

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

*PHANTASIA EM ARISTÓTELES*

AYRTON MATHEUS OLIVEIRA PACHECO

UBERLÂNDIA

2023

AYRTON MATHEUS OLIVEIRA PACHECO

*PHANTASIA EM ARISTÓTELES*

Monografia apresentada ao curso de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia como requisito para obtenção do título de licenciatura em Filosofia.

Orientador: Fernando Martins Mendonça

UBERLÂNDIA

2023

Dedico este trabalho aos meus amigos, à minha família, ao meu orientador, ao curso de Filosofia, aos aristotélicos e aos platônicos. Agradeço a conclusão desta pesquisa ao meu orientador que não apenas me auxiliou na confecção deste trabalho e me proporcionou uma melhora na escrita, mas também ajudou em meu desenvolvimento pessoal e filosófico.

## RESUMO

O que são imagens mentais ou psicológicas? Este trabalho visa responder essa e outras questões a partir do pensamento de Aristóteles. Na obra *De Anima*, Aristóteles investiga o que é a *psychē*, termo pode ser traduzido por “alma” ou “mente”. Dessa forma, a obra trata da *psychē* e suas partes, seja as capacidades e seus conteúdos. Esta pesquisa tentará responder principalmente como funciona a capacidade psicológica denominada por “*phantasia*” ou “imaginação” e seus produtos, que são os *phantasmata* ou imagens mentais. Assim, conforme Aristóteles, será explicado o que é a percepção e como ela funciona, o que é a *phantasia* e quais seus tipos existem, a relação de pensamento e *phantasia*, e, por último, a relação da *phantasia* no âmbito prático da ação.

**PALAVRAS CHAVES:** Imaginação. *Phantasia*. *De anima*. Aristóteles. Percepção. *Phantasma*. Filosofia da mente. Filosofia Antiga. Alma. Mente.

## ABSTRACT

What are mental or psychological images? This paper aims to answer this and other questions from Aristotle's Philosophy. In *De Anima*, Aristotle investigates what the *psychē* is, term that can be translated as "soul" or "mind". In this way, the work deals with the *psychē* and its parts, its capacities and its contents. This research will try to answer mainly how the psychological capacity called "*phantasia*" or "imagination" works is cause of its products, which are the *phantasmata* or mental images. Thus, according to Aristotle, it will be explained what perception is and how it works, what *phantasia* is and what kinds of *phantasia* exist, the relation between *phantasia* and thought, and, finally, the relation of *phantasia* to the practical realm of action.

**KEY WORDS:** Imagination. *Phantasia*. Aristotle. *De anima*. Perception. *Phantasma*. Philosophy of Mind. Ancient Philosophy. Soul. Mind.

## SUMÁRIO

1.	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	6
2.	<b>DESENVOLVIMENTO</b> .....	7
2.1.	Percepção no <i>De anima</i> .....	7
2.2.	Os aspectos da <i>phantasia</i> .....	24
2.3.	A <i>phantasia</i> e o âmbito prático da ação.....	33
3.	<b>CONCLUSÃO</b> .....	40
4.	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	41

## INTRODUÇÃO

O objetivo deste texto está inserido no tema de filosofia da mente e filosofia antiga. É o intento desta obra responder ao problema de como alguns estados mentais ou psicológicos ocorrem, a saber, o que são imagens mentais ou psicológicas através do pensamento de Aristóteles, que é exposto na obra *De anima*. Assim, será abordado de forma breve qual é o entendimento de Aristóteles a respeito da alma ou *psychē* com o intuito de esclarecer como algumas capacidades psicológicas ou mentais ocorrem, a saber o nosso objetivo central que é a explicação da capacidade *phantasia* e seus produtos que são os *phantasma*, mas também será abordado como ocorre a percepção, além da relação de *phantasia* e pensamento, e, qual a relação da *phantasia* com o âmbito prático. Dessa forma, esta pesquisa foi separada em três capítulos. No primeiro capítulo será abordada a contextualização da discussão e o entendimento do conceito de *psychē* conforme Aristóteles, mas, principalmente, será esclarecido o que é a percepção e quais seus tipos. Já no segundo capítulo, há o escrutínio do conceito de *phantasia* e como ocorre seu funcionamento, incluindo seus tipos e seus produtos os *phantasmata*. Além disso, será abordada a associação da *phantasia* entre o pensamento. Por último, no terceiro capítulo, será abordada a relação da *phantasia* e seu âmbito prático.

## Percepção no *De anima*

Na filosofia da mente, normalmente se aborda e se discute sobre o que é a mente e o que é a consciência, mas também, em certa medida, há uma discussão sobre os estados mentais e problemas que os envolvem. Este texto não visa adentrar tais discussões, porém, de certa forma, haverá uma abordagem perpendicular de alguns desses temas, isto é, serão tratados alguns estados mentais ou psicológicos específicos, a saber, as imagens mentais.

Pretende-se então responder ao problema central que é o estatuto das imagens mentais segundo Aristóteles. Por exemplo, como se retém imagens em nossa alma, mente ou *psychē*<sup>1</sup>, qual a relação entre o que é retido na mente ou imagens mentais e as percepções, se há uma faculdade para tais estados mentais denominados por “imagens”. Além disso, haverá a tentativa de responder em que sentido as imagens mentais desempenham um papel na antecipação de eventos futuros e, conseqüentemente, na ação prática.

O objetivo desta pesquisa é o escrutínio desses problemas a partir dos argumentos aristotélicos, dessa forma, há dois conceitos centrais que estarão presentes ao longo da pesquisa: o primeiro é a *phantasia* que é a faculdade ou capacidade mental que podemos chamar de imaginação; já o outro conceito é o que é chamado de *phantasmata*, que são as imagens mentais ou produtos da capacidade psíquica *phantasia*. Vale ressaltar que em alguns momentos Aristóteles utiliza o termo *phantasia* em referência às imagens e não sobre a capacidade mental. Assim, haverá a exposição da noção de *phantasia* e suas implicações, isto é, o que é a *phantasia* ou imaginação, se realmente é uma capacidade ou faculdade, assim como quais são seus objetos, ou seja, o que é chamado de *phantasmata* ou imagens. A fonte textual principal será o livro *De Anima* e será utilizada a paginação (Bekker) para citação direta do livro.

Antes de adentrar na questão principal, é elucidativo tecer alguns breves comentários sobre a obra *De Anima*. De forma geral, a obra possui como intuito explicar e dar uma definição de alma ou da mente, isto é, o que define um ser vivo. Aristóteles chegará a uma definição abrangente que englobará todos os seres vivos—desde as plantas até animais e os humanos. Apesar de serem consideradas

---

<sup>1</sup> *Psychē* nesta obra será utilizada como equivalente a alma e mente. Também não será feita aqui a distinção entre alma e mente. Além disso, por hábito de uso, a expressão “estados mentais” será utilizada no lugar de “estados psíquicos ou psicológicos” ou “estados da alma”.



como tendo vida diferentes, todos fazem parte de um grupo mais geral que pode ser chamado de seres vivos, em contraposição com o que não é vivo. Se, por um lado, se pode dizer que atenienses e troianos são de “grupos particulares” ou espécies distintas, por outro, entende-se que ambos fazem parte de um grupo mais geral, ou “gênero”, que é denominado por “gregos”.

O intuito desta analogia não é explicar “gênero” e “espécie”—já que tal discussão não é objetivo deste texto, mas sim salientar que há algo em comum entre elementos de um grupo mais geral, isto é, há algo ou propriedade no grupo geral que se considera igual e pertencente a todos os indivíduos do grupo. Na mesma medida, não se tem o objetivo de explicar a definição de alma ou de vida que se encontra na obra *De Anima*, isto é, a definição de “*psychē*” que engloba todos os seres vivos que possuem princípio interno de movimento. O que é relevante para este texto é que, além da característica principal que une todos os seres vivos, ou seja, a de possuir vida, se percebe também outras características em comum, a saber algumas capacidades da alma ou da mente.

A partir disso, Aristóteles elencou algumas capacidades da mente ou psíquicas. Há então estas capacidades gerais: nutrição, percepção e racional (*De an.* II 3 414a29 p. 27)<sup>2</sup>, e posteriormente em sua investigação, Aristóteles acrescenta uma outra que é a capacidade de desejo (*De an.* III 10 433b1 p. 68). Pode-se entender que as capacidades possuem uma hierarquia de necessidade ou consequência, isto é, entende-se que a anterior sempre é necessária para a posterior. Então, a capacidade nutritiva é anterior à capacidade perceptiva e à racional. Dessa forma, a capacidade perceptiva pressupõe a nutritiva, do mesmo modo que a capacidade racional pressupõe a perceptiva e consequentemente também a nutritiva. Já a respeito da capacidade de desejo ou desiderativa, o que se pode afirmar de forma clara é que através desta capacidade o movimento se inicia em um ser vivo (*De an.* III 10 433b1 p. 68), por outro lado, em que posição tal capacidade se encaixa foge de nosso escopo.

Exemplificando, as plantas de forma geral possuem a capacidade de se nutrir. Os animais de forma geral também possuem a capacidade de nutrição, entretanto, estes possuem uma capacidade além da nutrição, que é a capacidade de percepção,

---

<sup>2</sup> Todas as referências ao livro *De anima* (*De an.*) utilizadas no texto pertencem à tradução do grego feita por Christopher Shields de 2016 que consta nas referências: (SHIELDS, C. **Aristotle De anima**. New York: Oxford University Press, 2016).

através do que se chama de sentidos ou percepções. Assim, os animais podem perceber as coisas, por exemplo, pela percepção visual —capacidade de ver —, há percepção de algo visível a partir da afecção por um objeto que também é visível. Aristóteles argumenta que o que é visto é a cor, mas é necessário que a luz esteja presente para algo ser visto, então há um movimento em algo transparente até a afecção do órgão sensível responsável pela visão. (*De an.* II 7 419a7-14 p. 36-37).

Por último, a capacidade racional pressupõe as duas anteriores, como dito acima. O pertinente para nós é que, situado entre a capacidade perceptiva e a racional-intelectual, há o que é chamado de *phantasia* ou imaginação. Assim, Aristóteles diz que *phantasmata* são como se fossem percepções. (*De an.* III 8 432a8-9 p. 65). Da mesma forma também não há “pensamento sem imagem”. Cabe a este texto a tentativa de explicar o motivo destas afirmações. Entretanto, não somente é didático, mas necessário, esclarecer o que Aristóteles chama por percepção e todo o seu processo na *psychē*, isto é, o que se pode entender por processo psicológico ou cognitivo, pois, só assim, entende-se que se realiza uma explicação adequada do papel da *phantasia* na psicologia de Aristóteles.

Se a capacidade nutritiva está presente em todos os seres vivos, conforme 414a29, então, tal capacidade diz respeito ao ato de um ser vivo se nutrir e de crescer, a capacidade perceptiva traz uma novidade, isto é, a percepção, que pode ser entendida pela afetação por algo externo através de um intermediário - exceto no tato e paladar, do que se falará mais adiante.

