

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

Judenice Alves da Costa

**AS DUAS NOÇÕES DE *PHANTASIA* E O SURGIMENTO DAS PAIXÕES EM
ARISTÓTELES**

Belo Horizonte
2024

Judenice Alves da Costa

**AS DUAS NOÇÕES DE *PHANTASIA* E O SURGIMENTO DAS PAIXÕES EM
ARISTÓTELES**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor(a) em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Eduardo de Barros Rey Puente.

**Belo Horizonte
2024**

100	Costa, Judenice.
C837d	As duas noções de phantasia e o surgimento das paixões em Aristóteles [manuscrito] / Judenice Alves da Costa. - 2024.
2024	128 f.
	Orientador: Fernando Eduardo de Barros Rey Puente.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1. Filosofia – Teses. 2. Emoções – Teses. 3. Empirismo – Teses. 4. Aristóteles - Teses I. Rey Puente, Fernando . II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

As duas noções de phantasia e o surgimento das paixões em Aristóteles.

JUDENICE ALVES DA COSTA

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Antiga e Medieval.

Aprovada em 23 de fevereiro de 2024, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Fernando Eduardo de Barros Rey Puente - Orientador (UFMG)

Profa. Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho (UFMG)

Profa. Juliana Ortegosa Aggio (UFBA)

Prof. Igor Mota Morici (CEFET/MG)

Prof. Felipe Gonçalves Pinto (CEFET/RJ)

Belo Horizonte, 23 de fevereiro de 2024.



Documento assinado eletronicamente por **Fernando Eduardo de Barros Rey Puente, Professor do Magistério Superior**, em 26/02/2024, às 07:49, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho, Professora do Magistério Superior**, em 26/02/2024, às 10:38, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Juliana Ortegosa Aggio, Usuário Externo**, em 27/02/2024, às 10:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Igor Mota Morici, Usuário Externo**, em 28/02/2024, às 09:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Felipe Gonçalves Pinto, Usuário Externo**, em 29/02/2024, às 16:12, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site

[https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0)

[acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **3040171** e o código CRC **54EC53F6**.

Aquelas pessoas que partiram deixando em mim uma saudade imensa e a certeza de que a vida é breve e fugaz. São elas: Geraldo A. de Oliveira (*in memoriam*), Maria de Lourdes Silveira Costa (*in memoriam*), Maria Aparecida da S. Melo (*in memoriam*) e Maria Zita Tavares (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

A gratidão deveria ser um sentimento que nos acompanha a cada momento de nosso dia. Isso significa agradecer por tudo que acontece conosco, pois cada evento que chega até nós é uma oportunidade de amadurecimento pessoal. No entanto, não praticamos a gratidão com frequência, principalmente, quando somos atingidos por eventos que são funestos e terríveis. As razões pelas quais não fazemos isto não importa já que somente nós sabemos das dores e dos fardos que pesam sobre os nossos ombros.

Todavia, dentre os inúmeros acontecimentos há aqueles que marcam tanto a nossa vida que é impossível não agradecer. E a confecção de minha tese foi um desses raros momentos. Por isso, começo os meus agradecimentos pelas duas principais instituições que me auxiliaram nesta longa caminhada. A primeira delas é a Fundação de Amparo à Pesquisa-FAPEMIG- por me conceder durante quatro anos o auxílio financeiro que me permitiu ter dedicação exclusiva. A segunda delas é a Universidade Federal de Minas Gerais -UFMG- mais precisamente o curso de Pós Graduação em Filosofia.

