

Phantasia e desejo na teoria aristotélica do movimento dos animais

Phantasia and desire in the Aristotelian theory of animals' movement

Felipe Gonçalves Pinto

Professor e pesquisador do Cefet/RJ (PPFEN)

RESUMO: Examinando as investigações empreendidas em *De anima* e *De motu animalium*, pretendemos esclarecer o papel atribuído à *phantasia* e ao *phantastikon* na relação entre o desiderativo (*orektikon*) e o objeto do desejo (*orekton*), bem como algumas das consequências com respeito ao caráter hilemórfico da explicação aristotélica do movimento dos animais.

PALAVRAS-CHAVE: ARISTÓTELES; PHANTASIA; DESEJO

ABSTRACT: Examining the Aristotle's accounts on the movement of animals in *De anima* and *De motu animalium*, we intend to clarify the role assigned to *phantasia* and the *phantastikon* in the relationship between the desiderative (*orektikon*) and the object of desire (*orekton*) as well as to display some of the consequences of this relationship with respect to hylomorphic character of the Aristotelian explanation of the movement of animals.

KEYWORDS: ARISTOTLE; PHANTASIA; DESIRE

INTRODUÇÃO

Em *De anima* (DA) III, 9, Aristóteles inicia a investigação do princípio movente nos animais com o exame as potências da alma que são possíveis pretendentes a esse papel. O exame é introduzido pela problematização do particionamento da alma:

De certo modo, [as partes] parecem ilimitadas, não se reduzindo apenas, como dizem alguns, a calculativa [*logistikón*], impulsiva [*thymikón*] e apetitiva [*epithymêtikón*] ou, como outros, às

[partes] racional e irracional.¹ (ARISTÓTELES. *De anima* III, 9, 432a24-26)

O tom cauteloso indica que a divisão a ser adotada, qualquer que seja ela, não deve ser tomada em caráter absoluto. Sem maiores detalhes, Aristóteles apresenta a divisão adotada: *threptikon* (nutritiva), *aisthêtikon* (sensitiva), *phantastikon* e *orektikon* (desiderativa). Embora a presença do *phantastikon* nessa lista possa surpreender o leitor, a redação é cautelosa: o *phantastikon* “é diferente, pelo seu ser, de todas as demais [partes] e haveria grande dificuldade em dizer de qual ela difere e com qual se identifica caso se suponha a divisão em partes da alma” (432b1-3). Não é com menor cautela que se vai tratar da função desiderativa que, ainda que pareça distinta das demais “pela noção e pela potência”, não caberia ser dividida em partes, pois “a vontade [*boulêsis*] encontra-se na calculativa [*logistikôi*], enquanto o impulso e o apetite na irracional [*alogôi*], de modo que, se a alma é tripartite, o desejo está em cada uma delas” (432b5-7). A divisão em tela, comparada àquelas citadas em 431a24-26 e que parecem consistir em divisões da alma desiderativa, destaca-se por isolar, de início e com propósito explicitamente analítico, o *phantastikon* e o *orektikon*, considerados bastante contestáveis enquanto partes, das duas outras que parecem, segundo o próprio Aristóteles, delimitadas com mais facilidade, e que correspondem às diferenças entre o animado e o inanimado (nutritiva) e entre as plantas e os animais (sensitiva).

Examinando as possíveis pretendentes, Aristóteles se recusa a atribuir o papel de princípio único do movimento à parte nutritiva (432b14-19), à sensitiva (b19-26) e à contemplativa (*ho theôretikos*: 432b26-433a8), que não fora citada na lista inicial. Contra a parte nutritiva impõe-se o fato de o movimento local ser em direção a algo que não o próprio vivente: “o movimento sempre é em vista de algo e acompanhado seja de *phantasia* seja de desejo, pois não se move quando não deseja nem quando não tem aversão, a não ser por força

¹ A primeira consiste na divisão platônica (PLATÃO. *Fedro*, 246a, 253c; *República* IV, 436a, 439a; *República* IX, 580s; *Timeu*, 69c). A segunda divisão pode ser encontrada em *Magna Moralia* I, 1, 1182a23-26 e virá a ter um papel central no neoplatonismo, em especial no comentário de Filopono ao *De anima* de Aristóteles (FILOPONO, *In de anima, Proêmio*, 1, 15).

[*biai*]” (432b15-17). Mesmo que certo movimento tenha por fim último a vida do próprio vivente – por exemplo, quando um animal ataca sua presa – não seria essa a causa mais próxima e mais determinante do movimento, justamente aquela que deve permitir explicá-lo. Note-se ainda que *phantasia* e *orexis* voltam a aparecer aqui como condições do movimento. Não se vê como a justificativa apresentada (“pois não se move quando não deseja nem quando não tem aversão, a não ser por força”) poderia dar conta da necessidade de *phantasia* ou desejo, a não ser que consideremos que Aristóteles esteja tomando ambos em uma relação de recíproca dependência, o que explica o “seja...seja” (*ê meta phantasias ê orexeôs*) como se fosse indiferente, nesta situação, falar de um ou de outro. Além disso, diz Aristóteles, fosse a parte nutritiva responsável pelo movimento, as plantas também se moveriam.

Aristóteles rejeita igualmente o estatuto de princípio motor à potência sensitiva: “muitos animais possuem sensação, embora sedentários e imóveis até o fim da vida” (432b20-21). Se supusermos que a sensação é o princípio do movimento e que a natureza nada faz em vão, teremos de admitir que tais animais são imperfeitos. Um animal imperfeito, é o que dá a entender Aristóteles em 432b24-26, é aquele que não alcança seu fim, mas os animais que ele tem em mente (embora não os nomeie) perfazem todo o processo vital – reprodução, maturidade e definhamento – sem necessidade de deslocamento.

Por fim, contra o intelectivo, Aristóteles observa que o intelecto teórico não contempla nada da ordem da ação, como tampouco orienta a fugir ou buscar. Mesmo quando contempla algo assustador ou prazeroso, ele não provoca o medo², de modo que “o coração se move, mas se houvesse prazer moveria outra parte” (432b31)³. Rejeitado o papel de princípio à atividade teórica do intelecto, resta considerar sua atividade prática:

² Aristóteles refere-se à capacidade de contemplar friamente *phantasmata* de coisas que nos causariam medo se realmente estivessem presentes. Em III, 3, 427b21-23, ele apela a algo semelhante para distinguir a *phantasia* da opinião: quando opinamos que algo é temível, sentimos temor, mas não sentimos temor quando nos restringimos à *phantasia*.