Ademais, Aristóteles distingue o que é percebido ou perceptível em três grupos, perceptíveis próprios, perceptíveis comuns e perceptíveis concomitantes (*De an.* II 6 418a7-12 p. 34). Têm-se então alguns perceptíveis próprios: cor, som, paladar e tato que são mencionados em (*De an.* II 418a12-15 p. 35). Vale ressaltar que Aristóteles também qualifica os perceptíveis entre verdadeiros ou falsos, porém, não será o objetivo desta pesquisa explicar tal diferença. Entretanto, Keeling explica algumas considerações sobre os três tipos de perceptíveis propostos por Aristóteles relacionados com a noção de serem verdadeiros ou falsos:

Qualquer tentativa de entender a teoria da percepção de Aristóteles e suas implicações para sua epistemologia deve tomar nota do fato de que ele reconhece três tipos de objeto perceptível. Um primeiro é peculiar ou especial (*ἴδιον*) a um sentido particular, e a percepção dele é sempre verdadeira. Por exemplo, a cor só é percebida por se pela visão (418a11–16). um segundo tipo de objecto perceptível é comum a todos os sentidos,

ou pelo menos à visão e ao tato. Objetos comuns são, por exemplo, movimento, repouso, número, forma e tamanho, e estes podem ser percebidos por todos os sentidos (418a16–20). Assim, a cor de um limão só pode ser percebida *per se* ao vê-lo, mas sua forma pode ser percebida *per se* ao vê-lo ou tocá-lo. *Per se* (*καθ' αὐτά*) percepções são aquelas em que o objeto de percepção age sobre o órgão dos sentidos *qua* o tipo de coisa que ele é. A cor e a forma, por exemplo, atuam sobre os órgãos dos sentidos como as cores e as formas que são. Aristóteles contrasta estes dois com um terceiro tipo de objecto perceptível que não é percebido *per se*, mas que é acidental (*κατὰ συμβεβηκός*) ao que é percebido *per se*. No seu exemplo, podemos ver o filho de Diáres, mas não porque ele age no olho como o tipo de coisa que ele é. Ele o faz apenas porque é uma coisa colorida de um certo tamanho, etc. Ser o tipo de coisa que é (filho de Diáres ou ser humano, digamos) é apenas acidental ao que afeta os sentidos, nomeadamente a sua cor, tamanho, forma, etc. (418a20–24; Ver também 424a22–24). Esses dois últimos tipos de perceptíveis, Aristóteles nos diz, podem ser falsos. (KEELING, 2022, p. 306, tradução nossa).<sup>3</sup>

Dessa forma, o que pode-se entender a respeito dos perceptíveis próprios é que estes são percebidos através de apenas um sentido, por exemplo, cor é apenas percebida pela visão, da mesma forma que som apenas é percebido pelo ouvido, etc. O pertinente é que os perceptíveis próprios possuem exclusividade de um sentido ou de alguma percepção. Já os perceptíveis comuns e concomitantes poderão ser perceptíveis por mais de um sentido ou percepção. Uma forma de entender o processo perceptivo é através das categorias de ato e potência — não é o objetivo deste texto explicar tais categorias, mas somente utilizá-las na medida que forem relevantes para a explicação textual. Um dos sentidos é que temos duas ordens de ato e potência no processo perceptivo.

Assim, há uma instância da percepção que relaciona potência e ato, tanto do objeto da percepção, como do órgão da percepção; é o que argumenta Johansen:

Vamos seguir Aristóteles e utilizar a audição como estudo de caso da percepção em geral. Ele diz que ouvir de fato e emitir de fato um som são uma e a mesma coisa, assim como ensinar e aprender são ditos uma e a mesma coisa em *Physica III*. 3 202a32-b22. Ou seja, a audição real e a produção sonora real ocorrem ao mesmo tempo e no mesmo lugar, mas diferem por serem definidas de forma diferente. Se você dissesse o que é fazer um som e o que é ouvir, daria duas respostas diferentes porque as definiria de maneiras diferentes. Mas se dissesse onde e quando ocorreram daria a mesma resposta. Você diria que ambos ocorreram no sentido da audição pois este é o paciente da mudança e a mudança sempre acontece no paciente. Assim como o ensino e a aprendizagem acontecem no aluno, o

<sup>3</sup> As referências utilizadas nesta pesquisa estão em inglês, dessa forma, houve tradução do inglês para o português conforme indicada na citação.

som real e a audição real acontecem no ouvinte. A atualidade do sentido-objeto e a atualidade da faculdade dos sentidos são uma e a mesma porque ambas acontecem no mesmo lugar (JOHANSEN, 1997, p. 254, tradução nossa).

Johansen utiliza o esquema de L. A. Kosman para explicar as duas ordens de ato e potência, ou o que é denominado por primeira atualização e segunda atualização: “ L. A. Kosman propõe a seguinte interpretação de como as atualizações e potencialidades da audição e da sonoridade estão relacionadas. Pode ser esquematizado da seguinte forma (JOHANSEN, 1997, p. 255, tradução nossa).:

	<b>Objeto sensível</b>	<b>Faculdade sensível</b>
<b>Primeira atualização</b>	Sonoridade	Audição
<b>Segunda atualização</b>	Som audível	Poder de ser escutado
<b>Potencialidade</b>	Sino (possuindo som)	Orelha

Pode-se entender que a potência de algo é ou a possibilidade de adquirir a posse de uma capacidade ou de executá-la, já o ato, é ou a execução ou a posse efetiva do que anteriormente era apenas uma possibilidade. Tem-se então duas instâncias, uma diz respeito à possibilidade e a outra a sua efetividade que anteriormente era apenas uma possibilidade. As pessoas possuem diversas possibilidades de adquirirem capacidades, porém, isso não significa que essas possibilidades serão concretizadas de forma efetiva, ou que serão postas em prática. Por exemplo, seres humanos possuem a potência de adquirir a habilidade de “aprender grego clássico”, mas nem todos aprenderão ao ponto de realizarem o “ato” de exercê-lo. Da mesma forma que todos lusófonos sabem português, não necessariamente significa que estarão de forma efetiva ou em ato executando o português—um lusófono pode falar outro idioma, ou simplesmente ficar em silêncio, sem falar o português. Agora, um exemplo próximo ao de Aristóteles sobre a primeira atualização e a segunda atualização. Considere um monitor de computador como objeto sensível que possui a potencialidade de ser visto ou de exibir cor segundo Aristóteles, da mesma forma como faculdade sensível temos o olho, assim como primeira atualização do objeto sensível, o monitor tem a atualização de exibir cor, mas como segunda atualização tem como a cor visível, já do outro lado, da

faculdade sensível o olho como primeira atualização possui a visão, já como segunda atualização tem-se o poder de ver de fato. Tais nuances de primeira e segunda atualizações descrevem as particularidades tanto do objeto que é capaz de produzir afecção, assim como o órgão sensível ou órgão do sentido que é capaz de ser afetado pelo objeto, uma vez que o monitor pode ser visto, mas se encontra desligado ou tampado por algum objeto, da mesma forma o olho tem a capacidade de ver, mas pode estar coberto ou simplesmente com as pálpebras fechadas. Esta dinâmica entre objeto capaz de afetar e faculdade capaz de perceber ou sentir ocorre, como bem salienta Johansen, porque tais circunstâncias ocorrem no mesmo lugar. Ademais, sobre a capacidade de ouvir, Johansen argumenta que o órgão interno precisa ter a potência de ser afetado, assim como o objeto que produz som precisa ter a potência de produzir som, assim, quando ambos estão em ato é possível ouvir algum determinado som.

Quando há a percepção, pode-se entender que o objeto de percepção está na segunda atualização ou segundo ato—uma vez que está de forma efetiva produzindo afecção, da mesma forma que o órgão da percepção também está na segunda atualização—já que está de forma efetiva sendo afetado por algo (*De an. III* 2 426b8-12 p. 53). Isso ocorre, de forma geral, na percepção própria, seja na visão, olfato, paladar, tato e audição. Para fins explanatórios, o último e o primeiro são mais úteis.

Visão é o que ocorre sempre que o objeto perceptível de visão está em ato, ao mesmo tempo que a percepção é afetada por algo. Do mesmo modo que o “intermediário” para algumas percepções também se faz presente, Aristóteles entende que a percepção não ocorre de forma direta, e, portanto, é necessário um intermediário entre o objeto de percepção e a percepção—ou órgão perceptivo para algumas percepções (*De an. II* 7 419a15-20 p. 37).

Não é objetivo do nosso texto adentrar na discussão sobre o “intermediário” para Aristóteles. Assim, Aristóteles explica que algumas percepções somente ocorrem, a partir de um intermédio, tanto objeto de percepção como o órgão de percepção estão ambos em ato “sem interrupção do intermediário”, isto é, o objeto de percepções está em ato ou é capaz de afetar o órgão perceptivo que também está em ato ou passível de receber a afetação do objeto. Porém, entre o objeto e o órgão de percepção está presente o intermediário. Por exemplo, algo passível de

visão, como este texto, só será perceptível da visão, isto é, estará em ato capaz de afetar a visão, se houver luz—que de certa forma é o intermediário.

Na mesma instância, este texto só será visto, não somente se houver luz para “tornar” visível o texto, mas também que o órgão perceptível esteja passível de ser afetado, isto é, é necessário que quem lê este texto esteja de olhos abertos para ser capaz de ser afetado pelo objeto de percepção. Desde que ambos os extremos, de um lado a percepção interna ou o órgão sensível, e de outro lado, o objeto de percepção estejam em ato, haverá a percepção de visão mediada pelo intermediário.

Outro exemplo, é qual é a explicação de Aristóteles sobre a percepção de ouvir. Assim que o objeto de percepção capaz de produzir som está em ato, ocorre uma “transferência” efetuada pelo intermediário (*De an.* II 8 7 419a25-32 p. 38), que seria o ar, até chegar ao órgão perceptivo que esteja em ato para ser afetado. Assim, tem-se a percepção da audição ou “ouvir”.

Por exemplo, se o objeto de percepção for um som emitido por um microfone em uma aula *online*, este apenas será passível de ser ouvido ou estará em ato, se o microfone não estiver no mudo, da mesma forma que é preciso que nada impeça o “som” de se propagar no ar e afetar o órgão perceptivo de audição ou ouvido, para assim ouvir de forma efetiva, pois, um protetor auricular pode obstruir o órgão da audição e apesar deste órgão ser capaz de ouvir, ele estará impossibilitado de ouvir naquele momento e não estará em ato de forma efetiva.

É assim então que a percepção própria ocorre, quando há percepção própria ou exclusiva, tal percepção não é e não pode ser percebida por outra percepção. Por exemplo, o perceptível próprio da visão é somente a cor, assim, a percepção da visão não se engana a respeito do tipo de perceptível percebido, isto é, a percepção da visão perceberá cor. Da mesma forma que a percepção do ouvido não se engana a respeito do perceptível próprio do som. O mesmo ocorre com a percepção do tato que é sobre o toque ou coisas táteis. Então, é dessa forma que essa faculdade é caracterizada, e da mesma maneira o perceptível próprio do paladar é sobre sabor, o perceptível próprio do olfato é o cheiro, e o mesmo pode ser aplicado a outros sentidos (*De an.* II 6 418a12-13 p. 35).

Por outro lado, o perceptível comum é o que pode ser percebido por mais de um sentido ou percepção. Isto é, tudo aquilo que se percebe por mais de um sentido. A saber, por exemplo, movimento e quantidade são denominados perceptíveis comuns (*De an.* II 6 418a16-19 p. 35). Assim, ao tocar um instrumento musical de

olhos fechados, por exemplo um violão ou guitarra, se percebe através da percepção comum mais de um perceptível próprio, isto é, é possível perceber tanto movimento quanto quantidade através do som e do tato, uma vez que se escuta mais de uma corda produzir som ao ser tocada, também se percebe pelo tato que existe mais de uma corda e assim como é percebido movimento de tocá-las pela vibração. Outro exemplo que pode ser ilustrativo é de sons de passos em nossa direção; suponha que se está em uma sala e há um corredor do lado de fora, é possível identificar movimento e quantidade através da percepção da audição, pois à medida que a pessoa se aproxima os passos ficam mais altos.

O relevante do perceptível comum é que ele pode ser percebido por mais de uma sentido próprio, entretanto, os perceptíveis comuns não possuem um órgão específico como os perceptíveis próprios em que podem ser afetados. Por exemplo, não há um órgão específico para ser afetado exclusivamente pelo movimento, mas se pode percebê-lo por mais de uma percepção, tais como visão, tato e audição (*De an.* II 6 418a19-20 p. 35).

