογισμός). Isso porque a *phantasia*, nos seres humanos – βουλευτική ou λογιστική –, se explica bem pela ligação que possui com o intelecto prático sem o substituir propriamente.

²²⁶ Φαινόμενον (DA III 10, 433a 27-30) neste caso, é tratado por M. Canto-Sperber como “*orekton phainomenon*” que *apud*. Engberg-Perderson (1983, p. 129-159) a interpretação deste *orekton phainomenon* consiste em dar um conteúdo proposicional à *phantasia*. Sustentando a tese em DA III 7 431a 8-14 para mostrar que o desejo que condiciona essa *phantasia* é mais ou menos equivalente a percepção. Porém, sua tese é reprovada por M. Nussbaum (1978, p. 86), que ignora o aspecto proposicional. Se *phainomenon* fosse considerado apenas como proposicional, uma vez que estivesse se referindo ao desejável ou ao objeto de desejo – *orekton*, seria pertinente. Não é, entretanto, como pretende Engberg-Perderson, ele fornece um conteúdo proposicional à *phantasia*, uma vez que, a *phantasia* não é responsável nem pelo erro, seja “proposicional”, seja “não proposicional”, pois como já foi dito no primeiro capítulo deste estudo, a *phantasia* não comporta composição alguma. Talvez fosse melhor dizer: *orekton phainomenon* consiste em dar um conteúdo proposicional [à doxa]. Conforme M. Wedin, concebe um *phantasmata* sem *phainomenon*, pois para ele: “Aristóteles está interessado apenas que a *phantasia* seja parte de uma avaliação de como a mente representa os objetos”. Sobre essa *phantasia* Wedin observa que é válida apenas a discussão no âmbito do φαντάσματα e não do φαινόμενα (*op. cit.*, p. 69). De qualquer forma, em 433a 27-30, não há menção a “*orekton phainomenon*”, mas apenas a φαινόμενον αεργαθόν.

A única passagem do *De anima* que apresenta o termo συλλογισμοῦ²²⁷, *DA* III 11, 434a 11, tem, aos olhos de M. Canto-Sperber²²⁷, um caráter bastante duvidoso justamente quanto à descrição do silogismo prático “como cálculo a propósito das ações”, sugerido de forma análoga à *Ethica nicomachea*: συλλογισμοὶ τῶν πρακτικῶν – “das coisas que se devem fazer” (*EN* VI 12 1144a 31-32).

Primeiramente, antes de analisar sua interpretação, é preciso examinar claramente os dois exemplos de silogismo: no caso da *EN* VI, não apenas a premissa maior indica o universal, isto é, o bem supremo, e por isso constitui o princípio prático, mas também requer a bondade, a justiça, ou seja, a virtude moral, a qual é possibilitada pela φρόνησις, dando por pressuposta a indicação do resultado fornecido pela virtude e que possui em si a indicação do particular – a premissa menor. Segundo Aristóteles, deve-se sempre reconhecer os particulares, pois a ação versa sobre esses. Por exemplo, saber que carnes leves são saudáveis. Em suma, a premissa universal é relativa ao bem (saúde), e a particular, ao que é possível fazer para atingir esse bem (saber e conhecer os tipos de carnes “leves” que são saudáveis ou não). A conclusão é a ação executada: aplica-se o universal ao particular (conclui-se desse modo na ação de comer carnes “leves”) (cf. *EN* VI 7, 1141b 15-20). Enquanto, em *EN* III, a questão está centrada na relação fim e meios, no silogismo prático, uma vez postas as duas premissas, a conclusão é imediata. Do mesmo modo, podemos verificar em *EN* VI que o esquema “fim-meios” pode-se confirmar nas seguintes passagens: “A virtude torna reto o nosso propósito; aquela [sabedoria prática ou *phronesis*], com que escolhamos os devidos fins” (*EN* VI 12, 1144a 6-9); “não se terá uma escolha correta sem a *phronesis* como não o seria sem virtude. Com efeito, uma determina o fim e a outra nos leva a fazer as coisas que conduzem ao fim” (*EN* VI 13, 1145a 3-6). A

²²⁷ Canto-Sperber, M.[1997], *op. cit.*, p. 52.

discussão sobre o silogismo é bastante complicada, pois a *phronesis* pode ser referida ao fim ou ao que conduz ao fim, ou seja, ao meio²²⁸.

Por outro lado, no *De anima*, o silogismo prático não se distingue muito das passagens da *Ethica nicomachea*, principalmente das que tratam da relação entre fim e meios. Como o intelecto prático (que se refere aos fins) diz respeito às ações próprias dos homens, é claro que há uma coisa que convém fazer sem passar por um processo de deliberação. A premissa maior exprime um princípio geral; a premissa menor considera um fato particular aplicando-o ao princípio geral e a conclusão é a escolha da ação a ser executada²²⁹. A premissa menor é, neste caso, somente parte opinativa (δόξα): “o julgamento que fornece o ponto de aplicação”²³⁰. Disso resulta que a premissa maior do silogismo prático, ao contrário, não é um bem supremo, mas o princípio prático e que também pode requerer uma virtude *dianoética* que, conseqüentemente, pressupõe a φρόνησις.

A relação do universal e do particular é, por vezes, privilegiada sob as exigências do valor da ação moral no silogismo²³¹; no entanto, como observa J-L. Labarrière, “o protótipo do silogismo não tem outra função que explicar o próprio mecanismo da ação e não da deliberação”²³². Logo, a apresentação do silogismo prático deixa de fora a deliberação e conseqüentemente a sua assimilação na *phantasia* deliberativa.

²²⁸ Se ela é apreensão dos fins ou dos meios também não parece claro em Aubenque, P. “La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?”. *Revue des Études Grecques*, 78, 1965, p. 40-51.