³ A referência ao movimento cardíaco parece incorporar a dependência do intelecto com respeito à *phantasia*, movimento que alcança o órgão sensitivo primário. Esse movimento é, contudo,

Há também o caso em que o intelecto comanda e o pensamento [*dianoia*] diz para fugir ou buscar, mas ele [o indivíduo] não se move [nesse sentido], e sim age por impulso [*kata tèn epithymian prattei*], como os incontinentes [*akrateis*]. E de modo geral vemos que quem possui a medicina não [necessariamente] cura, porquanto o que rege o operar segundo a ciência é outra coisa que não a ciência. Por outro lado, não é tampouco o desejo o que rege [*kyria*] o movimento, pois os continentais [*enkrateis*] desejam e têm também impulsos, embora não ajam como quem deseja desse modo, mas acompanhem o intelecto. (ARISTÓTELES. *De anima* III, 9, 433a1-8.)

Essa abordagem final do intelecto, que finda por alcançar o desejo, é especialmente importante porque, pela introdução da (in)continência – em que o incontinente age pelo desejo e o continente, pelo intelecto – Aristóteles aponta para ambos como princípios do movimento, mesmo negando tal papel ao intelecto e ao desejo, tomados isoladamente. Desse modo, ela encaminha os termos da resolução imediatamente seguinte:

Parece que há dois moventes, o desejo e o intelecto, conquanto se tome a *phantasia* como um modo de intelecção. Pois muitas vezes [os seres humanos] seguem as *phantasiai* ao invés do saber, e nos demais animais não há intelecção nem raciocínio, mas *phantasia*. (ARISTÓTELES. *De anima* III, 10, 433a9-12)

O trecho acima nos diz que a *phantasia* pode assumir o papel do intelecto⁴, e de fato ela assume sempre esse papel nos animais que possuem *phantasia*, mas não intelecto e, portanto, tampouco raciocínio, mas também no caso dos ébrios e dos doentes (III, 3, 429a5-8). A cláusula que introduz a *phantasia* nos permite concluir que, quando Aristóteles inclui o intelecto entre os dois moventes, ele

diferente daquele necessário à fuga e à busca, notadamente o movimento dos membros.

⁴ O intelecto em questão é, como explicitado em 433a14-15, o intelecto prático, “aquele que calcula em vista de algo” e que “difere do teórico pelo fim” que, no caso do intelecto prático, é a ação.

está menos ocupado em identificar rigorosamente uma parte da alma do que uma atividade, de natureza cognitiva, que não seja idêntica ao desejo – caso contrário não haveria conflito no caso do incontinente. Mas por que o privilégio do intelecto na formulação? Isso pode ser explicado pelo fato de ter sido justamente do exame do intelecto – mais precisamente, no exame do conflito entre desejo e intelecto – que emergiu a necessidade de assumir que há dois moventes. Contudo, embora a apresentação dos dois princípios indique, com o acréscimo relativo à *phantasia*, tratem-se de dois fatores condicionantes do movimento dos animais, ela não resolve um problema manifesto na comparação entre o continente e o incontinente, qual seja: intelecto e desejo aparecem ali como funções de comando e o exercício de ambas como reciprocamente excludentes. A decisão de reconhecer ambos como princípios apenas circunda o problema do princípio motor, porquanto ela ainda não responde à questão sobre o que comanda o movimento, questão que parece pressupor a determinação de um princípio único. A sequência do texto mostrará que a adoção dos dois moventes fora provisória e limitada às condições do movimento, de modo que, embora insatisfatória pelas razões sobreditas, ela permite aproximar-se do princípio buscado.

É bem razoável que pareçam ser esses dois os princípios, o desejo e o pensamento prático [*dianoia he praktikê*], pois o desiderativo/o desejado [a18: *to orektikon / to orekton*] move e, por causa dele [*dia touto*], também o pensamento move, pois seu princípio [*archê autês*] é o desiderativo/o desejado [a20: *to orektikon / to orekton*], e a *phantasia*, quando move, não move sem o desejo. O movente é, pois, o desiderativo/o desejado [a21: *to orektikon / to orekton*]. (ARISTÓTELES. *De anima* III, 10, 433a17-21).

A unidade do movente

Justamente onde encontramos a explicitação do princípio do movimento, deparamo-nos com um problema de outra ordem: a divergência dos manuscritos em três pontos fulcrais do argumento. Os manuscritos variam, nas linhas 433a18, a20 e a21 entre *to orekton* e *to orektikon*. A diferença não é trivial: se optarmos pelo desejado como princípio, entenderemos que a estratégia de Aristóteles consiste em passar da duplicidade de princípios “internos” à alma à unidade

"externa" daquilo com que se relaciona o animal; se optarmos pelo desiderativo, entenderemos que Aristóteles está subordinando o intelecto e a *phantasia* ao desejo. Entre os comentadores antigos e modernos *to orekton* é amplamente aceito nas linhas a18 e a20. Já com respeito à linha a21, encontramos divergências: Simplício, seguido por Bekker, Trendelenburg e Barbotin, optam por ler *to orekton*, enquanto Torstrik, Rodier, Hicks, Ross, Hamlyn e Tricot lêem *to orektikon*. Monique Canto-Sperber apresenta valiosos argumentos a favor de *to orektikon* na linha a21. Segundo a autora,

1/ A perspectiva de *De anima* sendo psicológica, espera-se que os princípios de explicação sejam das faculdades psicológicas. 2/ Em 433a20, Aristóteles parece dizer que o desejável (*orekton*) move o pensamento, mas ele não diz que o *orekton* move o animal; seria necessário, a princípio, ter mostrado que o pensamento pode mover o animal para substituir o que ele diz em a21 pelo que ele diz a20. 3/ O fato de o *orektikon* ser o que move (como causa eficiente) em a21 não impede que o *orekton* possa ser dito motor (no sentido de causa final em a27). Além disso a definição que Aristóteles dá da responsabilidade humana justifica-se melhor se o princípio motor é interno ao sujeito, o que é o caso do *orektikon* e não do *orekton*" (CANTO-SPERBER, 1997, p. 61 n.2).

