

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

GUILHERME DE FREITAS KUBISZESKI

**O CONCEITO DE IMAGINAÇÃO NO *DE*
ANIMA DE ARISTÓTELES**

Brasília

2013

GUILHERME DE FREITAS KUBISZESKI

O CONCEITO DE IMAGINAÇÃO NO *DE ANIMA* DE ARISTÓTELES

Monografia apresentada no Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília para a aquisição dos títulos de bacharel e licenciado em filosofia. Orientadora: prof.^a Dr.^a Loraine de Fátima Oliveira.

Brasília

2013

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço aos meus pais, Lucas e Rejane, pelo suporte sem o qual eu não teria sido capaz de chegar ao fim desta caminhada. Se algo consegui realizar, isso se deve em grande parte ao apoio deles.

Gostaria também de agradecer à minha orientadora, Dr.^a Loraine Oliveira, pela preciosa orientação e pelo incentivo às minhas ideias.

Agradeço também aos professores Agnaldo Portugal – pela minha primeira oportunidade de pesquisa na graduação –, Hubert-Jean Cormier – pelas indicações que possibilitaram um maior nível de correção nesse trabalho –, Alexandre Costa-Leite – pelo exemplo inspirador –, Erick Lima – pelo apoio à pesquisa em história da filosofia –, e Gilson Sobral – pela partilha de valiosos conhecimentos. Meus agradecimentos vão também para os professores Nelson Gomes, Pedro Gontijo e Felipe Amaral.

Agradeço a todos os amigos que não duvidaram da minha competência para realizar trabalhos na área de história da filosofia, expressando com palavras incentivadoras sua plena confiança em mim.

Por fim, agradeço a Claudia Schirmbeck, cuja presença em minha vida é uma constante fonte de alegria e motivação para perseverar em meus projetos.

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo trazer à tona o que se encontra por trás do uso feito por Aristóteles do conceito de imaginação em seu tratado *De Anima*. A fim de mostrar com quais pressupostos ele implicitamente se compromete, são analisadas passagens sobre estrutura anímica, sensação, pensamento, particularidade e universalidade, bem como sobre a noção de teleologia. Um novo modo de ler a abordagem de Aristóteles acerca das faculdades da alma é proposta, e um estudo minucioso do *DA* III cap. 3 é levado a cabo a fim de revelar suas posições epistemológicas.

Palavras-chave: Aristóteles, Imaginação, Alma, Imagem, Verdade.

ABSTRACT

This work aims to bring to light what is behind Aristotle's use of the concept of imagination in his treatise *De Anima*. In order to show what assumptions he implicitly commits himself to, passages concerning psychic framing, sensation, thought, particularity and universality, as well as the notion of teleology are analyzed. A new way of reading Aristotle's approach towards the faculties of the soul is suggested, and a thorough inquiry into *DA* III ch. 3 is carried out for the purpose of bringing up his epistemological stances.

Keywords: Aristotle, Imagination, Soul, Image, Truth.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	6
CAPÍTULO I: A IMAGINAÇÃO CONTEXTUALIZADA	7
1 A IMAGINAÇÃO NA HIERARQUIA DAS FACULDADES	7
2 PARA ALÉM DA IMAGEM	9
3 MEDIAÇÃO	10
4 ENTRE O UNIVERSAL E O PARTICULAR	12
5 IMAGINAÇÃO E SER HUMANO	17
5.1. Imaginação: faculdade essencial	17
5.2. Formas Sensíveis	18
5.3 Organização Sucessiva	20
5.4. Imaginação e as duas dimensões do homem	21
6 IMAGINAÇÃO: RELACIONADA E EM SI MESMA	26
6.1. Em relação	26
6.2. Em si mesma	27
CAPÍTULO II: A IMAGINAÇÃO EM SI	33
1 DA NÃO DISCURSIVIDADE DA IMAGINAÇÃO	33
1.1. Sensação não discursiva	33
1.2. Imaginação: faculdade não discursiva	38
1.3. Não discursividade e a ideia de uma imaginação geral	43
2 AS PROPRIEDADES DA IMAGINAÇÃO	45
2.1. Dependência com relação ao querer	45
2.2. Ausência de compromisso doxástico	48
2.3. Dualidade veritativa	51
2.4. Verdade e falsidade: discursividade vs. não discursividade	52
CONCLUSÃO	55
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	57

O CONCEITO DE IMAGINAÇÃO NO *DE ANIMA* DE ARISTÓTELES

INTRODUÇÃO

O presente trabalho pode ser dividido, *grosso modo*, em duas partes. Na primeira, o conceito de imaginação (*phantasia*) em Aristóteles é estudado na sua relação com diversos outros pontos de sua filosofia – organização das faculdades anímicas nos seres, sensação, pensamento, particularidade e universalidade, humanidade e animalidade e teleologia. Na segunda, busca-se empreender um estudo voltado para as propriedades vinculadas à imaginação. Contudo, ainda que o foco dessa segunda parte seja a imaginação em si mesma, também aqui são contemplados pressupostos e relações – em particular, faz-se referência ao conceito platônico de imaginação, e é proposta, partindo das ideias de imagem e discurso, uma diferenciação no seio da doutrina aristotélica acerca da verdade.

São levados em conta os três livros do *De Anima*, e não apenas o terceiro – o mais relevante para a análise do conceito de imaginação. Por conta desse escopo relativamente abrangente, e tendo-se em vista o esforço empreendido para comprovar a existência, no tratado, de duas abordagens distintas – uma voltada às faculdades anímicas enquanto relacionadas umas às outras e a fenômenos plurais em suas causas, e outra relativa à análise dessas faculdades em si mesmas –, esse trabalho pode ser lido como um estudo da própria teoria aristotélica da alma, uma interpretação do *De Anima* cujo centro é a ideia de imaginação ali presente.

Busca-se ressaltar os fundamentos por detrás de cada aspecto ligado à faculdade imaginativa, e, desse modo, não é perseguido aqui o objetivo de resolver algum problema interpretativo específico ligado ao conceito em questão, mas, seguindo-se outro caminho, é visada a totalidade – é contemplado o maior número possível de passagens nas quais ocorre o termo “*phantasia*”, no intuito de identificar conexões intratextuais. Todavia, não se evita, de maneira alguma, tentativas de resolver problemas de interpretação.

Quanto à escolha da tradução do termo “*phantasia*” por “imaginação”, o próprio decorrer da segunda parte a justifica. Ao fim dessa parte, são feitas algumas considerações a respeito do conceito de verdade, na medida em que Aristóteles relaciona esta à imagem. Lança-se mão, para tanto, de determinadas passagens do *De Interpretatione*; tais passagens, contudo, como fica claro, possuem óbvias relações com trechos do *De Anima*.

CAPÍTULO I: A IMAGINAÇÃO CONTEXTUALIZADA

1 A IMAGINAÇÃO NA HIERARQUIA DAS FACULDADES

No *De Anima*, Aristóteles parece esboçar uma hierarquia das faculdades da alma fundada no grau de complexidade. Isto se depreende tanto da ordem na qual elas são estudadas – no livro II, o filósofo trata, em sequência, das funções nutritiva e sensitiva, e, no livro III, também em sequência, da imaginação e do intelecto – quanto de ideias, explícitas no próprio tratado, relativas a diferenças em complexidade. Assim como uma figura geométrica mais complexa contém em si todas as inferiores, também as faculdades anímicas organizam-se desse modo – a de maior complexidade pressupõe a mais simples:

E as coisas concernentes à alma estão em situação parecida àquela das figuras; pois tanto no caso das figuras como no caso dos seres animados, o anterior sempre subsiste em potência naquilo que o sucede: por exemplo, o triângulo no quadrado, o poder nutrir-se no de perceber. (*DA* II, 414b, 28-34)¹.

Ampliando a metáfora utilizada por Aristóteles, se, com efeito, o triângulo estiver para a nutrição – ambos, afinal, são os exemplares mais simples de suas respectivas espécies –, e a sensação², para o quadrado, à imaginação e ao intelecto corresponderiam, respectivamente, o pentágono e o hexágono.

Em suma, seres dotados de imaginação devem ter, necessariamente, uma alma estruturada com cada uma das faculdades menos complexas (nutritivo-reprodutiva, sensação), mas a presença de imaginação não implica a posse do intelecto, assim como

¹ Utilizar-se-á, para fins de referência, a tradução do *De Anima* feita por Maria Cecília Gomes dos Reis.

² Utiliza-se aqui o termo “sensação” como tradução para *aísthēsis* – a faculdade – e para *aísthēma* – o produto dessa faculdade.

a capacidade de nutrir-se não acarreta a sensação, pois, como a seguinte passagem deixa claro, a relação entre uma faculdade mais simples e uma mais complexa não é simétrica:

E deve ser examinada a causa de serem dispostas assim, em sucessão. Pois, sem a nutritiva, não existe a capacidade perceptiva, embora nas plantas a nutritiva exista separada da perceptiva. E, novamente, sem o tato, nenhum dos outros sentidos subsiste, embora o tato subsista sem os outros, pois diversos animais não têm visão, nem audição, nem sensação de odor. E, dentre os que têm a capacidade perceptiva, uns têm a locomotiva e outros não. Por fim, pouquíssimos tem cálculo e raciocínio. Pois, entre os seres percíveis, naqueles em que subsiste cálculo também subsistem todas as demais capacidades. Mas entre aqueles em que subsiste cada uma das outras, nem todos têm cálculo (e alguns nem sequer imaginação, ao passo que outros vivem unicamente por meio dela). (DA II, 414b33-415a11)³.

Portanto, a posse de uma faculdade mais simples não acarreta necessariamente a de uma de maior complexidade – assim como não se obtém uma figura mais complexa a partir de uma mais simples sem a adição de novas linhas –, mas é condição para que uma faculdade mais complexa seja atribuída à alma do ser vivo.

Da passagem supracitada entende-se que a imaginação é possuída tanto por seres intelectivos quanto por alguns não intelectivos. Todavia, ainda que a essência de cada um desses seres, racionais e não racionais, possa servir de causa para a presença necessária de imaginação – afinal, eles são imaginativos simplesmente porque são o que são – apenas no ser intelectivo esta é, levando-se em conta apenas a organização psíquica em abstrato, pressuposta por uma faculdade superior (por organização psíquica em abstrato entendem-se aqui as relações mantidas entre as funções de complexidade variada – como o acarretamento de uma menos complexa por parte de uma mais complexa –, sem considerações acerca de diferenças de espécie). É como se a faculdade menos complexa estivesse forçada a estar na alma enquanto pré-requisito ou parte de uma base que qualificará – não totalmente, pois, se assim fosse, a pressuposição seria mútua (não se pode afirmar ser em virtude da imaginação que os seres racionais possuem intelecto) – o ser vivo a suportar determinada função. Portanto, seres intelectivos e não intelectivos podem possuir imaginação no primeiro sentido de necessidade – em que a totalidade do ser é levada em conta –, mas apenas o dotado de intelecto a tem no segundo sentido – aquele que contempla em abstrato a estrutura anímica.

³ Tradução de Maria Cecília G. dos Reis (ligeiramente alterada).

2 PARA ALÉM DA IMAGEM

As referências à faculdade da imaginação nos dois primeiros livros do *De Anima* são escassas⁴. Todavia, algumas já permitem entrever um importante aspecto dela: de alguma maneira, a imaginação encontra ancoragem na dimensão do corpo, do sensível⁵, não sendo tal conexão meramente acidental, mas necessária. Nas palavras de Aristóteles: “se também o pensar é um tipo de imaginação ou se ele não pode ocorrer sem a imaginação, então nem mesmo o pensar poderia existir sem o corpo” (*DA I*, 403a, 9-10)⁶. A ligação entre a dita faculdade e o corpo é tão estreita que, caso algo tenha a ver com aquela, estará fatalmente forçado a se relacionar com este.

Outra passagem, anterior ao tratamento detalhado e inserida no contexto da reflexão mereológica sobre a alma, também possibilita vislumbrar o elo entre a imaginação e a sensação, apesar de sugerir uma possível coextensão de ambas:

[...] vemos também em outras variedades da alma ocorrer o mesmo, como no caso dos insetos que são fragmentados; pois cada uma das partes conserva sensação e movimento local; e, se é assim com a sensação, também o será com a imaginação e o desejo. (*DA II*, 413b, 20-24).

Focar em uma suposta inconsistência relativa à extensão da faculdade da imaginação⁷ tendo por base tal passagem significa negligenciar dois importantes fatos sobre ela: 1) não se trata aqui de uma classe representativa de todos os seres dotados de sensação, mas de uma específica, qual seja, a dos capazes de sobreviver após a segmentação e ter cada uma de suas partes ainda em posse de funções vitais; 2) observa-

⁴ As referências são encontradas em *DA*, I, 403a, 9; *DA*, II, 413b, 22; *DA*, II, 414b, 17; *DA*, II, 415a, 11 e *DA*, II, 420b, 32. À memória, referem-se *DA*, I, 408b, 17 e *DA*, I, 408b, 27.

⁵ As relações entre as faculdades sensitiva e imaginativa serão posteriormente analisadas, com menção apropriada à dinâmica da sensibilidade. Nessa altura do texto, o filósofo se limita a meras indicações.

⁶ O motivo pelo qual Aristóteles considera aqui a relação entre faculdade imaginativa e intelecto encontra-se em 432a3-14, onde ele explica a impossibilidade de haver pensamento sem a contemplação simultânea de uma imagem. Adiante, tal relação será analisada em pormenor.

⁷ Adiante (*DA II*, 414b 16-17), Aristóteles, enquanto pronuncia-se com firmeza a respeito da coextensão da sensação e do desejo, hesita quanto à imaginação: “Por ora, é suficiente dizer isto: que entre os seres vivos que possuem tato também subsiste desejo. No que se refere à imaginação, não está claro e devemos examiná-la posteriormente.” No entanto, ele opta por considerar sensação e imaginação faculdades não coextensivas: “Entre os seres percíveis, naqueles em que subsiste cálculo também subsistem todas as demais capacidades. Mas entre aqueles em que subsiste cada uma das outras, nem todos têm cálculo (e alguns nem sequer imaginação, ao passo que outros vivem unicamente por meio dela).” (*DA II*, 415a, 9-12). Tanto é que, no terceiro livro do tratado, a disparidade em coextensão será justificada por meio das diferenças qualitativas entre sensação e imaginação (*DA III*, 428a, 5-15).

se nessas poucas linhas a conexão da imaginação à pluralidade das sensações, indicando, ainda que tacitamente, a não exclusividade da referência ao sentido da visão⁸. A observação etimológica no final do terceiro capítulo do livro III⁹, que vincula o termo “imaginação” a “*pháos*” (luz), e, por conseguinte, à sensação visual, remete a uma tendência que até os dias atuais subsiste:

Ainda que seja possível formar imagens mentais em qualquer uma das modalidades sensoriais, a maior parte da discussão, tanto nos contextos psicológicos quanto nos filosóficos, focou na formação de imagens *visuais*. (Gendler, 2013, cap. 2, seção 2.1).

Aristóteles, como se nota, já estava ciente de que a primazia da imagem visual no apresentar para si objetos e situações não significa exclusividade, ou seja, outras modalidades sensoriais são referidas no processo¹⁰.

3 MEDIAÇÃO

É licito diferenciar duas abordagens dispensadas pelo filósofo, no *De Anima*, à imaginação: ela é tratada ou em relação a outra faculdade/fenômeno, ou em si mesma, enquanto algo a que pertence uma série de propriedades. Tal diferenciação, aparentemente, não exige fronteiras bem delineadas, já que o conhecimento das propriedades auxilia na compreensão das relações, e vice-versa. Além disso, é em virtude do ser de certo modo, *i.e.*, de possuir determinadas propriedades, que a imaginação pode estar em relação com outras funções – não é a sensação, por exemplo,

⁸ As linhas finais do livro I retomam a ideia expressa em 413b, 20-24: “É manifesto ainda que as plantas – e dentre os animais, alguns insetos –, quando seccionadas, continuam a viver como se tivessem a mesma alma especificamente, ainda que não numericamente; pois cada uma das partes tem sensação e move-se localmente por algum tempo. Se não sobrevivem, não resulta em absurdo algum, pois não mantêm órgãos a ponto de conservar a sua natureza. Em cada uma das partes, porém, estão todas as partes da alma e nenhuma a menos. E elas são da mesma espécie entre si e em relação à alma inteira – as diversas partes são inseparáveis umas das outras, embora a alma seja divisível.” (*DA* I, 411b, 19-28). Tais passagens a respeito da permanência da totalidade das funções em partes segmentadas contribuí para a ideia de uma imaginação multissensorial na medida em que possibilitam pensar nos casos de seres privados de visão, mas que permanecem imaginativos.

⁹ “Já que a visão é, por excelência, sensação, também o nome ‘imaginação’ deriva da palavra ‘luz’, porque sem luz não há o ato de ver.” (*DA* III, 429a, 3-4, tradução de Maria Cecília G. dos Reis, ligeiramente alterada).

¹⁰ Diz o filósofo a respeito das imaginações: “E porque perduram e são semelhantes às sensações, os animais fazem muitas coisas de acordo com elas.” (*DA* III, 429a, 5-6). É pertinente ressaltar o uso do plural “sensações” (*aisthésesi*) e a ausência de especificação relativa a uma em particular. Segundo Frede, “os *phantásmata* não precisam estar limitados a imagens visuais: qualquer tipo de impressão sensorial retida seria um *phántasma*, segundo Aristóteles; a visão é meramente o sentido que recebe mais atenção.” (Frede, 1999, p.286).

que fornece imagens ao intelecto¹¹, nem é ela que se utiliza em processos deliberativos avançados¹², pois se exige, para tanto, algo capaz de tornar subsistente perante o indivíduo aquilo que não está em presença real. A pesquisa referente à primeira abordagem possuirá, a bem da verdade, dado o caráter intermediário da imaginação, um objeto de investigação riquíssimo. É no contexto de uma das ideias mais inovadoras e cruciais da metafísica Aristotélica, qual seja, a imanência das formas, que o conceito de imaginação como mediadora entre sensação e intelecto se explicita. Diz o filósofo:

Uma vez que tampouco há, ao que parece, qualquer coisa separada e à parte de grandezas perceptíveis, os objetos inteligíveis estão nas formas sensíveis, tanto os que são ditos por abstração como também todas as disposições e afecções dos que são perceptíveis. (DA III, 432a, 3-7)¹³.

Ora, se não há entendimento sem sensação¹⁴, e se não é o caso que se tenha sempre em presença os objetos pensados, torna-se necessária uma faculdade capaz de tornar presente aquilo que se encontra ausente. Não é difícil ver que, ao se aceitar as formas como imanentes, a conciliação de tal metafísica com a epistemologia aristotélica demanda, a fim de seu proponente não se ver forçado a tornar-se adepto da absurda doutrina segundo a qual só há conhecimento na presença real do objeto, *i.e.*, na ocorrência de sensação, algo cuja função mediadora encontre-se justamente no prolongar aquilo sem o qual não há conhecimento e que, em razão da inviabilidade prática de se ter uma sensação sempre contínua do pensado, deve tornar-se presente de algum outro modo.

¹¹ “[...] Quando se contempla, há necessidade de se contemplar ao mesmo tempo alguma imagem, pois as imagens são como que sensações percebidas, embora desprovidas de matéria”. (DA III, 432a, 9-10).