²²⁹ Desse tipo de silogismo, R. A. Gauthier dá o seguinte exemplo: “a máxima: a contemplação é o fim desejado (souhaitée); a menor: pagar suas dívidas é o meio de atingir a contemplação e a conclusão: ‘então eu decido pagar minhas dívidas’” (*op. cit.*, p. 34). Convém ressaltar que este exemplo não parece muito claro ao objetivo por ele proposto do silogismo em *DA III*; por outro lado, o exemplo é pertinente em *EN III*, e as passagens citadas acima do livro VI. De qualquer forma, mesmo que o exemplo de R. A. Gauthier não pareça claro, não é de se considerar diferenças grotescas entre os silogismos em *DA e EN*.

²³⁰ Aubenque, P.[2003], *op. cit.*, p. 224.

²³¹ Tanto P. Aubenque (ibidem, p. 225), quanto R. A. Gauthier, (*op. cit.*, 35), citam Allan, D.J. *The Philosophy of Aristotle*, Louvain, (trad francesa de Lefèbre). Louvain-Paris, 1962. D. J. Allan defende a relação do universal e particular, que, por sua vez, é influenciado por textos medievais.

²³² Labarrière, J-L. [1997^b], *op. cit.*, p. 105.

Para compreendermos melhor o sentido da expressão do silogismo prático, é importante fazer uma distinção entre a explicação causal de uma ação e da intencionalidade no agente²³³. Ao pensar em causalidade, o silogismo pode ser, tanto “formal”, quanto “eficiente”. Segundo P. Aubenque, o silogismo exprime, em termos de “causalidade formal”, o que na análise da escolha se descreve em termos de eficiência dos meios; pois é na causalidade formal que se conhece, enquanto na causalidade eficiente apenas se exerce²³⁴. Sabemos que, em Platão, a forma é o que dá sentido a algo, e esse sentido é: finalidade e eficiência àquilo de que algo é feito²³⁵. Assim, pois, parece que Aristóteles propõe o silogismo de uma forma geral, universal-particular, no sentido análogo ao intelectualismo platônico, que expõe no livro II da *Analytica posteriora* uma “teoria das causas”²³⁶. A causa final é o extremo menor, sendo intermediária justamente a causa eficiente que produz o fim almejado (cf. *Apo.* 94b 8-26). Intermediador é, pois, a causa pela qual se prova a conclusão do silogismo, isso quer dizer que entre os intermediários, a causa para os particulares é o que está mais próximo do primeiro universal, por exemplo, utilizar-se de alicerces intermediários particulares pra se obter saúde (universal).

Entretanto as considerações acerca do silogismo prático no *De anima* III 11, têm apenas o intuito de explicar a causa de uma ação que pode ser conduzida, do ponto de vista do desejável, e não simplesmente para dar uma explicação teológica, ou ainda com a função mesma da deliberação de que o silogismo procede. De fato, Aristóteles procura no

²³³ A intenção a partir dessas questões, mais uma vez, expostas por Canto-Sperber, M.[1997], (*op. cit.*, n. 1, p. 93) será de encontrar, mesmo que brevemente, a melhor resposta para o esquema da relação da ação “fins-meios”.

²³⁴ Aubenque, P., *loc. cit.*

²³⁵ O esquema universal-particular parece ter sido buscado no Fedro (*Phdr.* 268a – 271d) para explicação desse esquema, ao ser introduzido no julgamento de valor universal, no caso concreto, aquilo que passa a ser formalmente um valor moral, mas não explica o caráter motor da decisão.

²³⁶ Sobre a teoria das causas e o silogismo em *Analytica posteriora*, ver: Angioni, Lucas. “O problema da compatibilidade entre a teoria da ciência e as ciências naturais em Aristóteles”, *Primeira Versão* 112. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002, pp.1-28.

silogismo uma maneira, não de explicar que as ações morais têm em vista outra coisa que não elas mesmas, como em *EN* III, 3, 1112b, mas de explicar, com o silogismo prático, que pode se recorrer à *phantasia*, no lugar do intelecto quando este faltar, por exemplo, no caso dos animais ou dos incontinentes. Desse modo, a *phantasia* “parece” tomar a forma de uma capacidade cognitiva, agindo do mesmo modo quando o desejo deve ser necessariamente preparado pelo intelecto ou percepção. Isso explicaria, em outros termos, porque o silogismo prático descreve aquilo que se passa psicologicamente ou serve para esclarecer as relações lógicas entre percepção, intelecto, julgamento e desejo, tomando a *phantasia* como a intermediária dessas capacidades.

No quadro de uma psicologia aristotélica da ação voluntária, podemos dizer que o desejo é suscetível de ser elaborado pelo cálculo, e, é possível se elevar do apetite ao desejo racional, sendo que o desejo é irreduzível ao conhecimento. Deste modo, Aristóteles se opõe à tese socrática de que a virtude moral se confunde com o conhecimento: Sócrates, no *Protágoras*²³⁷ é um intelectualista que parece não levar em conta a parte irracional da alma e que acredita que aquilo que Aristóteles denomina de “incontinência” possa não existir. Além disso, para Sócrates, ninguém age contra o que considera o melhor, e a causa do agir erroneamente deve-se sempre à ignorância. Aristóteles nega quase toda essa visão socrática, reconhecendo, na *Ethica nicomachea*, que o agente pode atuar contrariamente à sua escolha e ao seu julgamento, o que é, justamente o caso do incontinente (cf. *EN* VII 4, 1148a 9-10).