O terceiro e último grupo dos perceptíveis é o chamado de perceptível concomitante. Como diz Aristóteles a respeito do branco ser o filho de Diáres:

Diz-se que algo é objeto de percepção coincidentemente se, por exemplo, a coisa branca deveria ser filho de Diáres. Há percepção co-incidental dele, porque coincide com a coisa branca, da qual há percepção. Por esta razão, não se é afetado por um objeto de percepção na medida em que é tal coisa como o filho de Diáres (SHIELDS, 2016, *De An.* II 6 418a20 p. 35, tradução nossa).

Assim também há outro exemplo que Aristóteles utiliza que é análogo, sobre o filho de Cleon em: “Por exemplo, percebemos o filho de Cleon não porque ele é filho de Cleon, mas porque ele é uma coisa branca, e é co-incidental a essa coisa branca ser filho de Cleon (SHIELDS, 2016, *De an.* III 1 425a25-27 p. 51, tradução nossa)”.

Ambos os exemplos aparentemente possuem o mesmo aspecto, a saber, o perceptível concomitante, isto é, o branco que é o filho de Diáres ou Cleon. Entende-se por concomitante no sentido de que algo ocorre junto, acompanha ou que coincide. Tais percepções dizem respeito a algo mais sofisticado do que os perceptíveis próprios ou comuns. Não há um perceptível próprio sobre o que seja “filho de Diáres” ou “filho de Cleon”, nem isso é percebido por alguns dos perceptíveis comuns, tem-se a referência através de outra coisa, o que se pode

dizer que a percepção é um processo cognitivo. Portanto, esse tipo de percepção é um outro processo cognitivo de certa forma mais elaborado; entende-se que tal processo diz respeito ao processo de abstração para Aristóteles que será melhor explicado mais adiante.

Também pode-se dizer que esse tipo de percepção está relacionado ao intelecto de alguma forma através de noções. Não há um perceptível próprio para Aristóteles que diz respeito a noções. É importante ressaltar que não é nosso intuito explicar o processo abstrativo ou de obtenção de conhecimento neste texto. Dessa forma, quando é dito que o branco é o filho de Diates, ocorre uma percepção por concomitância, uma vez que não se percebe de forma direta—por um perceptível próprio e/ou comum—que o branco é o filho de Diates, apenas por concomitância. Assim, o que é percebido é o branco sendo filho de Diates ou filho de Cleon, pois o que se percebe é cor que, neste caso, é o perceptível próprio da visão. Da mesma forma que se percebe o movimento do branco que é o filho de Diates. Assim, o branco de um certo formato que se move é o filho de Diates.

O mesmo caso ocorre no exemplo de fogo citado por Aristóteles em *De an.* III 7 431b1-10 p. 64, algum grego avista fogo e o relaciona ao perigo, isto é, fogo neste caso significa que um inimigo está por perto, mas não há nada na percepção de fogo que signifique inimigo ou perigo à vista. Da mesma forma que o próprio fogo é uma percepção por concomitância, isto é, a percepção de vermelho ou laranja se movendo é a relação ou associação de ser fogo que ocorre por concomitância, segundo Aristóteles. Assim também ocorre que a percepção de associar fogo => inimigo também é uma percepção por concomitância. Portanto, a caracterização do fogo como inimigo ou perigo é percebido de forma concomitante, pois o que se percebe é perceptível próprio de cor e perceptível comum do movimento, mas não há nos perceptíveis algo que signifique ou que denote que o movimento daquela cor é fogo, e, além disso, é um fogo de inimigos. Assim, a propriedade daquele fogo em certo movimento ser caracterizado como inimigo ocorre apenas pela percepção por concomitância, ou aquele fogo se movimentando de tal maneira coincide com o movimento e se entende que é um “inimigo”. Dessa forma, Shields comenta sobre a percepção por concomitância ou co-incidental no trecho abaixo:

[...] por exemplo, vemos que a coisa branca é doce. Na medida em que se pode dizer que vemos tal coisa, isso se deve ao fato de termos correlacionado, por exemplo, a brancura do açúcar com sua doçura, assim



como vemos o filho de Cleon apenas vendo algo pálido e entendendo independentemente que o filho de Cleon co-incide com a coisa pálida. Note que Aristóteles, tomado desta forma, está contemplando duas noções muito diferentes de percepção co-incidental, (i) a de um objeto por um sentido diferente do seu sentido dedicado (e.g. doçura pela vista), e (ii) a de coincidir objeto complexo, o filho de Cleon, com objeto exclusivo ou próprio, sendo pálido (SHIELDS, 2016, p. 260-261, tradução nossa).

Há dois sentidos de percepção por concomitância ilustrados na citação acima, quando se percebe que a coisa branca é doce, por exemplo, o açúcar, e, por outro lado, quando se vê o filho de Cleon somente pela visão de algo branco ou pálido e se entende independentemente que o filho de Cleon coincide com o que é branco. Como dito anteriormente, o tipo de percepção por concomitância é de alguma forma mais elaborada que a percepção própria.

Da mesma forma também, por exemplo, se for visto um capacete de corrida amarelo e verde com algumas listras, provavelmente quem o vê perceberá que o capacete é de um antigo piloto brasileiro famoso. Então, é por uma percepção por concomitância que se percebe que tal capacete foi do piloto brasileiro; não se percebe de forma direta, isto é, o conteúdo de significado e referência entre o capacete de cor verde e amarela e o seu dono não são percebidos por alguma das percepções próprias, uma vez que estas percepções apenas percebem uma só coisa, no caso da visão ela apenas percebe cor e, de maneira distinta, a percepção comum apenas percebe movimento, número, unidade, entre outros fatores similares.

Assim, por algum outro processo cognitivo se percebe que o branco é o filho de Cleon, da mesma forma que o capacete verde e amarelo é do piloto brasileiro, e isso é denominado de percepção por concomitância.

Em suma, é dessa forma que ocorre a percepção, a partir do objeto da percepção, percorrendo o intermediário, quando há um—o que media o objeto e o órgão perceptível—até o órgão perceptível, e, por último, a percepção de algo, seja perceptível próprio, comum ou concomitante. Entretanto, no entendimento de Aristóteles, pode-se afirmar que a percepção após adquirida ou retida na *psychē* possui qualidades. Aristóteles dirá em *De an.* II 2 413b20-24 p. 25, que, algumas percepções possuem o que podemos chamar de polos ou extremos, pois, temos uma qualidade na percepção que é de alguma forma agradável ou dolorosa, além disso, também podemos entender que a percepção seja boa ou má. Dessa forma, a percepção possui um aspecto qualitativo. Assim, para Aristóteles, não há uma percepção bruta de algo, isto é, quando se percebe algo através do perceptível

próprio, comum ou concomitante já consta uma característica valorativa que é o sentimento ou emoção de que algo é agradável ou doloroso, ou bom ou mau.

A partir disso, pode-se entender para fins elucidativos que a percepção possui três estágios. Assim, ao obter o resultado da percepção, isto é, o que é percebido, tem-se a percepção de bom ou mau. Aristóteles também salienta e complementa este aspecto em outro livro, assim é citado no *De motu animalium* que a percepção traz algo de agradável ou doloroso, ou algo que ou é buscado ou evitado (*De motu an.* 701b33-702a2 p. 44):

Ora, a origem do movimento é, como dissemos, o objeto de perseguição ou fuga na esfera da ação. Por necessidade, o pensamento e a *phantasia* destes são acompanhados de aquecimento e resfriamento. Pois o doloroso é evitado e o prazeroso perseguido, e (o pensamento e a *phantasia* de) o doloroso e o prazeroso são quase sempre acompanhados de resfriamento e aquecimento (embora não percebamos isso quando acontece em uma pequena parte). (NUSSBAUM, 1986, p. 44, tradução nossa)

É percebido então esse aspecto importante que aqui neste trabalho está sendo denominado por “aspecto valorativo”. Então, a percepção de algo já traz consigo um aspecto valorativo, isto é, têm-se uma característica agradável ou dolorosa do que foi percebido, e, isso, será transportado para a capacidade da *phantasia*, e, por consequência, implicará o aspecto prático da ação através do objeto de perseguição ou fuga - este aspecto valorativo da *phantasia* e seu âmbito prático serão esclarecidos no capítulo 3.

Além disso, Aristóteles menciona no texto acima um novo aspecto sobre a percepção, isto é, há um entendimento de que a percepção é uma alteração de alguma forma, mas nessa passagem acima é incrementado que os estados mentais são acompanhados de aquecimento e resfriamento, o que pode indicar que são alterações materiais dos próprios estados mentais. É o que Moss dirá:

As percepções ou *phantasiai* ou pensamentos que levam à locomoção – cognições práticas – de alguma forma trazem consigo aquecimento ou resfriamento, o que, por sua vez, desencadeia outras mudanças que levam à locomoção. Talvez, como as percepções são ao mesmo tempo uma espécie de alteração possa indicar, o aquecimento e o arrefecimento são os aspectos materiais da própria cognição; talvez sejam efeitos separados, eficientes-causais. Não vejo nenhuma maneira clara de decidir qual destes Aristóteles pretendia. (MOSS, 2012, p. 24, tradução nossa)

É importante frisar que não é objetivo deste texto exaurir tais noções da percepção, o interesse é situar a discussão antes de adentrar no âmbito da *phantasia*.

É aqui que está o divisor de águas da *phantasia* e nosso fio condutor, pois, dentre as capacidades da *phantasia*, uma delas é que ela é semelhante à percepção conforme é dito abaixo:

Como as instâncias da imaginação persistem e são semelhantes às percepções, os animais fazem muitas coisas de acordo com elas, algumas porque lhes falta razão, e.g. bestas, e outras porque sua razão às vezes é envolta pela paixão, ou doença, ou sono, e.g. humanos (*De an.* III 3 429a4-5 p. 58, tradução nossa).

Uma definição de *phantasia* ou imaginação é a seguinte no final do capítulo 3 em *De an.* III 3 428b30 p. 58: “Se, então, nada mais do que a imaginação tem as características mencionadas (e é isso que foi reivindicado), então a imaginação seria um movimento efetuado pela percepção real.” A *phantasia* então é entendida como um certo movimento que é efetuado pela percepção. Além disso, parece pertinente questionar se a *phantasia* se enquadra no mesmo tipo de movimento da percepção, caso não, em qual tipo de movimento se deve considerar que a *phantasia* faz parte. A partir disso, primeiro é importante esclarecer pelo menos neste momento em qual tipo de movimento a percepção se caracteriza. De acordo com Corcilius:

Por esse motivo, a percepção é um tipo especial de alteração física que apenas as coisas animadas (animais e humanos) podem sofrer. É um movimento através do corpo – presumivelmente o movimento da entrada sensorial dos órgãos dos sentidos periféricos em direção à sede da faculdade perceptiva localizada no coração (cp. 244b9-11) - que resulta numa "alteração dos sentidos" (CORCILIOUS, 2022, p. 124, tradução nossa).

Assim, o tipo de movimento da percepção é uma alteração, ou como diz Corcilius, uma alteração dos sentidos. O objeto da percepção afeta o órgão da percepção e ocorre algum tipo de alteração que causa a percepção.

A partir disso, entende-se que o movimento da *phantasia* se inicia onde o movimento da percepção de certa forma se encerra. A *phantasia* é o que pode se dizer de seu objeto—*phantasma* ou imagem — estão presentes quando não há mais o objeto da percepção afetando o órgão da percepção. Assim, quando um estado mental não está diretamente ligado a algum objeto da percepção exterior, este estado mental é uma imagem da *phantasia*.