Conquanto pese a importância das instituições, jamais podemos nos esquecer de que são compostas por pessoas que todos os dias contribuem para o seu funcionamento. A primeira e a mais importante delas foi meu orientador o professor Dr. Fernando Eduardo de Barros Rey Puente que, na minha humilde opinião, é o modelo do sábio aristotélico, pois com o seu olhar atento e perspicaz à realidade que o circunda, entenda-se por esta os seus orientandos, é capaz de reconhecer as qualidades e as deficiências de cada um deles, e, partindo desta observação decide as melhores ações a serem praticadas em relação a cada um nós. Por tamanha sabedoria, sou imensamente grata. Na sequência agradeço aos membros que compuseram a banca. Cada um deles com sua generosidade e perícia lançaram sementinhas que poderão vir a ser árvores frondosas compostas por longos e robustos galhos. Por fim, agradeço aos professores doutores e membros do Colegiado de Pós Graduação em Filosofia que me concederam mais dois semestres, além dos oito semestres regulares. Tal concessão foi importante para amadurecer e revisar algumas de minhas posições.

Além deste suporte institucional, não posso deixar de agradecer as pessoas que estiveram ao meu lado durante todo o processo de confecção da tese. Agradeço carinhosamente ao meu amado marido Alexandre Viveiros que com a sua habitual generosidade e paciência me ajudou a vencer os muitos obstáculos que apareceram durante

esta longa caminhada. Ele foi o chão onde eu firmei os meus pés e a mão que me levantou todas as vezes que caí. Frequentemente, digo para mim mesma e para ele, que Deus em seu transbordamento de graça o colocou na minha vida. Agradeço também aos meus familiares, principalmente minha querida avó, que entenderam a minha ausência nos períodos mais importantes de suas vidas, como, por exemplo, quando tiveram que enfrentar e resistir ao vírus do Covid enquanto muitos sucumbiram à doença. Agradeço à minha amiga Mariana Condé que, em todos estes anos, mesmo estando distante, me perguntava, via mensagem de Whatsap, como tinha sido o meu dia. Este carinho, frequentemente, tornaram os meus longos e solitários dias mais leve. Também agradeço aos meus colegas de Pós graduação, Bernardo, Francisco, Vivian, Isabela e outros que porventura não tenha mencionado. Por fim, agradeço a Deus que me tornou forte e resiliente todas as vezes que me senti fraca e incapaz.

A trajetória somos nós mesmos. Em matéria de viver, nunca se pode chegar antes. A via-crúcis não é um descaminho, é a passagem única, não se chega senão através dela e com ela.
(LISPECTOR, 1964)

Resumo

A tese busca a solução para o problema que fez os intérpretes das paixões aristotélicas despendem muito esforços para resolvê-lo. Tal dificuldade concerne à pergunta se o substantivo *phantasia* encontrado nas definições de algumas paixões corresponde àquela noção de mesmo nome investigada no terceiro livro de *De anima*. Moss e Scheiter respondem afirmativamente a indagação, mas, divergem quanto à concepção a ser adotada. Aquela diz que as paixões são suscitadas apenas pelas aparições quase perceptivas (*phantasiai*) que acontece de ser acompanhadas pela opinião (*doxa*). Scheiter, por sua vez, considera que aquelas não podem ser as únicas causas das paixões dado que o conteúdo das mesmas corresponde a algo percebido anteriormente. De acordo com esta autora, o conteúdo das imagens (*phantasiai*) envolvidas no surgimento das paixões é altamente complexo, e por isso, não pode ser apreendido pela percepção sensível em ato. Frente a esta limitação, Scheiter distingue as paixões em duas classes, a saber, aquelas que são provocadas pela sequência de imagens prazerosas e dolorosas e aquelas motivadas pela opinião. Em oposição às duas autoras, Nussbaum e Fortenbaugh afirmam que o substantivo *phantasia* presente na definição de algumas paixões não corresponde àquela noção examinada no texto que trata da alma, e, por isso, é plausível dizer que ela deriva do verbo *phainetai* que possui os sentidos de opinião e de crença. A partir desta derivação, os autores inferem que a opinião é a única cognição envolvida nas paixões. Frente a essas posições divergentes propomos um modelo teórico que concilia ambas as posições. Isso significa que, de acordo conosco, a maioria das paixões se origina da lembrança de alguma coisa que é acompanhada pela expectativa enquanto uma opinião voltada para o futuro. Além disso, devido à complexidade das mesmas, constatamos a participação do juízo empírico na manifestação de algumas delas.