¹² “O capaz de pensar pensa as formas, portanto, em imagens, e como nestas está definido para ele o que deve ser perseguido e o que deve ser evitado, então, mesmo à parte da sensação, ele se move quando está diante das imagens. Por exemplo, quando percebe a tocha em que está o fogo, ele reconhece – vendo-a mover-se pela sensação comum – que é um inimigo. Mas, em outro momento, com as imagens e pensamentos na alma, ele raciocina como se as estivesse vendo e delibera sobre coisas vindouras à luz das presentes.” (DA III, 431b, 2-7, tradução de Maria Cecília G. dos Reis, ligeiramente alterada). A rigor, toda deliberação constitui um processo avançado: “A imaginação perceptiva, como foi dito, subsiste também nos outros animais, mas a deliberativa apenas nos capazes de calcular: pois decidir por fazer isto ou aquilo, de fato, já é uma função do cálculo; e é necessário haver um único critério de medida, pois será buscado aquilo que é superior. E assim é capaz de fazer uma imagem a partir de várias”. (DA, III, 434a, 5-10).

¹³, tradução de Maria Cecília G. dos Reis, ligeiramente alterada.

¹⁴ Sobre o pensar com imagens, discorre Schofield (1999, p. 275): “Não é possível pensar sem *phántasma*, porque o mesmo efeito que ocorre ao se desenhar um diagrama, ocorre também no pensamento, pois naquele caso, ainda que nós não façamos qualquer uso do fato de que o tamanho do triângulo é determinado, não obstante o desenhamos com um tamanho determinado. E, analogamente, alguém que está a pensar, mesmo se não está pensando em algo de tamanho determinado, coloca algo com um tamanho diante dos olhos, mas pensa-o enquanto não dotado de tamanho.”

Maria Elena Diaz nota corretamente que a função mediadora da imaginação é uma imposição da epistemologia¹⁵ adotada pelo Estagirita:

A imaginação, na alma racional, funciona como mediadora entre sensação e intelecto, pois a dinâmica do conhecimento, no pensamento aristotélico, a partir da percepção, requer precisamente uma mediação entre o que se percebe e o que se pensa. (DIAZ, M.E., 2009, p. 211).

A função mediadora, por excelência um exemplo da abordagem cuja ênfase está na faculdade enquanto relacionada a outras, parece confirmar a pouca clareza – e até mesmo certa arbitrariedade – da distinção acima traçada. É justamente por conta de uma propriedade peculiar, a bem dizer, a virtude de prolongar e trazer à mente o experienciável, que a imaginação estabelece-se na posição de mediadora entre duas faculdades situadas cada uma em um extremo do horizonte da concretude e da abstração.

4 ENTRE O UNIVERSAL E O PARTICULAR

Enquanto formadora de imagens, seu objeto assemelha-se ao particular de um objeto material, pelo fato de se enquadrar, ao menos em princípio, no esquema da experiência possível; Aristóteles não aprofunda a tal ponto as considerações referentes às semelhanças entre o objeto da sensação e o da imaginação, mas a referência à impossibilidade de se imaginar algo que escapa aos limites da estrutura do experienciável pode lançar um pouco de luz à análise comparativa. Na verdade, esse algo não precisa nem mesmo ser estruturalmente não experienciável: basta mencionar o caso do quiliógono e de alguma cor nova, que a referência da imagem mental ao plano ordinário da experiência sensível, e, conseqüentemente, seu quinhão certo na dimensão da concretude tornam-se evidente.

Por outro lado, na medida em que a imaginação atualiza-se independentemente de uma presença física, ela encontra-se em um nível de abstração mais elevado,

¹⁵ Poder-se-ia até mesmo identificar uma bifurcação na noética de Aristóteles. De um lado haveria a noética do intelecto puro, na qual o pensar não depende da imagem, e, do outro, a do intelecto enquanto possuído por um ser sensível. Ainda que se trate, nos dois casos, de uma mesma faculdade, o estudo da segunda necessariamente lida com uma relação, pois as condições de atualização do pensar tornam-se outras se o ser apreende os objetos sensíveis, relacionando-se, assim, também com o particular, e não pode prescindir dessa dimensão para alcançar o universal.

assemelhando-se ao intelecto. O filósofo associa o particular ao externo e o universal à presença interna na própria alma:

E a atividade de perceber se diz de modo similar à de inquirir; mas com uma diferença, porque as coisas que têm o poder eficiente da atividade são externas – o visível e o audível e de maneira similar os demais objetos da sensação – e a causa é que a atividade da sensação concerne a particulares, ao passo que o conhecimento concerne a universais – e estes de algum modo estão na própria alma. Por isso pensar depende de si mesmo, pois é necessário subsistir o objeto da sensação. E isto é similar para as ciências que tratam dos objetos da sensação, e pela mesma razão: porque os objetos da sensação são particulares e externos. (DA II, 417b, 19-28, tradução de Maria Cecília G. dos Reis, ligeiramente alterada)¹⁶.

Tendo em vista apenas o exposto em 422a3-7, não é correto, sem qualificações, considerar a imaginação condição de possibilidade para a presença do intelecto no ser sensitivo. Ao menos em princípio, Aristóteles pareceria disposto a aceitar que, no caso de uma sensação ininterrupta, poderia ocorrer a intelecção a partir do sensível. Tudo o que para tanto é exigido é o contato com as formas perceptíveis; é claro, tal contato, a fim de ocorrer na frequência demandada, não pode, no mundo natural, onde a faculdade sensitiva nem sempre se encontra em exercício¹⁷, dar-se de outro modo senão pela imaginação. Mas é somente por conta dessa limitação que ela ocupa, no caso do ser sensitivo inteligente, a posição intermediária entre intelecto e sensação, e não por conta de qualquer necessidade estrutural de difícil entendimento. Em tese, fosse a sensação sempre atualidade, ela poderia cumprir o papel mediador da imaginação no caso dos seres sensitivos inteligentes; fosse o objeto sensível sempre presente ao ser que o percebe, ela não teria por que existir. Comparada à faculdade sensitiva, seu nível maior de abstração deve-se unicamente à dicotomia ausência-presença do objeto sensível, e não a uma diferença em grau relativa a seus produtos. A materialidade, no caso da sensação, refere-se apenas ao objeto externo, pois:

¹⁶ Uma aporia, no entanto, parece surgir: tendo em vista o dito em 417b, 19-28 em conjunto com a afirmação da particularidade do produto da *phantasia*, tal característica deveria, de acordo com o transmitido pela passagem – esta parece indicar uma relação necessária entre universalidade e atualização na ausência do objeto externo –, excluir a possibilidade de uma função anímica atualizada em ausência mas ligada ao particular. Todavia, a fim de haver consistência na doutrina, há de se considerar que atualização do pensar dá-se em ausência não apenas porque seus objetos são universais, mas pelo fato de estes serem internos à alma. A interioridade, portanto, não abarca apenas objetos universais; desse modo, a atualização em ausência não exige a universalidade dos objetos, apenas o serem eles internos, contrariamente à exterioridade das coisas materiais.

¹⁷ “E uma vez que dizemos o perceber de dois modos (pois, dizemos ouvir e ver tanto daquele que em potência ouve e vê – ainda que esteja dormindo – como daquele que ouve e vê e já em atividade), também se poderia dizer de dois modos a sensação: como em potência e em atividade.” (DA II, 417a, 9-12).

No geral e em relação a toda sensação, é preciso compreender que o sentido é o receptivo das formas sensíveis sem a matéria, assim como a cera recebe o sinal do sinete sem o ferro ou o ouro, e capta o sinal áureo ou férreo, mas não como ouro ou ferro. E da mesma maneira ainda o sentido é afetado pela ação de cada um: do que tem cor, sabor ou som; e não como se diz ser cada um deles, mas na medida em que é tal qualidade e segundo a sua determinação. (DA II, 424a, 16-24)¹⁸.

Material é o objeto no mundo; a forma sensível, aquilo que é apreendido no ato da sensação, é assimilado pelo ente sensitivo sem a captação paralela de matéria. A imaginação relaciona-se com essa mesma forma, pois sua referência é a mesma do apreensível por meio da sensação:

Mas, uma vez que é possível que, uma coisa tendo-se movido, outra coisa seja movida por ela, e já que a imaginação parece ser certo movimento e não ocorrer sem sensação – mas apenas naqueles que têm sensação e a respeito daquilo de que há sensação –, e já que é possível que o movimento ocorra pela atividade da sensação e há a necessidade de ele ser semelhante à sensação, este movimento não poderia ocorrer sem sensação, tampouco subsistir naqueles que não percebem [...]. (DA III, 428b, 10-15)¹⁹.

Seu produto, portanto, há de ser tão particular como o da faculdade sensitiva, pois a este remete. Maria Elena Diaz chama a atenção para a possibilidade de comparar em grau de concretude e abstração os objetos das diferentes funções anímicas ligadas ao ato de conhecer:

É possível estabelecer uma gradação quanto ao grau de abstração que cada objeto das diversas funções cognitivas da alma possui; desde o particular ao universal, do mais concreto ao mais abstrato: aísthema, phántasma, nóema. (DIAZ, M.E., 2009, p. 212).

Deve-se, porém, ter em mente a existência dos dois critérios distintos capazes de definir a posição do objeto na escala, quais sejam, a particularidade ou a universalidade e a atualização em ausência ou em presença do objeto externo.

Em suma, é no fazer as vezes de uma sensação descontínua que a imaginação é crucial na dinâmica do conhecimento segundo Aristóteles. O processo de apreensão das formas inteligíveis, porque são estas inerentes às formas sensíveis – que por sua vez encontram-se nos objetos externos e não habitam uma realidade à parte, como Platão parecia sustentar com sua teoria das formas – não é capaz de prescindir da experiência. É através da experiência que o processo de indução – a passagem do saber dos

¹⁸ Tradução de Maria Cecília G. dos Reis (ligeiramente alterada).

¹⁹ Tradução de Maria Cecília G. dos Reis (ligeiramente alterada).

particulares para a ciência dos universais – é levado a cabo; contudo, uma vez que a sensação não é sempre em ato e não garante por si a continuidade da impressão sensível²⁰, e que a indução pressupõe a contenção dos dados provenientes daquela²¹ (caso contrário, cada nova experiência do mesmo fenômeno seria, para o indivíduo, como a primeira), é necessário algo além da experiência, mas que permaneça a ela vinculado, pois o inteligível está contido nas coisas materiais. Estas, portanto, devem não apenas sempre estar presentes no ato de pensamento – não enquanto matéria, obviamente, mas enquanto formas sensíveis imateriais –, mas também no processo indutivo de apreensão das formas inteligíveis²². Caston (2003, p. 27) nota corretamente que a imaginação tem parte na apreensão do puramente inteligível:

Mesmo em sua mais pura função de apreensão conceitual, o pensamento depende de numerosos estados cognitivos, inclusive das mais altas funções perceptuais – a memória e a imaginação; de fato, tudo isso pressupõe a imaginação. A conexão, então, é ainda mais estreita. Segundo Aristóteles, o conteúdo mais fundamental do pensamento depende do conteúdo da *phantasia*. (CASTON, 2003, p. 27).

Causa estranhamento, à primeira vista, afirmar a *dependência* do conteúdo de algo ligado ao universal com relação a outro, vinculado ao particular, especialmente porque o comentador não ignora a estreita relação mantida entre sensação e imaginação:

Aristóteles conecta estreitamente o conteúdo da *phantasia* ao conteúdo da sensação. Na origem, o conteúdo da *phantasia* é exatamente semelhante ao conteúdo da sensação que o engendra e que lhe serve de base para suas modificações futuras. [...]. Essa relação estreita garante que o conteúdo de uma *phantasia* permaneça semiperceptual – isto é, semelhante no tipo de informação que ele veicula. [...] Ela [a *phantasia*] é capaz de produzir as experiências que são fenomenalmente semelhantes às experiências perceptuais. (CASTON, 2003, p. 35-36).

“Conteúdo”, porém, tem a ver, nesse contexto, com estados mentais (CASTON, 2003, p. 4). Há, assim, a referência ao sujeito que assimila, nos limites de suas

²⁰ Na verdade, a limitação da faculdade sensitiva não está somente na não continuidade de seu exercício, mas também no fato de ela não ser capaz de ir além do instante de sua atividade: “o poder cognitivo da percepção sensorial é estreitamente limitado ao que é imediatamente percebido, a própria *enérgeia*.” (Frede, 1999, p. 284).

²¹ Afirma Frede: “Apenas percepções retidas [...] levam à memória e à experiência.” (Frede, 1999, p.293) Cabe notar que “experiência” não é aqui entendido pela autora como equivalente a experiência sensorial.

²² De acordo com Frede, “a *epagogé*, a indução, não poderia funcionar sem tais *phantasiai*; deve haver uma “coleção” de impressões sensoriais que fornece à mente os fenômenos que hão de ser explicados e preservados.

estruturas psíquicas, determinado objeto, seja este particular, seja universal. É na referência ao sujeito pensante que a afirmação de dependência do conteúdo da imaginação por parte do conteúdo da inteligência deve ser entendida, pois, de fato, aquele só assimila o objeto inteligível, i.e., só adquire o estado mental relativo ao conteúdo do pensamento, através da imaginação.

Na verdade, a faculdade imaginativa, dada a limitação das sensações, deve ser responsável não somente pelo processo indutivo de apreensão dos inteligíveis, mas também por processos mais básicos, como o da interpretação de situações complexas nas quais está envolvida uma pluralidade de dados sensoriais:

Por causa da ênfase na singularidade de cada ato de percepção e na necessidade da presença de seu objeto, é duvidoso que para Aristóteles nós possamos ter algo como uma visão “panorâmica” de uma situação completa, visto que ele não parece incluir algo como um “campo de visão” em suas explicações. Isso sugeriria que, ao passar os olhos pelos diferentes livros em minhas prateleiras, sempre há somente a visão fragmentário deste ou daquele objeto colorido; a *impressão geral* de todos os diferentes livros (inclusive daqueles atrás de mim) já seria então uma *phantasia*, uma síntese do que eu percebo agora e do que eu percebi um segundo atrás, e assim por diante. (Frede, 1999, p. 284).

Sem a imaginação, portanto, não é possível nem mesmo haver sequências coerentes de sensações²³.

Isso basta, por ora, para mostrar a importância do conceito de imaginação na teoria epistemológica de Aristóteles²⁴ e em que sentido ela é uma ponte entre sensação e intelecto, entre o particular e o universal, entre o contingente e o necessário. Ela é emblemática no sentido em que seu funcionamento pode ser descrito, em termos bastantes gerais, como uma dialética que ascende ao absoluto partindo do individual, sem jamais sair deste. Tal dialética remete ao próprio ser do homem, o animal racional.

²³ Tais sequências organizadas tornam-se possíveis em virtude da capacidade que a imaginação possui de desvincular-se do momento restrito da afecção sensorial: “As *phantasiai* podem, assim, ser separadas de sua origem, enquanto percepções não o podem, e isso significa que elas podem nos dar um retrato coerente de uma situação que transcende a percepção imediata.” (Frede, 1999, p. 287). A própria sensação do fenômeno da mudança depende, dado o suposto por Aristóteles acerca das faculdades imaginativa e sensitiva, das imagens (*id.*, *ibid.*, p. 287): “A imaginação pode nos dar a impressão de uma mudança ao longo de certo tempo, como quando meus olhos passam por diferentes objetos nesta sala ou quando meus ouvidos acompanhar uma melodia. Rigorosamente falando, os olhos ou os ouvidos percebem apenas um objeto por vez.”

²⁴ Frede (1999, p. 288) especula acerca do motivo pelo qual não se encontram nos escritos de Aristóteles muitos indícios desse papel crucial desempenhado pela imaginação: “Poder-se-ia se perguntar por que, a não ser em conexão com a razão prática, poucos traços de tal uso mais amplo da *phantasia* podem ser encontrados em Aristóteles. A explicação mais plausível talvez seja que Aristóteles não está geralmente interessado em descrever observações de sequências de eventos, mas em coisas e em suas propriedades.”

5 IMAGINAÇÃO E SER HUMANO

5.1. Imaginação: faculdade essencial

Não é pela imaginação que o homem se distingue dos outros animais, pois a extensão dela abarca também seres não humanos²⁵. A faculdade que diferencia o homem dos demais seres sensíveis e cuja presença na lista de sua definição faz-se obviamente imprescindível é o intelecto²⁶. Sendo assim, não há ser humano sem a posse da faculdade intelectiva.

Visto que a posse do intelecto apresenta-se como característica diferenciadora de espécie, sua essencialidade é patente. Comumente, não se dirá o homem ser homem em virtude da imaginação, mas da faculdade anímica suprema. Pareceria estranho dizer ser o homem, homem em virtude do possuir aquela, pois que, para afirmá-lo corretamente homem em virtude de algo, e se a definição visada pretende-se adequadamente restrita, deve ser aplicado apenas ao *definiendum*. Todavia, tal restrição não exclui o caráter essencial do restante das faculdades: ainda que alguma não sirva para diferenciar uma espécie, isso não significa a não essencialidade de sua presença. Tendo-se, por exemplo, a definição de homem como animal racional, mostra-se essencial não somente a racionalidade, mas também aquilo que o faz um tipo de animal, ou seja, a faculdade da sensação, apesar de esta não diferenciá-lo, *qua* homem, de seres sensíveis não humanos.

Indo além, se a referência for alterada, é possível tomar a posse da sensação – e das outras faculdades inferiores ao intelecto – não somente como um atributo essencial, mas também diferenciador, no sentido em que o intelecto diferencia o ser humano na comparação com os demais seres sensíveis. Um ser racional mas não sensível, por exemplo, não se diferenciaria do homem em virtude da posse do intelecto, sendo o fator diferencial, em tal caso, a presença neste daquilo que o torna pertencente ao reino animal, *i.e.*, a faculdade de sentir.

Dadas as considerações precedentes, revela-se como arbitrária qualquer ênfase sobre alguma das notas de uma definição: uma característica só adquire o status

²⁵ “Muitos seguem as suas imaginações em vez da ciência, mas nos outros animais não há nem pensamento, nem raciocínio, e sim imaginação.” (DA III, 433a, 12-13).

²⁶ “Em alguns seres vivos, além disso, subsiste também a capacidade de se locomover, e em outros, ainda, a de raciocinar e o intelecto – por exemplo, nos homens e em algum outro, se houver, de tal qualidade ou mais valioso”. (DA II, 414b, 18-19).

de elemento diferenciador ao serem comparados dois conjuntos de qualidades. Essencialidade não admite variação gradativa: daí não ser possível dizer corretamente, por exemplo, que o intelecto é “mais essencial” ao homem do que a sensação, ou, em outras palavras, que o ser humano é menos animal que criatura inteligente²⁷.

A superioridade do intelecto em relação ao restante das faculdades funda-se, assim, não em questões referentes a uma suposta relevância maior na determinação da humanidade enquanto um universal, mas no fato de estar no topo da hierarquia das funções anímicas – ser mais complexo –, e ocupar um local privilegiado no projeto ético de Aristóteles, em que o ideal de uma vida contemplativa – vida de acordo com o intelecto – é traçado.