A argumentação de Canto-Sperber é esclarecedora por alguns bons motivos. Em primeiro lugar, ela conjuga *orekton* e *orektikon* como causas distintas (3), mantendo a centralidade do *orektikon* no contexto do tratado (1). Aristóteles não parece ter dúvida de que tanto o desiderativo quanto o desejado movem. Contudo, se são múltiplos os moventes, interessa à investigação "psicológica" – de caráter físico, lembremo-nos – a causa que determina da maneira mais próxima o movimento animal. Em segundo lugar, distinguindo o "mover o pensamento" do "mover o animal" (3), ela permite compreender que essa multiplicidade de moventes implica também uma multiplicidade de movidos, uma vez que, como Aristóteles afirmará em 433b13-19, não apenas o animal se move (*kinoumenon*), mas também o desiderativo, que é um movente móvel (*kinoun kinoumenon*), em contraste com o *orekton* que é um movente imóvel. Portanto, se de fato devemos ler *orektikon* na linha a21 e *orekton* nas linhas a18 e a20, Aristóteles está em meio à redução pela organização dos

princípios e não pela exclusão. Com efeito, três elementos ocupam o lugar de sujeito do *kinei*: o desejado, o pensamento e o desiderativo. Se há, de fato, uma redução, ela diz respeito à incorporação do intelectivo – e, portanto, também da *phantasia* – ao desiderativo. O pensamento move tendo como princípio o desejado, mas ele só assume o papel de movente quando opera com o desiderativo e não isoladamente. É isso o que entendemos da seqüência do texto:

(A) Se dois movessem [*ekinoun*], o intelecto e o desejo, eles moveriam [*ekinoun*] segundo uma forma comum. (B) Mas o intelecto não move sem o desejo, pois a vontade é um desejo, já que quando se move segundo o raciocínio [*kata logismon*], move-se segundo a vontade [*kata boulêsin*]. (C) O desejo move além do raciocínio [*para ton logismon*], pois o apetite é um desejo. (D) O intelecto é sempre reto, enquanto o desejo e a *phantasia* são tanto retos quando não retos. (E) Por isso, o desejado sempre move, mas ele é o bem ou o bem aparente. (F) Não todo (bem aparente), mas o bem realizável [*to prakton agathon*]. (G) O bem realizável é o que admite ser de outro modo. (ARISTÓTELES. *De anima* III, 10, 433a21-30)

Em (A), justifica-se a redução dos múltiplos moventes a um só, visto estar em jogo um mesmo poder que parece ser, segundo a análise da (in)continência, o poder de comandar. Em (B), explicita-se que o comando do intelecto é ele mesmo um desejo e que, se seu comando é contrário a um apetite, ele não é contrário ao desejo em geral, mas constitui uma espécie de desejo intelectivo, a *boulêsis*. Isso implica que o intelecto possa também mover, mas quando move é da ordem do desiderativo. Em (C), separam-se novamente desejo e intelecto, separação justificada em (D), onde se acrescenta ao desejo e ao intelecto a *phantasia* – que, lembremos, assume o papel de intelecto – no grupo dos que podem ser retos ou não retos. Se em (B) Aristóteles identifica o comando do intelecto com uma operação do desiderativo, em (C), ele separa intelecto e desejo, enquanto que, em (D), a *phantasia* é retomada, junto ao intelecto e ao desejo. A distinção entre intelecto e desejo (C), que se exprime também por uma amplitude maior do desejo (D), conduz não à absoluta separação entre cognitivo e desiderativo, mas a incorporação daquele nesse. Resulta dessa incorporação que o intelecto cede seu lugar à *phantasia* como elemento necessariamente constitutivo ou condicionante do

desiderativo. Com efeito, uma das conclusões do capítulo é que “o desiderativo não é sem *phantasia*” (433b29), consolidando a relação de copertinência entre o cognitivo e o desiderativo, visto já ter dito que “a *phantasia* não move sem o desejo” (433a20). Vale lembrar que, em III, 9, Aristóteles apontara para as dificuldades na admissão do *orektikon* como uma parte da alma (432b6-7: “se a alma é tripartite, o desejo está em cada uma delas”) não pelo fato de ela não ser diferente das demais (432b3: “Quanto ao desiderativo, parece ser diferente de todas as demais pela noção e pela potência”), mas pelo fato de encontrar-se nas outras partes (432b5-7).

Assim, a unidade do movente móvel, cuja necessidade é justificada em (A) em decorrência da argumentação de 433a17-21, é complexificada no trecho (B)-(D), de modo a incorporar o intelecto e a *phantasia* ao desiderativo. Em seguida, Aristóteles avança na complexificação do movente, confirmando que o desejado também é movente e explicitando sua natureza: ele é um bem ou bem aparente (E), realizável (F), isto é, “que admite ser de outro modo” (G).

A configuração dos elementos necessários ao movimento é apresentada a partir de 433b13-19. São três os termos que, segundo o Estagirita, participam do movimento animal: o movente (*to kinoun*), aquilo pelo que move (*hôi kinei*) e o que é movido (*to kinoumenon*). Sob o termo *kinoun*, compreende-se tanto o movente imóvel (*kinoun akineton*) quanto o móvel (*kinoun kinoumenon*), respectivamente: o bem realizável (*to prakton agathon*) e o desiderativo (433b14-17). O *kinoumenon*, por sua vez, é de certo modo o desiderativo, mas sobretudo o próprio animal (433b18-19: *to de kinoumenon esti to zôon*). Por fim, há também aquilo pelo que move (*hôi kinei*), que Aristóteles diz ser um órgão corpóreo (433b19). Parece que temos aqui o cenário completo do movimento animal no que diz respeito às suas condições e aos seus princípios. Há, porém, duas dificuldades que merecem nossa atenção. A primeira delas é que Aristóteles recusara a tese de que alma move sendo movida (DA I, 3-4), mas se o desiderativo conta como parte da alma (ainda que não seja uma parte isolada, mas uma potência dispersa nas diversas partes) e se ele é um movente móvel, teríamos de admitir que a alma move sendo movida. Diante desse problema, precisamos considerar a correção que fora apresentada em I, 4: ao invés de dizer que a alma se move (se encoleriza, percebe ou pensa), seria melhor dizer que o homem se move pela alma (408b15: *ton anthropon têt psychêi*). Ademais, a alteração que caracteriza a sensação consiste em um tipo peculiar de

alloiôsis, que não implica na destruição pelos contrários (DA II, 5) e não abala a tese aristotélica de que a alma não se move, como tampouco é abalada pelo fato de a *phantasia* consistir em um movimento (DA III, 3). De igual modo, portanto, podemos considerar que a denominação *kinoumenon* aplicada ao desiderativo consiste em um tipo de alteração semelhante ao da sensação, sobretudo se lembrarmos da identidade entre o desiderativo e o sensitivo (DA III, 7, 431a10-14).