Na capacidade da percepção temos de alguma forma três aspectos, isto é, há o objeto de percepção, a própria capacidade perceptiva e o “produto” da percepção ou a própria percepção de algo. Assim, de um modo semelhante temos algo parecido na capacidade que é denominada por “*phantasia*”, só que temos apenas

dois aspectos, um aspecto é a própria capacidade que é a *phantasia*, já o outro aspecto é o resultado ou produto da capacidade que é o *phantasma* - imagem - ou objeto de *phantasia*. Vale ressaltar que “*phantasia*” é comumente traduzido por “imaginação”, da mesma forma que, *phantasma* é traduzido por “imagem” e “*phantasmata*” é traduzido por “imagens”, entretanto, é importante compreender o significado do termo no sentido aristotélico.

Aristóteles não tem por intenção, como diz Caston (1996, p. 20), o que também é denominado “fantasiar” ou elaborar exclusivamente a capacidade criativa de imaginar algo. O significado adequado do termo para Aristóteles é bem mais amplo. Além de também fazer presente a acepção “criativa”, Aristóteles possui um entendimento bem mais extenso e diversificado para imaginação ou *phantasia*, isto é, não se reduz a capacidade imaginativa ao seu uso comum. Por exemplo, o significado do termo também se assemelha ao que é denominado por memória como também diz Caston, por ter a capacidade de reter imagens ou *phantasmata*, isto é, reter percepções (1996, p. 20-21).

A distinção entre memória e *phantasia* não cabe neste texto, e quaisquer considerações a respeito serão realizadas futuramente ou em uma pesquisa mais ampla. De forma sucinta, pode-se entender que percepção é tudo aquilo que se percebe enquanto o objeto de percepção atua ou está presente na percepção, isto é, enquanto se é afetado. A partir do momento que aquele que percebe não é mais afetado pelo objeto de percepção, a *phantasia* já se faz presente no processo cognitivo, assim, algum estado mental que pode ser denominado por “imagem” ou *phantasma* é retido na *psychē*. Dessa forma, é evidente que há semelhança entre o que é entendido por memória e por *phantasia*. Uma vez que há uma capacidade mental de reter estados mentais e também a capacidade de “resgatá-los” quando estes já não se fazem presente, entretanto, a distinção entre memória e *phantasia*, se é que há alguma, não será respondida nesta pesquisa pelo escopo estabelecido.

Ademais, é pertinente responder se a *phantasia* fornece conteúdo para a percepção dos concomitantes. Há uma ampla discussão na literatura se a *phantasia* é ou não relevante para o conteúdo dos concomitantes. Por exemplo, Perälä não está convencido de que a imaginação ou *phantasia* é necessária para explicar tais conteúdos. Assim ele diz sobre a percepção por concomitância ou percepção incidental:

Johansen não está sozinho em promover esta linha de interpretação. Há muitos que argumentam que a percepção incidental requer a contribuição de *phantasia* ou memória. Eles assumem que objetos sensíveis incidentais que não sejam os próprios (e comuns) não podem afetar os sentidos individuais, e ainda assim esses itens podem ser "percebidos" incidentalmente. Por conseguinte, argumenta-se, a percepção incidental deve derivar o seu conteúdo de *phantasia* e da memória. A suposição, então, é que podemos reter um phantasma do Filho de Cleon de um encontro anterior com ele, e é por isso que podemos reconhecer (isto é, perceber incidentalmente) a coisa branca que vemos pela vista como sendo o filho de Cleon. O mesmo se aplica a ver o amargo incidentalmente nos casos em que o sentido do paladar não está envolvido: vemos um item amarelo *per se* à vista e o reconhecemos como amargo com base em um *phantasma* que retemos de uma degustação anterior do sabor do objeto. Penso que esta interpretação é razoável se a percepção incidental for entendida no sentido inflacionário. (PERÄLÄ, 2022 p. 87, tradução nossa).

Ainda mais, um dos objetivos desta pesquisa será esclarecer o que Aristóteles quer dizer com "não há pensamento sem imagens", conforme dito em *De an.* III 8 432a11-14 p. 65: "O que, porém, diferenciará os primeiros pensamentos das imagens? De fato, mesmo os outros não são imagens, mas não são sem imagens." Aparentemente há um aspecto relevante de caráter epistemológico entre imagens e pensamentos como diz Shields sobre a passagem de *De an.* III 8 432a10-15 p. 65:

Aristóteles conclui o capítulo com uma advertência e uma pergunta. A cautela é que não devemos permitir que as reflexões sobre o papel das imagens no pensamento, seja como for, nos levem a supor que as imagens são assertóricas. As imagens (*phantasmata*) não fazem afirmações, uma vez que as expressões com força assertórica resultam apenas de alguma forma de combinação, de um entrelaçamento de pensamentos (*noémata*). [...] Como eu o constituí, Aristóteles não fornece a característica diferenciadora, mas simplesmente afirma que os pensamentos não são imagens, deixando a pergunta mais refinada sobre os primeiros pensamentos sem solução. (SHIELDS, 2016, p. 346-345, tradução nossa).

Há divergências entre o significado dessa passagem, mas como argumenta Shields Aristóteles esclarece que imagens (*phantasmata*) não constituem afirmações, além de que também não são assertóricas, além disso, Aristóteles frisa bem que pensamentos não são imagens, apesar de não aprofundar na diferenciação entre imagem e pensamento, e como salienta Shields, sem resolução. Ademais, há o objetivo de explicar a divisão de *phantasia*. Assim diz Aristóteles:

Assim, como foi dito, enquanto a imaginação perceptiva pertence aos outros animais, a imaginação deliberativa pertence aos animais racionais (uma vez que se deve fazer isto ou aquilo já é obra do raciocínio-e é necessário que a medição se realize por uma coisa, na medida em que se busca o que é maior e pode, conseqüentemente, fazer um a partir de muitas imagens) (*De an.* III 11 434a6-9 p. 70, tradução nossa).

A partir desta divisão, pode-se denominar uma por *phantasia* perceptiva e a outra por *phantasia* deliberativa. Ambas dizem respeito à percepções, entretanto, a primeira está relacionada ao aspecto da percepção e talvez se pode também associar com a contemplação, já a última também está relacionada à percepção, mas com a circunscrição de que se refere ao âmbito prático, e, conseqüentemente, às ações.

Assim, de alguma forma se realiza um processo cognitivo para contemplar e outro exclusivamente para agir, apesar de ambos estados cognitivos ou estados mentais serem semelhantes, pois estão englobados pela *phantasia*, estes realizam funções e possuem finalidades distintas. Aristóteles esclarece qual seria a diferença da *phantasia* deliberativa. Desse modo, lida-se com o que é chamado por aspecto ou âmbito prático da *phantasia* que é bem ilustrado no exemplo do fogo dado por Aristóteles:

A faculdade racional pensa algumas formas em imagens, e assim como é nestas que se distingue o que deve ser perseguido e o que deve ser evitado, também fora da percepção, sempre que se apresenta imagens, move-se. Por exemplo, quem percebe um farol, porque é fogo, e pela percepção comum vê-lo em movimento, e reconhece que é um inimigo. As vezes, com base em imagens ou pensamentos na alma, como se os visse, calcula e planeja coisas futuras com referência às coisas que estão presentes. E sempre que alguém diz que há o doce ou o doloroso, nesse caso, evita ou persegue e, em geral, fará alguma coisa (De an. III 7 431b1-10 p. 64, tradução nossa).

Assim este aspecto do exemplo do fogo é um exemplo de *phantasia* deliberativa que será melhor explicado posteriormente. Dessa forma, pelo exemplo acima através de uma percepção por concomitância—uma vez que não há percepção de “inimigo” por algum perceptível próprio ou comum, o indivíduo deve deliberar se foge ou se começa a elaborar uma defesa para a guerra iminente. O que deve ser buscado ou evitado? O que é deliberado como prazeroso ou doloroso? Aqui, percebe-se o aspecto anterior que foi mencionado.

A percepção é dotada de qualidades, de maneira que as percepções podem ser caracterizadas como prazerosas ou dolorosas. Contudo, não somente a percepção possui tais qualidades, mas também tais qualidades estão presentes na retenção das percepções, isto é, nos *phantasmata* (imagens) ou na atuação da *phantasia*. Portanto, quando se tem os *phantasmata*, estes já estão imbuídos de uma qualidade valorativa quando é necessário agir. Ou seja, os *phantasmata* já são

percebidos em certa medida como bons ou maus, assim, necessariamente já ou são buscados ou evitados.

Ademais, a respeito do âmbito prático da *phantasia*, Aristóteles, como citado anteriormente, postula que a locomoção ocorre por desejo. Entende-se por ação ou movimento de um lugar para outro por causa de um desejo, isso inclui os três tipos de desejos: apetite, impulso e querer, tanto no âmbito da *phantasia*, quanto no âmbito da percepção.

No exemplo do fogo, em *De an.* III 7 431b1-10 p. 64 quando um homem avista uma tocha ou fogo, esta já é percebida como uma presença de um inimigo a espreita, assim, o homem já delibera como agir diante de tal percepção. Assim, após a percepção da tocha ou tem-se um processo cognitivo ou processo psicológico que ocorre antes de uma ação. A partir de uma percepção por concomitância, mais “*phantasmata*” ou percepções retidas na alma são material para a deliberação de uma ação, assim sendo, a partir disso, se delibera e age—no caso do exemplo do fogo, o homem agirá para fugir ou como lutará contra o inimigo. Assim também, há uma relação entre as imagens, as percepções e o próprio pensamento como Cohoe complementa e esclarece abaixo a respeito do exemplo do fogo ou do farol do fogo:

Da mesma forma, quando, mais tarde no capítulo, Aristóteles afirma que 'o poder da compreensão compreende as formas nas imagens' (*τὰ μὲν οὖν εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ*, 431b2), o contexto sugere que devemos novamente restringir o escopo dessa afirmação ao pensamento prático e à ação. Aristóteles trabalha para estabelecer essa afirmação discutindo dois tipos de casos, um em que a compreensão de alguma coisa a ser perseguida ou evitada segue a percepção dos sentidos, e outro em que o intelecto emprega imagens (431b3-5; 431b8-10). Aristóteles começa com um exemplo do primeiro tipo de caso: você percebe um farol de fogo sendo movido e, com base nessa percepção, passa a entender que o inimigo está se aproximando. O segundo tipo de caso ocorre 'quando, empregando imagens [*φαντάσματα*] ou noções [*νοήματα*] dentro da alma, como se estivesse vendo, calcula e delibera sobre as coisas por vir com base nas coisas presentes' (431b6-8). Neste caso, a sua compreensão de algo como bom ou mau baseia-se nas imagens ou noções particulares que emprega no cálculo e na deliberação. Aristóteles encerra sua discussão voltando à analogia entre prazer e dor e busca e fuga, pois considera que ambos envolvem uma espécie de afirmação ou negação em relação à ação (431b9-10). (COHOE, 2016, p. 347, tradução nossa)

A partir da deliberação—que será melhor explicada posteriormente, se busca ou se evita algo por desejo nesse contexto. Por exemplo, antes de sair de casa, pode-se olhar para o céu e perceber uma alta probabilidade de chuva—percepção por concomitância, assim, a partir de imagens ou *phantasmata* que constam em nossa *psychē*, há a deliberação, isto é, se busca ou evita algo. Se se deve ir em um determinado lugar, a partir da percepção por concomitância, somada aos

*phantasmata*—percepções que já constam na *psychē*, escolho levar guarda-chuva ou até mesmo evitar a locomoção ao lugar já determinado.

Outro exemplo chuvoso: em Uberlândia, é sabido pela maioria dos residentes que, quando há chuva, deve-se evitar uma certa avenida. Tal conhecimento independente de como seja adquirido pode influenciar na orientação de outra pessoa—acaba tornando-se uma imagem ou *phantasma*, ambos fazem parte da ação de evitar a certa avenida quando há uma iminente chuva, isto é, há um desejo de busca ou fuga que ocasiona uma ação através de uma deliberação.