5.2. Formas sensíveis

O homem, então, é o ponto de convergência do particular e do universal, ou seja, é nele que as dimensões do corpo e do intelecto encontram-se unidas e relacionadas de modo necessário. O fato da relação entre ambas, porém, pareceria, tendo em vista a seguinte passagem, impossível:

Há necessidade então, já que ele [i.e., o intelecto] pensa tudo, de que seja sem mistura – como diz Anaxágoras –, a fim de que domine, isto é, a fim de que tome conhecimento: pois a interferência de algo alheio impede e atrapalha. De modo que dele tampouco há outra natureza, senão esta: que é capaz. Logo, o assim chamado intelecto da alma (e chamo de intelecto isto pelo qual a alma raciocina e supõe) não é em atividade nenhum dos seres antes de pensar. Por isso, é razoável que tampouco ele seja misturado ao corpo, do contrário se tornaria alguma qualidade – ou frio ou quente – e haveria um órgão, tal como há para a parte perceptiva, mas efetivamente não há nenhum órgão. (DA III, 429a, 18-27).

O intelecto nada tem a ver com a dimensão corpórea. Como dele faz uso, então, o ser material sensível? Há duas respostas a essa questão. Uma delas, no entanto, deve ser qualificada levando-se em conta a outra.

A resposta esperada e comumente aceita é que a imaginação proporciona tal possibilidade. Isso não é de todo inapropriado, mas deve-se considerar o que acima foi

²⁷ Em seu *De Ente et Essentia*, Tomás de Aquino discorre acerca da impossibilidade de se tomar o animal como não sendo o todo do homem e da inexistência de qualquer oposição entre animal e racional – tudo o que está na essência da espécie já se encontra na essência do gênero: “Tal determinação ou designação, existente na espécie em relação ao gênero, não se faz por algo existente na essência da espécie que já não esteja, de algum modo, na essência do gênero. Digo mais: tudo o que esteja na espécie está também como indeterminado no gênero. Se, pois, animal não fosse o todo que é homem, mas apenas parte deste, então não se predicaria de homem, visto que nenhuma parte integral pode-se predicar do todo.” (*De Ente*, 19).

dito acerca do ser em princípio possível, na suposição de uma faculdade sensitiva sempre operante, o pensar sem a imagem. Não que esta seja indispensável em um sentido absoluto para o ser sensível inteligir, mas só o é na medida em que a sensação não é capaz de apresentar com suficiente frequência os objetos nos quais estão alojadas as formas sensíveis. Nestas, por sua vez, está a segunda – e mais acurada – resposta à questão proposta.

O ser sensível dotado de intelecto chega aos inteligíveis através, primeiro, da experiência do corpóreo porque as formas sensíveis elas mesmas são imateriais. Os sentidos, segundo Aristóteles, têm sua razão (*lógos*) própria:

É evidente também, a partir disso, por que os excessos nos objetos sensíveis destroem os órgãos sensoriais (pois, se o movimento for mais forte que o órgão sensorial, a determinação se rompe – e esta seria a sensação –, assim como a afinação e o tom das cordas quando fortemente tocadas). É evidente também por que as plantas não têm sensação, mesmo tendo uma parte da alma e sendo afetadas pela ação dos tangíveis, uma vez que esquentam e esfriam. A causa disso é não terem nem a média, nem o princípio próprio para receber as formas sensíveis, mas serem afetadas pela matéria como tal. (*DA II, 424a28-424b2*)²⁸.

A sensibilidade, a dimensão do corpo no ser sensível inteligente, tem ela própria certa ligação com o incorpóreo. Em sentido estrito, é a forma sensível que estabelece a possibilidade²⁹ de conexão entre as duas dimensões relativas a coisas distintas. Em princípio, não é a imagem o que possibilita *simpliciter* a passagem do sensível ao inteligível, pois a natureza das formas sensíveis já admite, *em princípio*, o acesso imediato ao âmbito superior. Se a imagem pode ser dita condição de possibilidade para a apreensão dos inteligíveis, é-o apenas na medida em que a ela estão atreladas as formas sensíveis.

Atribuir à imagem tal função é análogo a afirmar que um objeto qualquer esquenta porque foi exposto à luz solar. De fato, não é incorreto identificar na luz solar a causa do aumento na temperatura do objeto, mas é possível avançar na cadeia de explicações e apontar uma causa mais profunda e primordial ao ocorrido, qual seja, o

²⁸ Tradução de Maria Cecília G. dos Reis (ligeiramente alterada).

²⁹ Deve-se tomar certa precaução com o relativismo proveniente da falta de contexto. Qualquer uma das partes envolvidas na realização do processo do pensar constitui uma condição necessária para ele. Desse modo, sensação, intelecto, imaginação e as formas sensíveis e inteligíveis são cada qual um elemento que possibilita o inteligir. Quando aqui se tenta identificar uma condição de possibilidade “em sentido estrito”, presume-se já uma delimitação, exprimível em uma pergunta particular: *dados* o caráter do objeto inteligível e a atividade do intelecto, e *dada* a vinculação da faculdade sensitiva ao objeto material externo, o que melhor explica a conexão? Note-se que a pergunta não faz menção a uma causa última.

calor. A luz solar esquenta *porque* transmite calor; a imagem é necessária à apreensão dos inteligíveis a partir dos particulares *porque* nelas estão presentes as formas inteligíveis.

A ignorância concernente à relação mantida entre imagem e forma sensível pode dar origem a obscuridades quanto ao papel e *modus operandi* da faculdade da imaginação. Afirmá-la simplesmente, sem fornecer maiores detalhes, como a faculdade intermediária entre a sensação e o pensamento diz muito pouco a seu respeito³⁰, e não reconhecer na vinculação com a forma sensível, vinculação essa que se distingue da mantida entre sensação e forma sensível apenas pela questão da ausência ou presença do objeto externo, um dos dois motivos cruciais da legitimidade de ocupar esse lugar intermediário (o outro sendo, obviamente, o acesso às formas sensíveis sem a demanda da presença física do objeto concreto), representa o risco de superfluamente complicar uma relação que, como foi mostrado, deixa-se, a partir de uma análise atenta de certo aspecto da teoria epistemológica aristotélica, qual seja, a indispensabilidade da sensação para o ato da intelecção, sem maiores dificuldades explicar.

5.3. Organização sucessiva

Contudo, mesmo estando claro que a importância da imagem na dinâmica intelectual tem a ver com algo não exclusivamente conectado a ela – a captação das formas sensíveis remete de modo ainda mais primordial à faculdade sensitiva³¹ (e o fato de ambas, experiência sensorial e imagem, remeterem a um mesmo tipo de forma lança luz à relação mantida entre imaginação e sensação), o foco nas formas apreendidas

³⁰ Labarrière (2003, p. 19) chama a atenção para o quão pouco descritivo é referir-se a ela como uma “faculdade intermediária entre a sensação e o pensamento”: “Se a sensação é certamente uma condição necessária para que exista a imaginação (mais não necessariamente suficiente: nada garante que baste ser dotado de sensação para ser *ipso facto* dotado de imaginação), ela é por sua vez uma condição necessária para que exista a “crença” (mas aqui também não necessariamente suficiente: os animais dotados de imaginação não são todos dotados de crença, apenas o são aqueles que são dotados de *lógos*, a saber, os humanos). Essa situação singular acarreta que se considere com frequência a imaginação como uma faculdade intermediária entre a sensação e o pensamento, o que, de fato, não significa muita coisa e é bem pouco descritivo.” (LABARRIÈRE, 2003, p. 19). Labarrière, porém, vê apenas na abordagem detalhada do terceiro capítulo do livro III do *De Anima* o esclarecimento da posição intermediária entre sensibilidade e pensamento: “Bem mais instrutivo, ao contrário, é o fato de que Aristóteles imediatamente buscará distingui-la da crença ao distingui-la primeiramente da opinião” (id., *ibid.*, p. 19); contudo, o dito em 432a, 3-7 mostra-se ainda mais esclarecedor a respeito de tal característica.

³¹ É apenas secundariamente, ou seja, apenas na medida em que faz referência à sensação que a imagem abriga a forma sensível: “Mas, uma vez que é possível que, uma coisa tendo se movido, outra seja movida por ela, e já que a imaginação parece ser certo movimento e não ocorrer sem a sensação, [...], e já que é possível que o movimento ocorra pela atividade da sensação e há a necessidade de ele ser semelhante à sensação, este movimento não poderia ocorrer sem sensação, tampouco subsistir naqueles que não percebem [...]” (DA III, 428b, 10-16, tradução de Maria Cecília G. dos Reis, ligeiramente alterada).

pelos sentidos como a condição última de possibilidade de se chegar ao universal inteligível tendo-se por ponto de partida as próprias coisas concretas no mundo não considera que, em um sentido específico, a imaginação também pode ser dita condição última para o cumprimento do processo.

Ao se considerar as relações hierárquicas estabelecidas entre as faculdades anímicas, logo de início evidencia-se não ser possível, no mundo natural, a posse de uma função mais complexa sem a posse também da imediatamente inferior.

Assim, por encontrar-se entre a sensação e o intelecto na hierarquia, e sendo insuperável a limitação imposta pela organização sucessiva, a imaginação é condição necessária para o acesso às formas inteligíveis pelo ser dotado de faculdade sensitiva. É, portanto, condição última caso esteja sendo considerado em abstrato o modo em que as diversas faculdades são dispostas na alma dos seres percíveis, nada mais incidindo sobre a análise além dos níveis de complexidade e da organização sequencial.

Tanto o encontrar-se na posição intermediária quanto o estar vinculada às formas sensíveis respondem, assim, à questão relativa à intelecção a partir do sensível; cada um, porém, atribui nuances distintas ao “porquê” esperado pela pergunta. É como se o último satisfizesse a designação de uma causa enquanto instrumento, enquanto no primeiro isso não estivesse conotado, sendo, de certo modo, um mero constatar a respeito de um fato.

5.4. Imaginação e as duas dimensões do homem

Na passagem há pouco citada, o filósofo enfatiza que é entre os seres percíveis (*tà phthartá*) que há a necessidade de subsistirem todas as faculdades inferiores caso o cálculo (*lógos*), uma atividade do intelecto, seja possível de ser realizada. Qual a razão dessa ênfase?

No *De Anima*, não é feita menção a deus³². Bem conhecida é a ideia aristotélica do primeiro motor, o qual, sob a condição ontológica de ato puro, contempla a si mesmo em um eterno estado de imobilidade. Contemplação, supõe-se, é uma atividade intelectual, do que decorreria a posse, por parte de deus, do intelecto – e seria absurdo negar-lhe a mais nobre das capacidades, que é a de inteligir. *A priori*, tem-se que a

³² Com exceção de uma passagem, no primeiro livro do tratado, na qual a tese de Empédocles acerca do conhecimento é criticada: “A Empédocles apresenta-se pelo menos também a dificuldade de ser deus o ser mais carente de discernimento: pois somente ele não conhecerá um dos elementos – o ódio –, enquanto os mortais conhecerão todos, uma vez que cada mortal é composto de todos os elementos.” (*DA* I, 410b, 5-8).

organização das funções anímicas em sucessão é algo aplicável ao caso particular dos seres perecíveis, e, tendo-se já de antemão como absurdo o conceito de um motor imóvel capaz de nutrir-se, reproduzir-se, sentir e imaginar, a ênfase de 415a9 é aqui interpretada como uma negação implícita do acarretamento das faculdades inferiores pela posse do intelecto por parte de seres imperecíveis.

A incorruptibilidade não acompanha o intelecto³³, estando assim garantida ao primeiro motor, a despeito de compartilhar uma propriedade presente também em entes corruptíveis, sua pressuposta condição de ser imperecível. Além disso, o filósofo relaciona intelecto a atualidade essencial, característica óbvia de seu deus.³⁴ Outra bem conhecida particularidade deste é sua não conexão com as coisas sensíveis e corruptíveis, do que resulta não saber ele acerca delas, e nem, conseqüentemente, tomar parte em assuntos mundanos. Isso, contudo, não derroga a verdade de sua perfeição, pois tal conceito equivale aqui à atualização de potências. Como ele nada é potencialmente, é lícito afirmar que é maximamente perfeito – e perfeição, segundo a maneira em que foi definida, admite variação de grau, pois, atualizado qualquer aspecto de um ser, dir-se-á este perfeito em certo sentido.

Não obstante a ausência de menção a deus, o *De Anima* é perpassado por uma ontologia bem articulada cujas expressões no tratado, se trazidas à tona, revelam, na profunda unidade da doutrina do Estagirita, a inegável coerência (internamente ao sistema) de seu conceito de deus, bem como o sentido da ênfase supramencionada.

Alma, em Aristóteles, pressupõe corpo: “A alma é causa e princípio do corpo que vive” (*DA II*, 415b, 8). Corpo pressupõe matéria: “[...] o corpo não é um dos predicados *do* substrato, antes, ele é *o* substrato e a matéria” (*DA II*, 412a16). Matéria, por sua vez, é potência:

Dizemos que um dos gêneros dos seres é a substância. E substância, primeiro, no sentido de matéria – que por si mesmo não é algo determinado –, e ainda no sentido de figura e forma – em virtude do que já se diz que é algo determinado – e, por fim, no sentido do composto de ambas. A matéria, por sua vez, é potência, ao passo que a forma é atualidade, e isto de dois modos: seja como ciência, seja como o inquirir. (*DA II*, 412a, 6-10).

³³ Diz Aristóteles: “No que diz respeito ao intelecto e à capacidade de inquirir, nada ainda é evidente, mas parecer ser outro gênero de alma, e apenas isso admite ser separado [supõe-se ‘do corpo’], tal como o terno é separado do corruptível. Contudo, a partir das coisas tratadas, é evidente que as demais partes da alma não são separáveis [...]” (*DA II*, 413b, 24-29).

³⁴ “E este intelecto é separado, impassível e sem mistura, sendo por substância atividade.” (*DA III*, 430a17).

Em deus, sendo ele ato puro, não subsiste potência. Logo, a partir dessa premissa e das considerações presentes no *De Anima* sobre corpo e matéria, segue que o primeiro motor é um ser imaterial; e, definido o animado como substância composta, não se pode nem mesmo tratá-lo como um ser dotado de alma³⁵.

Sem a dimensão do corpo, torna-se sem sentido falar de faculdades inferiores: a organização sucessiva das funções dá-se no contexto do estudo sobre os seres animados, e alma, segundo o filósofo, como se sabe, remete a corpo. Ao motor imóvel, portanto, não se aplica o esquema da organização sucessiva, uma vez que ele não se enquadra na classe dos seres corpóreos. Explicitam-se, assim, os pressupostos envolvidos na ênfase em 415a9.

Mencionou-se deus porque sua inteligência opera de outro modo: ele entende sem a mediação da imagem. As considerações precedentes deixam claro que tal fato decorre, em última análise, da condição de ser ato puro, além de lançarem novas luzes sobre a relação entre imaginação e corpo³⁶. O pensar em imagens, portanto, é característico de um ser no qual subsiste potência, ou seja, a atividade imaginativa, se vinculada ao entender, termina por se mostrar a marca de um ente limitado, contingente, imperfeito – de um ser humano.

Havendo, portanto, intelecto sem imagem – no caso do deus aristotélico –, e imaginação sem intelecto, as faculdades imaginativa e intelectual não estão vinculadas por meio de um tronco comum, uma estrutura rígida na qual se estabelecem relações de

³⁵ “Pois, dizendo-se a substância de três modos, como já mencionado, dos quais um é a forma, outro a matéria e, por fim, o composto de ambas – e, destes, a matéria é potência e a forma, por sua vez, atualidade –, e já que o composto de ambas é animado, não é o corpo a atualidade da alma, ao contrário, ela que é a atualidade de certo corpo. E por isso supõem corretamente aqueles que têm a opinião de não existir alma sem corpo e tampouco ser a alma certo corpo; pois ela não é corpo, mas algo *do* corpo, e por isso subsiste no corpo e num corpo de tal tipo, e não da maneira como supunham os predecessores, que a adaptavam ao corpo, sem nada mais determinar sobre em que e qual tipo de corpo, mesmo sendo evidente que o fortuito não recebe o fortuito. E também isto ocorre segundo a determinação: pois a atualidade de cada coisa ocorre por natureza na matéria apropriada e em sua potência subsistente. É evidente, então, a partir das coisas tratadas, que a alma é certa atualidade e determinação daquele que tem a potência de ser tal.” (*DA* II, 414a, 14-28).

³⁶ Labarrière (2013, p. 17) nota que os comentadores medievais trataram a imaginação como algo ligado à dimensão menos nobre do homem – ou seja, à sua dimensão animal, não intelectual. Em Tomás de Aquino, por exemplo, sua análise pertence ao estudo dos sentidos, e em Avicena, ela tem a ver não com a “alma humana enquanto tal”, mas propriamente com a “alma animal” (LABARRIÈRE, 2003, p. 17). Os medievais intuíram bem a pertença da imaginação à dimensão sensível, pois, como foi mostrado, ela encontra-se sempre ligada a um corpo (ao contrário do intelecto). Uma breve ressalva, todavia: ainda que seja correto atribuí-la à “alma animal”, não parece sensato negar seu vínculo com a “alma humana enquanto tal”. O homem, na medida em que é em essência tanto sensível (animal) quanto inteligente (divino), jamais deixa de partilhar dessa primeira natureza, caso contrário não poderia ser afirmado como humano.

dependência mútua. Se o ente sensível necessita da imagem para entender, isso se dá em virtude de sua condição de ser corpóreo, incapaz de prescindir da experiência sensorial.

Acima foi dito que a forma sensível, uma das causas principais da capacidade mediadora da imagem, não precisa estar necessariamente ligada à imaginação – as extensões das faculdades imaginativa e sensitiva diferem, e, dessa maneira, há seres não imaginativos que captam formas sensíveis. Por que, então, não estando conectada estrutural ou exclusivamente com os diversos elementos envolvidos no processo intelectual, ela possui o status de indispensável?

Especulando acerca da causa do movimento nos seres vivos, o filósofo, ao negar tal papel à sensação, utiliza como pressuposto a não vaidade das obras da natureza:

“Se a natureza efetivamente não faz nada em vão e nem omite o que é necessário [...], então eles [i.e., os animais sedentários] também teriam as partes orgânicas para o caminhar”. (*DA III*, 432b, 22-26).

A natureza, portanto, é teleológica. Desse modo, a presença de uma faculdade não seria necessária apenas no sentido de uma relação predicativa essencial, mas também quanto àquilo que concerne à vida do ser, tomada aqui como um conjunto organizado de funções com vistas a um fim específico. Cada engrenagem desse complexo é, portanto, indispensável; e, se a vida é a essência do ser vivo³⁷, torna-se possível relacionar ambas as necessidades (predicativa e teleológica), graças à concomitância de vida e alma nos seres animados. Interferida a plenitude da essência (sentido predicativo), – a vida –, o ser perde a capacidade de sobrevivência (sentido teleológico); conversamente, privado de tal capacidade (sentido teleológico), deixa de ser o que é no mais primordial de si (sentido predicativo). Em suma, tal relação baseia-se na mesma referência de dois aspectos: vida enquanto essência, e vida enquanto complexo de funções ou poder de subsistir.

³⁷ A ausência de vida o descaracteriza: “[O] animado se distingue do inanimado pelo viver” (*DA II*, 413a, 20). Assim como o machado e o olho, sem suas essências, são machado e olho apenas por homonímia, também o ser vivo, ausente o princípio vital, deixa de ser o que realmente é: “[S]e o olho fosse um animal, a alma dele seria a visão, pois esta é a substância do olho segundo a determinação. Mas o olho é a matéria para a visão e, ausente a visão, não é mais olho, exceto por homonímia – assim como um olho de pedra ou desenhado. Ora, é preciso compreender, no caso do corpo vivo inteiro, o que foi compreendido no caso da parte, pois ambos são análogos: tal como a parte está para a totalidade, assim a totalidade da sensação está para a totalidade do corpo perceptivo como tal.” (*DA II*, 412b, 18-24, tradução de Maria Cecília G. dos Reis, ligeiramente alterada). O cadáver de um ser animado, portanto, não é mais tal ser do que o é uma representação gráfica dele.