A segunda dificuldade é que, na análise dos termos constitutivos do movimento, não há qualquer menção à *phantasia* ou ao intelecto. Essa ausência parece capaz, por um lado, de confirmar a incorporação de ambos no desiderativo, mesmo porque, ainda no capítulo 10, Aristóteles explicitará, como vimos, que o desiderativo depende da *phantasia* (433b28). Por outro lado, não menos plausível é que a *phantasia* e o intelecto estejam subentendidos no movente imóvel. Vimos que o desejado é o bem realizável (*prakton agathon*). De que modo o animal discerniria algo como um bem realizável senão pelo prazer e pela dor? Então, se precisamos admitir, por um lado, que o *prakton agathon* é um bem externo, precisamos também admitir que, de certo modo, ele se encontra na própria alma, caso contrário, de que modo poderia o animal partir em direção ao alimento se não antecipasse o sabor? Não precisamos decidir entre essas duas soluções, pois Aristóteles oferece um claro indício de que ambos os caminhos coincidem:

(i) O movente deve ser especificamente uno: o desiderativo enquanto desiderativo. (ii) Mas o objeto do desejo [*orekton*] é, de todos, o primeiro, pois (iii) ele move não sendo movido, por ter sido inteligido ou visado [*tôi noêthênai ê phantastênai*], de modo que, (iv) pelo número, são muitos os moventes. (ARISTÓTELES. *De anima* III, 10, 433b10-13)

Como Aristóteles acabara de abordar o conflito de desejos (433b5-10), é preciso admitir que o que move é o desejo “vencedor”, seja ele o que acompanha o intelecto ou a *phantasia*, seja ele referente a tal ou tal objeto. Em número, há múltiplos moventes: o objeto enquanto tal, o objeto tal como é apreendido e o *orektikon*. Os dois primeiros apenas são moventes se e somente se tomam a forma do desejo que efetivamente move. Com isso, Aristóteles pode distinguir o

deslocamento dos animais do deslocamento dos seres inanimados: aqueles movimentos não podem ser explicados sem que se faça menção a um princípio que se encontra no próprio animal, o desiderativo, princípio que lhe permite não apenas ser afetado pelo prazer e dor com relação aos objetos externos, mas também, e este é o ponto relevante, mover. Como observa David Furley, não se trata apenas de uma maior complexidade da resposta ao estímulo, mas de outro tipo de resposta e de estímulo⁵.

Quando Aristóteles, em 433b5-10, considera o caso da (in)continência, ele o faz pela segunda vez em DA e com o mesmo fôto da primeira (433a1-8), a saber, deduzir o princípio do movimento dos animais a partir do conflito entre comandos. Em 433a1-8, a (in)continência é formulada de maneira a enfatizar que ora o desejo comanda (quando há incontinência) ora o intelecto comanda (quando há continência). Resulta daí que parecem ser dois os princípios moventes: o desejo e o intelecto/*phantasia* (433a9-10). Em 433b5-10, por sua vez, a (in)continência é explicitamente formulada como conflito de desejos, o que coloca ambos os comandos de 433a1-8 como exercícios do desiderativo. Daqui, Aristóteles conclui que (i) o princípio é especificamente uno, ele é sempre da ordem do desejo e que (iv) o princípio é múltiplo segundo o número, pois o desejo implica uma série de moventes como o mostram (ii) e (iii). Mas de que modo a exposição do caso da (in)continência como conflito de desejos pode levar Aristóteles a acrescentar (iv)? Não manifesta ela

⁵ FURLEY, 1994, p. 12-13. Estamos de acordo com a sua conclusão quanto ao fato de o *orekton* ser, no sentido relevante à explicação do movimento, interno ao agente e estreitamente ligado ao desiderativo (p. 12: “o *orekton* não pode ser identificado enquanto tal independentemente do *orektikon*”) e ao cognitivo (p. 13: “a causa externa do movimento animal é uma causa do movimento apenas porque é ‘visto’ enquanto tal pela faculdade da alma”). Contudo, isso não é estritamente necessário para afirmar que o animal possui nele mesmo o princípio do movimento local. Basta entender que o desejo é o determinante último do movimento, embora o *orekton*, em certo sentido, seja anterior a ele. Tampouco é preciso ir buscar na *Ética Nicomaqueia* a intencionalidade constitutiva do (*phainomenon*) *agathon* para mostrar que o *orekton* é interno ao agente, pois os humanos são responsáveis pelas suas ações em um sentido em que os demais animais não são responsáveis pelo seu movimento.

que o comando é ou do intelecto ou do desejo? Ou a afirmação (iv) resulta apenas de (ii) e (iii), sem qualquer relação com o argumento da (in)continência? Na verdade, não se trata tanto de um acréscimo, mas da manutenção do que já fora afirmado em 433a9-10 e 433a27-30 (o *prakton agathon* como movente) e que poderia vir a ser suplantado por (i). Por isso, Aristóteles não dá sinais de pretender excluí-los e possivelmente o caso da (in)continência embasa sua decisão por mantê-los.

Uma vez que os desejos vêm a ser contrários uns aos outros, isso acontece quando o *logos* e os apetites são contrários, e ocorre nos seres que possuem a percepção do tempo [*en tois chronou aisthêsín echousin*] (pois o intelecto ordena resistir em função do futuro, enquanto o apetite se dirige ao que está dado, pois o que está dado parece prazeroso, absolutamente prazeroso e absolutamente bom porque se perde de vista o futuro). (ARISTÓTELES. *De anima* III, 10, 433b5-10)

Para discriminar os seres que possuem percepção do tempo, Temístio parte de uma posição cautelosa: trata-se sobretudo do humano (120.11: *malista ge en anthrôpôi*),

pois ele percebe o tempo por si mesmo, enquanto os demais animais o percebem por acidente, dado que não percebem o tempo, mas as afecções que os afetaram outrora. Eles descuidam do futuro, visto que não possuem percepção das coisas futuras e porque tampouco padecem no futuro. Mas, de certo modo, formigas e abelhas, bem como os demais animais que armazenam alimento, possuem também percepção do tempo futuro, embora apenas o humano “avança e retrocede simultaneamente”, pois apenas ele numera o anterior e posterior, e tal número é o tempo. (TEMÍSTIO, *In Aristoteli libros De anima paraphrasis* 120.11-17)

A (in)continência, fenômeno peculiar aos humanos, pressupõe assim uma teleologia propriamente humana, diretamente relacionada à capacidade de apreender o universal e não apenas os particulares. É preciso lembrar que os demais animais não são incontinentes porque não possuem suposição universal [*katholou*

hypolepsin], mas apenas *phantasia* e memória dos particulares⁶. Com respeito ao universal latente em 433b5-10, Carlo Natali observa que:

a consciência do tempo altera a percepção que temos da realidade: uma mesma coisa pode ser vista pela percepção imediata seja como ‘bebida amarga’, o que corresponde à reação do desejo: ‘evitar!’, seja como ‘remédio saudável’, o que corresponde à reação do desejo: ‘tomar!’. Para poder ver como boa uma coisa *imediatamente* repugnante (e então má), é preciso levar em conta o futuro e ter a capacidade de formar conceitos universais; daí se segue que somente o homem conhece os conflitos entre as diversas formas de desejo. (NATALI, 2010, p.332, grifo nosso)

