

**A crítica de Aristóteles à concepção platônica de
*phantasia***

**Aristotle's criticism to the platonic conception of
*phantasia***

Felipe Gonçalves Pinto
Doutorando PPGF-UFRJ
Bolsista Capes

Resumo: O escopo do trabalho é analisar e interpretar a crítica de Aristóteles à concepção platônica de *phantasia* (*De Anima* III, 3). Para isso, iniciamos com um estudo da discussão em torno da *phantasia* no diálogo Sofista, de Platão. Concluiremos apontando a abrangência da distinção das duas compreensões – de Platão e de Aristóteles – acerca da *phantasia* e, portanto, o alcance do argumento apresentado em *De Anima*.

Palavras-chave: Filosofia Antiga; Aristóteles; *De Anima*; *phantasia*.

Abstract: Our purpose in this article is to analyze and interpret the Aristotle's critique of the Platonic *phantasia* (*De Anima* III, 3). To do so we begin with a study of the discussion about *phantasia* in the Plato's dialogue *Sophist*. We shall conclude by pointing out the reach of Platonic and Aristotelian ways of understanding the meaning of *phantasia* and therefore the importance of the argument, in that chapter of *De Anima* III, against the platonic definitions of *phantasia*.

Keywords: Ancient Philosophy; Aristotle; *De Anima*; *phantasia*.

A questão da aparência é, como sabido, congênita à filosofia. Na filosofia grega clássica, vasto é o léxico em torno dela, seja compreendendo a aparência como mera aparência, seja compreendendo-a como índice do real – tomando-se, assim, o mais real como o mais aparente. Muitos são, portanto, os nomes e os verbos gregos do aparecer, do que aparece e da aparência. Entre eles encontramos *phantasia*¹. Derivado do verbo *phantázo*² (“tornar aparente”, “tornar visível”), o termo *phantasia* só virá a assumir um papel conceitual explicitamente relevante no *corpus aristotelicum*, onde a encontramos no cerne dos problemas dos mais diversos campos de investigação filosófica – por exemplo, no conhecimento, na imitação, na ação, na retórica, na psicofisiologia. Além disso, encontramos neste mesmo *corpus* o que talvez possamos considerar um tratado acerca da *phantasia*, o capítulo 3 do livro III do *De anima*.

No âmbito da obra de Aristóteles, a *phantasia* mostra-se como uma atividade tão central quanto enigmática. Isto se dá tanto pelo fato de as investigações aristotélicas acerca dela serem consideradas lacunares ou quicá mais econômicas do que era de se esperar³, seja porque assume um lugar – tanto na teoria aristotélica da ação, quanto no que toca ao conhecimento – que podemos considerar ambíguo nas distinções tradicionais entre o particular e o universal, entre o animal e o humano, entre o necessariamente verdadeiro e o risco do falso, entre a sensação e a intelecção.

No entanto, já em Platão deparamo-nos com uma quantidade significativa de ocorrências do termo *phantasia*. E, embora nas discussões dos diálogos platônicos a abordagem direta à *phantasia*

¹ Optamos, neste trabalho, por não traduzir o termo *phantasia*. Com efeito, por um lado, são muitos os problemas em torno de sua tradução que não pretendemos enfrentar aqui; por outro, eleger uma tradução dentre as habituais – “representação”, “aparição” e, a mais comum, “imaginação” – consistiria em adotar, já de início, determinada interpretação acerca disto que pretendemos compreender e interpretar, a *phantasia*.

² O verbo *phantázo* é encontrado apenas em sua forma médio-passiva antes do período helenístico. Cf. Schofield (1992), em cuja introdução consta uma importante digressão lexical realizada pelo autor em torno do termo em questão.

³ Ross (1995, p. 149), por exemplo, duvida que em algumas passagens Aristóteles esteja expondo sua própria concepção de *phantasia*. Freudenthal (1863, p.53) ressalta contradições nos textos aristotélicos sobre o tema. Já para Hamlyn (1993, p. xiv) “a imaginação [*phantasia*] possui, no seu esquema [de Aristóteles], um insatisfatório *status* a meio caminho entre a percepção e o intelecto, e sua exata posição não se faz nunca clara”.

esteja longe de equiparar-se à de outros nomes e modos do aparente – notadamente, *eidolon* e *eikón* –, em mais de um momento confrontamo-nos com a tentativa de definir isto que se chama *phantasia* (PLATÃO, *Timeu* 52 a, *Sofista* 264 a, 264 b).

Se, por um lado, a abordagem aristotélica do tema é bastante mais abrangente e explícita que a platônica, não parece restar dúvida quanto ao fato de o discípulo ter-se apropriado do termo e do problema desde as provocações do mestre. Pela maneira repentina como o termo surge em *De anima*, somos levados a crer que Aristóteles não acredita estar “descobrimdo” a noção de *phantasia*. Com efeito, ela aparece já no primeiro capítulo do tratado, como conceito-chave no impasse em torno da separabilidade do inteligir:

Há ainda um impasse [*aporian*] quanto às afecções da alma: são todas comuns ao que a comporta⁴ ou há alguma própria apenas à alma? É preciso considerar essa questão que não é fácil. Parece que, na maioria dos casos, a alma nada sofre nem produz [*páskhein oudè poieîn*] sem o corpo, como o encolerizar-se, o ousar, o desejar, e o sentir em geral. Apesar disso, entende-se que o inteligir [*noeîn*] é próprio dela. Mas se o inteligir é uma *phantasia* ou não ocorre sem *phantasia*, nem mesmo ele se dá sem o corpo (ARISTÓTELES, *De Anima* I, 1, 403a 3-10⁵).