Destarte, a imaginação é tanto caracterizadora do ser para o homem quanto necessária à sua vida; e, ao se pensar em termos da presença de *télos* na natureza, torna-se simples ver o quão danoso seria sua ausência. Ainda que a forma sensível, a fim de que seja acessada pelo ente, não requeira a imagem, a passagem direta da sensação para o pensamento é factualmente impossível, dada a presença de fins na natureza. Seja isso, pois, explicado.

Ainda que, via forma sensível, o pensamento possa em princípio ocorrer sem mediação, a ausência de um mediador acarretaria não apenas a impossibilidade da indução, e, por conseguinte, a do inteligir – pois que este é precedido pela experiência –, mas o próprio desenrolar harmônico da natureza do ser humano. Com a imaginação mediando o processo intelectual, à faculdade sensitiva não é imposta o exercício contínuo – o que haveria de ser necessário na inexistência da imagem, por conta do homem ser dotado de intelecto –, sendo-lhe possibilitado subsistir na plenitude do animal enquanto ente sensitivo. Na hipótese de uma sensação contínua³⁸, o ser em questão não mais seria humano; e, se ainda o fosse, não poderia jamais subsistir. Sem a imaginação, dada a continuidade de sua experiência sensível – única condição que, na ausência da imagem, ainda poderia sustentá-lo como um ente sensível inteligente (a intelecção direta, sem a forma sensível, é de antemão descartada, pois sua possibilidade sacrificaria a dimensão animal do homem – o ente percipiente não pode jamais prescindir das formas sensíveis), diversos outros atos indispensáveis a seu viver tornam-se impedidos. Em si mesma, a faculdade sensitiva não possui a capacidade de reter os dados que capta; assim, sem o prolongamento da experiência sensível, o ser sensitivo inteligente não poderia distanciar-se do objeto percebido – ou seja, sua locomoção seria limitada –, dormir ou mesmo fechar suas pálpebras para piscar.

A imaginação no contexto da noética de Aristóteles mostra-se como requisito para o ser humano exercer sua atividade mais nobre. Ela permite, então, que o homem viva a plenitude de um dos lados de sua condição de animal inteligente – o lado racional, intelectual, divino. No contexto da natureza teleológica, contudo, a imaginação revela-se também indispensável para que o homem viva a plenitude do outro lado de sua

³⁸ Na verdade, talvez nem mesmo uma sensação contínua pudesse garantir a efetuação do processo de inteligir a partir dos sensíveis sem um mediador, se a sensação de fato está limitada às impressões imediatas. Mesmo nos casos de contato ininterrupto com o objeto sensível, haveria ainda o fator temporal dos diferentes momentos das afecções, de modo que alguma espécie de retenção far-se-ia sempre necessária. A apreensão imediata do inteligível a partir do sensível, portanto, poder-se-ia dar em princípio unicamente na hipótese de um tipo diverso de intelecto cuja posse, obviamente, caracterizaria um não homem.

condição– o corpóreo, sensitivo, animal –, conciliando, em uma harmonia perfeita, suas duas dimensões, sem o detrimento de nenhuma delas.

6 IMAGINAÇÃO: RELACIONADA E EM SI MESMA

6.1. Em relação

Retomando-se a distinção mencionada, referente aos dois tipos de abordagens encontrados no *De Anima* concernentes às faculdades anímicas – elas são estudadas ou em relação a outra faculdade, ou em si mesmas, enquanto possuidoras de um conjunto particular de propriedades –, e já tendo sido notado serem ambas complementares, procede-se agora à fundamentação da diferença.

O estudo de uma faculdade enquanto inserida em uma relação com outra faz referência a um fenômeno cuja análise é, no caso, o objetivo maior visado por Aristóteles. Dessa forma, a faculdade imaginativa é estudada em uma relação com o intelecto na tentativa de se compreender um fenômeno que necessita de ambos para ocorrer, qual seja, o pensamento.

Outro exemplo é o fenômeno da ação, no qual tomam parte desejo, imaginação e intelecto. Ainda que a relação entre os dois últimos não seja, nesse caso, o de fornecimento e uso de imagens, o agir abarca, assim como o pensamento, mais de uma faculdade:

Mostra-se, então, que há dois fatores que fazem mover: o desejo ou o intelecto, contanto que se considere a imaginação certo pensamento. Pois muitos seguem as suas imaginações em vez da ciência, mas nos outros animais não há nem pensamento, nem raciocínio, e sim imaginação. Logo, são estes os dois capazes de fazer mover segundo o lugar: o intelecto e o desejo, mas o intelecto que raciocina em vista de algo e que é prático, o qual difere do intelecto contemplativo quanto ao fim. E todo desejo, por sua vez, é em vista de algo; pois aquilo de que há desejo é o princípio do intelecto prático, ao passo que o último item pensado é o princípio da ação. (*DA*, 433a, 9-16).

Tanto a imaginação quanto o intelecto participam diretamente do fenômeno do movimento dos seres vivos:

Assim, mostra-se razoável que sejam estes dois os que fazem mover: desejo e raciocínio prático. Pois o objeto desejável move e por isso o raciocínio também move: porque o desejável é o seu princípio. E a imaginação, quando move, não move sem desejo. (*DA*, 433a, 17-20).

Assim, estudar o papel da imaginação na teoria aristotélica do agir significa considerar um fragmento de algo mais abrangente cuja exaustão, para dar-se, requer considerações acerca de outras faculdades.

Nessa abordagem, portanto, elementos outros que não as qualidades específicas das funções da alma são considerados, pois a referência maior é sempre um fenômeno ligado a elas de modo não exclusivo, ainda que direto. Não obstante, como já notado, considerações referentes a tais qualidades permanecem indispensáveis e não são de maneira alguma excluídas na análise de fenômenos cuja ocorrência demanda mais de uma função em exercício. É no contexto do movimento, por exemplo, que Aristóteles faz menção às propriedades que o intelecto e a imaginação têm, respectivamente, de ser sempre ligado à verdade e possuir abertura também para o falso:

Há algo único, de fato, que faz mover: o desejável. Pois, se dois movessem quanto ao lugar – o intelecto e o desejo –, moveriam de acordo com uma forma comum. Na verdade, mostra-se que o intelecto não faz mover sem o desejo (pois a vontade é desejo, e quando se é movido de acordo com o raciocínio, também se é movido de acordo com a vontade), mas o desejo move deixando de lado o raciocínio, pois o apetite é um tipo de desejo. Intelecto, então, é sempre correto; ao passo que o desejo e a imaginação, ora corretos, ora não corretos. Por isso, é sempre o desejável que move, embora este seja tanto o bem como o bem aparente; mas não todo o bem, e sim o bem prático apenas. E o praticável é o que admite ser de outro modo. (*DA* III, 433a, 21-29).

O centro da passagem, porém, não é nenhuma das funções mencionadas, mas, como se vê, o movimento. Corrobora-se, pois, a ideia da existência, no *De Anima*, de uma abordagem na qual as funções têm importância enquanto pertencentes a uma relação; nesses casos, seu estudo há de remeter, em última instância, a algo além delas mesmas.

6.2. Em si mesma

A outra abordagem, em vez de orbitar ao redor de um fenômeno plural quanto a suas causas, concentra-se em uma função cuja causa remete exclusivamente a uma única faculdade³⁹. Aqui é onde Aristóteles empreende o estudo pormenorizado acerca das características distintivas de cada faculdade anímica; e tal estudo é por ele mesmo anunciado como momento indispensável de sua investigação:

³⁹ Diz o filósofo: “Mas se é necessário dizer algo sobre cada uma delas – por exemplo, o que é a faculdade de pensar, ou de perceber, ou de nutrir-se –, é preciso primeiro dizer o que é o pensar e o que é o perceber.” (*DA*, 415a, 17-18, tradução de Maria Cecília G. dos Reis, ligeiramente alterada).

É necessário, a quem pretende fazer um exame dessas coisas, compreender o que é cada uma das faculdades e, em seguida, proceder de maneira a investigar o que disso se segue e todo o restante. (*DA*, II, 415a, 14-16, tradução de Maria Cecília G. dos reis, ligeiramente alterada).

São justamente as funções que diferenciam entre si as faculdades⁴⁰. Assim sendo, a cada uma destas corresponderá um fenômeno específico, mas nada impede, a princípio, um exercício conjunto (acima foi visto que no pensamento e no juízo prático toma parte uma pluralidade de faculdades da alma). Acontece que há funções ligadas de maneira exclusiva a uma faculdade particular, e, ainda mais primordialmente, a um objeto específico⁴¹.

A geração e a alimentação, por exemplo, são causadas pela faculdade nutritiva (*DA*, II, 415a, 26); na explicação do processo funcional relativo a esses dois fenômenos (415b, 28-416b, 31), é levada em conta apenas a nutrição, a capacidade relacionada de maneira direta a eles e ao alimento, o objeto assimilado.

Na descrição processo de afecção por parte dos objetos sensíveis (416b, 32-418a6), Aristóteles menciona a única faculdade capaz de ser por estes afetada⁴² e assimilá-los ao tornar-se como eles⁴³, qual seja, a sensitiva. Se no estudo particular da sensação o filósofo menciona fenômenos não ligados diretamente a ela, como o conhecimento⁴⁴ e o inquirir⁴⁵, é apenas para cumprir o propósito de elucidar

⁴⁰ As funções de reprodução e alimentação são exclusivas da faculdade nutritiva: “Por conseguinte, deve-se primeiro tratar do alimento e da geração; pois a alma nutritiva subsiste também com as outras, sendo a primeira e a mais comum potência da alma, segunda a qual subsiste em todos o viver. E as suas funções são o gerar e o servir-se de alimento”. (*DA*, II, 415a, 22-26).

⁴¹ “As atividades e as ações segundo a determinação são anteriores às potências. Sendo assim, antes ainda é preciso ter inquirido sobre seus objetos correlatos, e pela mesma razão ter definido primeiramente o que é o alimento, o perceptível e o inteligível (*DA*, II, 415a, 19-21).

⁴² “A sensação consiste em ser movido e ser afetado, como dissemos, pois há a opinião de que ela é certa alteração.” (*DA*, II, 416b, 33-34, tradução de Maria Cecília G. dos Reis, ligeiramente alterada).

⁴³ “E a capacidade perceptiva é, conforme dissemos, potencialmente tal como seu objeto o é já em atualidade. Portanto, ela é afetada enquanto não semelhante, mas, uma vez que tenha sido afetada, ela se assemelha e torna-se tal como ele.” (*DA* II, 418a, 4-6).

⁴⁴ “É preciso ainda fazer distinções no que diz respeito à potência e à atualidade. Pois até agora falávamos disso de maneira simples. Por um lado, há aquele que conhece no sentido em que diríamos ser o homem conhecedor, por estar entre os que conhecem e possuem conhecimento; e há, em outro sentido, aquele que dizemos ser conhecedor por já saber a gramática (e cada um deles é em potência, mas não da mesma maneira: o primeiro, porque é de tal gênero e matéria, o outro, porque, se quiser, pode inquirir, nada externo o impedindo). E há, por fim, aquele que está inquirindo e em atualidade, conhecendo em sentido próprio este “A” determinado. Os dois primeiros são conhecedores em potência: um, por ter-se alterado via aprendizagem e por passar várias vezes de uma das disposições contrárias a outra; o outro, de outro modo, por passar do ter a sensação ou a gramática sem exercitá-lo ao estar em exercício”. (*DA* II, 417a, 21-417b, 1, tradução de Maria Cecília G. dos Reis, ligeiramente alterada). Essa passagem não tem por foco a dinâmica do intelecto, mas serve apenas para elucidar uma característica da faculdade sensitiva mencionada pouco antes, qual seja, a duplicidade de seu modo de ser: “E uma vez que dizemos o perceber de dois modos (pois, dizemos ouvir e ver tanto daquele que em potência ouve e vê – ainda que esteja dormindo – como daquele que ouve e vê já em atividade), também se poderia dizer de dois modos a

características da própria faculdade sensitiva (nesses casos, a duplicidade de seu modo de ser – sensação é dita de dois modos, enquanto em ato e enquanto em potência –, e a ligação dela com objetos externos).

No tratamento do intelecto (a partir de 429a, 10), é possível identificar a mesma abordagem; se ali há menção a outra faculdade, é apenas para tornar mais claro, através do ato de compará-las, alguma característica pertencente à em questão estudada. Diz o filósofo:

Que não são semelhantes a impassibilidade da parte perceptiva e a da intelectiva, é evidente no caso dos órgãos sensoriais e da sensação. Pois a sensação não é capaz de perceber após um objeto perceptível intenso – um som, por exemplo, após sons altíssimos, tampouco ver ou cheirar depois de cores e cheiros muito fortes. Mas o intelecto, quando pensa algo intensamente inteligível, nem por isso pensa menos os mais fracos, pelo contrário: pensa ainda melhor. Pois a capacidade perceptiva não é sem corpo, ao passo que o intelecto é separado. (DA, III, 429a29-429b5)⁴⁶.

Aqui, a sensação é comparada com o intelecto na tentativa de ressaltar uma propriedade deste: a incorporeidade. Aristóteles deixa claro que se está a investigar a faculdade – ou parte da alma – responsável pela função específica do pensar, e com a qual se tornam possíveis os fenômenos do conhecimento e da compreensão:

A respeito da parte da alma pela qual a alma conhece e entende, seja ela separada ou não separada segundo a magnitude, mas apenas segundo o enunciado, deve-se examinar que diferença tem e de que maneira ocorre o pensar. (DA, 429a, 10-12).

É evidente, então, que há trechos no *De Anima* reservados a considerações referentes unicamente a fatos ligados a uma faculdade específica. Isso coaduna com a própria realidade da distinção entre as funções anímicas, pois não é o caso que toda alma seja de uma mesma espécie – as almas diferem entre si no concernente a suas capacidades⁴⁷. Há, portanto, funções que dizem respeito a uma parte

sensação: como em potência e como em atividade. E de maneira similar o objeto da sensação também será um em potência e outro em atividade.” (DA II, 417a, 9-13, tradução de Maria Cecília G. dos Reis, ligeiramente alterada).

⁴⁵ “E a atividade de perceber se diz de modo similar à de inquirir; mas com uma diferença, porque as coisas que têm o poder eficiente da atividade são externas – o visível e o audível e de maneira similar os demais objetos da sensação”. (DA, II, 417b, 19-21, tradução de Maria Cecília G. dos Reis, ligeiramente alterada).

⁴⁶ Tradução de Maria Cecília G. dos Reis (ligeiramente alterada).

⁴⁷ “Dentre as faculdades da alma, como dissemos, todas as mencionadas subsistem em alguns seres; em outros, só alguma delas e, em alguns, apenas uma. E mencionamos como faculdades a nutritiva, a perceptiva, a desiderativa, a locomotiva e a racionativa. Ora, nas plantas subsiste somente a nutritiva,

ou faculdade específica da alma, e que não podem ser realizadas por nenhuma outra; a limitação estrutural nos seres os priva de terem a ver com fenômenos cuja realização demanda uma capacidade particular. Conseqüentemente, a planta não terá sensação, o animal não intelectivo não captará as formas inteligíveis e o imaterial inteligente não perceberá os estados de coisa no mundo concreto, pois lhes faltam as faculdades por meio das quais a relação entre um tipo peculiar de objeto assimilável e o ser apreensor é estabelecida.

Todavia, fora do contexto das passagens supracitadas – nas quais de fato é perceptível a ênfase dada por Aristóteles a uma faculdade anímica específica –, mesmo fenômenos aparentemente relacionados de modo exclusivo a uma única parte da alma terminam por envolver mais de uma potência anímica. A seguinte passagem, por exemplo, evidencia que o fenômeno da nutrição não está conectado apenas à faculdade nutritiva, mas também à sensitiva:

Todo corpo capaz de caminhar, se não tiver sensação, perecerá e então não alcançará seu fim, o que é a função da natureza. Pois de que modo ele obterá nutrição? (*DA*, III, 434a35-434b2)⁴⁸.

A força do vínculo entre a faculdade sensitiva e a nutrição torna-se ainda mais notável quando a relação direta com o alimento – o objeto com o qual a faculdade nutritiva tem a ver – é afirmada como envolvendo também um sentido, o paladar:

Ele [i.e., o paladar] concerne ao alimento, e o alimento é um corpo tangível. Som, cor e odor não são nutrientes, tampouco produzem crescimento ou decaimento. De maneira que é necessário também que o paladar seja um tipo de tato, porque é o sentido do tangível e nutritivo. (*DA*, III, 434b, 19-23)⁴⁹.

A relação direta com o alimento, portanto, e conseqüentemente o fenômeno do nutrir-se têm na faculdade sensitiva uma referência possível, de modo que parece não haver, no final das contas, fatos ligados exclusivamente a uma função anímica específica (exceto serem as funções da alma correspondentes a partes distintas desta). Frente à possibilidade de um mesmo fenômeno relativo a um objeto apreensível estar ligado a mais de uma função anímica – como é o caso da nutrição, e, como foi visto, do pensamento –, a distinção entre uma abordagem relativa ao estudo das faculdades do

mas, em outros seres, tanto esta como a perceptiva.” (*DA*, II, 414a, 29-34, tradução de Maria Cecília G. dos Reis, ligeiramente alterada).

⁴⁸ Tradução de Maria Cecília G. dos Reis (ligeiramente alterada).

⁴⁹ Tradução de Maria Cecília G. dos Reis, ligeiramente alterada.

ponto de vista de um fenômeno plural em suas causas e uma abordagem referente a uma análise focada em um fato cuja causa se limita a uma potência específica parece ter sua razão de ser dissolvida: os fenômenos no mundo natural são todos plurais quanto a suas causas.

Entretanto, deve-se questionar se não há diferença no modo como faculdades distintas se relacionam com o mesmo objeto apreensível; caso seja única a maneira pela qual se dá a relação entre faculdade nutritiva e alimento, e único também o modo pelo qual o fenômeno do pensamento relaciona-se com o intelecto, então, ainda que o ter a ver com o objeto não seja um fato ligado apenas a uma faculdade, um modo particular dessa relação o será, e justamente aí há de residir a justificativa da diferenciação entre as abordagens mencionadas.

Na verdade, nas passagens em que as propriedades das funções anímicas são tratadas de modo detalhado, não é difícil notar a peculiaridade de cada função. O intelecto, por exemplo, é referido como a “parte da alma pela qual a alma conhece e entende” (DA, III, 429a, 10), e é único no concernente à relação com as formas inteligíveis⁵⁰. Sendo assim, ainda que uma pluralidade de funções seja responsável pela realização do fenômeno do pensamento, apenas o intelecto é capaz de exercer a captação da forma inteligível, e, em última instância, apesar de não ser a única faculdade empregada na ação de pensar, somente ele pode ser mencionado como aquilo *pelo qual* a alma pensa; as demais faculdades envolvidas na pensar e no conhecer podem, de fato, ser tomadas como em certa medida responsáveis por esses fenômenos, mas jamais do modo como o intelecto é tido como a faculdade pela qual a alma opera a fim de realizar o processo de intelecção.