Assim resta, a questão de saber se o incontinente age com conhecimento ou não, e em que sentido o faz (cf. *EN* VII 3, 1146b 8-9). Nisso reside a preocupação de Aristóteles ao explicar o papel que desempenha aquele que possui a *αεγκρασία*, principalmente em *DA* III 11, 434a 16-19, sobre a base de uma construção “por assim

²³⁷ Aristóteles refere-se a Sócrates em *EN* VII 2, 1145b 23-29; 3, 1147b 14-17. Cf. *Protágoras*, 352b-353sq.

dizer”, silogismo prático e que talvez não corresponda exatamente à teoria à qual é referida: aquela que versa sobre os cálculos das coisas a serem feitas. Este “possível” silogismo prático tem, no *De anima* em relação à *αἵκρασία*, duas partes de um princípio: uma é específica ao agente e outra ao objeto. A primeira é ação em si mesmo, e a segunda apenas causa a ação porque tem nela um desejo que sobrepõe a outro, a saber, o apetite.

O silogismo, com base no qual o incontinente deve agir, poderia ser apresentado da seguinte forma: a ação não é simplesmente má, uma vez que, para o agente, sua escolha é “aparentemente” boa. Cabe exatamente supor que o agente faz um julgamento e uma escolha, embora em vão, pois a ação é imediata. A consideração que Sócrates faz da figura do *αἵκρασία* não está em questão²³⁸, pois Aristóteles considera insuficiente a moral socrática quando explica o comportamento desses agentes ao considerar nula toda a questão psicológica da ação. Assim também não podemos negar que a *ἁκρασία* é um comportamento muito comum entre os seres humanos, e o simples fato de possuir um conteúdo cognitivo não quer dizer que tenha efeito sobre as ações. A conclusão mais cabível a toda essa reflexão sobre a *ἁκρασία* no *De anima* é dar um novo conceito no terreno psicológico a esse tipo de agente que, apesar de conhecer o bem, ainda assim prefere agir conforme suas paixões²³⁹.

Por isso, nos parece que Aristóteles busca reconhecer a *phantasia* deliberativa como “um certo tipo de intelecto”, para se contrapor às ações do incontinente e fortalecer as motivações no quadro moral, e também psicológico, uma vez que este não deixa de existir, porque temos dele o estado desiderativo, cujo fim só pode ser objeto da *βούλησις*.

²³⁸ Para Sócrates, uma ação só é moralmente má ou reprovável se estiver convencido de que sua ação é moralmente correta, o que exige um conhecimento moral por parte do agente. Sobre isso, A. Muñoz exemplifica dizendo que “Sócrates admite que x pratica uma ação moralmente correta se x sabe o que é uma ação moralmente correta. Dado que um agente só deseja o que acredita ser o melhor, se ele deseja algo e está ao seu alcance fazê-lo, realizará esse algo, desde que saiba o que é o melhor” (*op. cit.*, n. 3, p. 198).

²³⁹ Paixão aqui é no sentido de apetite, impulso ou ânimo.

4. Conclusão

Nosso interesse neste último capítulo foi compreender o papel essencial da *phantasia* deliberativa, tal que aparece em DA III 11, no âmbito das ações humanas, uma vez que o texto de Aristóteles não é suficientemente explícito quanto à atividade específica desse tipo de *phantasia*. Então, com base em algumas ocorrências dos termos λογιστική e βουλευτική, buscamos investigar a que tipo de agente Aristóteles se refere ao tratar da *phantasia* calculativa ou deliberativa, inferindo-se a ela, como pertencente somente aos animais dotados de razão. De certo, o agente que calcula atualiza as diferentes formas da *ορεξις* em apenas uma única – a βούλησις – que é necessária à motivação humana, mas não é suficiente, mesmo que seu objeto seja o fim da ação. A βούλησις, ou seja, o querer juntamente com intelecto prático, só se realiza mediante uma atividade da *phantasia*, que, a partir de uma pluralidade de aparições (φαντάσματα), mede e escolhe o que é mais justo e cabível ao objeto do querer.

Assim, recorrendo ao exame dos textos éticos, e em particular pela comparação das ocorrências da expressão “bem aparente” (φαινόμενον αεργαθόν) em *De anima* e *Ethica nicomachea*, percebemos que a *phantasia* deliberativa tem a função fundamental de mostrar que se aquilo que “aparece como bem” é realmente o “bem verdadeiro”, concluindo, assim, que o será se somente for “desejado” por aquele que percebe e calcula em cada classe de coisas, ou seja, nas muitas aparições, qual é a melhor aparição (φάντασμα). Neste caso, só o prudente (φρόνιμος) é capaz da boa ação, cujo fim ao qual visa, o bem, é o objeto da βούλησις. É nesse contexto que o exame das questões relativas à educação e à responsabilidade nas ações humanas, no âmbito da ética, se mostraram

imprescindíveis no desenvolvimento do nosso estudo, e nos permitiu compreender que cada agente é responsável por sua *phantasia*, ou melhor, pelas ações que determinam os julgamentos da *phantasia*, e não o contrário. Não é a *phantasia*, propriamente dita, a responsável por aquilo que aparece como bem. Somente o homem educado sabe exatamente aquilo que se pode revelar como bem real ou ilusório, e disso dependerá a virtude *dianoética*, na medida em que fornece um fim ao intelecto prático como princípio de sua deliberação. É justamente aí que a atividade da *phantasia* deliberativa intervém, preparando e antecipando o fim do objeto do querer a propósito do qual o intelecto prático calculará e deliberará acerca dos melhores meios em vista de se alcançar o fim da βούλησις.