Neste trecho Aristóteles desenvolve o problema colocado já nas primeiras linhas do tratado, a saber: “algumas afecções parecem ser próprias à alma, outras parecem alcançar, através da alma, os animais” (ARISTÓTELES, *De Anima* I, 1, 403a 9-10). Comparando esta passagem ao momento em que a *phantasia* vem à baila no capítulo 3 do livro III, notamos que a questão posta em I, 1 – nos

⁴ No texto grego não é claro se *ékhontos* se refere à alma ou às afecções, bem como não é claro, por isso mesmo, se Aristóteles entende “o que comporta” como sendo o corpo ou o composto. Em ambos os casos, porém, o sentido não se altera de maneira relevante, pois se entendermos que as afecções são comuns ao corpo, devemos ainda entender que são comuns ao corpo e à alma (pois trata-se de afecções da alma). Portanto, a questão é se há afecções da alma apenas ou se são todas elas afecções do vivente.

⁵ Optamos por traduzir todas as passagens citadas diretamente do grego, cotejando com as edições referidas abaixo.

termos em que foi posta – não fora esquecida ao longo dos diversos capítulos que separam tais momentos.

O capítulo III, 3 inicia-se com a retomada dos traços que parecem distinguir os seres animados dos inanimados, apontados no segundo capítulo do livro I. Em I, 2, Aristóteles afirma: “o animado [*empsychon*] parece diferir do inanimado [*apsychon*] por duas características: pelo movimento e pelo sentir” (ARISTÓTELES, *De Anima* I, 2, 403b 25-27); em III, 3: “Determina-se a alma por duas diferenças principais: o movimento local e o inteligir e o compreender (*tò noeîn kai tò phroneîn*), e o inteligir e o compreender parecem ser como um sentir (pois em ambos a alma discerne algo e conhece os entes)” (ARISTÓTELES, *De Anima* III, 3, 427a 17-21). Certamente não podemos confundir as formulações: mantido o movimento em ambas, na primeira ele complementa-se com o sentir, enquanto que na segunda se reúne ao sentir o inteligir e o compreender. Por outro lado, não há propriamente uma divergência, uma vez que temos aqui dois momentos do desenvolvimento da questão posta no livro I e que ganhará novas formulações ao longo de todo o livro III⁶.

No desenvolvimento que esta divisão recebe em III, 3, Aristóteles ocupa-se em separar, contra os antigos⁷, o sentir do compreender e do inteligir. E é no seio desta distinção que aparece novamente a *phantasia*:

É evidente que o sentir e o compreender [*phroneîn*] não são o mesmo. Daquele partilham todos os animais, mas deste, poucos. Tampouco o inteligir [*noeîn*] – no qual há o reto e não-retro, pois o reto consiste em compreensão [*phrónesis*], ciência e opinião verdadeira, enquanto o não-retro consite nos contrários daqueles – é o mesmo que o sentir. Pois a sensação dos próprios é sempre verdadeira, e subsiste em todos os animais, o pensar [*dianoeísthai*] admite também o falso e não subsiste em nenhum que não possua razão [*lógos*]. Pois a *phantasia* é diferente da sensação e do pensamento [*dianoias*]. Mas ela não se realiza sem sensação, e tampouco sem ela há suposição [*hypolépsis*] (ARISTÓTELES, *De Anima* III, 3, 427b 6-14).

⁶ Em *De Anima* III, 9, por exemplo, as faculdades serão reagrupadas em cinética (*tò kinétikon*) e discernidora (*tò krítikon*).

⁷ São citados Empédocles (DK B 106, 108) e Homero (*Odisséia*, vv. 136ss).

Vemos pela passagem acima que a abordagem da *phantasia* está de acordo com o programa exposto em I, 1, qual seja: a separabilidade do *noeîn* com relação ao corpo e às atividades a ele vinculadas – notadamente, as sensitivas e as delas derivadas. A esta discussão incorporaram-se novos aspectos: por um lado, a distinção entre o sempre verdadeiro e a potência do falso e, por outro lado, a distinção entre a capacidade subsistente em todos os animais – a sensação –, a presente em poucos – o *phroneîn* – e a reservada apenas àquele dotado de *lógos* – o *noeîn*. Tais problemas não se encontram isolados uns dos outros, mas compõe a intrincada rede de investigações que atravessa a concepção aristotélica de biologia, zoologia, psicologia, física e metafísica⁸. A discussão em torno da *phantasia* encontra-se, portanto, no cerne, na encruzilhada destas investigações, espreado-se ainda à epistemologia, à ética, à retórica e à poética.

Como se sabe, em todos estes campos o pensamento aristotélico confronta-se, explicitamente ou não, com as reflexões de seu mestre, Platão. No que toca à *phantasia*, encontramos, em *De Anima* III, 3, uma curta, porém relevante refutação aristotélica das definições encontradas no *corpus platonium*.

O que pretendemos, neste nosso artigo, é explorar os termos em que é posta a investigação acerca do tema em Platão e em Aristóteles, explorando as consequências do argumento refutatório aristotélico. Com este fim, trataremos na próxima seção, do diálogo *Sofista*, onde se encontram duas das três formulações platônicas criticadas por Aristóteles em *De Anima* III, 3, e apresentaremos o problema no seio do qual a *phantasia* é chamada a intervir naquele diálogo. Na seção seguinte, debruçar-nos-emos sobre o texto aristotélico (*De Anima* III, 3, 428a 24-b 10), buscando compreender o alcance da sua crítica e sua importância na reflexão sobre a *phantasia* em *De Anima*.