Nota-se, ainda, outra diferença: enquanto as faculdades especializadas interagem com seus objetos próprios de uma maneira na qual nenhuma outra função é capaz de com eles interagir, e assim tornam-se ligadas de um modo igualmente único a determinado fenômeno, as demais faculdades que porventura venham a ter parte na realização deste são necessárias apenas na medida em que o ser é dotado de certas idiosincrasias cuja posse impede uma realização direta em princípio possível. Consequentemente, as funções sensitiva e imaginativa estarão ligadas ao intelecto somente porque os seres sensíveis inteligentes demandam a apreensão do particular para

⁵⁰ “É preciso então que esta parte da alma seja impassível, e que seja capaz de receber a forma e seja em potência tal qual mas não o próprio objeto; e que, assim como o perceptivo está para os objetos perceptíveis, do mesmo modo o intelecto está para os inteligíveis”. (DA, III, 429a, 15-18).

terem seu pensamento realizado; a realização direta do processo intelectual em outros seres permanece em princípio resguardada. É em virtude das peculiaridades de certos indivíduos capazes de inteligir que outras funções além da propriamente ligada aos objetos inteligíveis terminam por serem indispensáveis na apreensão intelectual, e, enquanto essas outras funções podem ser em princípio desnecessárias ao processo de realização do pensar e não interagem de maneira direta com os inteligíveis, não é em nenhum caso possível que o intelecto não seja utilizado na captação intelectual, pois é por meio dele que o pensamento se realiza.

Pelos mesmos motivos, a faculdade sensitiva toma parte no processo de nutrição: é porque os seres sensíveis têm necessidades específicas que a mais básica das funções não é suficiente para que eles sejam nutridos. Diz Aristóteles:

O animal possui os demais sentidos, como foi dito, não em vista do ser, mas em vista do bem-estar: por exemplo, a visão de modo que ele veja, estando no ar ou na água, em suma, por estar no transparente; a gustação, por causa do que lhe é agradável ou doloroso, e a fim de que os perceba no alimento, e que tenha apetite e seja movido. (*DA*, III, 435b, 19-24).

Sem a capacidade de sentir, portanto, o animal não pode se nutrir, crescer ou se reproduzir. Mas a sensação, mesmo em sua modalidade mais diretamente ligada ao objeto da nutrição – qual seja, o paladar –, permanece apenas de modo indireto relacionada ao processo de aquisição do alimento; em princípio, a nutrição pode ocorrer perfeitamente sem sensação – basta mencionar o caso dos seres vivos não sensitivos –, e se esta torna-se necessária para que os seres se nutram, isso não se dá por conta de uma relação com o alimento igual ou semelhante à mantida com este pela faculdade nutritivo-reprodutiva, mas porque prazer, repulsa e movimento estão presentes no caso peculiar da nutrição dos seres sensitivos.

Há modos de relação, portanto, que se dão exclusivamente entre um objeto e uma faculdade anímica determinada. Nos seres precívies, todavia, a organização sucessiva das funções da alma e a teleologia da natureza garantem uma integração entre as várias faculdades⁵¹. É lícito, assim, identificar três níveis de interação com os fenômenos próprios das funções anímicas: em um primeiro, mais geral, dada a integração entre as faculdades anímicas – refletida na impossibilidade de se exercer uma

⁵¹ Diz Shields (2011, seção 4): “Os motivos pelos quais isso [i.e., a organização sucessiva] deveria ser assim são amplamente teleológicos. Em resumo, toda criatura viva enquanto tal cresce, chega à maturidade e decai. Sem uma capacidade nutritiva, essas atividades seriam impossíveis.”

função mais complexa sem a atividade regular das menos complexas –, todas as funções tomam parte, ainda que indiretamente, nos fenômenos psíquicos; em um segundo, uma multiplicidade de funções são demandadas na realização de um fenômeno em princípio ligado a uma única faculdade, dada as especificidades do ser; por fim, há a interação exclusiva a uma só função, a qual pode ser descrita como a causa genuína do fenômeno psíquico.

Por ora, já foi dito o suficiente acerca da imaginação enquanto relacionada a outras faculdades. Estudá-la na medida em que toma parte no fenômeno do pensamento é, em última instância, empreender uma análise não dela própria na total dimensão de suas qualidades diferenciadoras, mas daquele, um fenômeno em torno do qual orbita uma pluralidade de funções anímicas⁵². É chegado o momento, pois, de investigar as propriedades da imaginação tal como expressas nas linhas dedicadas exclusivamente a ela (427a17-429a9).

CAPÍTULO II: A IMAGINAÇÃO EM SI

1 DA NÃO DISCURSIVIDADE DA IMAGINAÇÃO

1.1. Sensação não discursiva

Aristóteles elenca a faculdade sensitiva no conjunto das potências ou disposições pelas quais os seres discriminam (*krínein*) estados de coisas (DA III, 428a, 4). É através da sensação que entes puramente sensíveis são capazes, por exemplo, de tomar parte na dinâmica de repulsa e atração sem a qual a sobrevivência torna-se impossível⁵³. Animais não intelectivos, portanto, interagem com o mundo por meio de uma faculdade que os informa a respeito das diferenças e semelhanças dos objetos ao redor; sem tal virtude discriminativa, eles não poderiam distinguir os predadores dos seres não perigosos, nem o alimento dos objetos não nutritivos.

⁵² Schofield (1999, nota 20) notou que o estudo do pensamento, ainda que leve em conta a participação da faculdade imaginativa no processo, termina por omitir algumas qualidades desta: “Não será muito frequentemente utilizado o *pháinetai* cético, cauteloso ou não comprometedor ao se comentar sobre a visualização realizada no curso do pensamento, simplesmente porque se está interessado principalmente no pensamento, não nas imagens concomitantes.”

⁵³ “Se aquele que percebe tocando não tiver sensação, ele não poderá evitar certas coisas e apanhar outras. E se for assim, será impossível então que o animal sobreviva.” (DA III, 434b, 16-17, tradução de Maria Cecília G. dos Reis, ligeiramente alterada).

É necessário, assim, que os animais percebam certos objetos *enquanto* objetos dotados de certas propriedades e não de outras⁵⁴: potenciais ameaças devem ser vistas enquanto perigosas, não enquanto atrativas ou indiferentes – caso contrário, a impressão de medo pode não ser disparada, incidindo a ausência de discriminação direta e negativamente na capacidade de sobreviver; alimentos devem ser percebidos enquanto atrativos, não enquanto repulsivos ou perigosos – através da virtude discriminativa da sensação, a pedra, o toco e a lâmina são diferenciados enquanto não atrativos de alguma planta específica ou da presa.

Um problema, contudo, parece surgir: como uma faculdade não conceitual pode informar acerca da presença e da ausência de qualidades nos objetos? O pensamento de Aristóteles concernente aos animais não intelectivos à primeira vista contém uma tensão proveniente da sustentação simultânea de duas teses: a da ausência de raciocínio nos animais⁵⁵, e a da capacidade destes de adquirir e assimilar informações relevantes⁵⁶. Tal tensão surge, em última análise, por conta de a faculdade sensitiva estar vinculada, de acordo com Aristóteles, ao particular – há a dicotomia representada pelas relações do universal com o pensável e não perceptível, por um lado, e do sensível com o perceptível e não pensável, por outro; perceber um objeto enquanto dotado de certa qualidade, contudo, parece exigir um passo para além dos limites do particular apreendido sensorialmente⁵⁷.

⁵⁴ Diz Caston (2011, p. 1): “Todos os animais, inclusive os humanos, movem-se da maneira como se movem ao menos em parte porque eles percebem que o mundo é de certa maneira: eles são capazes de sobreviver e se desenvolver, na medida em que sobrevivem e se desenvolvem, porque eles podem reagir a características relevantes de seu ambiente (DA 3.12, 434b16–18). Além de perceber objetos enquanto vermelhos ou picantes, e enquanto lançando-se rápido ou longe, animais devem também ser capazes de perceber objetos enquanto perigosos, apetitosos ou atrativos, sem contar o reconhecimento mais complexo de objetos e até mesmo a categorização social de que certos animais são capazes, como o reconhecimento do condutor por parte do cavalo.”

⁵⁵ Diz Caston (2001, p. 33-34): “Apesar de Aristóteles crer que a percepção é essencial para qualificar um ser como animal, ele não pensa que animais possuem conceitos (*noémata*). A seu ver, eles carecem de pensamento e entendimento (*noús*) necessários para se ter conceitos, e, por conta disso, são incapazes de formar crenças, especialmente universais, e de raciocinar e deliberar.”

⁵⁶ Caston (*id.*, *ibid.*, p. 3) notou a existência do problema: “Seria o caso, Segundo Aristóteles, que sempre que percebemos, percebemos que algum objeto é F ou talvez o percebemos enquanto F (para algum valor de F)? Poderia uma percepção ter de fato tal conteúdo independente da atividade conceitual? Esse problema se aplica a toda variedade de perceptíveis: ele surge tanto para uma qualidade sensível como o verde, quanto para o cacheado ou venenoso. Ele é ainda mais grave para os animais não humanos, que são incapazes, na visão de Aristóteles, de raciocinar e de inferir, e ainda mais fundamentalmente de formar crenças, visto que não possuem conceitos. Aristóteles aceita que as coisas apareçam (*phainesthai*) de várias formas a animais, e que algo como “experiência” (*empeiria*) possa desenvolver-se em animais dotados de memória. Mas ainda não está claro como deveríamos entender o conteúdo das percepções elas mesmas.”

⁵⁷ Caston, *id.*, *ibid.*, p. 3-4.

Não se pode dissolver a tensão supondo que a potência discriminativa dos sentidos repousa sobre alguma modalidade de cognição, pois os animais não humanos não têm parte no raciocínio. O cervo, por exemplo, não *sabe* que o leão é perigoso, nem que determinada folha é atrativa; em um nível mais elementar, ele não sabe nem mesmo que esta é verde. Também não se pode dizer, partindo de uma distinção entre conhecimento propriamente dito e opinião (*dóxa*)⁵⁸, que os animais puramente sensitivos têm a *opinião* de que certo objeto possui determinada qualidade, pois Aristóteles vincula o ser doxástico ao ser dotado de razão (*lógos*):

A opinião é acompanhada de convicção (pois não é possível que aquele que opina não acredite naquilo que opina); mas em nenhuma das feras subsiste convicção [...]. Além disso, toda opinião é acompanhada de convicção, e a convicção é acompanhada do estar persuadido, e a persuasão é acompanhada de razão; em algumas feras, porém, subsiste imaginação, mas não razão. (*DA*, III, 428a, 20-23).

Assim sendo, não é possível nem mesmo atribuir uma modalidade enfraquecida de conhecimento aos animais não humanos, pois até mesmo a opinião requer uma faculdade superior por eles não possuída. A virtude informativa da sensação há de ser explicada sem menção alguma a disposições ou faculdades discursivas, *i.e.*, relacionadas ao *lógos*.

Todavia, apesar de não serem capazes de conhecer, seres puramente sensitivos discriminam qualidades no ambiente em que estão inseridos⁵⁹. A única saída possível para conciliar não discursividade e virtude discriminativa parece ser considerar a sensação como vinculada também aos tipos que englobam as coisas percebidas⁶⁰. Aos animais não humanos, portanto, é garantido um contato não apenas com o substrato particular apreendido no momento do exercício da sensibilidade e com as qualidades a ele atreladas, mas também com a conexão entre estas e aquele. Particulares, assim, são percebidos enquanto representantes de uma qualidade mais geral que os engloba, e é

⁵⁸ Uma das diferenças entre ciência (*epistémē*) e opinião é a possibilidade, ausente naquela e presente nesta, de ser falsa (*DA* III, 428a, 16-19). Para Aristóteles, o conhecimento científico é necessariamente ligado à verdade.

⁵⁹ Afirma Morel (2013, p. 94): “O animal não humano é em princípio privado da faculdade racional, mas a observação mostra que ele exerce uma forma de discriminação cognitiva que Aristóteles evoca às vezes nos termos que servem igualmente para designar a faculdade racional propriamente humana: *noûs*, *diánoia*, *sýnesis* ou *phrónesis* (termo que designa em Aristóteles não somente o pensamento em geral, mas também a mais alta das virtudes práticas).”

⁶⁰ A sugestão é de Caston (*id.*, *ibid.*, p. 31): “Ainda que sempre *percebamos* particulares, sempre há um modo no qual nossa *percepção* sempre tem a ver também com o tipo de coisa percebida.”

justamente isso que torna a sensação uma faculdade informativa⁶¹. Caso contrário, se ela não fornecer uma apreensão dos objetos enquanto algo, de maneira alguma os seres sensíveis não humanos poderão discriminar aspectos relevantes da realidade, visto que não possuem nenhuma outra capacidade para fazê-lo⁶² – a sensação, excetuando-se a imaginação, é a única função discriminativa cuja posse não requer a presença de *lógos*.

Tendo-se a sensação do particular como sensação de um objeto *enquanto* algo, explica-se sem maiores problemas a dinâmica de repulsa e atração que tem lugar na relação dos animais com as coisas no mundo. Cabe notar que ser capaz de perceber uma coisa enquanto algo não equivale a ter a capacidade de emitir juízos universais – entes sensíveis não intelectivos não possuem tal capacidade⁶³; na verdade, a ausência de *lógos* impossibilita até mesmo a formação de juízos particulares, pois animais não humanos não possuem sequer opinião. Aristóteles, portanto, “compromete-se com a ideia de que perceber algo enquanto *F* pode ser não conceitual até mesmo no caso dos seres humanos.” (Caston, 2011, p. 35).

Animais não humanos, portanto, percebem objetos enquanto dotados de certas características sem partilharem da discursividade. Como consequência dessa discriminação não discursiva, eles não são capazes de generalizar a partir das informações colhidas por meio dos sentidos, articulá-las em um sistema linguístico nem inferir (*Id.*, *ibid.*, p. 38). Visto que faculdade não discursiva, a sensação, se garante alguma espécie de síntese, certamente não produz uma ligação de conceitos passível de armazenamento mental: combinações sintáticas de qualquer tipo demandam *lógos*⁶⁴.

⁶¹ “Sempre percebemos um particular, em um lugar e tempo particulares. Mas também o percebemos como pertencentes a certo tipo, e é porque percebemos coisas como pertencentes a tipos que podemos depois vir a ter compreensão dos tipos que as englobam. Particulares não são apresentados a nós sem expressão na percepção, mas como certos tipos de coisa. É somente essa capacidade que torna a percepção informativa e a permite servir de base para um conhecimento mais geral sobre o mundo. Para Aristóteles, a percepção é essencialmente uma capacidade discriminativa (*dýnamis kritiké*) que nos habilita a distinguir um tipo de coisa de outro.” (*id.*, *ibid.*, p. 33).

⁶² “Se a percepção há de ser considerada como um tipo de cognição, especialmente em criaturas *não* capazes de formular juízos, ela já deve envolver o *tomar* as coisas como sendo de certo modo.” (*id.*, *ibid.*, p. 47). Talvez o termo “cognição” não seja apropriado para se referir a uma faculdade não discursiva, visto que remete a uma dimensão intelectual.

⁶³ “Não tendo a capacidade de formar julgamentos universais, é difícil ver como os animais poderiam raciocinar.” (Lefebvre, 2013, p. 109).

⁶⁴ Sobre a ausência de linguagem articulada nos animais, diz Caston (*id.*, *ibid.*, n. 65): “Seres humanos, na visão de Aristóteles, não apenas possuem as convenções necessárias para palavras (*De Interp.* 2, 16a19–20), que, quando combinadas, formam sentenças verdadeiras e falsas (1, 16a11–16), mas também os conceitos subjacentes (*noémata*) dos quais elas são signos (*semeia*, 1, 16a6–9) e combinam-se para formar pensamentos verdadeiros e falsos (1, 16a9–11; *DA* 3.6, 430a26–b6). Animais, por outro lado, carecem de convenções e conseqüentemente de palavras (2, 16a26–29). Ainda que alguns são capazes de interação vocal (*diálekton*, *HA* 4.9, 536a21; cf. *èn àn tis ósper diálekton eípeien*, 536b11–12 e 536a32–

Como consequência, os animais não humanos têm um tipo de contato com as qualidades das coisas, mas não um contato intelectual; o cervo apreende de certo modo a “periculosidade” do leão e do caçador e a atratividade das folhas de que se alimenta, mas não é capaz, por exemplo, de generalizar e apreender verdades como “todo leão é perigoso (para mim)”, “todo leão é quadrúpede” ou “este tipo de folha é nutritivo”, apesar de ser afetado pelo medo ao ver algum leão e pelo desejo ao deparar-se com o alimento – perceber objetos enquanto dotados de qualidades específicas “permite reagir a eles na medida em que são aquele tipo de coisa e não outro [...]” (*Id., Ibid.*) – e de receber a informação sensorial, através da visão, de que o ser ali presente caminha sobre quatro patas. Cabe notar que o fato da irracionalidade não impede que se possa ter uma discriminação sensorial mais apurada por meio da memória e da experiência (*Id., Ibid.*).

Outro modo de acessar aspectos relevantes da realidade é pelo intelecto, e somente na presença deste a articulação das informações sensoriais pode ser levada a cabo, sendo formulados, assim, juízos particulares ou universais, falsos ou verdadeiros. Há dois modos, portanto, segundo o pensamento de Aristóteles, pelos quais seres dotados de faculdades discriminativas captam características do mundo: em um nível mais elementar, a informação relevante provém da assimilação mediante os sentidos; no nível da discursividade, é o pensamento que a apreende, ainda que seu material bruto deva necessariamente ser fornecido pela sensação, em virtude da ontologia aceita pelo filósofo, na qual as formas inteligíveis são inerentes às formas sensíveis.

Ser capaz de diferenciar informações e portar-se de uma maneira particular em vez de outra não requer, tendo-se em vista o dito acima, a posse de conceitos nem de intelecção. É razoável negar a capacidade de se relacionar discursivamente com as coisas e suas qualidades como condição para a apreensão de um objeto enquanto algo, de modo que tal apreensão pode muito bem ocorrer sem lhe serem concomitantes articulação linguística ou raciocínio⁶⁵.

b3), eles ainda não possuem, na visão de Aristóteles, linguagem (*lógos*, *Pol.* 1.2, 1253a9–18).” Sem intelecto, portanto, não há discursividade.

⁶⁵ Conclui Caston (*Id., ibid.*, p. 37): “Possuir um conceito, para Aristóteles, envolve essencialmente generalizações, a apreensão de um tipo como algo que “vale para todos os casos” (*APo.* 1.31, 87b30). A capacidade de apreender as coisas desse modo é pressuposto por nossa capacidade linguística de usar termos gerais que podem ser recombinações sintaticamente em sempre novas combinações, bem como por nossa capacidade de articular na fala diferenças e semelhanças declaradas entre tipos, e consequentemente, com base nisso, testar e revisar tais afirmações, inferir e raciocinar. Perceber algo enquanto *F*, diferentemente, não requer que um indivíduo possa aprender *F* dessa maneira. Antes de

A faculdade sensitiva, portanto, é uma disposição não discursiva, ao contrário da opinião, da ciência e do intelecto⁶⁶. A princípio, tal constatação não exige nada além das passagens em que está patente o posicionamento de Aristóteles acerca da ausência de *lógos* nos animais não humanos. Contudo, a relevância informativa da sensação, na medida em que permite seu possuidor discriminar aspectos cruciais do ambiente circundante – na medida em que ela é, de fato, uma faculdade discriminativa, elencada no mesmo conjunto no qual Aristóteles insere disposições concernentes ao *lógos* –, pode causar à primeira vista certa perplexidade, pois sua condição – a referência a tipos aos quais os objetos particulares sensíveis pertencem – parece remeter a uma atividade conceitual, a uma espécie de predicação. Todavia, mostrando-se não ligada de modo necessário a articulações discursivas, a referência a qualidades como inerentes a objetos não se confunde com atos mentais predicativos, e, assim, não constitui problema para a concepção aristotélica de animal não humano.