Palavras – chave: paixões; lembrança; expectativa; juízo empírico.

Abstract

The thesis seeks a solution to the problem that made the interpreters of Aristotelian passions spend a lot of effort to solve it. This difficulty concerns the question of whether the noun *phantasia* found in the definitions of some passions corresponds to that notion of the same name investigated in the third book of *De anima*. Moss and Scheiter answer the question affirmatively but differ as to the conception to be adopted. The former says that passions are aroused only by quasi-perceptual appearances (*phantasiai*) that happen to be accompanied by opinion (*doxa*). Scheiter, in turn, considers that those cannot be the only causes of passions since their content corresponds to something previously perceived. According to this author, the content of the images (*phantasiai*) involved in the emergence of passions is highly complex, and therefore cannot be grasped by the sensitive perception in action. Faced with this limitation, Scheiter distinguishes passions into classes, namely, those that are provoked by the sequence of pleasurable and painful images and those motivated by opinion. In opposition to the two authors, Nussbaum and Fortenbaugh state that the noun *phantasia* present in the definition of some passions does not correspond to the notion examined in the text that deals with the soul, and therefore, it is plausible to say that it derives from the verb *phainetai*, which has the meanings of opinion and belief. From this derivation, the authors infer that opinion is the only cognition involved in passions. Faced with these divergent positions, we propose a theoretical model that reconciles both positions. This means that, according to us, most passions originate from the memory of something that is accompanied by expectation as a future-oriented opinion. Furthermore, due to their complexity, we note the participation of empirical judgment in the manifestation of some of them.

Keywords: passions; memory; expectation; empirical judgment.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS¹

ARISTÓTELES

Ética a Eudemo – Ethica Eudemia – EE

Ética a Nicômacos – Ethica Nicomachea – EN

Física – Physica – Phys.

Metafísica – Metaphysica – Met.

Movimento dos animais – De Motu Animalium – De motu an.

Retórica – Rhetorica – Ret.

Segundos Analíticos – Analytica posteriora – An. post.

Sobre a alma – De anima – De an.

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

Sobre os sonhos (Parva naturalia) – De insomniis – De insomn.

¹ Nesta lista constam somente as obras citadas neste texto.

Sumário.

1 INTRODUÇÃO.....	13
2 CONTEXTUALIZANDO O PROBLEMA.....	19
2.1 As paixões e o corpo.....	19
2.2 A cognição e as paixões.....	22
2.3 A opinião e/ou a imagem: discutindo com os intérpretes.....	31
3 A NOÇÃO DE <i>PHANTASIA</i>	42
3.1 Nossa explicação do trecho 426b 16-23.....	42
3.2 A concepção de <i>phantasia</i> em <i>De an.</i> III, 3.....	47
3.3 As aparições quase perceptivas e as paixões.....	57
4 NOSSA SOLUÇÃO PARA A MANIFESTAÇÃO DAS PAIXÕES.....	65
4.1.1 Discutindo o trecho de <i>Ret.</i> I, 11.....	65
4.1.2 Os diferentes sentidos de expectativa.....	71
4.2 A noção de imaginação racional.....	77
4.3 O pensamento jamais pensa sem uma imagem.....	89
4.4 As cinco paixões de <i>Ret.</i> I, 11, a lembrança e a expectativa.....	114
4.5 As paixões de <i>Ret</i> II, 2-11, a lembrança, a expectativa e o juízo empírico.....	120
5 CONCLUSÃO.....	139
6 REFERÊNCIAS.....	148

1 INTRODUÇÃO.

A nossa tese partiu de um problema que surgiu no final do mestrado e que nos instigou. Observamos que os estudiosos divergiam sobre o componente cognitivo que causam as paixões. Enquanto uma corrente interpretativa cujos principais representantes são Fortenbaugh e Nussbaum defendem que as paixões são provocadas exclusivamente pela opinião, uma outra, representada por Moss e Scheiter, sustentam que é a *phantasia*². Instigados por este debate elaboramos nosso projeto de pesquisa que serviu de base para a construção desta tese.