⁸ Com respeito aos cruzamentos destas investigações em Aristóteles, contamos com um ensaio de Pellegrin (1996). Vale citar também Lloyd (1992) que oferece uma importante visada sobre os problemas em torno da relação entre a zoologia e a psicologia aristotélicas, mesmo não se atendo particularmente à *phantasia*. De grande relevância a respeito da abrangência das investigações aristotélicas acerca da *phantasia* são Labarrière (2004) e Labarrière (1984). Como o leitor terá a oportunidade de ver, apoiarmos-nos sobre este último ensaio em nossa conclusão final.

No *Sofista*, após apontar para a combinação recíproca de formas (PLATÃO, *Sofista*, 259 e5: *hè allélon tôn eidôn symploké*) como origem do discurso, o Estrangeiro propõe e explica a Teeteto a necessidade de se averiguar a natureza do discurso. Estabelecida, diz ele, a presença do não-ser entre os gêneros do ser (PLATÃO, *Sofista*, 260 b7s), resta saber se participa ou não do discurso e da opinião para, então, ser ou não verificada a existência do falso. Através desse procedimento, será possível assegurar que nem todos os discursos são equivalentes quanto à verdade.

A esta altura as personagens já dispõem de quase todos os elementos necessários à tarefa: o não-ser enquanto outro, alteridade, e o discurso enquanto combinação recíproca das formas. Falta apenas um esclarecimento prévio sobre o que é isso que constitui o falso no pensamento e no discurso. Encontramo-lo em 260 c: trata-se do “enunciar e representar não-seres” (PLATÃO, *Sofista*, 260 c3).

Após a aquiescência de Teeteto, o Estrangeiro afirma: “se há falsidade, há engano (*apáte*)”. Distinguindo ambos os termos, o Estrangeiro coloca lado a lado os planos do enunciado e da percepção daquilo de que é o enunciado, permitindo-lhe retornar ao plano da realidade, aos seres e não-seres a partir dos quais se constrói a combinação que é o discurso. Seguindo a formulação da falsidade em 260 c, o discurso-combinação deve, para ser falso, enunciar não-seres que, por sua vez, devem de algum modo ser. Temo-los nomeados: *eidolon*, *eikón* e *phantasia* (PLATÃO, *Sofista*, 260 c9). Proveniente do engano, o discurso falso, admitamos, encontra correspondência no ser, mas no ser de que participa o não-ser, no ser enquanto certo tipo de imagem, no outro e não no nada.

“É exatamente neste abrigo”, diz o Estrangeiro, “que o sofista se refugiou, e, uma vez ali, negou obstinadamente a própria existência da falsidade” (PLATÃO, *Sofista*, 260 c11-d2). Recusando parmenidicamente a existência do não-ser, o sofista abriga-se na alteridade – na mistura, no engano – tomando-a como a própria e única realidade.

Nos passos seguintes, com o mapeamento dos elementos fundamentais do discurso (*ti* e *tinós*, *rhêma* e *ónoma*), o Estrangeiro cerceia o refúgio do sofista e denuncia o discurso falso: ele diz coisas que são, mas que são outras que aquelas que efetivamente são acerca

do que efetivamente é, “pois há muitos seres ao redor de cada ser, mas também muitos não-seres” (PLATÃO, *Sofista*, 263 b11-12). Portanto, fica evidente para o Estrangeiro que o pensamento (*diánoia*), a opinião (*dóxa*) e a imaginação (*phantasia*) “são todos os gêneros que vêm a ser, em nossa alma, tanto falsos quanto verdadeiros” (PLATÃO, *Sofista*, 263 d6-8).

Por conta do embaraço de Teeteto, a quem nada disso ficara evidente, o Estrangeiro precisa dar algumas explicações sobre o que entende por pensamento, opinião e imaginação. Os dois primeiros são, sem muito empenho, apontados como modos do discurso. É o terceiro elemento, a *phantasia*, que deve causar maior estranhamento: ela não parece ser meramente um tipo de discurso. Por isso, o Estrangeiro precisa demorar-se um pouco mais nesse caso e apontar que não se trata meramente de um modo de discurso, mas de um tipo híbrido, dotado de um parentesco (*syngenés*) com o discurso: uma combinação de sensação e opinião como concluirá em 264 a8-b3 (*symmeixis aisthéseos kai dóxes*).

Essa fórmula definitória da *phantasia* introduz um elemento que até então não aparecera na argumentação, a sensação. Em 263-264a, são apresentados dois tipos de afirmação e negação. O primeiro deles consiste em um discurso que vem a ser na alma, pelo pensamento (*katà diánoian*), em silêncio, que recebe o nome de *dóxa*. A *dóxa* possui aqui um sentido amplo de conclusão do diálogo da alma consigo mesma, distinguindo-se da *epistème* por ser essa a totalidade do conhecimento dialético, enquanto aquela, limitada à enunciação do fruto, falso ou verdadeiro, de um diálogo acerca do que não se dá aos sentidos, limita-se ao produto resultante do processo dialético. A caracterização do seu vir a ser como “silencioso” (*metà sigés*) não apenas explicita essa espécie de introspecção, mas enfatiza sobremaneira seu estado de anestesia, pondo ênfase na ausência de som – do barulho e da fala –, alheamento do burburinho da ágora e do falatório dos oradores. Prenuncia-se assim a caracterização do outro tipo de discurso a ser exposto em seguida, mediado pela sensação e a ela expressamente vinculado.