1.2. Imaginação: faculdade não discursiva

Com as diferenças em extensão determinadas por Aristóteles, torna-se fácil observar que a faculdade imaginativa não figura no rol das disposições discursivas. Afinal, há seres privados de *lógos*, mas dotados de imaginação. Esta, portanto, não exerce, em essência, sua atividade através do discurso, mas atualiza-se sem qualquer uso de raciocínio, assim como o faz a sensação.

Basta explicitar a não coexistência de *lógos* e imaginação em certos seres para que se prove ser esta, na visão do filósofo, uma função ligada a uma atividade não

alguém possuir o conceito de *F*, um indivíduo pode não ser capaz de articulá-lo de modo algum, muito menos raciocinar e testar a afirmação com base nisso. Se alguém o pode, isso depende daquilo que há em seu repertório conceitual em um dado momento, se alguém tem de algum modo capacidades conceituais. Animais que carecem de tais capacidades jamais estarão na posição de articular seus conteúdos perceptuais.”

⁶⁶ É pertinente notar que o conceito de intelecto em Aristóteles, caso seja interpretado como “intuição”, pode não ter a ver com discursividade, pois intuições são não discursivas. Maria Cecília G. dos Reis, em notas ao livro III do *De Anima* (p. 289), discorre a respeito das diversas atividades intelectuais mencionadas por Aristóteles: “Algumas observações relativas ao vocabulário. Aristóteles emprega, no capítulo, uma variedade de termos para o exame em questão, e é possível que recorra a *noeîn*, *phronêin* e *dianoeísthai* – traduzidos, respectivamente, por pensar, entender e raciocinar – praticamente como sinônimos. O primeiro termo talvez se refira à noção em sentido mais geral; o segundo pode indicar a atividade intelectual conectada a objetos, e o terceiro, por sua vez, remete ao pensamento discursivo. Aristóteles serve-se, ainda, do termo *hypólepsis* – suposição – como de um gênero cujas espécies seriam a ciência, a opinião e o entendimento [*epistême*, *dóxa* e *phrónesis*], tal como explicitado em 427b24.” Seja como for, duas das suposições mencionadas, a ciência e a opinião, certamente tem a ver com discurso. A *phrónesis*, porém, se os animais de fato a possuem – “Aristóteles atribui efetivamente algum tipo de *phrónesis* ou entendimento a outros animais além do homem” (p. 287) –, há de ser uma disposição não discursiva.

essencialmente racional. Todavia, pode ser interessante mostrar a consistência interna por trás da escolha de Aristóteles em não tratar a faculdade imaginativa como ligada de maneira essencial ao discurso.

Um indício de tal consistência provém de como a imagem é vista no pensamento aristotélico. Por estarem intimamente ligados à sensação, os produtos da faculdade imaginativa não de compreender apenas particulares. Produzir-se-á imagem apenas daquilo que é intrinsecamente experienciável, não havendo a possibilidade de imaginar o que não pode, em princípio, ser captado pela sensação. É óbvio que, *de facto*, não se pode ter experiência sensível de não seres, apesar de ser possível imaginá-los – por exemplo, não se terá qualquer sensação de uma criatura fantasiosa, mas será perfeitamente possível ter dela uma imagem mental. Porém, é fácil notar, nesse caso específico, que os elementos compositores da coisa imaginada são todos *em princípio* experienciáveis – e alguns talvez hajam sido de fato percebidos, como as cores presentes na coisa figurada. Há diferença, assim, entre a não experienciabilidade de criaturas fantasiosas daquela, por exemplo, dos universais inteligíveis. Enquanto a das coisas não existentes imaginadas é uma não experienciabilidade *de facto*, *i.e.*, não se terá sensação delas simplesmente porque não é o caso que elas existam, a dos universais é uma não experienciabilidade *intrínseca*, *i.e.*, eles não podem, por natureza, serem apreendidos pela faculdade sensitiva⁶⁷.

Isso se dá porque, mesmo não existentes, os objetos produzidos pela imaginação são sempre particulares. Se a conexão entre as faculdades imaginativa e sensitiva, portanto, é tida por Aristóteles como sendo tão estreita, e se seus respectivos objetos são em princípio estruturalmente iguais, não causa surpresa o fato de ele não considerar a imaginação uma disposição discursiva.

Em 434a11 lê-se que “esta [*i.e.*, a imaginação] não é formada por inferência”, o que coaduna perfeitamente com a ideia de uma não discursividade, pois inferência pressupõe discurso. Se a noção de uma faculdade imaginativa não racional causa alguma estranheza aos olhos hodiernos, isso se dá pelo fato de que a imaginação é geralmente vista como uma operação da mente. Em Aristóteles, porém, seu vínculo mais estreito não é com o intelecto, mas com a sensação.

⁶⁷ Tratando de uma afirmação encontrada nos *Primeiros Analíticos* (87b, 30-33), Caston (*Id.*, *Ibid.*, p. 7) traça o seguinte esquema: sempre que uma indivíduo x percebe algo, x percebe um particular, nunca um universal.

Poder-se-ia objetar que a imaginação, na modalidade deliberativa, está ligada à discursividade. Afinal, ela é possuída justamente pelos seres racionais, capazes de empreender cálculo⁶⁸. Todavia, a questão da imaginação deliberativa não se encontra nos limites da abordagem geral dedicada à faculdade imaginativa, e sua extensão, obviamente, não compreende todos os seres capazes de imaginar. Ela não pode servir, portanto, para refutar a tese segunda a qual a imaginação não está *essencialmente* ligada ao raciocínio, pois se trata, nesse caso, de uma situação particular.

Além disso, o próprio Aristóteles afirma que, em última instância, “decidir por fazer isto ou aquilo, de fato, já é uma função do cálculo” (DA III, 434a7). Sendo assim, é razoável considerar a imaginação deliberativa não como uma capacidade plenamente diferenciada da imaginação sensitiva, mas simplesmente como uma imaginação sensitiva que serve aos propósitos do agir racional dos seres capazes de calcular. Sua atividade também diz respeito à criação de imagens, e estas, como já foi visto, não pressupõem *lógos*:

E é necessário haver um único critério de medida, pois será buscado aquilo que é superior. E assim é capaz de fazer uma imagem a partir de várias. (DA III, 434a, 5).

A faculdade imaginativa, assim, mesmo quando ligada a funções racionais, toma parte nos processos discursivos apenas por intermédio de disposições elas próprias referentes ao *lógos*. Sua atividade, ainda que sirva aos propósitos de um ser dotado de razão, sempre se limitará à produção de um particular.

Ao considerar a imaginação como não discursiva, Aristóteles efetua um rompimento com a doutrina platônica. Platão, definindo o discurso como a união de um nome com um verbo (*Sof.*, 263d), considera a imaginação como genuinamente discursiva⁶⁹. Em um primeiro momento, ele a define, por meio da personagem do estrangeiro de Eleia, como opinião que ocorre por meio da sensação:

⁶⁸ Sobre a deliberação, diz Morel (1999, p. 100): “Deliberar supõe que se possa sempre agir assim em vez de outro modo, e não somente realizar uma função definida pela natureza. Aquilo que diferencia primeiramente o homem do animal é, então, uma diferença de *capacidades*. As dos homens o conduzem a se encontrar condenado a escolher, e a poder optar entre dois partidos contrários, de modo que sua *práxis*, diferentemente da *práxis* animal, não é jamais um mero fenômeno, mas sempre também um acontecimento.”

⁶⁹ O conceito de imaginação adentra o diálogo *Sofista* no contexto de uma suposta objeção por parte de um interlocutor fictício que representa a postura sofística; esse interlocutor, que nega a existência da falsidade, já que não é possível conceber ou enunciar o não ser, não possuindo este, sob relação alguma, parte no ser (*Sof.*, 260d), força quem visa refutá-lo a examinar a natureza do discurso, a fim de que a visão do sofista se mostre equivocada: “Agora, entretanto, o não ser se revelou participar do ser, e aquele

Quando, ao contrário, ela [a opinião] se apresenta, não mais espontaneamente, mas por intermédio da sensação, este estado de espírito poderá ser corretamente designado por imaginação, ou haverá ainda outra palavra? (*Sof.*, 264a).

Sendo a opinião gênero do discurso, a imaginação, *a fortiori*, também o será:

Desde que há, como vimos, discurso verdadeiro e falso, e que, no discurso, distinguimos o pensamento que é o diálogo da alma consigo mesma, e a opinião, que é a conclusão do pensamento, e esse estado de espírito que designamos por imaginação, que é a combinação de sensação e opinião, é inevitável que pelo seu parentesco com o discurso, algumas delas sejam, algumas vezes, falsas. (*Id.*, *ibid.*)

Nota-se logo que, estruturalmente – à parte das várias outras diferenças⁷⁰ –, a imaginação platônica difere da aristotélica na questão essencial da discursividade. Em Platão, ela chega até mesmo a estar vinculada de modo necessário ao pensamento – afinal, a opinião é a “conclusão do pensamento”, e a imaginação, uma modalidade da opinião. Nos dois filósofos, a imaginação possui uma origem perceptual, e nesse ponto o conceito em Aristóteles apresenta uma clara continuidade com a doutrina platônica; todavia, Platão atrela-lhe referências que se tornam impossíveis dentro do sistema aristotélico, dadas as consequências provindas da rígida hierarquia de complexidade vigente entre os seres vivos – não se pode atribuir um fenômeno a determinado ser se este não possui a faculdade necessária, e, pertencendo a uma dada espécie, nenhuma outra capacidade psíquica que não as ligadas a seu tipo específico de alma poderá ser-lhe atribuída. Além disso, mesmo estando ligada diretamente à sensação, o fato principal acerca da imaginação platônica é sua conexão com o discurso⁷¹. Ela é posta, dessa maneira, na mesma categoria de fenômenos que Aristóteles considera discursivos,

argumento já não lhe servirá mais de arma. Objetaria ele, talvez, que algumas formas participam do não ser, e outras não, e que, precisamente o discurso e a opinião estão no número daquelas que não possuem essa participação. Assim, à arte que produz imagens e simulacros, e na qual pretendíamos alojá-lo, ele negaria absolutamente e com toda sua força o ser, uma vez que a opinião e o discurso não possuem comunidade com o não ser; pois, não poderá haver ali falsidade se essa comunidade não existe. Eis, pois, por que razões nos é necessário examinar cuidadosamente o que podem ser o discurso, a opinião e a imaginação; e, uma vez assim esclarecidos, descobrir a comunidade que eles possuem com o não ser.” (*Sof.*, 260e).

⁷⁰ Em Aristóteles, por exemplo, a imaginação é tratada como uma faculdade anímica, enquanto em Platão, como pode ser lido nas passagens citadas do *Sofista*, ela é mero fenômeno psíquico. Nas palavras de Follon (2013, p. 14), “Deverá se esperar por Aristóteles para que se veja a imaginação tornar-se uma faculdade da alma.”

⁷¹ Follon (2003, p. 11) notou que Platão não define a imaginação a partir da sensação, mas a partir do discurso: “É notável que, ao longo de toda essa discussão, a *phantasia*, mistura de sensação e de opinião, seja definida a partir não da sensação, mas da opinião, e, além da opinião mesma, *a partir do discurso*. A *phantasia* é, então, finalmente, um gênero do discurso.”

como o pensamento e a opinião⁷². Em Aristóteles, diferentemente, ela tem muito mais a ver com a sensação, de modo que também entes incapazes de reter sínteses de nomes e verbos podem dela ser possuidores.

Na verdade, pode ser encontrada, no *De Anima*, uma crítica direta à abordagem de Platão, apesar de seu nome não figurar nas linhas da passagem. É fácil, contudo, notar a referência ao *Sofista*:

É evidente, todavia, que a imaginação não pode ser nem opinião com sensação, nem opinião através de sensação, tampouco uma combinação de opinião e sensação, pelas razões apresentadas e também porque a opinião – se é que ela existe – não seria de qualquer outra coisa senão daquilo de que há sensação; o que quero dizer é que a combinação da opinião de que é branco e da sensação do branco seria imaginação, e certamente não a combinação da opinião de que é bom, por um lado, e da sensação do branco, por outro; o imaginar seria, então, ter opinião daquilo que se percebe e não acidentalmente. Contudo, também podem aparecer imagens falsas, das quais temos ao mesmo tempo uma suposição verdadeira; como, por exemplo, o sol, que aparece medindo um pé, embora acreditemos que seja maior do que a terra habitada. Disso se segue, então, ou que se desistiu de que é verdadeira a opinião que se tinha – embora conservadas as circunstâncias e sem que se tenha esquecido ou persuadido do contrário –, ou, se ainda conservarmos a opinião, há a necessidade de que ela seja tanto verdadeira como falsa. Ora, algo se torna falso apenas quando a circunstância muda sem ser percebida. Portanto, a imaginação nem é uma dessas coisas, nem é composta delas. (*DA* III, 428a24-428b9)⁷³.

A refutação baseia-se, em um primeiro momento, no fato de a opinião ser um fenômeno inapropriado para estar essencialmente vinculada à imaginação, uma vez que ela refere-se também ao não sensível – o bom, por exemplo, não é uma qualidade captada pelos sentidos. Todavia, é a impossibilidade de conciliar a concepção platônica de uma imaginação *essencialmente* ligada à crença – a opinião aparece na própria definição dada por Platão – com conhecimentos conflitantes relativamente aos dados sensoriais que torna a ideia de *phantasia* enquanto opinião através de sensação insustentável.

A passagem dedicada à crítica do conceito platônico parece, no momento da elaboração do contraexemplo do sol, transmitir uma ideia não aristotélica de imagem⁷⁴

⁷² Como a *phantasia* faz parte do gênero do discurso interior à alma, ela é também, do mesmo modo que a *diánoia* e a *dóxa*, um “estado genérico do espírito”, uma “afecção da alma”. (*Id., ibid.*, p. 12).

⁷³ Tradução de Maria Cecília G. dos Reis (ligeiramente alterada).

⁷⁴ Tal maneira de interpretar vai de encontro ao sustentado por Shofield (1999, p. 263): “Ele parece optar por um alcance generosamente protagoriano para a *phantasia* e para *phaínetai*, ainda que ele não identifique percepção e *phantasia*. Mas, ao produzir seu único contraexemplo à tese de Platão, Aristóteles

– afinal, a visão do sol, seu modo de apresentar-se, é antes objeto da faculdade sensitiva. Seu tamanho, portanto, não é algo relacionado primeiramente à imaginação⁷⁵. Contudo, uma vez que o contexto da passagem é específico, *i.e.*, de crítica da abordagem platônica, é razoável pensar que o filósofo teria utilizado os termos de Platão para refutá-lo precisamente nestes; não é óbvio, portanto, que a passagem inaugure outro sentido de imaginação em Aristóteles – ela nem mesmo possui a força de uma asserção doutrinária, a qual tornaria compulsória a inclusão de um novo sentido – imaginação enquanto simultânea ao ato de perceber – à definição do conceito segundo o filósofo.

Não se pode inferir do trecho, portanto, a aceitação de um sentido de imaginação, por parte de Aristóteles, enquanto sensação divergente com a realidade dos objetos. Sensação enganosa, no filósofo, não é atribuída à imaginação – sua abordagem da faculdade sensitiva é capaz de dar conta desses casos de sensação incongruente. O uso do verbo *phaínomai*, nesses mesmos casos, é muito mais um costume da linguagem cotidiana do que uma referência necessária à *phantasia* – ao menos enquanto essa adquire, no discurso filosófico, um sentido técnico. A sensação do sol como algo dotado do tamanho de um pé pode bem ser uma instância de imaginação para Platão, mas não o é de modo algum para Aristóteles.

1.3. Não discursividade e a ideia de uma imaginação geral

Estando patente que, em Aristóteles, a faculdade imaginativa não pressupõe em essência o *lógos*, uma abordagem geral a respeito dela tratará de não confundir elementos aplicáveis a todos os casos de criação imagética com os aspectos contingentes da imaginação. Tal é o motivo pelo qual a menção à imaginação

não precisa comprometer-se a aceitar uma concepção igualmente extensa de *phantasia*. Tudo que ele precisa fazer é produzir um caso o qual ele mesmo aceite como um caso de *phantasia* e que possa ser razoavelmente esperado como aceite enquanto tal também por Platão. Então, se o uso particular de *phaínetai* envolvido no enunciado do contraexemplo é um indicativo de *phantasia* tanto para Platão como para ele mesmo, isso é suficiente para Aristóteles.” Contudo, aceitar o aparecimento do sol enquanto portador de uma magnitude equivalente à de um pé como instância de *phantasia* implica atribuir uma confusão a Aristóteles, pois sua abordagem da faculdade sensitiva já é suficiente para lidar com dados sensoriais inconsistentes com a realidade das coisas. Além disso, o verbo *phaínomai* não precisa fazer referência necessária à imaginação: “Quando estamos em atividade acurada no que concerne a um objeto perceptível, não dizemos que ele aparenta ser um homem, mas antes quando não o percebemos claramente. É neste caso que a sensação seria verdadeira ou falsa.” (DA III, 428a, 12-15, tradução de Maria Cecília G. dos Reis, ligeiramente alterada).

⁷⁵ “São denominados [sensíveis] comuns o movimento, o repouso, o número, a figura e a magnitude, pois os deste tipo não são próprios a nenhum sentido, mas comuns a todos. Pois certo movimento é perceptível tanto pelo tato como pela visão.” (DA II, 418a, 17-20). O aparecimento do sol como dotado do tamanho de um pé, portanto, diz respeito diretamente à faculdade sensitiva.

deliberativa ocorre posteriormente ao tratamento específico e geral do conceito de *phantasia*.

Não há razão, portanto, para que a questão da imaginação nos animais seja “um canto sombrio da doutrina aristotélica” (Schoefield, 1999, n. 20). Quando o filósofo discorre sobre suas propriedades gerais, ele tem em vista não somente os seres humanos, mas todos os animais imaginativos. A não pressuposição de racionalidade permite que o terceiro capítulo do livro III do *De Anima* seja tomado como um estudo acerca de uma faculdade aplicável a qualquer criatura imaginativa, da mesma forma que as linhas dedicadas à análise exclusiva das outras funções anímicas fazem referência a todos os entes delas possuidores. Assim sendo, a abordagem geral a respeito da faculdade nutritiva tratará da nutrição de todos os seres partilhantes do crescimento e do decaimento, e não de um específico, seja planta ou animal; ao tratar exclusivamente da sensação, Aristóteles tem em mente o processo generalíssimo, abstraído de qualquer particularidade eventual. Isso não equivale a afirmar a inexistência de diferenças relativas ao modo como cada fenômeno anímico atualiza-se nas diversas espécies – a nutrição dos animais, por exemplo, realiza-se apenas na presença de sensação; caso contrário, eles não são capazes de obter alimento. Deve-se, contudo, reconhecer a universalidade do modo de ocorrência dos fenômenos ligados à alma: independentemente das peculiaridades dos vários seres, há processos comuns a todos os dotados da faculdade específica. Nos seres sensitivos, por exemplo, a sensação sempre “consiste em ser movido e ser afetado” (*DA II*, 416b, 33).