O problema que orientou a nossa pesquisa foi o de analisar se a noção de *phantasia* investigada no terceiro capítulo do terceiro livro de *De anima*, coincide com aquela de mesmo nome que aparece nas definições de algumas paixões, tais como, o amor erótico, a honra, a amizade, a cólera, o medo, a compaixão etc. Para fazer esta discussão, começamos o primeiro capítulo abordando a relação das paixões com o corpo. No decorrer deste estudo, constatamos que as paixões se definem como afecções que a alma padece junto ao corpo, e enquanto tais, elas são suscitadas por um tipo de cognição que também é uma afecção que a alma padece junto ao corpo e que são, em nossa opinião, ou a percepção sensível ou a *phantasia*. Para decidir por esta ou aquela, tratamos, na sequência, da definição de algumas paixões e concluímos que é a *phantasia*³ e não a percepção sensível, o que causa as paixões, como, por exemplo, nos casos da vingança ou cólera, do medo, da confiança, da compaixão etc. A partir desta indicação expusemos e problematizamos as posições defendidas pelos intérpretes sobre esta questão. Ao final deste estudo concluímos que as posições defendidas por aquelas duas correntes interpretativas são insatisfatórias. Isto ocorre porque, em nossa opinião, elas enfatizam somente um dos componentes cognitivos quando, de fato, a *phantasia* e a opinião

2 No substantivo *phantasia* aparece o radical *phant* que também está presente no verbo *phantazomai*. Este possui os sentidos de “tornar algo visível”, de “aparecer” e de “imaginar”. A identidade de ambos os radicais é um sinal de que o termo *phantasia* deriva do verbo *phantazomai* e, por isso, é plausível afirmar que aquele possui os sentidos de aparição, imaginação e imagem. A fim de assinalar essa variedade semântica da palavra *phantasia*, traduzimo-la ao longo da tese ora por aparição, ora por imaginação, ora por imagem. Por fim, é importante observar que no exame do componente cognitivo que causa as paixões, a saber, a *phantasia*, a tradução mais razoável a ser adotada é imagem, pois, no excerto de *Retórica* I, 11 o Estagirita insinua que a lembrança seja definida como a retenção das várias sensações.

3 Na tese não fazemos a distinção entre *phantasia* e *phantasma* dado que, em *De anima* III, 3, Aristóteles considera que um seja sinônimo do outro. A nossa posição é comprovada pela distinção que ele faz entre o pensamento e a *phantasia*, na primeira metade do terceiro capítulo e também por uma outra passagem encontrada no oitavo capítulo do mesmo livro. (cf. *De an.* III, 7, 431a 8-16; 431b 2-12 ; III, 8, 432a 3-14)

participam ambas conjuntamente, no surgimento das paixões.

A partir do segundo capítulo, a nossa atenção esteve voltada para o exame da noção de *phantasia*. Iniciamos este capítulo com a discussão da passagem 427b 16-24, encontrado no terceiro capítulo do *De anima*. Nosso interesse por este surgiu porque Fortenbaugh utiliza-o para fundamentar, textualmente, a posição que as paixões são provocadas apenas pela opinião. Nós discordamos que este texto possa ser usado para tal fim, pois, em nossa opinião, nele, Aristóteles trata de um tipo específico de *phantasia* que é a rememoração e que se define como uma busca por certa imagem no corpo. (cf. *De mem.* 2, 453a 10-12) Ademais, o Estagirita distingue a opinião da imaginação somente para fins didáticos, ou seja, seu objetivo é simplesmente tratar da característica essencial de cada uma delas. Isso não significa que a opinião não seja formulada a partir da contemplação de uma imagem⁴.