Esse outro discurso que se erige através da sensação é justamente denominado *phantasia*. Ele não é espontâneo – não surge da alma em diálogo consigo mesma – mas é provocado pelas afecções dos sentidos, ele mesmo sendo uma espécie de *páthos*. A definição da *phantasia* põe termo à exposição dos gêneros discursivos suscetíveis

de verdade e falsidade anunciada em 263 d: *diánoia*, *dóxa* e *phantasia*. Primeiramente, o Estrangeiro nos diz que *lógos* e *diánoia* são o mesmo, sua única diferença consistindo em que a última se dá puramente na dimensão da alma, enquanto aquele é dito do que, resultante da *diánoia*, atravessa sonante os lábios. Ou seja, temos um *lógos*-pensamento (a que se reserva, no texto, o termo *diánoia*), que é *áneu phonês* (sem fala), e um *lógos*-fala (a que se reserva no texto o termo *lógos* apenas), que é *metà phthóggou* (com fala/voz).

Contudo, tanto no *lógos*-pensamento, quanto no *lógos*-fala, é necessária ainda outra delimitação para que seja devidamente cercada a verdade e falsidade do discurso: deve-se tomá-lo enquanto afirmação e negação (*phásis kai apóphasis*). Nesse ponto, a relação antes delineada entre *diánoia* e *lógos* permite ao Estrangeiro, doravante, tratar indistintamente da afirmação e da negação no discurso pensado, silencioso, e no discurso falado, sonante. Em seguida, os juízos são distinguidos entre aqueles que se seguem ao pensamento (*dóxa katà diánoia*) e os que são construídos através da sensação (*dóxa di' aisthéseos*).

A distinção entre *dóxa katà diánoia* e *dóxa di' aisthéseos* retoma a discussão de *Teeteto* (184 b – 186 c), quando se trata de mostrar que a sensação não constitui conhecimento (*epísteme*). Com efeito, a *epísteme* é interdita à *aísthesis* por ser essa última incapaz de apreender os universais (*koiná*), dentre eles sobretudo a essência (*ousía*), acessíveis apenas ao pensamento (*diánoia*). Por outro lado, alguns estudiosos acusaram, no argumento do *Teeteto*, um outro critério de distinção e limitação da sensação frente ao pensamento no que se refere ao conhecimento.

Assim, McDowell (1973, 192) defende que a rejeição da tese apresentada de que há conhecimento pela *aísthesis* se deve ao fato de não haver qualquer construção proposicional no nível da sensação, condição para que algo consista em conhecimento. O juízo seria, desse modo, peculiar à *diánoia* e, por isso, também peculiar a ela o conhecimento. De maneira semelhante, Burnyeat (1976) sustenta que a impossibilidade de a sensação apreender a *ousía* acarreta a impossibilidade de formular quaisquer juízos.

Embora o argumento não explicita a premissa assumida pelos comentadores acima citados, suas análises são perspicazes quando observam que, se a sensação é incapaz de apreender a

essência, consequentemente ela deve ser incapaz de inferi-lo e, portanto, de elaborar juízos que naturalmente o pressupõem.

No entanto, que a sensação seja incapaz de formular juízos não implica que não haja juízos ao nível da sensação. Como aponta Marcos de Pinotti (2003, 32), “a capacidade de formular juízos é prerrogativa da alma, mas não exclusivamente quando atua com independência da sensação, já que também pode formular juízos que articulam o que se oferece diretamente aos sentidos”. Assim, a alma que sente através dos sentidos deve ser também capaz, para Platão, de formular juízos através da sensação, embora a sensação por si só não possa formulá-los. Poderíamos, nesse sentido, falar de um regime estético do discurso.

Os que discursam movidos pela sensação são incapazes de falar das coisas em si mesmas – “do vento em si mesmo” (PLATÃO, *Teeteto*, 152b5: *eph' heautoû tò pneûma*), por exemplo –, falando apenas das coisas tais como lhes parece (*phainetai*). Além disso, na medida em que os sentidos, para Platão, são cegos aos *koiná*, os juízos provenientes da sensação não podem versar com propriedade acerca deles, embora façam necessariamente uso da *ousia* para articular os dados sensíveis. Consequentemente, esse uso não constitui uma *epistême*, cujo acesso árduo e privilegiado ao par *ousia-alêtheia* restringe-se àqueles que se põem a filosofar e tomam não a *aisthesis* como instrumento do discurso, mas sim a *diánoia*⁹. Nesse sentido, o regime estético do discurso resulta sempre e necessariamente como inapropriado, face ao qual o verdadeiro amante do saber não pode tomar outro rumo senão negá-lo.

É justamente aquele tipo de discurso, elaborado através da sensação, que é retomado por Platão, no *Sofista*, com a fala do Estrangeiro: “quando algo [*tí*: opinião ou discurso] se apresenta a alguém não por si mesmo, mas através da sensação, esse estado [*páthos*] poderá ser corretamente denominado de outro modo que não *phantasia*?” (PLATÃO, *Sofista*, 264 a4-6). Independentemente da decisão pelo que se refere o *tí*, a *phantasia* é aqui o *páthos* que sobrevém à apreensão das formas sensíveis, misturando-as e apresentando-as como discurso. Como será dito a seguir pelo

⁹ Embora na passagem trabalhada do *Teeteto* não ocorra *diánoia*, podemos inferi-la a partir da discussão em pauta no *Sofista*, haja vista as alusões, no *Teeteto*, à “alma por si mesma” (*di' hautés hê psychê*) e ao “raciocínio” (*sylogismós*).

Estrangeiro, a *phantasia* é congênere ao discurso, *syngenés tōi lógoi* (PLATÃO, *Sofista*, 264 b2-3). Trata-se então de uma espécie de juízo concludente sobre a realidade, mas não proveniente do raciocínio, e sim das aparências sensíveis. Nesse sentido, podemos dizer que no *Sofista* o regime fantasmático-representativo do discurso identifica-se com o regime estético. Porquanto as formas sensíveis não são reveladoras do que a coisa é por si mesma, expondo antes à apreciação apenas um seu aspecto cambiante, móvel, e fazendo-o valer tal como se fosse a coisa mesma – isto é, antepondo a manifestação móvel àquilo que por si mesmo só pode aparecer em sua unidade à *diánoia* –, o “parecer” não pode ser senão ilusório. Por isso, esse caráter do “parecer” é tanto ocultador da contrariedade ínsita à realidade sensível – tal como o parecer de que algo é grande oculta o fato de ser ele grande e pequeno –, quanto ocultador da realidade que é por si mesma, a coisa em sua unidade e mesmidade, a *Ideia*.