É devido a isso que as percepções não são “cruas”, e, possuem o aspecto “valorativo” mencionado anteriormente, assim como há uma percepção agradável, também atribui-se os *phantasmata* ou imagens—resultados de *phantasia*, como agradáveis, esta é então a conexão entre percepção, *phantasia* e ação, uma vez que, pelo aspecto valorativo denominado neste texto têm-se determinado os desejos que ocasionam em ação. A partir disso, se encerram as considerações introdutórias a respeito do âmbito prático da *phantasia*.



## Os aspectos da *Phantasia*

Cabe agora explicar no que a *phantasia* e seus “produtos” *phantasmata* se distinguem de outros estados mentais ou psicológicos, mas também é papel desta pesquisa explicar a distinção entre a *phantasia* perceptiva e a *phantasia* deliberativa ou racional, como é dito em *De an.* III 10 433b28-30 p. 69: “E toda imaginação é racional ou perceptiva. E neste último, então, os outros animais também têm uma parte.” Assim, Aristóteles entende que há dois tipos e âmbitos diferentes de *phantasia*, uma *phantasia* que é compartilhada com os outros animais, e uma que apenas os animais que pensam possuem (*De an.* III 11 434a6 p. 70).

A partir disso, entende-se que também é uma questão de âmbitos diferentes, isto é, a *phantasia* perceptiva apenas lidaria com “imagens” mentais exclusivas da percepção sem instância prática, por outro lado, a *phantasia* deliberativa lida com imagens com o fim de ação prática, isto é, assim como no exemplo do fogo, utiliza-se imagens (*phantasmata*) para deliberar a respeito de qual ação será tomada, como em uma antecipação de eventos futuros, o que “será buscado ou evitado”, essas imagens serão levadas em conta antes da tomada de decisão e da ação propriamente dita.

É importante entender que uma das abordagens de Aristóteles sobre a *psychē* é que ela é de alguma forma um princípio interno de movimento. Portanto, os seres “animados” têm esse princípio interno de movimento, mas em alguma instância é preciso responder à seguinte pergunta: o que faz os seres animados se moverem? A resposta de Aristóteles é o desejo (*De an.* III 10 433b19 p. 69), mas em conjunto com outras faculdades, a saber pensamento e *phantasia*. Desse modo, Aristóteles também lista três tipos de desejos (*orexeis*) que participam do início do movimento que são listados em *De an.* II 3 414b1 p. 27: apetite (*epithymia*), impulso (*thymos*) e querer (*boulesis*). Da mesma forma Moss explica que a locomoção é causa por desejo em conjunção com o pensamento ou com a *phantasia*:

Sua pergunta em *De anima* é sobre a causa psicológica da locomoção: “o que na alma é o que move?”(432a18-19). Ele considera vários candidatos entre os poderes da alma. A sua conclusão, pelo menos em linhas gerais, é clara. A locomoção é causada principalmente pelo desejo (*orexis*), mas sempre em conjunto com outra coisa: ou pensamento ou *phantasia*, a distinção entre pensamento e *phantasia* foi veiculada anteriormente em *De anima*, mas de formas confusas que convidaram a muitos debates interpretativos – particularmente sobre a natureza e o alcance de *phantasia*. Além disso, a discussão de Aristóteles sobre as causas da locomoção é densa e difícil, e em vez de deixar clara a importância da distinção entre

pensamento e *phantasia*, ele parece tratar esses dois quase como intercambiáveis. (MOSS, 2022, p. 247, tradução nossa)

A partir disso, é importante ressaltar que não é nosso escopo exaurir a questão do desejo para Aristóteles.

Já em *De an.* III 3 428a5 até 428b9 Aristóteles argumenta que a *phantasia* não é percepção, pensamento, convicção e também não é o entrelaçamento entre percepção e convicção. A ênfase desta pesquisa abordará especificamente na diferenciação entre percepção e *phantasia*, além da distinção entre pensamento e *phantasia*. Como já se sabe, a *phantasia* não é percepção, pois apesar de ser semelhante à percepção, a *phantasia* apenas se faz presente quando não há a presença efetiva ou atuante de um objeto de percepção que afete o órgão interno, ou seja, quando não há um objeto de percepção em atividade no momento. Como diz Corcilius:

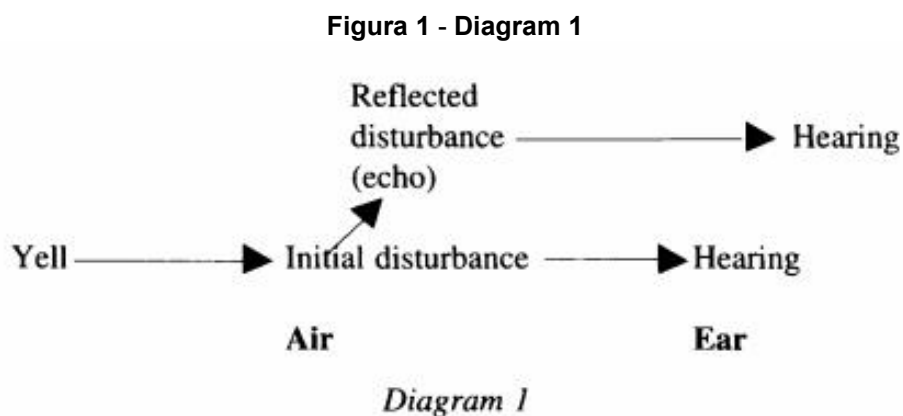
E é com base nisso que Aristóteles continua a explicar o fato de que existem imagens-posteriores e conteúdo semelhante à percepção no organismo do observador, mesmo na ausência externa dos objetos 3-D. Isto é confirmado por uma passagem em que Aristóteles caracteriza pós-imagens (*phantasmata*) por meio da mesma expressão: "*Phantasmata* são como perceptíveis (*aisthemata*), exceto que eles são sem matéria (*aneu hulēs*)" (DA [*De anima*] III 8, 432A9–10). Isso diz que os *phantasmata* podem compartilhar o mesmo conteúdo qualitativo com os perceptivos, exceto pelo fato de não exigirem a presença externa do objeto perceptivo 3-D. A percepção, por outro lado, embora definida como a capacidade de receber a forma do objeto perceptivo sem a matéria, requer a presença externa do objeto 3-D agindo sobre o observador (razão pela qual pelo menos alguns de seus aspectos *per se* são confiavelmente verídicos). O resultado é que, em ambos os contextos, a expressão "sem a matéria" significa a ausência do objeto 3-D externo, apenas que a última passagem usa a expressão em relação a *phantasmata* denotando a ausência não qualificada do objeto 3-d externo, enquanto DA II. 12 usa a expressão de forma qualificada, dizendo que a percepção toma os aspectos qualitativos de um objeto 3-D presente externamente, enquanto esse objeto permanece fora. (CORCILIUS, 2022, p. 148, tradução nossa).

Dessa forma, apesar do processo cognitivo semelhante entre ambos os estados *phantasia* e percepção, a percepção percebe a forma sem a matéria, mas exige a presença de objeto externo que possua a matéria e afete aquele que percebe, por outro lado, o processo cognitivo da *phantasia* não exige ou requer a presença de um objeto externo que possua matéria. Assim, pode-se entender que da mesma forma que a percepção é um tipo de alteração.

Da mesma forma, Caston elucida a diferença entre percepção e *phantasia*. Ele também explicita que ambas são semelhantes mas possuem denotações

distintas. Caston (1996) utilizará a analogia do eco e do som para explicitar a diferença entre o processo da *phantasia* e entre o processo da percepção:

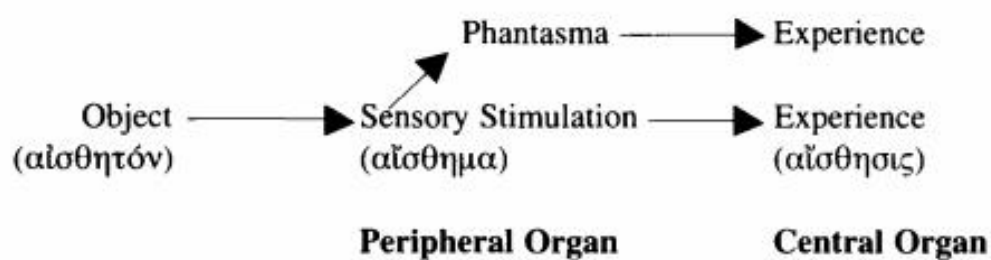
"*Phantasia* é, de fato, um eco da estimulação inicial nos órgãos dos sentidos: um efeito colateral, como a estimulação original, mas incapaz de competir com estímulos novos e recebidos (*De insomn.* 2, 459a23-b23; 3 passim)." Assim, Caston utiliza dois diagramas, ou esquemas:



(CASTON, Victor, 1996, p. 47.)

Assim, o esquema acima ilustra o processo de um eco (*echo*); primeiro há um grito (*yell*), que ocasiona uma perturbação inicial (*initial disturbance*) no ar (*air*) até a percepção auditiva ou o ouvir (*hearing*) pela orelha (*ear*); ocorre que o eco é quase o mesmo processo, só que não há um grito inicial. O que de fato acontece é um reflexo da perturbação (*reflected disturbance*) no ar até causar a percepção da audição. De forma análoga, a *phantasia* ocorre em relação à percepção, isto é, a *phantasia* está para a percepção assim como o grito está para o eco. Segundo Caston: "*Phantasia* funciona da mesma maneira (Diagrama 2), o padrão de mudança reproduzido sendo chamado de "*phantasma*" (*De an.* 3.3, 428a1-2)." Abaixo o esquema do processo da *phantasia* conforme elaborado por Caston:

**Figura 2 - Diagram 2**



*Diagram 2*

(CASTON, Victor, 1996, p. 48.)

Como ilustra Caston, tem-se o objeto (*object*) da percepção que causa uma afetação, ou uma estimulação sensível (*sensory stimulation*) no órgão da percepção e que causa a experiência (*experience*) ou percepção inicial. Assim, o reflexo disso é que a *phantasia* também tem a capacidade de causar afetação ou estímulo sem o objeto externo da percepção. Conforme argumenta Caston, os *phantasmata* possuem as mesmas qualidades que a percepção, principalmente a de poder estimular como se fosse uma percepção de um objeto externo:

“Um *phantasma* terá, portanto, poderes causais semelhantes aos da estimulação de que deriva, incluindo a capacidade de produzir uma experiência fenomênica como uma experiência perceptiva.” (CASTON, 1996, p. 48, tradução nossa).

Assim também, Caston complementa em sua argumentação que o que determina o conteúdo de um *phantasma* não é seu antecedente causal, mas sim seus poderes causais. Por antecedente causal, Caston entende que são os objetos da percepção, já poderes causais são as capacidades da *phantasia* de alterar uma imagem mental ou psíquica. A partir disso, o eco de um *phantasma* pode ser modificado, o que alterará suas capacidades causais iniciais: “O que determina o conteúdo de um *phantasma* não são seus antecedentes causais, mas seus poderes causais; e às vezes esse "eco" é modificado em seu caminho para o órgão central de uma forma que altera esses poderes causais.” (CASTON, 1996, p. 49, tradução nossa). Dessa forma, se encerra aqui o aspecto dos *phantasma* e será abordado os dois tipos de *phantasia*.