Carlo Natali tem razão em afirmar que, no trecho 433b5-13, Aristóteles está sustentando a multiplicidade de moventes com base no fato de que uma mesma percepção sensível pode produzir efeitos variados, ao contrário do que acontece nos processos naturais [entenda-se: processos não espontâneos no contexto do movimento animal], que se desdobram sempre de uma mesma maneira (NATALI, 2010, p. 333). Para que se sustente que a intencionalidade – e, portanto, o modo de apreensão do objeto – condiciona e determina o(s) desejo(s), não podemos deixar de lado a digressão sobre a intelecção de um bem futuro naqueles termos apontados por Carlo Natali. O caso da (in)continência, tal como explorado na passagem em tela, permite que se coloque não só a anterioridade do *orekton* (ii), mas também o modo em que ele é apreendido (iii), o intelecto ou a *phantasia*, como condições ou constituintes do desiderativo. Com efeito, é consequência do item (iii), em 433b10-13, que o particular repugnante não seja entendido, a rigor, como *imediatamente* repugnante, mas sim mediado pelo intelecto ou pela *phantasia*. E, segundo a lição de 433b5-10, o objeto parece (*phainetai*) assim ou assado a depender do horizonte, presente ou futuro, em que ele aparece.

O *agathon* que interessa à análise do movimento dos animais é sempre um *prakton*, isto é, relativo à ação, *práxis*. Uma vez que não estamos restritos ao âmbito ético, a definição que Aristóteles oferece do *prakton*, no capítulo 10, é clara e reveladora: “é o que admite ser de

⁶ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaqueia* VII, 3, 1147b4-5.

outro modo” (III, 10, 433a29-30). *prakton* não pode ser entendido fora da sua relação com o vivente (III, 7, 431b12). No caso da água, por exemplo, ela aparecerá como um bem prático para aquele que tem sede ou que pode prever uma sede futura. Discernir a água na dimensão prática difere, assim, de discerni-la, digamos, esteticamente, quanto ao verdadeiro e ao falso com respeito aos sensíveis. Naquele caso, ela se apresenta como “algo bom para beber”, “capaz de satisfazer a sede”, portanto, na relação com o desejo. Consequentemente, a informação relevante ao movimento dos animais não é o frio ou o úmido, mas o “capaz de satisfazer a sede”, embora frio e úmido possam ser índices do *prakton*, eles não satisfazem plenamente, sem o auxílio do *phantasma*, as condições em que um animal vai em direção à água.

A preparação do desejo

Em *De motu animalium* (MA), vemos descrito o mecanismo do movimento com mais detalhes do que em DA. Em uma clássica passagem, Aristóteles afirma que:

Todos os animais movem e são movidos em direção a algo, de modo que para todos os seus movimentos há um limite, aquilo em vista de que [se movem]. Vemos que os moventes do animal são o pensamento, *phantasia*, escolha, vontade e apetite. Todos esses podem ser reduzidos ao intelecto e ao desejo, pois a *phantasia* e a sensação ocupam o mesmo lugar do intelecto [*tên autên tòi nôî chôran echousin*], pois todos são discernidores [*kritika*] e diferem em outras diferenças de acordo com o que dissemos [alhores]. (ARISTÓTELES. *De motu animalium*, 700b15-23)

Como em DA, Aristóteles opta por não dar destaque à divisão da potência locomotriz como com ou sem *logos*, enfatizando uma análise, digamos, horizontal, de modo a destacar as condições desiderativas e cognitivas. A vontade e o apetite são, como vimos, modos do desejo, enquanto pensamento, *phantasia* e sensação figuram, cada um ao seu modo, como condição cognitiva do movimento. Portanto, a escolha é comum ao cognitivo – particularmente, ao pensamento – e ao desiderativo, como será dito a seguir:

A vontade, o ímpeto [*thymos*] e o apetite são todos desejos. A escolha [*proairesis*] é comum ao pensamento e ao desejo, de modo que o que move primeiro é o desejado e pensado. Mas nem tudo o que é pensado, e sim o fim das coisas realizáveis [*to tón prakton telos*]. Por isso, tal movente se encontra entre os bens, mas não [corresponde a] todo belo [*pan to kalon*], pois na medida em que algo é em vista disso, e na medida em que isso é o fim das coisas que são em vista de outras, isso move. É preciso, então, supor que o bem aparente – e também o prazeroso – ocupa o lugar do bem [*to phainomenon agathon agathou choran echein*], pois o bem é aparente. (ARISTÓTELES. *De motu animalium*, 700b23-29)

Além da atribuição conjugada, desiderativa e cognitiva, ao movente primeiro, desejado e pensado, Aristóteles considera o prazeroso como equivalente ao bem, tese já pronunciada em DA III, 7, onde o prazer e a dor são considerados orientadores da ação. Prazer e dor que, nesse mesmo capítulo de DA, Aristóteles afirma ser “exercício da média sensitiva”.

Mais adiante, em MA, temos que “o animal se move e avança por desejo ou escolha, sofrendo alguma alteração segundo [*kata*] a sensação ou a *phantasia*” (701a4-5). Em 701a34-36, “sendo o desejo a causa última do movimento, ele [o desejo] vem a ser através da sensação ou através da *phantasia* e do pensamento [*noêseôs*]”. A preparação do desejo pela alteração é retomada em 702a17-19: “As afecções preparam as partes orgânicas, o desejo [prepara] as afecções, e a *phantasia*, que vem a ser através do pensamento [*noêseôs*] ou através da sensação, [prepara] o desejo”.

Por outro lado, em algumas passagens a relação parece inverter-se, como se o desejo fosse anterior à apreensão do *prakton agathon*. Expondo, por exemplo, o que ocorre quando agimos sem raciocinar sobre os objetos e atores envolvidos na ação, Aristóteles explica do seguinte modo a rapidez desse tipo de ação:

Pois quando a sensação, a *phantasia* ou o intelecto estão em exercício com relação àquilo que se tem em vista [*pros to hou heneka*], ele faz logo aquilo que deseja, pois, ao invés da intelecção ou do questionamento, dá-se o exercício do desejo. “Eu preciso beber”, diz o apetite, “isto é bebida”, diz a

phantasia ou o intelecto, logo bebe.
(ARISTÓTELES. *De motu animalium*, 701a29-33)