Ademais, pelo fato de a *phantasia* ser entendida, em Platão, como constitutivamente expositiva-assertiva, qualquer espaço entre a aparência e a crença (*pístis*) é suprimido, de modo que a negação da crença implica necessariamente a negação da aparência. Ainda que a adesão da apreensão à asserção com ela comprometida seja mediada pelo juízo, essa mediação resulta nula uma vez que a opinião é incorporada à *phantasia*, sendo essa propriamente um acolhimento do que se mostra. Veremos na próxima seção como Aristóteles explorará essa característica da *phantasia* platônica com o exemplo do Sol. Que o Sol pareça ao observador ter o tamanho de um pé deveria implicar, para Platão, que observador efetivamente suponha e opine (*doxázzein*) ter ele o tamanho de um pé.

O mesmo constrangimento que padece o dialético diante da Ideia do Bem, padece aquele a quem algo se mostra fantasmaticamente diante disso que se mostra. Em ambos os casos, as consequências da adesão imediata do juízo à apreensão são a interdição da *akrasia* e a comunhão *a priori* entre retitude do conhecimento e a retitude da ação ou o desvio de ambos. Do mesmo modo, o manter em vista a *Idéia* legítima do filósofo como governante de direito, tal como o manter em vista a *phantasia* determina a condição de quem, incapaz de guiar a si mesmo, jamais poderia alçar-se a governante da *pólis*.

No quadro então apresentado pelo Estrangeiro a *phantasia* assume o lugar que, quanto à verdade, pertence de direito ao diálogo

da alma consigo mesma. Por essa razão, ela figura como o esconderijo do sofista, o ponto a partir do qual, no âmbito político, é desdobrado todo tipo de confusão, inversão e transgressão de sentido em função de um deslocamento do lugar de fala¹⁰. Daí que a sofística não seja considerada uma *tékhne*, mas um *phántasma* (232 a) ou uma *phantastikè tékhne* (236 c 4). O processo mesmo que a caracteriza consiste em um ocultamento do princípio pelo qual deve se articular o *lógos*, a *diánoia*.

* * *

Em *De anima* III, 3 (428a 24-b 10), após enumerar os traços distintivos que há entre *phantasia* e *dóxa* e entre *phantasia* e *aísthesis*, Aristóteles volta-se às tentativas platônicas de definição da *phantasia*. O objetivo deste trecho de *De anima* é recusar à *phantasia* o caráter misto de opinião e sensação conforme o qual ela é entendida por Platão. Para compreendermos o argumento refutatório, tomemos as razões pelas quais a *phantasia* não é, segundo Aristóteles, nem opinião, nem sensação.

Por *dóxa*, Aristóteles parece entender a afirmação ou negação de algo necessariamente não acompanhada de raciocínio científico. Contrariamente à ciência, ela pode ser verdadeira ou falsa – mas não, como a ciência, necessariamente verdadeira. Isso não implica que o objeto da opinião seja apenas o contingente, como afirma Granger (2000: 20), mas sim que é contingente o próprio juízo opinativo, seja ele acerca de um objeto contingente, seja ele acerca de um objeto necessário. A sensação, por sua vez, consiste na atividade do sentido, que, por sua vez, consiste no que é capaz de acolher a forma sensível sem a matéria (ARISTÓTELES, *De anima* II, 12, 424a 17ss¹¹) e é subdividida em três tipos de acordo com os sensíveis apreendidos: por si mesmos (*kath'autá*) – próprios (*ídia*) e comuns (*koiná*) – e por acidente (*katà symbebekós*) (ARISTÓTELES, *De anima* II, 6). Não há razão para hesitar em dizer que Aristóteles considera a sensação dos próprios como não predicativa e, também

¹⁰ Assim também é que Sócrates, na *República* (398 a), põe a correr da cidade ideal o homem que “é capaz de tomar todas as formas e de imitar todas as coisas”

¹¹ O termo *aísthesis* refere-se aqui à capacidade (o sentido), que é homônima, na terminologia aristotélica, à atividade (a sensação).

por isso, sempre verdadeira. Embora nos dois demais casos o caráter predicativo seja, no mínimo, problemático, em *De anima* III, 3, Aristóteles sempre que se refere à *aísthesis* sem especificar o tipo de sensível em questão parece referir-se à sensação em sua operação mais estrita e basililar, a referente aos sensíveis próprios.

Aristóteles apresenta dois argumentos para diferenciar a *phantasia* da opinião. Primeiramente, a opinião sempre implica um engajamento da alma na relação entre o enunciado e aquilo a que ele se refere, uma crença no objeto da opinião tal como ela o apresenta, enquanto a *phantasia*, por seu turno, apresenta ou representa algo sem implicar um comprometimento assertórico da alma com o que é apresentado. Consequentemente, a *phantasia* é uma atividade voluntária da alma, enquanto a opinião é provocada e orientada por aquilo acerca do qual ela é opinião. O outro argumento explora essa mesma relação, mas não como correspondência ao real e sim no sentido afectivo: quando opinamos que algo é terrível, sentimos terror, mas quando representamos pela *phantasia* algo terrível não somos acometidos pela afecção correspondente.