Depois de assinalar o que torna a posição de Fortenbaugh frágil, examinamos, no próximo subcapítulo contido no segundo capítulo, a noção de *phantasia*. Fizemos esta investigação porque os intérpretes que defendem que é a *phantasia* o tipo de cognição envolvida no surgimento das paixões, afirmam que o substantivo homônimo que aparece nas definições de algumas delas é uma referência direta à noção de *phantasia* apresentada nas linhas finais do terceiro capítulo do terceiro livro de *De anima*. Nós concordamos que ela é uma cognição importante para a manifestação das paixões, mas, discordamos que seja aquela noção apresentada em 429a 1-2 que diz que a *phantasia* é certo movimento posterior que é causado por certo movimento anterior, que é a sensação em ato. A nossa discordância é explicada por três razões. Em primeiro lugar, porque esta definição faz uma abordagem causal da *phantasia*. Isso significa que um movimento posterior é causado por um movimento anterior, e este, por sua vez, é causado por outro movimento e assim sucessivamente até chegar ao movimento inicial que desencadeou a cadeia de movimentos. Uma interpretação deste tipo nos permite investigar as paixões apenas do ponto de vista fisiológico, ou seja, como certas mudanças e alterações ocorridas no corpo. Em segundo lugar, porque a *phantasia* enquanto um movimento posterior análogo ao movimento inicial que o causou, que é a sensação em ato, conserva as capacidades desta de modo que ele é capaz de recriar o fenômeno da sensação em ato na alma. Em terceiro lugar, porque ao recriar o fenômeno da sensação em ato, na alma, a *phantasia* é a causa das aparições quase perceptivas cujo conteúdo corresponde a uma sensação individual. Em outras palavras, as aparições quase

⁴ Para confirmar esta posição cf. as passagens 427b 16-24 e 427b 15.

perceptivas mostram ou exibem algo que foi percebido anteriormente. Em nossa opinião, o conteúdo representado pelas imagens que despertam as paixões é bastante complexo, e, portanto, não é apreendido por meio da percepção sensível.

Na parte final do segundo capítulo, nos ocupamos de discutir as aparições quase perceptivas. O objetivo dessa discussão foi o de polemizar com a posição defendida por Moss que diz que as paixões são causadas somente pelas aparições quase perceptivas. As duas principais dificuldades enfrentadas por aquele que defende esta posição é a questão tanto do conteúdo que as suscitam, ou seja, ele não corresponde a algo individual que foi percebido anteriormente quanto há uma mudança no foco da investigação, isto é, não se discute mais se é a *phantasia* ou a opinião o que suscita as paixões, mas, como elas distorcem as nossas percepções sensíveis. Em outras palavras, a investigação estaria voltada para a explicação de como e por que as paixões distorcem as percepções sensíveis que temos.

Depois de mostrar as razões pelas quais a noção de *phantasia* desenvolvida nas linhas finais do *De anima* é insatisfatória para explicar o surgimento das paixões, apresentamos, no terceiro capítulo, a solução que julgamos ser a mais apropriada. Para executar esta tarefa, começamos tratando do par imagem lembrada - expectativa, pois, em nossa opinião, este é uma referência rudimentar à famigerada afirmação aristotélica de que o pensamento jamais pensa sem uma imagem. Ora, mas como chegamos a esta conclusão? Em primeiro lugar, delineando o sentido de lembrança que, em nossa opinião, pode ser definida como a simples retenção de uma imagem que representa uma coisa particular que surge da síntese das várias sensações individuais. Em segundo lugar, fazendo um levantamento dos sentidos do termo grego *elpis*. Ao final deste levantamento concluímos que *elpis* é certa opinião voltada para o futuro que suscita o desejo ou a paixão, na alma. Sendo assim, é plausível afirmar que o par imagem lembrada – expectativa é um indício da presença do pensamento prático⁵, no texto da *Retórica*.