Quanto ao que motiva a ação do homem ou a sua melhor ação, sabemos que a deliberação (βούλευσις) não pode ser dita uma capacidade motriz, pois essa capacidade em nada motiva a ação, uma vez que ela se refere aos meios e não ao fim, unicamente àquilo que faz mover. Porém, se considerarmos que nenhuma boa ação possui validade se não se realizar pelos meios apropriados, tomaremos a escolha (que de forma alguma é citada no livro III do *De anima*) como justificativa para uma adaptação dos meios (deliberação) aos fins (desejo) em cujo desejo deliberado (οὐρεξις βουλευτική), principalmente quando relacionado ao “bem verdadeiro”, realiza uma escolha de tipo intelectual (desejo raciocinativo ou intelecto desejante²⁴⁰). Esse nos parece o sentido mais próximo do termo βουλευτική, associado à *phantasia* por Aristóteles, após um exame da deliberação (βούλευσις), tal como ela aparece na ética aristotélica. Mesmo tentando estabelecer uma psicologia da deliberação, não foi possível encontrar uma analogia entre *phantasia* deliberativa e capacidade deliberativa, principalmente porque esta última está relacionada

²⁴⁰ οὐρεξις διανοητική ou οετρεκτικὴς νοῦς – EN VI 1139b 4-5.

aos meios e, muitas vezes por causa de um prazer, pode-se deliberar mal e fracassar nas operações das conclusões de sua deliberação, como fazem os incontinentes (αἵκρατῆς).

Do que foi dito, podemos concluir que a reflexão sobre a *phantasia* visa elaborar, no âmbito da ação humana, uma resposta para o uso do λογιστική e, principalmente, de βουλευτική, que ganham sentido em vista do fato de que a *phantasia* se refere a “um certo tipo de intelecto prático” que atua juntamente com o querer, mas não é uma capacidade deliberativa.

O intelecto prático só pode causar movimento na presença do querer (βούλησις) e não sobre outra forma de ὀρεξις, como do apetite ou do ânimo. É somente por meio desse desejo “racional” que o intelecto poderá informar o tipo de ação a ser realizada para se alcançar o objeto do querer, pois contém princípios associados ao querer que devem ser princípios de uma ação virtuosa. No entanto, mesmo que o intelecto prático mantenha relações fundamentais com o querer, ele, eventualmente, não pode ser substituído pela *phantasia* deliberativa, uma vez que a *phantasia*, segundo Aristóteles, pode ser apenas “uma certa intelecção” (ὡς νόησιν τινα – DA III 10 433a 10) e não a própria intelecção.

Tais considerações nos levam a sustentar que intelecto prático e *phantasia* deliberativa não podem ser confundidos um com o outro, embora possuam uma alguma ligação. Por exemplo, animais que possuem *phantasia*, mas são desprovidos de razão, e os incontinentes, os quais podem muito bem se referir à *phantasia* deliberativa, podem agir voluntariamente, mas contra o intelecto prático, porque neles o apetite se sobrepõe ao querer.

Aristóteles não apenas considera a capacidade desiderativa como princípio e único motor, mas como aquele que é capaz de reunir os elementos que poderão aparecer como sendo os específicos dessa capacidade do desejo. No quadro de uma ação voluntária, o intelecto prático representa bem a atividade intelectual no exercício da *phantasia*

deliberativa, a qual o estagirita reconhece como condição do homem dotado de um bom caráter moral.

CONCLUSÃO FINAL

Ao longo do livro III do *De anima*, encontram-se três conceitos que nos forneceram as bases para o desenvolvimento do presente trabalho, que versa sobre a importância da *phantasia* nas ações, principalmente no que concerne às ações humanas.

São eles:

1. “a alma jamais pensa sem aparições”(DA III 7, 431a 17);
2. “a *phantasia*, quando imprime um movimento, não o faz sem o desejo”(DA III 10, 433a 20);
3. “o intelecto, por sua vez, não provoca movimento sem o desejo”(DA III 10, 433a 23).

Indubitavelmente, todos relacionam o movimento à *phantasia*, e o princípio desse movimento é a capacidade desiderativa (οετρεκτικόν). Com efeito, a *phantasia* é necessária ao exercício dessa capacidade desiderativa. Na maior parte dos animais e nos humanos, o objeto de desejo (τοετρεκτόν) é percebido e lembrado pela *phantasia* a fim de provocar no agente uma forma de desejo (οερεξις), seja na forma do apetite (εεπιθυμία), do ânimo (θυμός) ou do mais supremo dos desejos, o querer (βούλησις).

À guisa de conclusão, exporemos de maneira concisa o percurso pelo qual procuramos dirigir o desenvolvimento do trabalho e os resultados a que chegamos a partir da análise da noção de *phantasia* no livro do III *De anima*. Assim, na abordagem da *phantasia* que se fez na primeira parte, ela parece estar inteiramente ligada à percepção e distinguir-se do pensamento. Para isso, estabelecemos as considerações do que caracteriza a típica análise aristotélica de definições negativas que levaram a *phantasia* a distinguir-se de outras capacidades, tais como a opinião (δόξα), a ciência (εεπιστήμη), o intelecto (νοός) e, até mesmo, a percepção (αιεσθησις), além do conceito platônico de que *phantasia* é uma simples “combinação (συμπλοκή) de opiniões e sensações”.

O esforço em examinar as implicações da distinção entre *phantasia* e as demais formas de conhecimento é, sobretudo, para dizer que a *phantasia* não é responsável pelo erro, pois a verdade e falsidade não cabem à aparição (φάντασμα), considerada em si mesma, já que não está em sua natureza o que é sempre verdadeiro como ciência e intelecto. Embora Aristóteles queira distinguir percepção de *phantasia*, ele acaba reconhecendo que esta não pode existir sem a percepção, fornecendo desse modo um caminho positivo à definição de *phantasia*, justamente quando Aristóteles diz que ela é um movimento que surge pela efetividade da percepção. Por isso, a *phantasia* pode ser considerada como φαντασία αιεσθητική.