Assim Shields explicita a distinção entre *phantasia* perceptiva e *phantasia* deliberativa:

Aristóteles conclui observando que não há desejo sem imaginação (*phantasia*), mas depois distingue, surpreendentemente, duas formas de imaginação, uma perceptiva e outra racional. Ele não havia anteriormente se valido de tal distinção, nem mesmo no tratamento completo da imaginação oferecido em III 3. Talvez tenha havido algum indício da distinção, mesmo que apenas obliquamente, em 403a8, 427b27, 431a14 e 432a12, mas a distinção é reafirmada claramente mais tarde, em 434a5-7. No contexto do presente capítulo, a distinção pode servir como uma correção para o argumento estranho entretido no início, no sentido de que o exercício da imaginação pode ser considerado como uma espécie de raciocínio (Ver nota 433a8-13). Tal como foi introduzida, a distinção oferece aos animais não humanos apenas imaginação perceptiva, com o resultado de que o exercício da imaginação seria funcionalmente isomórfico em todos os animais no que diz respeito à iniciação do movimento, embora o exercício da imaginação nos seres humanos seja tipicamente carregado de conceitos, com conteúdos inacessíveis aos animais não humanos. Assim, enquanto todos os animais representam um fim aparentemente bom para si mesmos e assim o perseguem, apenas os humanos caracterizam o fim para si mesmos como bom e, portanto, como algo digno de ser perseguido; e só os seres humanos, devido às realizações da Razão (nous), podem distinguir o bem do bem meramente aparente. (SHIELDS, 2016, p. 363, tradução nossa)

Há uma discussão na literatura sobre como interpretar o processo cognitivo da percepção, o que Aristóteles quer dizer com apreender a forma sem a matéria, e isso implica entender qual é a sua filosofia da mente e como ela funciona e explica a *psychē* em seus estados cognitivos. Além de refletir no entendimento da *phantasia* e os como os *phantasmata* funcionam, dessa forma, a perspectiva dos intérpretes delimita o campo de ação das imagens mentais. Assim, Scheiter, complementa um pouco sobre a perspectiva geral dos intérpretes a respeito da *phantasia*:

Muitos comentadores afirmam que a maneira como algo aparece para nós não pode ser explicada por meio de imagens mentais e, por isso, argumentam que Aristóteles está usando a *phantasia* de mais de uma maneira em *De Anima* 3.3. [...]

Muitos comentadores afirmam que Aristóteles simplesmente não tem uma visão unificada da *phantasia*. Hamlyn, por exemplo, declara que *DA* 3.3 tem "uma aparência desarticulada, seu princípio de unidade é fraco" (1968a, 129). Nussbaum acredita que Aristóteles usa a *phantasia* de mais de uma maneira, mas, como veremos, ela argumenta que, de modo geral, "as imagens não parecem ser centrais em sua teoria da *phantasia*" (1978, p. 223). Ela lê a *phantasia* como uma faculdade interpretativa necessária para o desejo e a ação animal. Schofield argumenta que Aristóteles tem de fato uma teoria unificada da *phantasia*, mas não acredita que *phantasia* se refira a imagens. Ele interpreta *phantasiai* como "experiências sensoriais não-paradigmáticas" (1992, p. 252).(SCHEITER, 2012, p. 252, tradução nossa)

Shields também nos dá um panorama geral sobre a perspectiva dos intérpretes a respeito da *phantasia*:

O capítulo é, portanto, primariamente negativo, mas isso não impediu a especulação sobre a concepção positiva de Aristóteles sobre a imaginação (*phantasia*). É, no entanto, compreensível que haja controvérsia sobre seu status, sua função e sua relação com outras faculdades. A primeira é a questão, já discutida, sobre se ela deve ser considerada uma faculdade em seu próprio direito. (A discussão mais completa sobre esse tópico, cuidadosa e bem informada, está em Wedin (1998). Quanto à sua função, além de Wedin, uma interpretação proeminente deve-se a Schofield (1978), que a trata como um comércio de "experiências sensoriais não-paradigmáticas" (192: 256), e outra, crítica de Schofield, a de Caston (1996), que enfatiza seu papel na contabilização de erros e cujo artigo é alerta para a variedade de funções para as quais a imaginação é solicitada (1996: 41, n.46 e 42, n.47). Scheiter (2012) oferece uma boa visão geral de alguns dos problemas e abordagens proeminentes do capítulo, investigando especialmente a relação entre o papel da imaginação como produtora e manipuladora de imagens e seu papel evidentemente distinto, porque mais ricamente hermenêutico ou explicativo, ao lidar com imagens, no desejo, na interpretação das aparências e na ação animal. (SHIELDS, 2016, p. 276, tradução nossa)

Há várias interpretações que incluem se há intencionalidade no processo cognitivo mencionado de apreensão da forma sem a matéria, se o escopo dos estados mentais são apenas fisiológicos—apenas a partir da afecção do órgão sensível—ou se é uma amálgama entre processos fisiológicos ou não, e também, há uma presente interpretação que entende que os estados são de alguma forma “representacionais” - alguns intérpretes das correntes mencionadas serão mencionados adiante.

O objetivo deste trecho é situar a discussão e perspectivas diferentes que intérpretes possuem a respeito da *phantasia* e do que é a filosofia da mente ou da alma para Aristóteles. Assim, será falado primeiro, a respeito da filosofia da mente de Aristóteles e, segundo, no que isso implica a respeito da interpretação dos intérpretes sobre a *phantasia*. Por exemplo, Cohoe, Caston e Wedin entendem que a filosofia da mente de Aristóteles seria de alguma forma intencional com algum caráter representacional, assim como o de possuir alguma instância fisiológica. Dessa forma, Caston, especialmente entende que a *phantasia* é um sistema interno de representação que se submete a outros estados mentais. Seguindo essa tendência, Burnyeat também instaura uma discussão envolvendo os estados mentais, se são de natureza exclusivamente fisiológicos ou não em resposta a Sorabji, uma vez que a percepção é uma alteração do corpo. Da mesma forma, também há uma discussão se a interpretação relevante é a interpretação funcionalista de Putnam-Nussbaum. No entanto, toda essa discussão permanece aberta (BURNYEAT, 1995, p. 19).

Por outro lado, a proposição de Cohoe estabelece que: “*φαντασία* é o poder cognitivo responsável por produzir uma experiência unificada a partir de muitas memórias diferentes, o exercício da imaginação é necessário para a nossa aquisição inicial de entendimento.” (COHOE, 2016, p. 344, tradução nossa). Assim, a *phantasia* seria um poder cognitivo responsável por produzir experiências unificadas através de diferentes memórias, portanto, isso implicará a conclusão de Cohoe sobre a relação entre *phantasia* e pensamento, como foi visto anteriormente, já que que Aristóteles diz que não há pensamento sem imagens (*De an.* III 8 432a11-14 p. 65). Assim, Cohoe argumenta que a relação entre *phantasia* e pensamento ou entendimento ocorre em um sentido forte, diferentemente do que os contemporâneos de Aristóteles possuíam:

A minha leitura, a Interpretação Moderada, explica melhor a estrutura do *DA* e dos textos relevantes do que os seus rivais. Na minha interpretação, os pontos de vista de Aristóteles sobre a ligação entre imagens e entendimento são significativamente mais fortes do que os de muitos dos seus contemporâneos. Em contraste com os filósofos que tomam as imagens como meros estímulos para a compreensão, ou as vêem como degraus que podem ser descartados uma vez que a compreensão tenha sido alcançada, Aristóteles pensa que realmente exercer a maioria dos tipos de entendimento requer o emprego de imagens. Isso explica a força dos textos relevantes: Aristóteles quer distinguir seus pontos de vista daqueles populares na Academia, também explica a ênfase na universalidade em vários desses textos, uma vez que Aristóteles pensa que as imagens são necessárias mesmo para compreender os objetos da matemática, vistos como substâncias e princípios por alguns (e.g. *Metaph.* M. 1). O entendimento prático e produtivo emprega imagens, assim como a maioria das noções teóricas do ser natural e matemático. Na minha leitura, Aristóteles, no entanto, não se compromete com o papel das imagens na primeira filosofia e Teologia (e.g. conforme estabelecido em *Metaph.* E.1; Λ.6-7), deixando em aberto, por razões que discuto na Seção 9 Infra, a questão de saber se considera que o ser humano está em conformidade com o Critério de Separabilidade (COHOE, 2016, p. 342, tradução nossa).

A saber, o Critério de Separabilidade que Cohoe menciona acima implica na relação que a *phantasia* terá com o entendimento ou intelecto. Seguem algumas considerações sobre esse critério por Cohoe:

Nesta seção, discuto o que Aristóteles diz sobre os requisitos para a separabilidade da alma e contrasto minha interpretação geral da relação entre imagens, entendimento e separabilidade com a interpretação 'sem separabilidade', a visão predominante na literatura contemporânea. No início do *DA* [*De anima*], Aristóteles introduz o seu critério de separabilidade, a condição que a alma precisa de satisfazer para poder ser separada do corpo (*DA* 1.1, 403A10-12, 15-16): se, portanto, há algo próprio [para a alma] entre as obras ou afetos da alma, é possível que a alma seja separada. Se, no entanto, nada lhe é próprio, não seria separável . . . Pois [a alma] é inseparável, se está sempre com algum corpo. (*εἰ μὲν οὖν ἔστι τι τῶν τῆς ψυχῆς ἔργων ἢ παθημάτων ἴδιον, ἐνδέχοιτ' ἂν αὐτὴν χωρίζεσθαι· εἰ δὲ μηθέν*

*ἔστιν ἴδιον αὐτῆς, οὐκ ἂν εἴη χωριστή... ἀχώριστον γάρ, εἴπερ ἀεὶ μετὰ σώματος τινος ἔστιν.)*

Aristóteles parece estar aqui falando sobre as condições necessárias para que a alma exista separadamente do corpo. Em *DA* 1.1, 403a8-9, ele sugere que o único candidato plausível para uma atividade ou afecção que não é corporal é o entendimento. Então, em *DA* 3.4, 429b4-5, ele argumenta que o entendimento, em contraste com a percepção sensorial, não pode ter um órgão corporal. Ele conclui seu argumento para a imaterialidade do intelecto dizendo que: 'o poder da percepção não é sem um corpo (*οὐκ ἄνευ σώματος*), mas o intelecto é separado (*χωριστός*).' (COHOE, 2016, p. 339, tradução nossa)

Assim, norteado pela sua conclusão a respeito da separabilidade do intelecto ou pensamento do corpo, Cohoe argumenta que as imagens estão restritas a certos tipos de pensamentos, mas não todos. Para Cohoe (2016 p. 338) os pensamentos utilizados no trecho acima são principalmente de exemplos práticos e de momentos iniciais na apreensão do conhecimento, como por exemplo, para o conhecimento geométrico. Assim, vale ressaltar que não é o nosso intento neste texto em exaurir a questão da separabilidade do *nous*, mas apenas situá-la pois esta pesquisa tem como objetivo explicar a relação que há entre pensamento ou entendimento (*nous*) e *phantasia*.

Agora retomando sobre o papel dos *phantasmata*, Caston acrescenta uma importante noção, ele diz que os *phantasmata* são apenas de atenção ativa de imagens relevantes que são requeridas para exercitar certos tipos de pensamento: "Para Aristóteles, as imagens desempenham um papel no pensamento não porque sejam a base material para o pensamento, mas porque é necessária uma consciência ativa das imagens relevantes para o verdadeiro exercício de certos tipos de entendimento." (CASTON, 2016, p. 344, tradução nossa). Assim, se encerra o aspecto da relação entre a *phantasia* e o pensamento ou entendimento.