O modelo silogístico, utilizado aqui para expor o encadeamento das condições da ação, parece levar em conta não apenas a relação entre o universal (premissa maior) e o particular (premissa menor), mas também certa ordenação cronológica do desejo e da apreensão do objeto. Assim, enquanto o desejo contribui com a premissa maior (“eu preciso beber”), caberia ao intelecto ou à *phantasia* a premissa menor (“isto é bebida”), que desencadearia a conclusão, isto é, a ação. Esse caso, que ocorre tanto nos humanos, nas situações em que não paramos para pensar, quanto nos demais animais, parece partir justamente do desejo para, em seguida, identificar o objeto na situação concreta em que se encontra o agente, seja pela *phantasia* seja pelo intelecto. Notemos ainda que, embora a sensação seja citada no início da passagem, ela é omitida poucas linhas adiante quando se trata da premissa menor. Como a *phantasia* requer a sensação, podemos compreender que a omissão da sensação se deve tanto ao fato de ela estar subentendida na *phantasia* quanto à intenção de destacar que, se a sensação identifica o objeto, ela requer algum *phantasma* para mover o animal. Conseqüentemente, a identificação da premissa menor comportaria a semelhança entre um dado da *phantasia* ou da intelecção e uma apreensão sensível do objeto presente. Isso seria necessário caso se entenda que a conclusão, o ato de beber, é cronologicamente posterior às premissas, e parece ser justamente isso que Aristóteles quer mostrar. Mas devemos concluir daí que o desejo é absolutamente anterior à apreensão do fim da ação? A premissa do desejo nos mostra que não. A formulação dessa premissa impõe certa dificuldade na medida em que o fim posto é “beber” e não um determinado objeto. Temos de supor, então, que esse fim esteja intrinsecamente ligado a algum bem em geral (a bebida) em cujo horizonte se identifica o particular que satisfaz o desejo (o *isto* que é ou parece bebida). O desejo é, assim, responsável por que algo se imponha como *prakton*, mas não sem uma apresentação prévia e geral. Por isso, é compreensível que, logo em seguida, Aristóteles apresente uma conclusão que parece contradizer a ordem apresentada no modelo silogístico “Assim os animais tendem a agir, sendo o desejo a causa mais próxima do mover-se, e ele vem a ser através da sensação, da *phantasia* ou da intelecção” (MA, 701a33-36).

Se Aristóteles não está se contradizendo ao afirmar que a causa mais próxima da ação é o desejo e não, como poderia ser entendido nas linhas a29-33, a *phantasia* ou a intelecção responsável pela premissa menor, é necessário compreender que o silogismo prático antes apresentado consiste em uma espécie de silogismo do desejo, visando mostrar como o desejo causa o movimento, orientando a apreensão de algo como um *prakton* particular no horizonte do *prakton* geral expresso na premissa maior. Seguindo essa leitura, quando Aristóteles nos diz, em 701a23-25, que as premissas dizem respeito ao bem (*agathon*) e ao possível (*dynaton*), ele parece estar fazendo referência à intencionalidade do desejo (o *agathon* geral da premissa maior) e ao particular que pode satisfazer a intenção do agente (o que é identificado pela premissa menor como semelhante ao objeto do desejo). Dizer que o desejo é a causa mais próxima do movimento implica em supor que há outra causa anterior a ele. Em 701a33-36, confirma-se que a preparação do desejo é realizada pela sensação, pela *phantasia* ou pela intelecção. Restringindo-nos aos demais animais, podemos concluir que, para Aristóteles, o objeto do desejo é determinado pelo desiderativo sobre alguma apreensão anterior de algo que desperta prazer ou dor.

Mais adiante, Aristóteles ratifica essa conclusão e sistematiza todo o processo que precede e prepara o movimento animal nos seguintes termos: "pois as afecções preparam as partes orgânicas, o desejo [prepara] as afecções, e a *phantasia*, que vem a ser através do pensamento [*diá noêseôs*] ou através da sensação [*di' aisthêseôs*], [prepara] o desejo" (702a17-19). Nota-se aqui a anterioridade das potências capazes de apreender objetos com relação ao desejo. Não menos importante é que a *phantasia* se situe na posição mais próxima do desejo, mediando à determinação do desejo pelos objetos, sensíveis e inteligíveis, apreendidos pela sensação e pela intelecção. Como uma espécie de diáfano interno, a *phantasia* assume, nessa passagem, um caráter transmissor necessário ao movimento animal. Semelhante apreciação da *phantasia* pode ser encontrada em DA III, precisamente na conclusão da busca pelo princípio movente:

Em geral, como foi dito, o animal é um ser que move a si próprio [*kinêtikon*] na medida em que é um ser que deseja [*hêi orektikon*]. O desiderativo [*orektikon*] requer a *phantasia*, e toda *phantasia* é calculativa ou sensitiva, e os demais animais

partilham dessa última. (ARISTÓTELES. *De anima* III, 10, 433b27-30)

A centralidade atribuída à *phantasia* nessas duas últimas passagens tende a identificá-la ao movimento que alcança e, em certo sentido, move o desiderativo⁷. Mas isso deve implicar que, para Aristóteles, a imagem ou representação da bebida é a causa da sede? Apenas se considerarmos que a *phantasia* reduz-se a uma imagem ou representação. A definição da *phantasia* como *kinêsis*⁸ (DA III, 3), bem como a abordagem fisiológica do tratado *De insomniis*⁹, mostra que a importância da noção aristotélica de *phantasia* reside, em larga medida, em ser um movimento corpóreo que comporta e transmite formas apreendidas pela sensação e pela inteligência. A pergunta “por que o animal tem sede?” não é posta como tal em momento algum por Aristóteles. Talvez a única resposta clara seja aquela que identifica na sobrevivência e no nutritivo (*threptikon*) a causa. Contudo, se entendermos que, em 702a17-19 e 433b27-30, Aristóteles tem em mente todo e qualquer exercício do desejo, e nada nos instrui do contrário, casos como o da fome e da sede receberiam uma explicação razoável se evocássemos uma disposição do corpo pela qual se vem a apresentar-se uma forma sensível ou inteligível, mesmo que os sentidos e o intelecto não estejam em exercício com relação a tais formas. A *phantasia* consistiria em um importante elo, ainda que um tanto obscuro – ou claro na medida do possível – entre as alterações corpóreas (ou o que chamamos de necessidades fisiológicas) e a intencionalidade do desejo.

A fisiologia do desejo

Embora a relação entre as alterações corpóreas e as formas cognitivas esteja presente ao longo de todo o DA, é em MA que Aristóteles se debruça mais detidamente sobre aquelas, ao menos no

⁷ Cf. ARISTÓTELES. *De anima* I, 4, 408b15-18.

⁸ É digno de nota que em momento algum Aristóteles problematize ou atenuar o sentido de *kinêsis* na definição da *phantasia*, procedendo de maneira distinta daquela como aborda o sensitivo (*alloiôsis tis*) e o desiderativo (*energeia*). Cf. ARISTÓTELES. *De anima* III, 7, 431a10-14.