Nenhuma característica exposta no tratamento detalhado da faculdade imaginativa poderá, dessa forma, fazer referência ao *lógos*. Observar-se-á não ser o caso, em nenhum momento do estudo dedicado ao conceito, que ele venha a remeter a fenômenos cujo exercício requer alguma disposição discursiva. A partir disso, ficará claro que a questão da imaginação dos animais na doutrina aristotélica não há de ser vista como misteriosa ou estranha, e que talvez muitos dos comentadores, ao discorrer sobre as linhas do terceiro capítulo do *De Anima III*, fazem-no sem consciência de estarem também a tratar de características pertencentes à imaginação animal. A rigor, a própria ideia de uma faculdade imaginativa animal como diferenciada de uma imaginação humana deve ser abandonada, e, se for o caso de manter a expressão, que ela se refira também à capacidade do ser humano, pois este, enquanto sensível, está inserido no conjunto dos animais.

A alma, ao ser definida como forma de um corpo vivo, fixa estruturas recorrentes em todos os exemplares das espécies possuidoras dela. Não há lugar, no pensamento aristotélico, para pensá-la como morada de uma particularidade diferenciadora; todos os indivíduos de uma determinada espécie terão uma alma numericamente distinta, mas idêntica em estrutura à dos demais exemplares. O mesmo deve se dar com as faculdades: não é lícito, por exemplo, falar de uma visão animal e de uma visão humana como potências entre si diferentes. Não há razão, portanto, para se sustentar uma dicotomia com relação à faculdade imaginativa; se as abordagens gerais dão a entender que, na visão de Aristóteles, animais não humanos nutrem-se e sentem – levando-se em conta os aspectos gerais das funções, *i.e.*, sem a consideração da influência que a posse de faculdades mais complexas pode ter sobre o desempenho das mais simples – do mesmo modo que o homem, não há motivo para tratar sua imaginação como essencialmente diversa da dos seres humanos. Se animais não humanos enxergam, por exemplo, do mesmo modo que os seres humanos, eles hão de imaginar, se for o caso, da mesma maneira que estes.

2 AS PROPRIEDADES DA IMAGINAÇÃO

2.1. Dependência com relação ao querer

O primeiro traço diferenciador da faculdade imaginativa mencionado por Aristóteles é o fato de ela estar sujeita à vontade do ente que imagina. Diz o filósofo, no intuito de diferenciá-la da inteligência (*nóesis*) e da suposição (*hypólepsis*):

É evidente que a imaginação não é inteligência e suposição. Pois essa afecção depende de nós e do nosso querer (pois é possível que produzamos algo diante dos nossos olhos, tal como aqueles que, apoiando-se na memória, produzem imagens), e ter opinião não depende somente de nós, pois há necessidade de que ela seja falsa ou verdadeira. (*DA III*, 427b, 16-21)⁷⁶.

A opinião, ao contrário da imaginação, não está sob o controle do indivíduo. Enquanto é possível escolher ter uma imagem de *x*, o ente não é capaz de escolher ter uma opinião a respeito de *x*. Aristóteles não enumera os motivos pelos quais ele chega a tal conclusão sobre a involuntariedade da opinião além da necessidade de, ao se opinar,

⁷⁶ Tradução de Maria Cecília G. dos Reis (ligeiramente alterada).

se estar em falsidade (*pseúdesthai*) ou em contato com a verdade (*aletheúein*). Esse motivo requer elucidação.

À primeira vista, Aristóteles parece falhar na empreitada de justificar o caráter involuntário da opinião. Como será visto abaixo, também a função imaginativa está ligada ou à verdade ou à falsidade – a imagem sempre é ou falsa ou verdadeira. Desse modo, a submissão a tal dualismo não torna a atividade voluntária ou involuntária; o filósofo teria, assim, fornecido uma razão incapaz de justificar o fato de a opinião não estar sob o controle do sujeito.

Contudo, uma releitura do texto da passagem salvaguarda o dito por Aristóteles. Nota-se que nela aparecem duas conjunções disjuntivas (“*anáγκη γὰρ ἔψεúdesthai ἔαλεθεúειν*”); quando se opina, portanto, há a necessidade de *ou* se estar errado *ou* de se estar certo. Há aqui, portanto, a ideia de exclusão mútua: caso se opine corretamente acerca de algo, não se pode de modo algum, enquanto não houver persuasão do contrário, opinar erroneamente, e vice-versa.

Outra observação deve ser feita a fim de se preservar como válido o raciocínio do filósofo. Quando ele chama a atenção para a necessidade de se opinar ou correta ou incorretamente, não está em questão somente a necessidade de a opinião ser verdadeira ou falsa – a imagem, afinal, também deve ser falsa ou verdadeira, e o indivíduo, ao imaginar, imagina correta ou falsamente; está subentendida também a ideia de simultaneidade: não se pode, *ao mesmo tempo*, ter uma opinião correta e uma incorreta sobre um assunto específico; ou acerta-se, ou erra-se.

Tendo em vista esses dois pontos – o da mútua exclusão e o da simultaneidade –, claramente pode-se notar que a condição imposta ao opinar na passagem supracitada não se aplica à imaginação: ao criar uma imagem não se segue necessariamente o enganar-se por parte do ente nem o estar certo, pois é possível que se imagine o falso ao bel-prazer, e logo em seguida – ou até mesmo simultaneamente (não no mesmo recorte de imagem particular, mas no mesmo “cenário”, na mesma imagem completa – o verdadeiro; por exemplo, é possível, no mesmo ato imaginativo, estarem representadas duas fêmeas de cervo, uma com chifres, e a outra sem). Não se pode, porém, opinar o contrário da mesma forma, *i.e.*, por mero apontamento do querer do

indivíduo opinante, uma vez que a necessidade ou de engano ou de acerto impede que opiniões contrárias sejam sustentadas⁷⁷.

Essa característica – submissão ao querer dos entes imaginativos – certamente é encontrada na ideia hodierna comum de imaginação, o que muito a aproxima desta. Ainda que no *De Anima* não haja menção ao ato de entreter voluntariamente “fantasias” enquanto imagens mentais absurdas, fantásticas, ou seja, a uma imaginação cujo símbolo é a criação de ficções artisticamente inspiradas, deflacionar a noção aristotélica a ponto de excluir toda referência a uma espécie de potência criativa é ignorar o exposto no próprio texto⁷⁸; propor uma interpretação cujo resultado seja a recusa em admitir a equivalência (ou, ao menos, o grau elevado de semelhança) do conceito aristotélico de imaginação com a ideia hodierna com base na divergência de sentido entre a *phantasia* de Aristóteles e uma concepção “romântica” excessivamente carregada pela ideia de criatividade artística livre é sintoma de negligência com relação a dois pontos: 1) o termo “imaginação” não possui apenas o sentido de um ato mental voltado para o fantasioso – há também o sentido mais técnico referente a um processo geral de criação imagética que pode, inclusive, ser analisado sem qualquer referência conteudística ao falso ou absurdo; 2) sendo Aristóteles pioneiro na exposição de aspectos condizentes com a ideia hodierna de imaginação, a tentativa de desconectar esta da *phantasia* é por si mesma forçada e desconsidera em grande medida as evidências textuais.

Não há, portanto, motivo para se considerar a *phantasia* aristotélica diferente em essência do conceito hodierno de imaginação e, conseqüentemente, para não traduzi-la por seu correlato latino (*imaginatio*). Não fazê-lo chega a constituir, a bem da verdade, certa desconsideração com o pioneirismo de Aristóteles.

A característica da dependência com relação ao querer também anuncia uma ruptura com o conceito platônico de *phantasia*. Esta, enquanto um fenômeno mental decorrente da sensação, não pode ser vista como resultado de desejo ou vontade –

⁷⁷ Diz Labarrière: “A *phantasia* é livre de toda referência *necessária* ao verdadeiro e ao falso: pode-se ‘phantasmar’ livremente porque nós não estamos aqui em um situação que implica estar necessariamente no verdadeiro ou no falso, contrariamente àquele que está no caso da opinião. De fato, visto que tenho uma opinião, que é uma forma de julgamento, ela é ou verdadeira ou falsa, e eu a aceito. É também o motivo por que a opinião acarreta *ipso facto* a emoção correspondente.” (Labarrière, 2003, p. 22).

⁷⁸ Lefebvre escreve a respeito dessa tendência em desvincular a noção de *phantasia* da ideia de potência criadora de imagens (2003, p. 31): “Diz-se que ‘imaginação’ designa uma operação ou uma faculdade cuja identificação não é anterior ao período moderno e contemporâneo – quer se trate da produção ou do tratamento de imagens mentais, ou, mais radicalmente, de um poder de invenção e de criação. Não encontrando-se em Aristóteles aquilo que, por exemplo, os românticos entendem por ‘imaginação’, pôde-se dizer que o objeto visado por Aristóteles sob o nome de *phantasia* seguramente não era a imaginação.”

afinal, a sensação é autônoma e refere-se sempre a objetos externos independentes. Da mesma forma, enquanto opinião, ela não há de ser concebida como sujeita ao arbítrio individual. Platão, diferentemente de Aristóteles, não colocou a *phantasia* sob a escolha do ente a ela relacionado, e tratou-a, dessa forma, como um fenômeno totalmente involuntário.

2.2. Ausência de compromisso doxástico

A segunda característica diferenciadora da imaginação é a não implicação, a partir de seu exercício, de crença. O texto, na verdade, menciona primeiramente o acarretamento ou não acarretamento de emoções⁷⁹ a partir, respectivamente, do ter determinada opinião e da atividade de imaginar:

Além disso, quando temos a opinião de que algo é terrível ou pavoroso, de imediato compartilhamos a emoção, ocorrendo o mesmo quando é encorajador. Porém, se é pela imaginação, permanecemos como que contemplando em uma pintura coisas terríveis e encorajadoras. (DA III, 427b, 22-25).

A fim de que o argumento vingue, é mister identificar na passagem uma menção tácita à crença acerca da presença efetiva da coisa da qual se tem opinião ou imagem. Afinal, não só através do opinar é veiculada a informação concernente às qualidades dos objetos, mas também por meio do imaginar – não está em questão se a imagem é terrível ou encorajadora (ela o é, apesar de não causar medo ou coragem). Por ambos os atos, entra-se em contato com as qualidades dos objetos.

Caso não se admitisse, no texto da passagem há pouco citada, uma referência implícita à presença dos objetos sobre os quais se opina, do mero fato de se ter certa opinião seguir-se-iam as emoções mencionadas, o que certamente é absurdo – opinar, por exemplo, com relação a qualquer objeto, que ele é terrível não acarreta a emoção de medo (o indivíduo pode sustentar a opinião e se encontrar afastado do objeto, tendo consciência de que permanecerá incólume). O que provoca a emoção é ter a opinião de que a coisa é terrível e supor encontrar-se em sua presença, *i.e.*, opinar acerca da atribuição efetiva de terribilidade ao objeto e, em conjunto, supor que o objeto está próximo o suficiente para causar dano. Desse modo, a opinião diferencia-se da

⁷⁹ *Stricto Senso*, a qualidade do não acarretamento de compromisso doxástico surge em uma passagem já mencionada (DA III, 428a, 20-23), na qual o filósofo diferencia opinião de imaginação justamente por conta de aquela possuir tal qualidade, ao contrário desta. Todavia, como ficará claro, é razoável tratar o não acarretamento de perturbação emocional como derivado da não implicação de crença.

imaginação, pois da opinião de que há perigo decorre o medo, mas este não é implicado pelo imaginar situações de perigo⁸⁰.

Não é, portanto, o contato cognitivo com a qualidade de ser terrível a causa do medo, mas a suposição, positivamente dada, da presença do objeto terrível. Sendo assim, a imagem representada por meio da faculdade imaginativa permanece terrível ou encorajadora – não é a qualidade o fator ausente na imagem ou na pintura, mas a própria presença efetiva da coisa, sua realidade material. No domínio da função imaginativa, a presença do objeto é uma presença imaginada, enquanto que, no opinar, ela pode ser uma presença crida, e, conseqüentemente, ligada ao acarretamento de afecções. Nos dois casos, tanto no imaginar quanto no opinar, entra-se em contato com as qualidades de maneira efetiva, mas somente nesse último – levando-se em conta apenas os dois fenômenos mencionados na passagem supracitada – dá-se a relação com as presenças reais.

Pela imagem do objeto ou da situação, assim, não necessariamente se segue uma perturbação emocional – visto que a faculdade imaginativa não engendra um compromisso doxástico necessário com a realidade da coisa, apesar de fazê-lo com as propriedades dela (ela não deixa de ser terrível ou encorajadora simplesmente por ser imaginada) –, mas do fato de a realidade do contato direto com o terrível ou encorajador ser opinada afirmativamente tal perturbação há de decorrer, pois o mencionado compromisso relativo à influência suposta do objeto ou situação real, nesse caso, é selado.

A questão do impacto emocional provindo do opinar afirmativamente a respeito da realidade de algo enquanto potencial influenciador direto com relação ao indivíduo opinante pode remeter ao tratado acima acerca da faculdade sensitiva como disposição discriminativa. É razoável concluir que também da sensação em exercício as perturbações podem ocorrer – afinal, entes sensíveis não humanos não são capazes de opinar, como já foi dito, mas discriminam aspectos do real e reagem a eles –, o que indicaria a faculdade sensitiva como voltada para a realidade da presença das coisas e engendradora de certo compromisso da parte do ente sensível para com a realidade da

⁸⁰ Em notas ao livro III do *De Anima*, Maria Cecília G. dos Reis (p.288) assim escreve: “Quando supomos estar diante do perigo, somos tomados por um medo real; contudo, se o perigo for apenas imaginado, isso não precisa ocorrer necessariamente.” Ela interpreta a passagem como indicando, implicitamente, relações com a presença ou ausência do objeto terrível.

situação ou objeto sensorialmente apreendido⁸¹ – compromisso não doxástico, visto que a opinião requer *lógos*, mas “afetivo”.

A característica da não decorrência necessária de compromisso doxástico também remete ao conceito hodierno de imaginação:

Imaginar é tipicamente distinto de estados mentais como *perceber*, *lembrar* e *crer* na medida em que imaginar S não requer (que o sujeito considere) que S é ou foi o caso, enquanto que os demais estados o requerem. É distinto de estados mentais como *desejar* ou *antecipar* na medida em que imaginar S não quer que o sujeito deseje ou espere S ser o caso, enquanto os demais estados o requerem. (Gendler, 2013, intro.).

Tal característica, assim, claramente representa outro ponto de contato entre a inovação aristotélica de uma imaginação enquanto faculdade e o conceito hodierno, pois também nesse o imaginar não implica compromisso doxástico: não há necessidade de o indivíduo, ao imaginar, crer na realidade efetiva da imagem produzida.

Por outro lado, tal qualidade da função imaginativa representa mais um ponto de ruptura em relação à abordagem platônica do termo *phantasia*. Se definida como opinião por meio de sensação, a *phantasia* há de estar inevitavelmente vinculada com alguma espécie de compromisso doxástico, e não poderá abster-se de transitar pelo domínio da crença. Em Platão, portanto, o imaginar é seguido, necessariamente, pela crença; como consequência, um caso de *phantasia* não poderá, dada a definição platônica, ser comparado com o contemplar imagens representadas em uma pintura. A liberdade da imaginação relativamente ao compromisso de considerar efetiva a presença do imaginado é, no contexto filosófico, uma qualidade apontada, pela primeira vez, por Aristóteles. Contudo, uma vez apontada, a característica nunca mais deixou de ser atribuída à atividade imaginativa.

⁸¹ Em seu diálogo *O Livre Arbítrio* (p. 86-87), Agostinho, seguindo doutrina neoplatônica de clara inspiração aristotélica, afirma o seguinte a respeito da sensação nos entes sensíveis não humanos: “Creio ser também evidente que esse sentido interior não somente sente as impressões que recebe dos cinco sentidos externos, mas percebe igualmente os mesmos sentidos. Se assim não fosse, o animal não se moveria de seu lugar para apoderar-se de algo ou para fugir de alguma coisa. Mas não o sente, de modo a ter conhecimento ordenado à ciência, porque isso é próprio da razão. Contudo, percebe-o suficientemente para se mover. Ora, até isso ultrapassa a simples sensação dos cinco sentidos externos.” Tal ideia de um sentido interior remete ao próprio Aristóteles. No *De Anima*, este afirma: “Os sentidos percebem por acidente os sensíveis próprios em relação aos demais, mas não como tais, porém na medida em que formam uma unidade, como quando ocorre uma sensação conjunta no caso de um mesmo, como, por exemplo, no caso da bile, que é amarga e amarela (pois a nenhum órgão sensível particular cabe dizer que ambas as percepções são de um único objeto).” (*DA* III, 425a30-425b2, tradução de Maria Cecília G. dos Reis, ligeiramente alterada). Agostinho, na passagem citada, menciona a não discursividade envolvida nas reações de animais não humanos, que, não obstante serem privados de *lógos*, são capazes, por meio da faculdade sensitiva, de relacionar-se com estados de coisas no mundo.

2.3. Dualidade Veritativa

No intuito de diferenciar a faculdade imaginativa da sensação, Aristóteles afirma: “as percepções sensíveis são sempre verdadeiras, e a maioria das imaginações é falsa.” (DA III, 428a, 11-12). Os produtos da imaginação, portanto, nem sempre representam as coisas como elas de fato são; o mesmo é observado a fim de diferenciá-la da ciência e do intelecto:

A imaginação tampouco poderia ser uma das disposições que são sempre verdadeiras, tais como, por exemplo, a ciência e o intelecto, pois também há a imaginação falsa. (DA III, 428a, 16-17).

Disposições como sensação, ciência e intelecto não possuem, assim, segundo Aristóteles, dualidade veritativa – por “dualidade veritativa” busca-se aqui nomear a qualidade segundo a qual uma disposição discriminante pode estar ligada tanto à verdade quanto à falsidade⁸².

A opinião, por sua vez, já transita nos dois planos: “Resta então ver se ela [*i.e.*, a imaginação] é opinião; pois ocorre opinião tanto verdadeira como falsa.” (DA III, 428a, 17-18). Não é, portanto, pela dualidade veritativa que a imaginação diferencia-se da opinião, e tal atribuição de característica comum impulsiona o filósofo a logo em seguida buscar, no acarretamento de crença, o traço capaz de tornar manifesta a diferença entre ambas.