O intuito da exposição anterior, como foi dito é apenas para situar a discussão sobre o *De Anima* e o que há de implicação para as respostas desta pesquisa sobre *phantasia*, a saber, o que é a *phantasia*, se realmente é uma capacidade; quantos tipos de *phantasia* e quais desses tipos existem; e, qual é a relação entre *phantasia* e pensamento. Por outro lado, Shields, longe de polêmicas, diz que a *phantasia* pode ser entendida como uma capacidade ou semi-capacidade, distante da percepção e pensamento ou razão. Assim, Shields também vai dizer que *phantasia* é a capacidade ou poder de guardar e manipular imagens mentais: "Em vez disso, como primeira aproximação, ele pretende chamar a atenção para a capacidade dos humanos e da maioria dos animais de armazenar e manipular imagens mentais"



(2016 p. 275). Dessa forma, tal característica de armazenamento e manipulação de imagens mentais é relevante para esta pesquisa, uma vez que, a *phantasia* como uma capacidade quase igual a percepção, de algum modo é competência da *phantasia* de armazenar os estados mentais. Não só Shields ressalta sobre essa característica mas também Johansen e Caston citados anteriormente. Ademais, o aspecto de armazenamento e manipulação de imagens mentais será relevante na explicação da ação para Aristóteles, isto é, na relação entre *phantasia* e âmbito prático.

### **A *phantasia* e o âmbito prático da ação**

No capítulo anterior, foram apresentadas as características da *phantasia* de forma geral. Agora o objetivo é explorar o entendimento da *phantasia* no âmbito prático, assim, esta abordagem será focada na *phantasia* deliberativa, no desejo e principalmente na ação que é um dos movimentos dos animais.

No capítulo *Phantasia in action (phantasia na ação)*, Moss elucida onde a *phantasia* está situada no âmbito prático:

Vimos que Aristóteles identifica duas causas psicológicas da locomoção: desejo e cognição. Nem o *MA [De Motu animalium]* nem o *De an.* discutem muito sobre qual forma de cognição desempenha qual papel em diferentes casos de locomoção. Ambos implicam fortemente, no entanto, que uma forma particular desempenha um papel em todos os casos: *phantasia*. No *MA*, os desejos que causam a locomoção baseiam-se apenas indiretamente no pensamento ou na percepção, mas diretamente na *phantasia*:

As afecções preparam adequadamente as partes orgânicas, e desejam as afecções, e o desejo de *phantasia*. Isto acontece, por si só, quer através do pensamento, quer através da percepção. (*MA* 702A17-19)

Uma passagem posterior caracteriza o movimento como não voluntário quando nem *phantasia* nem o desejo o controlam (*MA* 703B8-11), implicando que essas duas são condições necessárias para o movimento voluntário. O *De an.* implica um papel igualmente crucial para *phantasia*:

A locomoção é sempre por causa de algo, e é com *phantasia* ou desejo. (*De an.* 432b15-16)

Essas passagens parecem implicar que *phantasia* não é apenas um entre vários possíveis ocupantes do papel cognitivo na locomoção, mas especialmente necessário para a locomoção. Mas por que deveria ser assim? A questão tem recebido uma boa quantidade de atenção dos estudiosos, e há um consenso generalizado a um nível muito geral (ver citações abaixo): locomoção é movimento dirigido a objetivos ("sempre por causa de algo", de *An.* 432b15), e Aristóteles deve pensar que é através de *phantasia* que as criaturas apreendem objetos como objetivos. Muitos também reconheceram que, no caso da ação animal, apreender objetos como objetivos, pelo menos às vezes, envolve reconhecê-los como agradáveis e, portanto, que *phantasia* é de alguma forma responsável por associar objetos ao prazer. Aceito ambas as alegações e proponho argumentos a seu favor. Mas porque é que a *phantasia* é necessária para estas tarefas – porque é que a percepção ou o intelecto não são suficientes? Para responder a isso, deve-se abordar a questão discutida no Capítulo 1, sobre o que a cognição como gênero contribui para a locomoção; é preciso também abordar outra questão muito conturbada, a questão do que é a *phantasia* e como funciona. A maioria dos relatos sobre o papel de *phantasia* na locomoção depende, argumentarei, de respostas equivocadas a uma ou ambas as perguntas. (MOSS, 2012, p. 49-50, tradução nossa).

Como foi visto anteriormente, o movimento para Aristóteles se explica pelo desejo associado a algum outro estado mental, ou pensamento, ou *phantasia*. Conforme Moss salienta, o papel da *phantasia*, além de parecer necessário para a

locomoção, está associado ao reconhecimento de certos objetos como objetivos. Dessa maneira, quando um animal se move de um lugar para outro, pode se entender que ele possui um objetivo, um fim, um destino, etc. Moss então entende que a função da *phantasia* pertinente para a explicação da locomoção é justamente essa, isto é, a de estabelecer objetos como objetivos, uma vez que a *phantasia* de alguma forma manipula imagens mentais que já foram anteriormente percepções. A partir disso, a *phantasia* estabelece esses estados mentais associados com objetos como objetivos a serem atingidos em associação com o desejo, pois o que move é o desejo em vista de algo.

Em suma, há também um aspecto importante na locomoção ou movimento para Aristóteles, que é o bem aparente e como percebemos o bem ou o bom. Não é o nosso intuito em adentrar nesta discussão, entretanto, é importante mencioná-la para esclarecer a sua situação. Assim, tem-se a noção valorativa em jogo tanto da percepção quanto da *phantasia*. Um ponto relevante para nossa pesquisa é que a propriedade de possuir estados mentais valorativos, isto é, como prazerosos ou dolorosos, também parece implicar de forma decorrente a relação com outros estados mentais, a saber não somente os perceptíveis ou *phantasmata*, mas também o pensamento e o desejo e em como se percebe o bom ou o bem. Esta é a tese de Moss abaixo:

Em primeiro lugar, é aqui que uma leitura extensionista das afirmações do "bem aparente" é mais apelativa. É muito bom falar sobre pensar coisas boas, mas falar de provar, cheirar ou ouvir algo tão bom – e, portanto, dizer que o apetite por comida agradável e coisas do gênero são sempre desejos daquilo que se acha bom – pode soar muito mais como metáfora. O que é necessário para mostrar que até os apetites são para o que literalmente parece bom, então, é um argumento de que a percepção prazerosa é a cognição do valor. (Na verdade, vou argumentar no Capítulo 3 que muitos apetites são baseados em *phantasia*, mas veremos que isso implica que eles são indiretamente baseados na percepção: temos apetites por coisas que nos parecem boas agora porque anteriormente percebíamos coisas do mesmo tipo como boas.)

A segunda razão para focar na percepção é uma que será crucial para toda a minha interpretação de Aristóteles. A percepção é, na visão de Aristóteles, não apenas a forma mais simples de cognição, mas também a forma fundamental: é da percepção, de uma forma ou de outra, que todos os pensamentos e fantasias derivam em última análise (ver capítulos 6 e 7). Isso é amplamente reconhecido como sendo a visão de Aristóteles da cognição teórica, mas vou argumentar no restante do livro que ele leva isso para se aplicar à cognição prática também: ele abraça o empirismo prático. Assim, se queremos entender o que é para algo parecer bom através de *phantasia*, ou o que é julgar racionalmente que algo é bom – duas noções absolutamente centrais, argumentarei, para a concepção de Aristóteles sobre a ação humana e a virtude ética – devemos começar por compreender o que é perceber algo como bom. (MOSS, 2012, p. 22, tradução nossa)

Ademais, segundo Moss, o bem aparente se relaciona com a *phantasia*, portanto, é importante reforçar a definição de *phantasia* como foi visto anteriormente: “então a imaginação seria um movimento efetuado pela percepção real.” *De an.* III 3 428b30 p. 58. Consequentemente, o ponto importante aqui é entender como esse movimento efetuado pela percepção real se relaciona com a ação prática. Para Moss, como foi falado acima, há uma conexão de como se percebe o bem que implica a *phantasia* e nos outros estados mentais, como por exemplo, o pensamento e o desejo, entretanto, indubitavelmente todo esse amálgama em conjunto com a *phantasia* para Aristóteles ocasionará o movimento ou a locomoção de um animal.

Um ponto importante a ser esclarecido é que, quando se fala em movimento e ação prática, o entendimento é que também se fala de uma deliberação do que pode ser entendido em duas cláusulas: o que será feito e como fazê-lo. Conforme foi visto no exemplo do fogo ou do farol em *De an.* III 7 431b1-10 p. 64, um grego avista um farol e por algum motivo associa tal objeto, que é percebido pela visão, ou seja, o grego vê cor, e não somente associa que aquilo é fogo, mas também associa que o que foi visto significa que há um inimigo e a cidade está na iminência de uma guerra. Por consequência, essa pessoa que avistou o farol ou fogo fará uma deliberação e agirá de acordo com isso. Ademais, como foi visto anteriormente, as imagens mentais e as percepções possuem características de valoração, isto é, as imagens podem ser prazerosas ou dolorosas, e, como Aristóteles diz, perseguidas ou evitadas, ou que há busca ou fuga, e, isto é a origem do movimento e do objeto de fuga - que pode ser lido também em *De an.* III 7 431b1-10 p. 64. Porém, tal característica valorativa não se encerra apenas na percepção, a *phantasia* de alguma forma também mantém e, segundo Caston (1996, p. 49), pode até alterar o *phantasma*, isto é, é possível manipular a imagem mental no seu aspecto valorativo. Mas qual a relevância de um estado mental possuir uma característica boa ou má, ou prazerosa ou dolorosa? A resposta é justamente porque isso é o que tornará possível a ação e a antecipação de eventos futuros.

Ora, a forma como se percebe ou como um estado mental foi armazenado influenciará o tipo de escolha que o grego que avistou o farol tomará, pois, um objeto será buscado ou perseguido enquanto o outro será evitado. Assim, suponha que o grego que avistou o farol possui uma inclinação ou propensão para fugir da cidade, ou, por outro lado, uma propensão para defendê-la baseando nas suas experiências

passadas; de um lado, um agregado de experiências o leva a ser inclinado para fugir da cidade, mas por outro lado, um outro agregado de experiências pode levá-lo a ser propenso a escolher defender a cidade. É a partir disso que se instaura qual caminho o grego irá percorrer, isto é, qual dessas escolhas se busca ou qual dessas se evita, porém, entende-se que a resolução é somente uma, alguma escolha será tomada. Esta foi a *primeria cláusula*, isto é, o que será feito.

Ademais, com a deliberação de acordo com eventos passados em associação com a *phantasia* - pois, não há mais as percepções de outros momentos, já que tais momentos não estão mais em atuação nos órgãos dos sentidos, apenas há os *phantasmata* armazenados na mente ou alma. Há então um cálculo ou deliberação sobre como executar a escolha ou o objetivo estabelecido, isto é, como fugir da cidade ou como se empenhar em defendê-la. Enquanto não houver ação, somente há deliberação, e a deliberação é uma antecipação dos eventos futuros, é por isso que a *phantasia* aparentemente demonstra o seu diferencial nesta situação, pois, enquanto o grego não age, ele pode deliberar mentalmente com as imagens mentais já pré-estabelecidas na mente sobre o que será feito - guerras passadas, outras situações semelhantes, talvez alguma experiência em que o grego fugiu ou defendeu alguma cidade, etc, mas a *phantasia* age não somente sobre memórias de eventos passados, mas também na manipulação de novas imagens mentais, isto é, pode-se deliberar sobre novos eventos e circunstâncias que são relevantes para uma melhor tomada de decisão, como simulações do que poderá acontecer que de alguma forma influencia em “como” será executada a ação; por exemplo: será levando em conta a situação da cidade, qual inimigo, quais as opções de fuga, o estado atual da guarnição da cidade, etc. Dessa forma, todas essas instâncias são consideradas na deliberação antes da ação, isto é, no cálculo de qual ação será tomada, mas o objetivo será agir a escolha estabelecida, ou seja, ou fugir da cidade ou defendê-la.

Assim, seguem algumas considerações que complementam o que foi mencionado acima, conforme Moss diz sobre a *phantasia* no âmbito prático e o seu aspecto valorativo:

Vimos acima que Aristóteles apresenta a capacidade de *phantasia* de causar locomoção como uma consequência de sua semelhança com a percepção: " porque *phantasiai* permanecem e são semelhantes às percepções, os animais fazem muitas coisas de acordo com eles" (*de An.* 429a4-6, ênfase minha). Quero agora mostrar que uma semelhança crucial

é a semelhança afectiva: *phantasiai* preservam o agradável ou o doloroso das percepções das quais elas surgem.