Já frente à sensação, Aristóteles distingue a *phantasia* via três argumentos. A *phantasia* não necessariamente é acompanhada pela sensação, seja enquanto potência, seja enquanto atividade, como é o caso do sonho. Além disso, “as sensações são sempre verdadeiras, enquanto as *phantasiai* vêm a ser, em sua maioria, falsas”¹². Por fim, a sensação subsiste em animais que não parecem ser dotados de *phantasia*¹³.

Logo após as distinções observadas acima é que o Estagirita evoca a concepção platônica e suas fórmulas, como citamos.

Agora, vejamos o argumento refutatório das fórmulas platônicas da *phantasia* presentes em *De anima* III, 3.

É evidente, então, que a *phantasia* não seria nem opinião com sensação, nem através da sensação, como tampouco conjunção de opinião e sensação, tanto pelas razões já expostas quanto também porque é evidente que a opinião não seria de algo

¹² É preciso aqui entender que por sensações estão compreendidas apenas as dos próprios e que a falsidade das *phantasiai* diz respeito a uma relação com o real que lhe é accidental.

¹³ Em *De anima* III, 3, são citadas as formigas, as abelhas e os vermes.

diferente daquilo mesmo de que há sensação. Digo, pois, a *phantasia* é [seria] a conjunção da opinião e da sensação do branco, e não da opinião do bem e da sensação do branco. Assim, representar-se [*phainesthai*] é [seria] o opinar [*tò dóxadzein*] o que se percebe [*hóper aisthánetai*] e não por acidente. Mas representa-se também o falso acerca do qual se tem simultaneamente uma suposição verdadeira, tal como se representa o sol do tamanho de um pé, embora se esteja convencido de que ele é maior que a terra habitada. Então, acontece ou ter sido abandonada a opinião verdadeira sobre ele, mesmo preservado o estado de coisas e não se tendo esquecido nem persuadido a mudar de opinião; ou, se ainda a mantém, necessariamente a opinião é verdadeira e falsa. Mas uma opinião torna-se falsa apenas quando o estado de coisas se tornou diferente sem que se percebesse. Portanto, a *phantasia* não é nenhuma delas [sensação e opinião], nem é constituída por elas (ARISTÓTELES, *De Anima*, 428a 24-b 9).

Para rejeitar a tese platônica, Aristóteles evoca as considerações anteriores, que mostraram não ser a *phantasia* nem opinião, nem sensação. Mas, além do dito anteriormente, brinda-nos com um novo argumento. Através deste novo argumento, como defenderemos, Aristóteles irá preparar sua definição da *phantasia*, relacionando-a à sensação, mas não sob a forma “*phantasia* é sensação” (o que já fora rejeitado tanto por Aristóteles, como vimos acima, quanto por Sócrates no *Teeteto*) e, sim, ratificando o que já se havia renunciado em DA III, 3: “não há *phantasia* sem sensação”. Vejamos como isso ocorre.

A premissa da qual parte a argumentação de Aristóteles é que a opinião e a sensação que constituiriam, segundo o defensor da tese, a *phantasia* seriam de um mesmo. Como a formulação ainda é ambígua, é necessário precisá-la: opinião e sensação seriam de um mesmo aspecto sensível (branco, no exemplo), e não de aspectos diferentes de um mesmo subjacente (que seria o subjacente do branco e do bem). Essa segunda versão da tese talvez fosse compatível com as formulações “opinião com sensação” e “conjunção de opinião e sensação”, mas não com a expressão “opinião através da sensação”. Mas quando, no *Sofista*, o Estrangeiro se refere à *phantasia* como “mistura de opinião e sensação”, ele claramente está mantendo o

sentido de “opinião através da sensação”, expressão que aparece poucas linhas antes. Trata-se, nas palavras de Marques (2006: 330), de “quando o discurso parou, tornando-se opinião, pois afirma ou nega algo, não através do pensamento sozinho, mas através da percepção [sensação], sempre na alma, sem voz e sem se dirigir a alguém”.

Segundo a tese a ser combatida, portanto, a *phantasia* seria composta por uma atividade apresentativa, a sensação, e uma atividade judicativa ratificadora disso que se apresenta pela sensação, tendo a opinião como gênero e o “através da sensação” como especificação da natureza da aparição com a qual se compromete a opinião. Assim, conclui ainda acerca da tese a ser refutada, “o representar-se (*phainesthai*) seria o opinar precisamente o que se percebe e não por acidente”. Note-se novamente a ênfase na unidade fôcal: não se trata de julgar algo acerca do que se percebe, mas de opinar precisamente isto que se percebe (*hóper aisthánetai*) não por acidente.

O “não por acidente” pode ser entendido de duas formas: ou como ligado ao *aisthánetai* ou como à formulação inteira (Lefebvre, 2001: 40). Mas se ligado ao *aisthánetai*, Aristóteles estaria fazendo uso de distinções no âmbito da sensação estranhas à teoria platônica e rejeitando justamente o tipo de sensação que envolve de forma mais clara um juízo, a por acidente. Por isso, parece-nos referir-se à formulação toda de modo que se a entenda o “opinar o que se percebe” como uma atividade indivisível. Mais importante é entender que essa indivisibilidade implica uma adesão imediata da alma ao que se mostra na sensação resultando que o discurso então assevere isto que se mostra.

É com a crítica desse asseverar que Aristóteles inicia propriamente o argumento: “Mas representa-se também o falso acerca do qual se tem simultaneamente uma suposição verdadeira, tal como se representa o sol do tamanho de um pé, embora se esteja convencido de que ele é maior que a terra habitada”. Se a opinião que já se tinha – de que é o sol é maior que a terra, digamos assim – é verdadeira, então o juízo que *resultaria* da aparência do sol como sendo do tamanho de um pé é falsa.