Após este primeiro momento, passamos pelo exame de *DA III 5*, que não trata exatamente da noção de *phantasia*, mas que nos foi igualmente enriquecedor no corpo do trabalho ao tratar do pensamento como qualidade de efetivar tudo o que se produz. A partir dessa concepção, a *phantasia* é precisamente direcionada à faculdade intelectual em *DA III 7 e 8* - sobre a impossibilidade de pensar sem aparições (φαντάσματα) -, ponto magistral para a compreensão da motivação nas ações humanas, pois é a partir dessas aparições que o agente poderá calcular e deliberar, “como que antevendo” os eventos futuros a partir dos presentes.

A segunda parte do nosso trabalho tratou dos movimentos dos animais e das ações humanas. Os capítulos de 9 a 11 do livro III do *De anima* foram examinados sobre o caráter fundamental e singular da apresentação de que o movimento, ou o deslocamento, tanto no homem quanto no animal, somente é possível a partir de um objeto de desejo (τοἰσὸ οετρεκτόν). A *phantasia* se apresenta, então, como princípio do movimento local. Aristóteles denominou como sendo duas as causas para esse tipo de movimento – o desejo (οετρεξις) ou o intelecto (νοετις) –; mas somente com a condição de se considerar *phantasia* como “uma certa intelecção” (cf. *DA III 10*, 433a 8-13), pois nenhum animal possui a capacidade de pensar discursivamente, embora possua a *phantasia*, que envolve um juízo sobre as coisas a buscar ou evitar, caracterizando-a, assim, como “uma certa intelecção”.

Quanto ao desejo e/ou intelecto, é importante lembrar que νοετις, a que Aristóteles se refere em *DA III 9-11*, é sinônimo de λογιστικόν, faculdade calculativa que estabelece os fins a que a ação se destina. O intelecto de que Aristóteles trata é, então, denominado prático (πρακτικός) e, por sinal, não é o princípio motor, uma vez que este apenas estabelece o tipo de ação a ser alcançada. A capacidade desiderativa (τοἰσὸ οετρεκτικόν), esta sim, é princípio motor. Aquilo que é desejo é o ponto de partida do

intelecto prático, enquanto o ponto de chegada é o princípio da ação. Vale notar que o ponto de partida é o objeto de desejo e o ponto de chegada é o intelecto prático. Visto dessa forma, concluímos que o intelecto não move sem o desejo e, como o intelecto é considerado sempre “reto”, a forma de desejo (ὀρεξις) à qual Aristóteles se refere é a βούλησις, um tipo de “desejo racional”, isto é, o querer. A partir do que foi dito, ou seja, a propósito do intelecto prático e do querer, a *phantasia* é inserida em uma nova modalidade, a que Aristóteles denomina calculativa (λογιστική) e deliberativa (βουλευτική), justamente por estar presente apenas nos homens.

Na terceira e última instância do trabalho, ocupamo-nos da noção de *phantasia* deliberativa e sua fundamental importância na ação humana. Para uma melhor avaliação do termo βουλευτική, que expressa a *phantasia* nos homens, recorreremos principalmente à *Ethica nicomachea* e verificamos que o termo realmente não tem o mesmo valor que o empregado no âmbito ético, considerando-se, assim, que a motivação humana refere-se aos fins e não aos meios, o que é próprio da deliberação. Visto dessa maneira, a possibilidade de encontrar uma semelhança entre *phantasia* deliberativa e capacidade deliberativa tornou-se exclusiva justamente porque a má deliberação ou a não deliberação pode levar o agente a interromper os meios que levariam ao fim último. E isso deixaria de lado o maior propósito de Aristóteles em relação à *phantasia* deliberativa, que é justamente atingir o objeto da βούλησις, isto é, o bem, por meio da melhor ação possível. Por tais razões, a ética aristotélica foi novamente útil ao indicar o prudente cuja virtude ética sabe fornecer o fim do objeto do querer ao intelecto prático, que calcula a partir de uma pluralidade de aparições (φαντάσματα), escolhendo apenas uma.

Por fim, investigamos a relação entre *phantasia* deliberativa e intelecto prático, que, embora se relacionem, não se confundem, mesmo que o intelecto prático mantenha relações com o querer, como faz a *phantasia* deliberativa. Somente a *phantasia* pode

acompanhar o desejo, seja ele qual for (apetites ou paixões), e não o intelecto prático a quem deve exclusivamente a realização do querer (βούλησις). Contudo, a *phantasia* deliberativa é apenas um certo tipo de intelecto prático e não a própria atividade de intelecção.

Resta-nos, então, apenas dizer que a maior atenção dada à *phantasia* nos capítulos do *De anima*, seja ela perceptiva, calculativa ou deliberativa, está diretamente ligada à capacidade desiderativa. Sem a *phantasia*, o desejo não teria direção, e, tanto nos homens quanto nos animais, as aparições se fazem necessárias para que haja movimento. É exatamente por meio dessas aparições (φαντάσματα) que o animal percebe aquilo que ele deve perseguir ou fugir. A *phantasia* prepara o desejo acerca das aparições das percepções passadas através da lembrança, guiando, de forma seletiva tanto os homens quanto os animais, com base naquilo que já foi parte da experiência ou vivência agradável ou dolorosa. É, então, graças à *phantasia* que o animal ou o homem pode não somente ter uma apreciação do objeto de desejo em função de uma experiência, como lembrar de algo que não está presente. A lembrança é afinal, para Aristóteles, “a capacidade perceptiva por meio da qual percebemos um tempo” (*De mem.* 450a 20-21).