Relativamente à qualidade de poder estar vinculado à verdade ou à falsidade, as *phantasíai* aristotélica e platônica convergem na mesma direção. Contudo, há uma diferença no modo como a cada uma delas é atribuída a dualidade veritativa: em Platão, ela provém *a fortiori*, na medida em que o próprio discurso a possui – sendo a *phantasia* instância de discurso, ela necessariamente há de transitar ora pelo plano do

⁸² Sobre a noção de uma faculdade sensitiva como sempre ligada à verdade, diz Aristóteles: “primeiro, há a sensação dos objetos sensíveis próprios, que é verdadeira ou contém minimamente o falso; em segundo lugar, há sensação do incidir também essas coisas que são incidentais aos objetos perceptíveis, e neste caso já se admite cometer erro; pois que é branco, não admite erro, mas pode-se errar quanto ao branco ser isso ou alguma outra coisa. Em terceiro lugar, há a sensação dos sensíveis comuns que acompanham os incidentais em que subsistem os sensíveis próprios, isto é, por exemplo, o movimento e a magnitude, a respeito dos quais já é possível estar enganado segundo a sensação.” (DA III, 428b, 17-24, tradução de Maria Cecília G. dos Reis, ligeiramente alterada). A sensação sempre verdadeira, portanto, é apenas uma das espécies de produto da faculdade sensitiva, qual seja, a ligada aos sensíveis próprios a cada sentido. Os demais tipos de sensação já possuem, de acordo com a diferenciação estabelecida por Aristóteles, dualidade veritativa, e não podem, por conta disso, ser considerados como sempre verdadeiros (ou sempre falsos).

verdadeiro, ora pelo do falso, pois tal é uma das características do *lógos*; em Aristóteles, no entanto, a dualidade veritativa da *phantasia* não pode ser extraída por meio da pertença ao domínio da discursividade.

2.4. Verdade e falsidade: discursividade vs. não discursividade

Em seu tratado acerca da proposição, o *De Interpretatione*, Aristóteles identifica, logo nas primeiras linhas, uma continuidade entre fenômenos psíquicos e linguagem – fazendo, inclusive, menção ao *De Anima*:

Os sons emitidos pela fala são símbolos das afecções da alma, [ao passo que] os caracteres escritos [formando palavras] são os símbolos dos sons emitidos pela fala. Como a escrita, também a fala não é a mesma em toda parte. Entretanto, as afecções da alma, elas mesmas, das quais esses sons falados e caracteres escritos (palavras) são originalmente signos, são as mesmas em toda parte, como o são também os objetos dos quais essas afecções são semelhanças. Destes temas, contudo, me ocupei em meu tratado a respeito da alma; dizem respeito a uma investigação diversa da que temos ora em pauta. (*De Interp.*, 16a, 1-9).

O raciocínio desemboca na identificação de um isomorfismo entre pensamento (*nóema*) e linguagem: verdade e falsidade, em ambos os fenômenos, provêm da composição (*synthesis*) e da divisão (*diáresis*), não havendo a possibilidade de um fragmento atômico expressar algo verdadeiro ou falso⁸³.

No *De Interpretatione*, a ideia de composição e divisão aparece ligada ao produto do intelecto. No *De Anima*, ocorre o mesmo: além de a dualidade veritativa ser afirmada como decorrente do caráter sintético e divisível de pensamentos e proposições, atribui-se ao próprio intelecto a produção de unidade⁸⁴, isto é, a conexão entre sujeito e predicado em uma proposição una.

⁸³ “Como por vezes assomam pensamentos em nossas almas desacompanhados da verdade ou da falsidade, enquanto assomam por vezes outros que necessariamente encerram uma ou outra, coisa idêntica ocorre em nossa linguagem, uma vez que a combinação e a divisão são essenciais para que se tenham a verdade e a falsidade. Um nome ou um verbo por si mesmo muito se assemelha a um conceito ou pensamento que não é nem combinado nem dividido. Tal é o caso de “homem”, por exemplo, ou “branco”, se enunciados sem qualquer acréscimo. Não é verdadeiro nem falso. E uma prova disto reside no fato de que “bode-cervo”, na medida em que significa alguma coisa, não encerra em si nem verdade nem falsidade, a menos que adicionalmente dele prediques o ser ou o não ser, seja geralmente (isto é, sem conotação definida de tempo), seja num tempo particular.” (*De Interp.*, 16a, 10-19).

⁸⁴ “Assim, o pensamento dos objetos indivisíveis está entre os casos acerca dos quais não há o falso. Quanto àqueles em que há o falso e o verdadeiro, neles já ocorre certa composição de pensamentos, como se fossem uma unidade – tal como disse Empédocles: “por onde muitas cabeças sem pescoço cresceram” e depois foram compostas pelo amor –, assim também essas coisas que eram separadas são compostas, como, por exemplo, o incomensurável e a diagonal. E no caso de coisas que ocorreram ou que virão a ocorrer, pensando-se e compondo-se em acréscimo o tempo. Pois o falso incide sempre na composição;

Todavia, da referência ao intelecto por parte de um processo responsável pelo gerar no pensamento ou na linguagem dualidade veritativa surge uma tensão: a imagem, a qual não pressupõe o ato intelectual, também é afirmada como verdadeira ou falsa, o mesmo ocorrendo com as sensações. Talvez o critério encontrado no *De Interpretatione* para haver verdade ou falsidade – o ser composto ou dividido – pudesse ser aplicado também a tais fenômenos não discursivos, e tomado universalmente como condição *sine qua non* sentenças e produtos de funções anímicas não podem ser veritativo-duais – a referência exclusiva ao produto do intelecto não sendo tomada como problemática por conta do contexto do tratado (proposições, afinal, encontram-se no âmbito da discursividade).

Raciocinando para além da evidência textual, não seria absurdo encontrar a causa da verdade e da falsidade de imagens e sensações⁸⁵ na síntese e na divisão: no

pois quando [se diz que] o branco é não branco, compôs-se [o branco e] o não branco. É possível ainda denominar todos esses casos como divisão. Contudo, não somente é falso ou verdadeiro dizer que Cléon é branco, mas também que era ou será. E o que produz, em cada caso, uma unidade é o intelecto.” (DA III, 430a26-430b5).

⁸⁵ Aristóteles conecta estreitamente a verdade e a falsidade das sensações à verdade e à falsidade das imagens. Tanto é que, no capítulo dedicado à faculdade imaginativa, ele retoma os três tipos de sensações possíveis, enfatizando a relação de cada uma com a verdade (DA III, 428b, 17-29). Tal movimento argumentativo justifica-se pela conexão causal e de conteúdo existente entre sensação e imaginação (DA III, 428b, 10-16); essa conexão permite que Aristóteles, nas linhas finais do capítulo, defina a imaginação como “o movimento que ocorre pela atividade da sensação” (DA III, 429a, 2, tradução de Maria Cecília G. dos Reis, ligeiramente alterada). Uma definição desse tipo pode conduzir à interpretação segundo a qual a imaginação ocorre simultaneamente às sensações, e, indo além, à ideia da não diferenciação entre as faculdades sensitiva e imaginativa. Contudo, o próprio Aristóteles afirma: “A sensação está sempre presente, mas não a imaginação. E se ela fosse o mesmo que a percepção sensível em atividade, então seria possível subsistir imaginação em todas as feras.” (DA III, 428a, 8-10, tradução de Maria Cecília G. dos Reis, ligeiramente alterada). Labarrière notou o aparente problema advindo do modo como o filósofo define a imaginação: “Se a *phantasia* ou o *phántasma*, pouco importa aqui, é de fato um movimento e um movimento que tem sua origem na sensação em ato, sua ‘aparição’ não será mais descrita, em termos estritos, como ‘um movimento produzido pela sensação em ato’, pois tal movimento pode vir a ter lugar sem que haja sensação em ato. Eis o que implica que, quando eles são ‘produzidos’ pela sensação em ato, os *phantásmata* não sejam necessariamente ativos nesse instante, mas sejam conservados. E eis o que implica também que, quando eles estão em ato, os *phantásmata* não ocorram em virtude da sensação em ato, mas em virtude de alguma outra coisa que não podemos chamar senão de *phantasia* e que é responsável pela aparição dos *phantásmata*.” (Labarrière, 2003, p. 25-26). Na verdade, a fim de que a definição proposta por Aristóteles – segundo a qual a imaginação é um movimento ocorrido pela atividade da sensação – não conflite com suas observações anteriores acerca das diferenças entre imaginação e sensação, faz-se necessário identificar dois momentos distintos, bem como duas causas diversas. A imaginação, em um primeiro instante e em um nível mais básico, pode ser afirmada como tendo sua causa na sensação em ato; isso se dá na medida em que extrai seu material bruto – aquilo com o qual no momento seguinte há de operar – dos próprios dados sensoriais; é por essa razão que seu conteúdo não pode diferir do das sensações. Todavia, não é possível afirmar que a imaginação é disparada pelo exercício da sensação – afinal, caso seu disparo fosse atribuído a tal exercício, tornar-se-ia difícil ver como ela haveria de diferir das próprias sensações. Por esse motivo, identifica-se um segundo momento, posterior ao exercício da faculdade sensitiva, no qual a causa da imagem é a própria imaginação – como corroborante a tal ideia, tem-se a seguinte passagem: “[...] É possível que, uma coisa tendo-se movido, outra coisa seja movida por ela [...]” (DA III, 428b, 10). É com a diferenciação desses dois instantes que se torna possível conciliar a definição dada pelo filósofo com suas observações acerca da imaginação

exercício da faculdade sensitiva, a sensação não correspondente com a realidade representaria a síntese do objeto com uma qualidade a ele não pertencente – no ato de perceber o sol como dotado do tamanho de um pé, por exemplo, ter-se-ia um composto formado a partir de algo cujo tamanho é maior que o da terra e a qualidade de ser do tamanho de um pé; a correspondência com o real, por sua vez, proviria também de uma síntese, e analogamente para os casos de erro e acerto nas instâncias de imagem. O problema, porém, é que, no *De Anima*, composição e divisão são referidas ao intelecto, o qual Aristóteles denomina “agente unificante” (*tò hén poiouîn*); a síntese sujeito-predicado, portanto, pressupõe a posse da faculdade superior, de maneira a tornar insuficientemente apoiada em evidências textuais a tentativa de localizar na composição e na divisão a dualidade veritativa de fenômenos anímicos não discursivos.

Poder-se-ia radicalizar a interpretação segundo a qual síntese e divisão aparecem ligadas ao intelecto por conta do contexto das passagens, e, dessa forma, nada impediria tomá-las como critério universal para se gerar verdade ou falsidade com respeito a qualquer fenômeno psíquico. Todavia, um problema permanece: por que Aristóteles, ao discorrer sobre a possibilidade de imagens e sensações serem verdadeiras ou falsas, jamais menciona onde jaz de fato a causa da dualidade veritativa desses produtos, ao passo que o faz – não apenas em um tratado – ocupando-se da verdade e da falsidade relativa a pensamentos?

A ausência de confirmação textual deixa em aberto o problema da dualidade veritativa de imagens e sensações, mas a ênfase na relação entre os processos de síntese e divisão e o intelecto, bem como o fato de as faculdades sensitiva e imaginativa prescindirem do *lógos* ao gerarem seus produtos, apontam para uma possível subdivisão na teoria aristotélica da verdade: por um lado, haveria a verdade da síntese discursiva, que reflete a estrutura do real através do pensamento ou da linguagem e cuja forma é a proposição; por outro, haveria a verdade imagética, que capta a realidade por meio da

enquanto diversa da sensação. Sem a diferenciação, não há como absolver o filósofo da acusação de inconsistência; já no livro I do *De Anima* ele identifica uma diferença entre os movimentos ocorridos na alma em virtude da sensação e da reminiscência: “[...] O movimento ora chega até ela [à alma], ora parte dela: na sensação, por exemplo, ele parte de fora, e na reminiscência, parte dela até chegar aos movimentos e às estabilizações nos órgãos da sensação.” (*DA* I, 408b, 14-17, tradução de Maria Cecília G. dos Reis, ligeiramente alterada). Supõe-se, portanto, que dois movimentos ocorrem no caso da imaginação: em sua gênese, é o próprio exercício da sensação que engendra a matéria-prima a partir da qual as imagens serão posteriormente criadas; é a faculdade imaginativa, porém, que atualiza a imagem a partir dos dados sensoriais. O primeiro movimento, pois que do exercício da sensação, é externo – parte de fora para a alma; o segundo, contrariamente, é interno – os dados provindos dos sentidos já se encontram nela.

representação da exterioridade dos objetos, e obtida não por um produto intelectual, proposicionalmente, mas pela semelhança entre a representação e a coisa representada, da maneira como se obtém o verdadeiro a partir da semelhança entre o retratado em uma pintura e o objeto modelo.

Pensamentos e proposições, portanto, *dizem* verdades, enquanto imagens as *mostram* sem dizê-las, isto é, sem articulá-las linguisticamente. A proposição veicula a verdade de modo abstrato – ela não permite acessar diretamente os traços sensíveis particulares do objeto a respeito do qual se fala (nesse sentido, a proposição diz sem mostrar), podendo, no máximo, remeter de maneira indireta à exterioridade das coisas; o acesso a uma proposição não garante o contato direto nem com seu sujeito nem com a instância particular de uma qualidade – por exemplo, ao ouvir ou ler “Sócrates é branco”, o indivíduo não capta, em uma imagem determinada ou sensação precisa⁸⁶, a brancura particular de Sócrates; a proposição, não obstante, significa e expressa uma verdade. A imagem, por sua vez, veicula a verdade na medida em que as qualidades instanciadas no objeto aparecem também nela representadas. A diferença estrutural, na aletologia proposta, entre os modos proposicional e imagético de expressar o verdadeiro pode ser vislumbrada no fato de a proposição veicular a verdade a respeito de algo ser branco sem ser ela própria branca, enquanto a imagem carrega em si mesma, formalmente, a brancura do objeto representado.

CONCLUSÃO

Na tentativa de identificar os pressupostos envolvidos no uso feito por Aristóteles do conceito de imaginação, notou-se haver, da parte dele, um comprometimento com as ideias de imagem multissensorial, liberdade imaginativa, não acarretamento de compromisso doxástico e dualidade veritativa. Em nenhum desses pontos seu conceito diverge da noção hodierna de imaginação, e conclui-se ser injustificado qualquer esforço no sentido de traduzir “*phantasia*” por algum outro termo que não seu correlato latino tradicional.

De fato, pode haver certos aspectos da imaginação aristotélica que a afastam da ideia hodierna – como, por exemplo, a não discursividade, a qual a aproxima mais da

⁸⁶ Essa ideia remete à incapacidade atribuída por Pedro Abelardo aos nomes universais de fixar uma imagem precisa: “A [inteleção] de um nome universal concebe uma imagem comum e confusa [...]” (*Logica*, 21).

dimensão sensitiva, em oposição a uma ideia mais mentalista de imaginação. Outro ponto capaz de dar ensejo à busca de traduções alternativas é o papel exercido pela imaginação na teoria epistemológica de Aristóteles – decerto não é ocorrente, ao se falar do conceito hodierno, a menção ao fornecimento de imagens ao intelecto, por exemplo. Não obstante, basear uma crítica à tradução latina no desempenhado pela imaginação aristotélica na dinâmica no conhecimento é tão absurdo quanto a recusa de admitir que Aristóteles, ao discorrer sobre a faculdade nutritivo-reprodutiva, está a falar de nutrição e reprodução porque os entes perecíveis, de acordo com ele, reproduzem-se por conta de um desejo de partilhar da eternidade.

Como resultado, tem-se também a vinculação da imagem às formas inteligíveis enquanto o motivo pelo qual a faculdade imaginativa exerce sua função mediadora. Outra conclusão é que o critério para haver a exigência de uma mediação entre sensível e inteligível é, em última instância, um critério ontológico, proveniente da tese metafísica do intramundanismo das formas inteligíveis.

Pode-se concluir também, a partir da noção de imagem verdadeira não discursiva, que Aristóteles compromete-se com dois tipos de verdade: por um lado, há a verdade discursiva – ligada a pensamentos e proposições; por outro, a verdade imagética, cujo acesso não exige a posse de racionalidade, *i.e.*, do *lógos*. São duas as vias, assim, para se atingir a correspondência da representação com o fato.

O presente trabalho de modo algum fornece uma abordagem exaustiva das ideias e consequências ligadas à via não discursiva de acesso ao verdadeiro, mas simplesmente indica um dos pontos de partida possíveis para abordar o tema dentro da filosofia de Aristóteles. Sendo sua concepção de arte outro desses pontos de partida possíveis, as considerações aqui encontradas poderão, em estudos futuros, lançar novas luzes, juntamente com pesquisas a respeito da atividade artística, à noção de verdade não discursiva.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Filósofos antigos

ARISTÓTELES. **De Anima**. Traduzido por Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

ARISTÓTELES. **De Anima**. Traduzido por W.S. HETT. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

ARISTÓTELES. **Da Interpretação**. Traduzido por Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011.

PLATÃO. **Sofista**. Traduzido por Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Rio de Janeiro: Globo, 1955.

Filósofos medievais:

ABELARDO. **Lógica para Principiantes**. Traduzido por Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Unesp, 2005.

AGOSTINHO. **O Livre-Arbítrio**. Traduzido por Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2008.

TOMÁS DE AQUINO. **O Ente e a Essência**. Traduzido por D. Odilão Moura. Rio de Janeiro: Presença, 1981.

Comentadores hodiernos:

CASTON, V. **Aristotle on perceptual content**. Disponível em: <http://www.topoi.org/wp-content/uploads/2011/03/AristPercContent.pdf>. Acesso: 05/12/2013

_____. **Porquoi Aristote a besoin de l'imagination?** In: LORIES, D.; Rizzerio, L. *De la Phantasia à l'imagination*. Louvain-Namur-Paris-Dudley: Peeters-Société des études classiques, 2003.

DIAZ, M.E. **Aísthesis y phantasia en el pensamiento aristotélico**. In: DIAZ, M.E.; GRACIELA, M. (Org.). *M. Surgimiento de la Phantasia en La Grecia Clásica: parecer y aparecer em Protágoras, Platón y Aristóteles*. Buenos Aires: Prometeo, 2009.

_____. **Phantasia y nóesis en el pensamiento aristotélico**. In: DIAZ, M.E.; GRACIELA, M. (Org.). *M. Surgimiento de la Phantasia en La Grecia Clásica: parecer y aparecer em Protágoras, Platón y Aristóteles*. Buenos Aires: Prometeo, 2009.

FOLLON, J. **La notion de phantasia chez Platon.** In: LORIES, D.; Rizzerio, L. *De la Phantasia à l'imagination.* Louvain-Namur-Paris-Dudley: Peeters-Société des Études Classiques, 2003.

FREDE, D. **The Cognitive Role of *Phantasia* in Aristotle.** In: NUSSBAUM, M.; RORTY, A. Oxford: Oxford University Press, 1999.

GENDLER, T. **Imagination.** The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2013.

LABARRIÈRE, J. **Nature et fonction de la phantasia chez Aristote.** In: LORIES, D.; Rizzerio, L. *De la Phantasia à l'imagination.* Louvain-Namur-Paris-Dudley: Peeters-Société des études classiques, 2003.

LEFEBVRE, R. **La crise de la phantasia: originalité des interprétations, originalité d'Aristote.** In: LORIES, D.; Rizzerio, L. *De la Phantasia à l'imagination.* Louvain-Namur-Paris-Dudley: Peeters-Société des études classiques, 2003.

_____. **Aristote: Zoologie et éthique.** Revista Archa: As Origens do Pensamento Ocidental, Vol. 11, 2013.

MOREL, P-M. **Qui a peur de l'éthologie? Action humaine et action animale chez Aristote.** Revista Archa: As Origens do Pensamento Ocidental, Vol. 11, 2013.

SCHOFIELD, M. **Aristotle on the imagination.** In: NUSSBAUM, M.; RORTY, A. Oxford: Oxford University Press, 1999.

SHIELDS, C. **Aristotle Psychology.** The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2011.