Como referi anteriormente, a ideia de que o prazer desempenha um papel central na explicação de como *phantasia* provoca a ação não é nova: vários intérpretes deram relatos sobre a *phantasia*, em que pelo menos as vezes ela torna algo um objeto de desejo associando-o ao prazer. Mas a maioria dessas interpretações menciona isso como uma das várias funções da *phantasia* prática, em vez de ser a característica central o que torna a *phantasia* necessária para a locomoção. (MOSS, 2012, p. 57, tradução nossa)

Outro ponto importante para entender o âmbito prático, é entender que há três noções de cognição, como diz Moss (2022) p. 248: percepção, *phantasia* e pensamento. Aristóteles então diz sobre as cognições na tradução de Shields:

As pessoas definem a alma principalmente por duas diferenças: movimento em relação ao lugar; e raciocínio, discriminação e percepção. Tanto o raciocínio como a compreensão parecem ser uma espécie de percepção, pois, em ambos os casos, a alma discrimina alguma coisa e passa a conhecer as coisas que são. (*De an.* 427a17-21, p. 55).

Assim, Moss continua e nos dá uma breve revisão das três cognições além de apresentar considerações importantes sobre a percepção e a *phantasia*:

A percepção é a forma mais simples de cognição, partilhada entre todos os animais. Não é de interesse direto para nós aqui, uma vez que Aristóteles argumenta que o poder perceptivo (*aisthētikon*) não é uma causa de locomoção, com o fundamento de que mesmo os animais estacionários à possuem (432b19-26), existe, no entanto, uma ramificação de percepção que é encontrada apenas em animais que se locomovem: *phantasia*. (A palavra é frequentemente traduzida como "imaginação", mas as conotações de atividade e a criatividade faz com que isto seja demasiado restrito. É derivado de um verbo que significa "aparecer" e Aristóteles explora essa conexão, como veremos, para que se possa traduzir como "aparência". Vou, no entanto, deixar a palavra sem tradução.)

*Phantasia* é uma atividade do poder fantástico da alma (*phantastikon*), que está intimamente ligado ao poder perceptivo. *Phantasia* surge a partir de episódios de percepção real, trata-se dos mesmos objetos que podem ser percebidos, é qualitativamente semelhante à percepção, e tem poderes causais semelhantes aos da percepção. (MOSS, 2022, p. 249, tradução nossa)

Ademais, como já foi falado nos parágrafos anteriores, há algumas nuances sobre o aspecto valorativo dos *phantasmata* no âmbito mental ou psíquico. É mencionada qual a relação que o aspecto valorativo na mente ou alma ressalta, por exemplo, o aspecto valorativo dos *phantasmata* podem influenciar ao fazer que uma imagem mental seja mais notada no âmbito psíquico do que outras, isto é, podemos levar à tona uma imagem mental como uma memória ou lembrança, além disso, os

*phantasmata* podem gerar emoções e desejos como as percepções. Este aspecto é relevante na explicação da ação porque isso implicará o ponto de partida do movimento, pois, há uma relação entre desejo e o que será buscado ou evitado. Assim Moss diz e também complementa sobre outros aspectos do âmbito prático para Aristóteles:

Quando uma criatura exerce a percepção, uma imagem (*phantasma*) permanece mesmo depois que a percepção real termina. Estar ciente de tal imagem é exercer *phantasia*. Tais imagens podem impor-se à atenção do sujeito sem esforço consciente, como na memória espontânea, nos sonhos, nas imagens posteriores e nas ilusões. Ou podem ser conjurados intencionalmente, como na lembrança ativa ou deliberação. Devido à sua semelhança qualitativa com as percepções reais, as imagens podem desempenhar os mesmos papéis psicológicos que as percepções podem: por exemplo, gerar emoções e desejos.

Finalmente, existe uma forma de cognição que pertence apenas aos seres humanos e que nos distingue dos animais inferiores. Aristóteles usa vários nomes para a cognição distintamente humana em *De Anima* III. 9-11: *nous*, *noēsis*, *dianoia*, and *logismos* para a atividade do pensamento e termos correspondentes para o poder. Embora em outros contextos ele queira fazer uma distinção importante entre estes, por exemplo, reservando "nous" para o tipo mais elevado de cognição, aqui ele parece usá-los de forma intercambiável, e eu usarei "pensamento" como um termo geral para cobrir todos eles.

O tipo de pensamento que nos preocupa aqui é o que Aristóteles denomina pensamento prático, em contraste com o teórico: o tipo que calcula (*logizesthai*) como atingir um objetivo. Aristóteles representa o processo do pensamento prático como silogizador: afirmando premissas, tanto universais como particulares, e tirando delas uma conclusão. Há controvérsia sobre as relações entre deliberação, silogismo prático e ação; para defesa de uma interpretação ver meu 2014. O que será mais crucial para os meus propósitos aqui, no entanto, é a afirmação incontroversa de que o pensamento que conduz à ação é inferencial: envolve passar de uma crença para outra de forma lógica, onde uma crença é tomada para fornecer uma razão para a próxima. Isto faz um contraste com a *phantasia*, que é mais associativa: uma percepção ou sentimento ou memória desencadeia uma *phantasia* relacionada, sem qualquer exigência de que a criatura reconheça ou compreenda a conexão entre elas. (MOSS, 2022, p. 250, tradução nossa)

Não há a pretensão neste estudo de explicar de forma completa sobre o campo da ação para Aristóteles, por exemplo, explicar o que é o pensamento prático. Apenas se faz aqui o uso para ilustrar e situar a discussão no panorama geral, pois, tais assuntos estão relacionados com a *phantasia* no âmbito prático.

Aproximando do final da discussão, é necessário que se explique como a *phantasia* funciona no âmbito prático. Já se sabe que o desejo associado à *phantasia* ou ao pensamento faz mover, também foi mencionado de forma breve que também há uma noção de bem aparente e como se percebe o bom nos parágrafos anteriores, dessa forma, acrescenta-se o aspecto valorativo da *phantasia* de ser

doloroso ou agradável, além de que o que move, ou busca ou evita, como foi dito no exemplo do farol ou do fogo. Portanto, a *phantasia* no âmbito prático está relacionada às imagens mentais que são reconhecidas como boas ou ruins, pois, são elas que são o objeto de desejo que gera o movimento ou locomoção. É o que Moss argumenta abaixo:

E a *phantasia*? Como vimos acima, isso difere do pensamento em várias maneiras; em particular, não é racional – não envolve cálculo ou inferência. No entanto, Aristóteles deixa claro que ela opera de forma paralela ao pensamento. Apesar de suas diferenças, *phantasia* compartilha com pensamento a capacidade de conhecer algo a ser feito, dando assim origem ao desejo.

Isto resulta das linhas que se seguem diretamente às que acabamos de citar:

Mas o desejo move-se contrariamente ao raciocínio: pois o apetite é desejo. Enquanto o pensamento é sempre correto, entretanto, o desejo e a *Phantasia* podem ser corretos ou não corretos. Por qual razão (*dio*) que o objeto do desejo sempre se move, isso é ou o bem ou o bem aparente. (433a26-29)

Apetite, como *phantasia*, é encontrado em animais, bem como na parte não racional da alma humana. Aqui, Aristóteles correlaciona o apetite com o desejo de "o bem aparente". Existe uma forte ligação linguística entre a palavra "*phantasia*" e a palavra para o que aparece (*phainomenon*). A implicação da passagem, portanto, é que o pensamento prático gera desejo e que corretamente identifica as coisas como boas, enquanto *phantasia* gera apetites pelo que parece bom, veridicamente ou não.

Assim, o objeto do desejo é o que é apreendido como bom pelo pensamento, corretamente, ou o que parece bom para *phantasia*, muitas vezes falsamente. Quando Aristóteles faz a afirmação sumária de que o objeto do desejo se move por ser conhecido através do pensamento ou *phantasia*, (433b12), então, é isso que ele tem em mente. (MOSS, 2022, p. 252, tradução nossa).

Em suma, é assim que se tem a *phantasia* no âmbito prático. Há percepção de algo em algum momento passado, a percepção carrega um caráter valorativo, isto é, há um sentido de agradável ou bom, ou doloroso ou mau; quando o objeto de percepção não está mais atuante nos órgãos dos sentidos, tem-se um estado mental que é como se fosse uma percepção e esta capacidade é o que foi denominado por *phantasia*; assim, o produto da *phantasia*, um *phantasma* consegue resgatar a percepção mesmo sem o objeto atuando. Mas os *phantasmata* também possuem um aspecto de valoração. É aqui que o desejo mais a *phantasia* possuem seu raio de ação, isto é, onde vão atuar, uma vez que o que locomove os animais é o desejo. Se o *phantasma* tem um aspecto de algo bom, isto será postulado como objetivo a ser alcançado, restando apenas um cálculo de como alcançar tal objetivo. Portanto, a *phantasia* é relevante para o âmbito prático.



## CONCLUSÃO

Assim, conclui-se o intuito desta obra. Foi abordado de forma breve o entendimento de Aristóteles sobre a *psychē* e a contextualização da discussão. Foi explicado como a percepção na concepção aristotélica funciona; também foi explicado o que é a phantasia, quais tipos existem e como funcionam seus produtos, os *phantasmata*; além disso, foi esclarecida qual a relação da *phantasia* e o pensamento; e também foi abordada qual a relação da *phantasia* e seu aspecto prático. Portanto, se encerra esta pesquisa, e, espera-se que os objetivos tenham sido alcançados e que a leitura tenha sido agradável.

## REFERÊNCIAS

- BURNYEAT, M. F. **Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible?** In: Amélie Oksenberg Rorty and Martha C. Nussbaum. *Essays on Aristotle's De Anima*. (eds.). Oxford: Oxford University Press, p. 18-29, 1995.
- CASTON, Victor. ***Phantasia* and Thought**. In: Georgios Anagnostopoulos (ed.), *A Companion to Aristotle*. Malden, MA: Wiley-Blackwell Publishing, p. 322-334, 2009.
- \_\_\_\_\_. **"Why Aristotle Needs Imagination"**. *Phronesis*: Vol XLII/I, p. 20-55, 1996.
- COHOE, Caleb. **When and Why Understanding Needs *Phantasmata*: A Moderate Interpretation of Aristotle's *De Memoria* and *De Anima* on the Role of Images in Intellectual Activities**. *Phronesis*: Vol 61, p. 337-372, 2016.
- CORCILIUS, Klaus. **The Gate to Reality: Aristotle's Basic Account of Perception**. Caleb Cohoe (ed.), *Aristotle's On The Soul: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- JOHANSEN, T. K. **Aristotle on the sense-organs**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- KEELING, Evan. **Aristotle on the True and Falsity of Three Sorts of Perceptions**. *History of Philosophy Quarterly*: Vol 39, number 4, p. 305-322, 2022.
- MOSS, Jessica. **Aristotle on the Apparent Good: Perception, *Phantasia*, Thought, and Desire**. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Thought and Imagination Aristotle's Dual Process Psychology of Action** In: Caleb Cohoe (ed.), *Aristotle's On The Soul: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- NUSSBAUM, Martha C. **Aristotle's *De Motu Animalium***. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- PERÄLÄ, Mika. **Aristotle on Incidental Perception** In: *Forms of Representation in the Aristotelian Tradition. Volume One: Sense Perception*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2022.
- SCHEITER, Krisanna. M. **Images, Appearances and *Phantasia* in Aristotle**. *Phronesis*: Vol 57, p. 251-278, 2012.
- SHIELDS, C. **Aristotle: *De anima***: Translated with an introduction and commentary by Christopher Shields. New York: Oxford University Press, 2016.