Assim, contrariamente ao animal que possui apenas a lembrança, os homens possuem a rememoração, por ser uma certa dedução; mas isso acontece àqueles que possuem a capacidade de deliberar (cf. 453a 10-12). No entanto, a memória ou a rememoração, assim como a deliberação, depende do agente, podendo fugir ao controle, como no caso daqueles que agem por apetite ou paixões. Só o homem dotado de prudência age a partir de aparições que se mostram em suas experiências passadas, escolhendo a melhor ação do seu fim, isto é, o bem que aparece mais justo como objeto da βούλησις.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Primárias

1. Textos de Aristóteles

De anima:

ARISTÓTELES. *Da Alma*. Tradução e notas de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2001.

ARISTÓTELES. *De anima, livros I-III*. Tradução de trechos de Lucas Angioni. *Coleção Textos Didáticos*, n.38. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1999^a.

ARISTOTE. *De l'âme*. Traduction, présentation et notes par Richard Bodéüs. Paris: Flammarion, 1993.

ARISTOTE. *De l'âme*. Traduction et notes par J. Tricot, Paris: VRIN, 1992.

ARISTOTLE. *De anima*. Translation, introduction and notes by R. D. Hicks. Hildesheim-Zürich-New York: Cambridge University Press, 1990.

ARISTOTE. *De l'âme*. Traduction et notes de E. Barbotin & A. Janone (texte établi par). Paris: Les Belles Lettres, 1989.

ARISTOTLE. *De anima. Books II and III*. Translation, introduction and notes by D. W. Hamlyn. Oxford: Clarendon Press, 1993 (1968^{1a}).

ARISTOTLE. *De anima*. Translation, introduction and commentary by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961.

ARISTOTELIS. *De anima*. Recognovit brevisque adnotatione instruxit W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1956 (1877^{1a}).

ARISTÓTELES. *Ontologia e Predicação em Aristóteles*. Seleção, tradução e comentários de Lucas Angioni dos textos: *Metafísica, livro IV; De Interpretatione; Segundo os Analíticos, Livro I, Tópicos, Livro I, Metafísica, Livro V*. Coleção Textos Didáticos, n.41. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2003.

ARISTÓTELES. *Da Lembrança e Rememoração*. Tradução, notas e comentário de Cláudio W. Veloso, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v. 12, n. especial, 2002.

ARISTÓTELES. *Segundo Analíticos – Livro II*. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. *Clássicos da Filosofia, Cadernos de Tradução*, n.4, Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002^a.

ARISTÓTELES. *Metafísica, livros VII-VIII*. Tradução de trechos de Lucas Angioni. *Coleção Textos Didáticos*, n.42. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002^b.

ARISTOTE. *Petits d'histoire naturelle*. Trad. et présentation par Pierre-Marie Morel. Paris: Flammarion, 2000.

ARISTÓTELES. *As Partes dos Animais de Aristóteles, Livro I*. Tradução com introdução e comentário de Lucas Angioni. Campinas: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, vol. 9, n. especial, 1999^b.

ARISTOTE. *Ethique à Eudeme*. Traduction par V. Décarie. Paris: Vrin, 1991.

ARISTOTLE'S. *De Motu Animalium*. Text with translation, commentary and interpretative essays by M. C. Nussbaum. Princeton: Princeton University Press, 1978.

ARISTÓTELES. *Metafísica, livros I e II*. Tradução direta do grego por V. Cocco e notas de J. Carvalho, In: "Os Pensadores". São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 10-43.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de L. Vallandro, L. & G. Bornheim, In: "Os Pensadores". São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 49-235.

ARISTOTE. *Marches des animaux, Mouvement des animaux*. Traduction par P. Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

ARISTOTE. *De la génération et de la corruption*. Texte établi et traduit par C. Mugler, Paris: Les Belles Lettres, 1966.

ARISTOTE. *Petits traités d'histoire naturelle*. Texte établi et traduit par, René Mugnier. Paris: Les Belles Lettres, 1965.

ARISTOTELIS. *Ethica nicomachea*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. Bywater. Oxford: Oxford University Press, 1949 (1894^{1a})

2. Textos de Platão

PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Carlos A. Nunes. Belém: UFPA, 2001.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria H. Rocha Pereira. Lisboa: Caloute Gulbenkian, 1996.

PLATON. *Le Sophiste*. Texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1994.

PLATON. *Charmides*. Texte établi et traduit par A. C. Rivaud. Paris: Les Belles Lettres, 1994.

PLATON. *Téetete*. Texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Carlos A. Nunes. Belém: UFPA, 1988.

PLATON. *Timée*. Texte établi et traduit par A. C. Rivaud. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução J. Paleikat e J. C. Costa. In: Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 57-126.

PLATÃO. *Carmides*. Tradução de Carlos A. Nunes. Belém: UFPA, 1980, p. 131-163.

PLATÃO. *Sofista*. Tradução de Carlos A. Nunes. Belém: UFPA, 1980, p.94.

Fontes Secundárias

ANGIONI, L. “O problema da compatibilidade entre a teoria da ciência e as ciências naturais em Aristóteles”, *Primeira Versão* 112. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002^c.

ANGIONI, L. “O hilemorfismo como modelo de explicação científica na filosofia da natureza em Aristóteles”, *Kriterion* vol. XLI, n.112, 2000, p. 136-164.