⁹ Cf. ARISTÓTELES. *De anima* 459a24-31.

que diz respeito ao desejo e ao movimento. Depois de tratar do que chamamos de silogismo do desejo, Aristóteles identifica as alterações corpóreas implicadas no movimento animal:

Assim como os autômatos se movem quando há um pequeno movimento, quando os cabos são soltos e as peças batem umas contra as outras. [...] Assim os animais se movem, pois possuem órgãos da natureza dos tendões e dos ossos [...] Quando são soltos e afrouxados, eles se movem. Mas nos autômatos e nos carros não há alteração [...]. No animal, a mesma parte é capaz de expandir e contrair e de mudar de figura [*schêmata*], se alterando e aumentando as partes pelo calor e de novo contraindo pelo frio. A *phantasia*, as sensações e o pensamento [*ennoia*] alteram, pois as sensações dão início prontamente a algumas alterações, enquanto a *phantasia* e o pensamento [*noêsis*] possuem a potência das coisas [*tên tón pragmatôn echousi dynamin*]. Pois de certo modo o pensamento apreende a forma [do quente e do frio ou] do prazeroso e do temível tal como cada uma das coisas, por isso trememos e tememos pensando apenas. Todas elas são afecções e alterações. Alterando-se, no corpo, algumas [partes] crescem e outras contraem. (ARISTÓTELES. *De motu animalium*, 701b1-24)

O limite da comparação entre animais e autômatos é precisamente a alteração fisiológica que dispõe aqueles à ação (“mas nos autômatos e nos carros não há alteração”), um quase-mecanicismo em que o “quase” não é de pouca importância, visto que Aristóteles se detém justamente nele, isto é, nas alterações. A exposição da alteração começa apresentando o elemento corpóreo necessário: uma parte do corpo dos animais é capaz de se expandir com o calor e se contrair com o frio. Aristóteles divide a explicação do modo como os objetos apreendidos e alteram o animal em duas linhas: pelas sensações, que “dão início prontamente a algumas alterações” (isto é, quando o que produz o desejo está presente) e pela *phantasia* e pelo pensamento, que “possuem a potência das coisas”, e assim podem alterar na sua ausência. Aristóteles não admite que todas as alterações sejam causadas diretamente pelo movente imóvel. Basta que algumas primeiras alterações se produzam para que outras sejam por elas desencadeadas:

Não foge à observação que pequenas mudanças que ocorrem no princípio [*archê*] produzem grandes e muitas diferenças à distância, tal como uma sutil variação do leme provoca grande mudança na proa. Assim, tendo sofrido aquecimento ou resfriamento ou alguma outra afecção, vem a ocorrer uma alteração em torno do coração que, mesmo que numa parte imperceptível pelo tamanho, produz grande diferença ao corpo: rubor, palidez, calafrio, tremor e seus contrários. (ARISTÓTELES. *De motu animalium* 701b28-32)

Supondo, com Martha C. Nussbaum¹⁰, que *archê* se refere ao princípio de movimento, tal como o leme é uma espécie movente móvel no barco, a passagem descreve a produção gradativa do movimento animal a partir de alterações internas. Não se limitando a apresentar a gradação quantitativa das alterações corpóreas, o texto as dispõe em série também qualitativamente: aquecimento/resfriamento => distensão/contração => sintomas (rubor, palidez, etc). Com isso, Aristóteles mostra que há uma continuidade entre as alterações provenientes da apreensão do objeto e as alterações provocadas pelas afecções, como a cólera, o medo. Basta agora mostrar de que modo isso ocorre.

O princípio do movimento, como foi dito, é o digno de aversão ou busca no âmbito do realizável [*to en tōi praktōi diōkton kai pheukton*], e necessariamente o pensamento e a *phantasia* de tais coisas são acompanhados pelo aquecimento e pelo resfriamento. Uma vez que o doloroso é digno de aversão e o prazeroso, de busca, as coisas dolorosas e as prazerosas são quase todas concomitantes a algum resfriamento ou aquecimento (mas não nos damos conta quando isso ocorre em pequenas dimensões). Isso é evidente a partir das afecções [*ek tōn pathēmatōn*], pois a audácia [*tharrê*], o medo, a excitação sexual e as demais afecções dolorosas e prazerosas são concomitantes ao aquecimento e resfriamento, algumas em certas partes, outras no corpo todo. Memórias e expectativas [*mnēmai kai elpides*], usando-os [isto é, *to diōkton kai pheukton* pelo pensamento ou pela *phantasia*] como imagens [*hoion eidōlois*

¹⁰ NUSSBAUM, 1985, p. 351.

chrômenai tois toioutois], são responsáveis, ora menos ora mais, por eles [*tôn autôn*]. (ARISTÓTELES. *De motu animalium*, 701b33-702a7)

Primeiramente, Aristóteles retoma a capacidade de o movente (*to en tôi praktôi diôkton kai pheukton*) mover pela *phantasia* e pelo pensamento. Como ele parece estar interessado não mais nas causas em geral das alterações (como quando citou as sensações) e tampouco no exercício do prazer e da dor quando a coisa é sentida enquanto prazerosa ou dolorosa, mas sim “nas potências das coisas”, é significativo que Aristóteles abandone as sensações nesse trecho. Em seguida, Aristóteles apresenta a relação entre os pares *pheukton-diôkton*, prazer-dor e aquecimento-resfriamento. Por fim, ele afirma que memórias e expectativas fazem uso do pensamento e da *phantasia* como *eidôla* para produzir as afecções, em especial, o aquecimento e o resfriamento. O aquecimento e o resfriamento que “vem a ocorrer em torno do coração” provocam, por sua vez, alterações – também da ordem do aquecimento e do resfriamento – por todo corpo ou em algumas partes. Aristóteles prosseguirá dizendo que as partes internas e as que ficam próximas aos membros possuem a capacidade de se alterar do sólido para o líquido, do duro para o mole e vice-versa (702a7-10) e que o animal, “ao mesmo tempo que pensa dizer que deve mover, se move” (702a15-16: *hama hôs eipein noei hoti poreuton kai poreutai*).

A rapidez do movimento se deve ao fato de os elementos ativo e passivo serem, por natureza, recíprocos (702a21: *allêla pros tên physin*). A rapidez é tamanha que temos a impressão que Aristóteles parece ter esquecido do desejo, que só é mencionado na conclusão, onde, como vimos, se diz que ele prepara as afecções e é preparado pela *phantasia*. O desejo só voltará a ser citado após uma longa digressão sobre a necessidade de o princípio anímico do movimento encontrar-se no meio do corpo, o que leva Aristóteles a concluir que a alma é um princípio imóvel, uno e diferente do corpo, embora sendo no corpo: “A partir do discurso que expôs a causa do movimento, o desejo, que move sendo movido, é o meio” (703a4-5).