No entanto, na perspectiva da tese a ser refutada, o que é percebido/representado – e que Aristóteles diz ser falso – constituiria a verdade da opinião neste momento para aquele que percebe/representa. Dessa forma, ou a opinião anterior à *phantasia* é

incorporada à nova opinião, resultando em uma opinião verdadeira e falsa; ou inverte-se a veracidade das opiniões para o observador¹⁴.

Visto não ter havido mudança nas coisas (*tá prágmata*, trata-se aqui do tamanho do sol) que tenha passado percebida, não há motivo para que a opinião verdadeira se torne falsa. Logo, seria necessário, aos que sustentam a que a *phantasia* é opinião através da sensação, sustentar também que a opinião, no caso citado, será em si mesma contraditória, verdadeira e falsa.

Aristóteles observa que a aparência não necessariamente implica a emissão do juízo acerca de algo (entenda-se “algo” como algo da ordem de *tá prágmata*). Não se deixa de formular um enunciado (e em que medida um juízo?), mas esse enunciado, no qual tem parte um juízo que por si só deveria ser verdadeiro ou falso, encontra-se submetido ao *phainetai*, ao *parece* (opinião = *hò hélios podiaíos*; *phantasia* = *phainetai hò hélios podiaíos*).

Nesse sentido, podemos considerar, por exemplo, um truque de mágica: a mulher partida ao meio. O *phántasma* que se nos apresenta é o de uma mulher dentro de uma caixa sendo serrada ao meio e, logo a seguir, as duas metades da caixa são separadas e a mulher continua viva, o que concluímos pelo movimento de seus membros e de sua cabeça. Embora ela nos pareça dividida ao meio, não ficamos, em momento algum, convencidos de estarmos diante de uma mulher que acabou de ser serrada. Não agimos como se julgássemos “uma mulher foi serrada” (indignando-nos contra o mágico e chamando a polícia, por exemplo). Antes, estupefamo-nos com a aparência justamente porque mostra o impossível que continuamos a considerar impossível, mesmo que provocados a considerá-lo possível. Mantemos a opinião de que qualquer ser humano serrado ao meio morre e, no entanto, *o que nos parece* é o contrário disso.

Observe-se que o argumento aristotélico deixa de lado o vínculo com a sensação¹⁵ (as expressões platônicas *met’ aisthéseos*, *di’ aisthéseos*), voltando-se integralmente contra a identificação da *phantasia* com a *dóxa*. A interdição à concepção platônica não se

¹⁴ No primeiro momento, opina-se que o sol é maior que a terra (logo, que não é do tamanho de um pé); no segundo momento, opina-se que o sol é do tamanho de um pé (logo, que não é maior que a terra).

¹⁵ Aristóteles afirma apenas que a *phantasia* não é sensação, nem constituída por ela.

desenvolve pela via da contradição entre sensação e opinião simultâneas¹⁶. Tampouco Aristóteles está relegando a *phantasia* à falsidade ao afirmar a possibilidade da *phantasia* do falso simultânea à opinião verdadeira. Desenvolvendo o problema colocado no início do capítulo acerca da distinção entre sentir e pensar, Aristóteles empenha-se em esclarecer essa zona em certo sentido intermediária que é a *phantasia* e precisa mostrar que o caráter intermediário – ou, antes, híbrido – vislumbrado por Platão, que, apesar de indicar efetivamente o problema da *phantasia*, resolve-o subjugando-a à opinião, visto que a identifica à opinião regida pela sensação.

Opinar, segundo Aristóteles, implica necessariamente acreditar (*pisteúein*) naquilo que se opina. E se a nenhum animal, exceto o homem, cabe acreditar, muitos deles são capazes de *phantasia* (ARISTÓTELES, *De anima* III, 3, 428a 20-22). Assim, é como se, para Aristóteles, Platão tivesse errado o alvo duplamente: interditando a *phantasia* aos animais, descreve-a no homem tal como ela se daria no animal.

O passo seguinte do texto III, 3 será dedicado à preparação da definição da *phantasia* como movimento proveniente da sensação em ato (ARISTÓTELES, *De anima* III, 3, 429a 1s: *kínēsis hypò tēs aisthēseos tēs kat' enérgeian gignoméne*). Com o argumento refutatório da tese platônica, Aristóteles pode retomar o laço entre *phantasia* e sensação em uma direção positiva, tematizando o problema que parece orientar a abordagem da *phantasia* em todo o tratado, pois embora não possamos apresentar aqui uma análise do encadeamento das abordagens aristotélicas à noção de *phantasia* ao longo de todo o *De anima*, podemos tomar como premissa prudente que os momentos em que Aristóteles a investiga – ou faz com que ela intervenha em alguma outra discussão – devam ser lidos mantendo-se em vista a questão colocada no primeiro capítulo: o pensar pode ou não existir sem o corpo? A questão ali desdobra-se em: o pensar é um tipo de *phantasia* ou dependente dela? Consequentemente, as questões

¹⁶ O texto aponta claramente que a divergência é entre a *phantasia* e a opinião: “Mas representa-se também o falso acerca do qual se tem simultaneamente uma suposição verdadeira”. Assim, a contradição da tese platônica consistiria em fazer a opinião tomar parte na *phantasia*. Watson (1982, p.112-113), ao entender a crítica aristotélica como baseada na contradição entre sensação e opinião, chega a imputar certa teimosia a Aristóteles, permanecendo sua leitura, ao nosso ver, longe das profundas implicações de cada uma das duas concepções de *phantasia*.

relativas à *phantasia* seriam: em que sentido a *phantasia* depende do corpo? Que relação há entre a *phantasia* e o pensamento?