- AUBENQUE, P. *A Prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- AUBENQUE, P. “La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?”, *Revue des études grecques*, 78, 1965, p. 40-51.
- AUJOULAT, N. *La Phantasía dans le De Anima D’Aristote*. Toulouse, 1990, p. 19-51.
- ARAÚJO, M. “A teoria aristotélica da imaginação no *de anima*”. *Scripta Clássica*, Antônio O. D. Lopes (org). Belo Horizonte: Ed. do Autor, 1999, p. 133-147.
- AVERROËS. *L’intelligence et la pensée, sur le De Anima: Livre III*. Présentation et traduction par Alain de Libera. Paris: Flammarion, 1998.
- BERTI, E. “Reconsidérations sur l’intellection des indivisibles selon Aristote, De anima III”. In: ROMEYER DHERBEY, G. (dir.) e VIANO, C. (études réunies). *Corps et âme. Sur le De anima d’Aristote*. Paris: VRIN, 1996, p. 391-404.
- BESNIER, B. “Aristóteles e as paixões”. Tradução de Míriam C. D. Peixoto (em curso de publicação) In: *Les passions antiques et médiévales*. Paris: PUF, 2003, p. 29-94.
- BRAGUE, R. *Du Temps chez Platon e Aristote Quatre Études*. Paris: PUF, 1982
- BRUN, J. *Aristóteles*, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1986.
- BRUNSCHWIG, J. “En quel sens les sens commun est-il commun?”. In: ROMEYER DHERBEY, G. (dir.) e VIANO, C. (études réunies). *Corps et âme. Sur le De anima d’Aristote*. Paris: VRIN, 1996, p. 189-218.
- CANTO-SPERBER, M. “Le rôle de L’imagination dans la philosophie aristotélicienne de l’action” In: ROMEYER DHERBEY, G. (dir.) e VIANO, C. (études réunies). *Corps et âme. Sur le De anima d’Aristote*. Paris: VRIN, 1996, p. 441-462.
- CANTO-SPERBER, M. “Mouvement des animaux et motivation humaine dans le livre III du *De Anima D’Aristote*”. *Études philosophiques*. Paris: PUF, 1997, p. 59-96.
- CASTON, V. “Pourquoi Aristote a besoin de l’imagination”. *Les études philosophiques*, 1, 1997, p. 3-39.
- CASTORIADIS, C. “La découverte de l’imagination”, *Libre 3*, 1978, p. 151-189.
- DIERAUER, U. “Raison ou Instinct”. In: CASSIN, B. et Labarrière, J.-L. (eds). *L’animal dans l’antiquité*. Paris: VRIN, 1997.
- DUGRÉ, F. “Le rôle de l’imagination dans le mouvement animal et l’action humaine chez Aristote”. *Dialogue XXIX*, 1990, p. 65-78.
- EVERSON, S. *Aristotle on perception*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

- FREDE, M. "La théorie aristotélicienne de l'intellect agent". In: ROMEYER DHERBEY, Gilbert (dir.) e VIANO, Cristina (études réunies). *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*. Paris: VRIN, 1996, p. 377-390.
- FREDE, D. "The cognitive role of *phantasia* in Aristotle". In: M. C. NUSSBAUM & A. RORTY, 1992, p. 279-295.
- FRÈRE, J. "Fonction représentative et représentation". In: ROMEYER DHERBEY, Gilbert (dir.) e VIANO, Cristina (études réunies). *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*. Paris: VRIN, 1996, p. 331-348.
- FURLEY, D. J. "Self-Movers". In: A. O. RORTY, A. O. (ed). *Essays on Aristotles's Poetics*. Princeton: Princeton University Press, 1980, p. 55-67.
- GAUTHIER, R-A. *La morale d' Aristote*. Paris: PUF, 1958
- HORN, H. J. "Aristote, traité de l'âme, III, 3 et le concept aristotélicien de la *phantasia*", *Les études philosophiques*, n. 2, 1988, p. 221-234.
- IRWIN, T. H. "Reason and Responsibility in Aristotle". *Essays on Aristotle's Ethics*. Berleley: University of California Press, 1980.
- JAEGER, W. *Aristote, Fondements pour une histoire de son évolution*. Traduit et présenté par Olivier Sedeyn. Paris: Éditions de L'Éclat, 1997 (1923^{1a}).
- JANNONE, A. "Un essai d'explication du passage 404b 16-21 du *Traité de l'âme*". *Aristote aujourd'hui*, Paris-Toulouse: Éd. M.A. Sinaceur, 1988, p. 331-337.
- KALAÏTZIDIS, P. "Imagination et imaginaire chez Aristote". *Revue de philosophie ancienne*, n. 1, 1991, p. 3-58.
- LABARRIÈRE, J.-L. "*Phantasia, Phantasma et Phainetai dans le traité des Rêves*". *Revue de philosophie ancienne* XX, 1, 2002, p. 89-107.
- LABARRIÈRE, J.-L. "Imagination humaine et imagination animale chez Aristote". *Phronesis* 39, 1984, p. 17-49.
- LABARRIÈRE, J.-L. "Des deux introductions de la φαντασία dans le *De anima* III 3", *Kairos* 9, 1997^a, p. 141-168.
- LABARRIÈRE, J.-L. "Desir, *phantasia* et intellect", *Les études philosophiques* n.1, 1997^b, p. 97-125.
- LEFEBVRE, R. "La phantasia chez Aristote: Subliminalité, Indistinction et Pathologie de la Perception". *Les études philosophiques*, n.1, 1997, p. 41-57.
- LEFEBVRE, R. "Aristote, l'imagination et le phénomène: interprétation de Marta C. Nussbaum". *Phronesis* 37, 1, p. 22-45.