Em seguida, ele identifica o poder movente com o *pneuma*, que seria situado no coração e responsável pela sua expansão e contração¹¹.

[O *pneuma*] parece ser bem disposto por natureza [*euphyôs echon*] para ser movente [*kinêtikon einai*] e prover força [*parechein ischyn*]. Os *erga* do movimento são empurrar e puxar [*ôsis kai helxis*], de modo que o órgão deve poder expandir e contrair. E essa é a natureza do *pneuma*. (ARISTÓTELES. *De motu animalium*, 703a18-21)

Tudo indica, portanto, que o desejo seja o princípio anímico que se localiza no *pneuma* – no coração, portanto – e que ele seja provocado pelo aquecimento ou resfriamento pela *phantasia* ou pensamento do prazeroso ou do doloroso, preparando as afecções e suas respectivas alterações que, por sua vez, alteram e preparam as partes orgânicas relativas ao movimento. É digno de nota, porém, que Aristóteles não enfatize uma cisão entre o discernimento do prazeroso e o desejo. Ambos se encontram no coração e a *phantasia* do prazeroso provoca prontamente o aquecimento e o resfriamento e daí a expansão e contração do coração.

Conclusão

Mais acima dissemos que, para que o animal se desloque em direção a algo, ele deve reconhecê-lo como um bem. Como observa Claudio Veloso¹², se o objeto é ausente, a *phantasia* é usada como remissão a uma sensação passada ou futura. É preciso observar, em primeiro lugar, que se trata de uma remissão a uma sensação passada

¹¹ Um dos “*interpretive essays*” de Nussbaum (1985, p. 145-164) é dedicado à importância do *pneuma* em MA. Atenuando a leitura de Jaeger e Düring, que defendem que o alvo central de Aristóteles no tratado é mostrar a importância do *pneuma*, Nussbaum admite que o autor esteja, de fato, interessado em apontar o *pneuma* como “realização material do desejo” (NUSSBAUM, 1985, P. 157-158). Em DA III, 10, 433b19-21, Aristóteles parece fazer referência à abordagem do *pneuma* em MA quando diz: “o órgão pelo qual o desejo move, já é algo corpóreo. Por isso, abordemos isso nas obras comuns ao corpo e à alma”.

¹² VELOSO, 2004, p. 718.

enquanto possível sensação futura. É a partir dessa remissão que o desiderativo ordena buscar ou evitar. Em segundo lugar, nos casos em que se trata de algo presente e distante, podendo ser apreendido pela sensação, poderia parecer que a *phantasia* é dispensável, bastando que os sentidos à distância preparem o desejo. No entanto, como os sensíveis apreendidos pelos sentidos à distância não são diretamente relevantes à nutrição, manifesta-se, mesmo nesses casos, a necessidade da *phantasia* para que algo seja considerado prazeroso ou doloroso à distância. Para que o conhecimento sensível possa ser entendido, em Aristóteles, como uma "simulação de alimentação, pois ele consente que, por assim dizer, absorvamos somente a forma das coisas, sem a matéria das mesmas", como bem afirma Claudio Veloso¹³, é preciso supor algo que permita estender aos demais sentidos aquilo que Aristóteles atribui apenas ao tato e ao paladar, a saber, o vínculo à potência nutritiva. E isso que precisamos supor é precisamente o que Aristóteles chama de *phantasia*.

Embora nos humanos seja atribuído também ao pensamento o papel de apresentar o que deve ser buscado ou evitado e, assim, desencadear o aquecimento e o resfriamento e todas demais alterações, nos animais, a *phantasia* é a única responsável por isso. Poderíamos ir além e justificar que, como não há intelecção sem *phantasmata*¹⁴, Aristóteles poderá afirmar, em DA, que “o desiderativo não é sem *phantasia*” (433b28-29) e, em MA, que “a *phantasia* prepara o desejo” (702a18-19). Mas entraríamos, então, em uma outra discussão, extensa demais para esta ocasião.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Opera ex recensione* I. Bekker. Vol. I-II texto, III traduções latinas do Renascimento, IV escólios, V fragmentos e *Index Aristotelicus* de H. Bonitz. Berolini: Academia Regia Borussica, 1831-1870.

_____. *Traité De l'âme. Tomes I et II*. Traduit et annoté par G. Rodier. Paris: Ernest Leroux Éditeur, 1900.

_____. *De anima*. Edited by Sir David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961.

¹³ VELOSO, 2004, p. 720.

¹⁴ Cf. *De memoria* 1, 449b31, 450a13; DA III, 8, 431a8, a15-17, b2.

- _____. *De anima*. Translation, introduction and notes by R. D. Hicks. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1965.
- _____. *De anima books II and III (with passages from book I)*. Translated with introduction and notes by D. W. Hamlyn. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- _____. *De anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- _____. *De l'âme*. Texte établi par A. Jannone, traduit et annoté par E. Barbotin. Paris: Les Belles Lettres, 2009.
- _____. *De motu animalium*. Text with translation, commentary and interpretive essays by Martha Craven Nussbaum. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- _____. *L'Éthique à Nicomaque. Tome I, première partie: introduction (par Rene Antoine Gauthier); deuxième partie: traduction (par Rene Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif). Tome II, première partie: commentaire des livres I-V (par Rene Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif); deuxième partie: commentaire des livres VI-X (par Rene Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif)*. 2ª edição. Louvain-la-Neuve, Paris, Sterling, Virginia: Éditions Peeters, 2002.
- CANTO-SPERBER, Monique. Mouvement des animaux et motivation humaine dans le livre III du *De anima* d'Aristote. *Les Études Philosophiques*, Paris, n° 1, jan.-mars, 1997, pp. 59-96.
- FILOPONO. In *Aristotelis libros de anima commentaria*. In: *Commentaria in Aristotelem Graeca XV*, H. Diels (ed.). Berlin: Academia Regia Borussica, 1897.
- FURLEY, David. Self movers. In: GILL, Mary Louise & LENNOX, James G (eds.). *Self-motion: from Aristotle to Newton*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994, p. 3-14.
- NATALI, Carlo. Ações humanas, eventos naturais e a noção de responsabilidade. In: ZINGANO, M. (org). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010, p. 319-338.
- NUSSBAUM, M. C. *Aristotle's De motu animalium. Text with translation, commentary and interpretive essays by Martha Craven Nussbaum*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- PLATÃO. *Oeuvres complètes*. Ed. E. Chambry. Paris: Librairie Garnier Frères, 1950.
- TEMÍSTIO. In *Aristoteli libros De anima paraphrasis*. In: *Commentaria in Aristotelem Graeca V*, 3, Ricardus Heinze (ed.). Berlin: Academia Regia Borussica, 1899.