* * *

Esperamos ter mostrado que, ainda que a *phantasia* já houvesse sido abordada por Platão, ela encontrava-se aí submetida à *dóxa*. Como apontamos, essa submissão terá agudas consequências na concepção política platônica, mas também – quicá sobretudo – nas relações entre poesia e *paideia* apresentadas na *República*. A refutação de Aristóteles apresenta-se, dessa maneira, como ponto nevrálgico de *De anima* III, 3. Além de preparar a definição causal da *phantasia*, ela traz à baila a *phantasia* como horizonte privilegiado da distinção gradual entre o animal e o homem.

Conforme a interpretação de Labarrière (1984), podemos dizer que a *phantasia* constitui, para Aristóteles, a menor dimensão psicofisiológica no interior da qual se separam homens e animais. Radicalmente distinta da opinião, ela permite aos animais cuja alma é capaz de pensar debruçarem-se sobre os *phantásmata* sem de imediato afirmarem ou negarem algo acerca daquilo de que são *phantásmata*. Mas também justamente por ser radicalmente distinta da opinião, a *phantasia* poderá ser considerada presente em grande parte dos animais não humanos, constituindo para eles o mais elevado elemento cognitivo-discernidor (*kritikon*)¹⁷, consituindo uma racionalidade de caráter perfectivo do movimento dos animais que não são capazes de deliberar, nem de raciocinar em sentido forte¹⁸.

Mais detalhada que as investigações platônicas, a análise aristotélica da sensação e da sua relação com o discurso faz surgir a *phantasia* como um momento peculiar, quase que como um limite

¹⁷ ARISTÓTELES, *De Anima* III, 10, 433a 9-10: “É claro que são dois os moventes [*kinoúnta*]: o desejo e o intelecto [*è órexis è nóús*], contanto que se considere a *phantasia* como uma intelecção [*hos nóesin*]”. Esta observação parece permitir a Aristóteles, como afirma Labarrière (1984, p. 21-22), “empregar frequentemente a propósito dos animais o termo *diánoia* (por exemplo, *H. A.* VIII, 1; IX, 1, 608a 15; 5, 611a 16, 612a 3; 7, 612b 18-21...) em um sentido vizinho do de *phrónesis* como ‘inteligência prática’ (p. ex., *Meta.* A, 1, 980b 21; *De An.* III, 3, 427a 19, 427b 7) ou se arrisque mesmo a escrever *noús* (*H. A.*, IX, 3, 610b 22)”.

¹⁸ É neste contexto que se inscreve a distinção, que não abordaremos neste trabalho, entre a *phantasia aisthetiké* e a *phantasia logistiké-bouleutiké* (*De Anima* III, 10).

externo – enquanto que internamente ao âmbito da sensação, vemos surgir a diversidade dos tipos de sensíveis e de sensações. Não é nada claro, no entanto, se o que o Estrangeiro considera como *dóxa di'aisthéseos* estaria, para Aristóteles, dentro do domínio da sensação, como sensação de um *aisthetôn katà symbebekós*, no campo da *phantasia* ou simplesmente no campo da opinião. Seria necessário que o Estrangeiro nos brindasse com alguns exemplos, dos quais, talvez, alguns cairiam no primeiro grupo, outros no segundo (os sonhos, por exemplo) e ainda outros, no da opinião sem mais.

Referências bibliográficas

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

_____. *De anima*, ed. by R. D. Hicks. New York: Arno Press, 1976.

_____. *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.

BURNYEAT, M. "Plato on the grammar of perceiving". *Classical Quarterly*, 26 (1976), 29-51.

FREUDENTHAL, J. *Ueber den Begriff des Wortes Phantasia bei Aristoteles*. Göttingen: Druck von E. A. Huth, 1863.

GRANGER, Gilles-Gaston. *La théorie aristotélicienne de la science*. Paris: Éditions Aubier-Montaigne, 2000.

HAMLIN, D. W. *Aristotle "De anima" books II and III (with passages from book III)*. Translated with introduction and notes by D.W. Hamlyn. Oxford: Clarendon Press, 1993.

HICKS, R. D. *Aristotle "De anima" with translation, introduction and notes by R. D. Hicks*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1965.

LABARRIÈRE, Jean-Louis. "Imagination humaine et imagination animale chez Aristote". *Phronesis*, 29, 1984, 17-49.

_____. *Langage, vie politique et mouvement des animaux*. Paris: J. Vrin, 2004.

LEFEBVRE, René. *De l'âme III, 3. Texte et commentaire*. Paris: Ellipses Édition, 2001.

LLOYD, G. E. R. "Aristotle's psychology and zoology". In NUSSBAUM, Martha C. and RORTY, Amélie Oksenberg (Eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1992, 147-167.

MARCOS DE PINOTTI, Graciela. "Aisthesis y phantasia en Platón, Teeteto 184b-186c". *Ordia Prima* 2 (2003), 23-46.

MCDOWELL, J. *Plato, Theaetetus*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

PELLEGRIN, Pierre. "Le *De Anima* et la vie animale. Trois remarques". In DHERBEY, Gilbert Romeyer (Dir.), *Corps et âme. Sur le De Anima d'Aristote*. Paris: J. Vrin, 1996, 465-492.

PLATÃO. *Platonis opera*, Ed. J. Burnet, 5 vol. Londres: Oxford University Press, 1900-1907.

ROSS, David. *Aristotle*. Londres: Routledge, 1995.

SCHOFIELD, Malcolm. "Aristotle on the imagination". In NUSSBAUM, Martha C. and RORTY, Amélie Oksenberg (Eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1992, 249-277.

WATSON, Gerard. "Phantasia in Aristotle, De Anima 3. 3". *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 32. No 1 (1982), 100-113.