- LORIES, D. “Des sensibles communs dans le De Anima d’Aristote”. *Revue philosophique de Louvain* 89, 1991, p. 401-420.
- MANSION, S. *Études aristotéliennes*. Recueil D’Articles. Avant-propos, bibliographie, indices par J. Follon. Louvain-la-Neuve: Éditions de L’Institut Supérieur de Philosophie, 1984.
- MARQUES, M. P. “Phantasía em Platão”. *Tópicos Educacionais*, Universidad Panamericana: México, v. 28, p. 57-82.
- MESQUITA, A. P. *Aristóteles, Obras Completas. Introdução Geral*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.
- MOREL, P.-M. “Les *Parva Naturalia* d’Aristote et le Mouvement Animal”. *Revue de philosophie*. ancienne, XX, n.1, 2002.
- MOREL, P.-M. *Aristote et la notion de nature*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 1997.
- MOREAU, J. *Aristote et son école*. Paris: PUF, 1962.
- MUÑOZ, A. A. *Liberdade e Causalidade: ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles*, São Paulo: Discurso Editorial, 2002.
- NOQUEIRA, M. “Acerca do conceito de *psicagogia* em Platão”. *Scripta Clássica*/Antônio O. D. Lopes (org). Belo Horizonte: Ed. do Autor, 1999, p. 123-131.
- NUSSBAUM, M. C. & RORTY, A. O. (org). *Essays on Aristotle’s De Anima*, Oxford: Clarendon Press, 1992.
- NUSSBAUM, M. C. “Practical Syllogisms and Practical Science”. In: M. C. NUSSBAUM, 1978^a, 165-220.
- NUSSBAUM, M. C. “The Role of *Phantasía* in Aristotle’s explanation of action”. In: M. C. NUSSBAUM, 1978^b, p. 221-269.
- NUYENS, F. *L’Evolution de la psychologie d’Aristote*. Louvain, 1948.
- PELLEGRIN, P. “Le De anima et la vie animale”. In: ROMÉYER DHERBEY, G. (dir.) e VIANO, C. (études réunies). *Corps et âme. Sur le De anima d’Aristote*. Paris: Vrin, 1996, p. 465-492.
- PELLEGRIN, P. *La Classification des animaux chez Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.
- PRICE, A.W. *Conflito mental*. Tradução de Noberto Abreu e Silva. Campinas: Papirus, 1998.

- REIS, M. D. *Um olhar sobre a Psykhé: o logistikón como condição para a ação justa nos livros IV e IX da República de Platão*, dissertação de mestrado, Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 2002.
- REES, D. A. “Aristotle’s Treatment of φαντασία”. *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Oxford University Press, 1962, p.492-493
- RÉGIS, L.-M. *L’Opinion selon Aristote*. Paris: VRIN, 1935.
- REY PUENTE, F. *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2001.
- RICHARDSON, H. S. “Desire and Good in *De anima*”. In: M. C. NUSSBAUM & A. RORTY, 1992, p. 381-399.
- RODRIGO, P. “Sentir, nommer, parler. Une réfutation implicite de la théorie de l’âme en *De Anima* III”. In: ROMÉYER DHERBEY, G. (dir.) e VIANO, C. (études réunies). *Corps et âme. Sur le De anima d’Aristote*. Paris: VRIN, 1996, p. 219-237.
- SAUVER-MEYER, S. “Self-Mouvement and External Causation”. *Self-motion: from Aristotle to Newton*. Princeton University Press, 1994, p. 65-80.
- SCHOFIELD, M. “Aristotle on the Imagination”. In: M. C. NUSSBAUM & A. RORTY, 1992, p. 249-277.
- SILVA, M. A. “A teoria aristotélica da imaginação no *De anima*”. *Scripta Clássica / Antônio Orlando Lopes, Celina F. Lage, Olimar F. Júnior (org.)*, FALE/UFMG, Belo Horizonte: Ed. do Autor, 1999.
- SISKO, J. E. “Material Alteration and Cognitive Activity in Aristotle’s *De anima*”. *Phronesis*, n.41, 2, p.138-157.
- VELOSO, C. W. *Aristóteles Mimético*, São Paulo: Discurso Editorial, 2004.
- VELOSO, C. W. “Phantasía e Mímesis chez Aristote”. *Revue des études anciennes* 106, 2004.
- VERNANT, J.-P. “Naissances d’images”. *Religions, Histoires, Raizons*. Paris: Maspero, 1979.
- WATSON, G. “Phantasía in Aristotle, *De Anima* 3.3”. *Classical Quarterly*, 32, 1, 1982, p. 100-113.
- WEDIN, M. V. *Mind and Imagination*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- WOLFF, F. “Pensar o animal na antiguidade”, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v. 8, n.especial, 1998, p.9-38.

ZASLAWSKY-C., F. “L’ emploi d’ὑπόληψις dans le *De anima* III, 3”, ROMEYER DHERBEY, G. (dir.) e VIANO, C. (études réunies). *Corps et âme. Sur le De anima d’Aristote*. Paris: VRIN, 1996, p. 349-366.

ZINGANO, M. “Forma, Matéria e Definição na *Metafísica* de Aristóteles”. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, série 3, v.13, n. 2, 2003, p. 277-299.

ZINGANO, M. *Razão e Sensação em Aristóteles: Um ensaio sobre o De anima III 4-5*. Porto Alegre: L&PM, 1998^a.

ZINGANO, M. “A Propósito do Modo de Apreensão dos Sensíveis Comuns em Aristóteles”. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v. 8, n.especial, 1998^b, p.39-68.

Obras de referência

BAILLY, A. *Abrégé du Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette, 1997 (1901^{1a}).

BONITZ, Hermann. *Index Aristotelicus*. 2a. ed. Graz: Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1955.

BONITZ, Hermann; REALE, Giovanni; CICERO, Vincenzo. *Sulle categorie di Aristotele*. 1. ed. italiana. Milano: Vita e pensiero, 1996.