Mas, ainda é necessário resolver a questão do conteúdo das *phantasiai* que faz surgir as paixões, na alma. Por isso, nosso próximo passo foi tratar da noção de imaginação racional. Para executar esta tarefa recorreremos ao capítulo dezenove de *Analíticos posteriores* e ao primeiro capítulo do primeiro livro da *Metafísica*. Nosso interesse neste outro texto nasceu da necessidade de aprofundarmos a distinção entre a experiência e a arte que não foi devidamente explorada em *Analíticos posteriores*.

⁵ Para uma compreensão desta noção em linhas gerais cf. nota 120, pág. 99.

A explicação de como é formado o conteúdo da *phantasia* racional pode ser dada através da análise da escala ascendente do saber nos dois textos mencionados há pouco. No exame que fizemos das etapas envolvidas no processo de construção de cada um dos saberes, buscamos mostrar que o conteúdo da *phantasia* racional varia na medida em que passamos de um saber para o outro. No estágio mais baixo, ocorre a simples retenção das sensações individuais. Isso significa dizer que as imagens representam coisas individuais. Diversamente do que acontece nesta etapa, constatamos, no último estágio, a presença do julgamento que é próprio da arte. Este é formulado a partir das várias experiências particulares que, no primeiro capítulo de *Metafísica*, se definem como as várias inferências ou deduções que são feitas a partir da observação de eventos que obedecem a um determinado padrão. Além disso, o juízo próprio da arte pode ser compreendido como sendo uma síntese dessas várias inferências operadas, no plano da experiência. No entanto, entre esses dois extremos, há a experiência que, no capítulo dezenove dos *Analíticos posteriores*, se define como certa noção particular que surge da síntese das várias sensações individuais que foram retidas num primeiro momento. Sendo assim, é plausível afirmar que a formação do conteúdo da *phantasia* racional abarca três etapas distintas que começa com a simples retenção de sensações individuais, a seguir, temos a formação de uma noção particular que surge da síntese operada pela experiência, e por fim, o julgamento da arte que é formado a partir das várias experiências individuais as quais, por sua vez, se definem como inferências ou deduções formuladas a partir da observação de eventos que seguem um determinado padrão. Em síntese, o estudo da escala ascendente do saber foi importante porque mostra tanto como o conteúdo da *phantasia* racional é formado quanto a complexidade envolvida nele.

Contudo, o estudo da formação do conteúdo da *phantasia* racional é insuficiente para explicar a posição que defendemos, ou seja, a de que a manifestação das paixões abarcam o par *phantasia* - opinião. A defesa desta posição impôs a necessidade de encontrarmos uma maneira de fazer tal conexão. O caminho vislumbrado foi abordar a famigerada asserção aristotélica que diz que o pensamento jamais pensa sem uma imagem. Mas, antes de examinar os dois passos onde esta declaração aparece, apresentamos a razão pela qual os escolhemos. De fato, a afirmação de que o pensamento jamais pensa sem uma imagem aparece em quatro passagens, a primeira trata do pensamento teórico, a segunda se encontra no exame que Aristóteles faz da lembrança e e as outras duas ocorrem na análise do pensamento prático. Optamos pelas duas que tratam do pensamento prático porque, em nossa opinião, ele é a causa do surgimento daquelas paixões investigadas no texto da *Retórica*.

A conclusão que chegamos ao final da investigação que fizemos dos dois trechos que tratam do pensamento prático é que este apreende ou concebe a coisa particular representada pela imagem como sendo algo bom ou ruim fazendo, por conseguinte, surgir, na alma, o desejo de buscá-la ou de evitá-la. Ademais, no segundo passo, Aristóteles enumera duas maneiras distintas do pensamento prático operar. Na primeira, ele concebe ou apreende como sendo boa ou má, a coisa que está sendo percebida em ato, ou seja, ele participa tanto da percepção do sensível accidental do fogo que está sobre a tocha quanto da percepção do sensível comum chamado movimento. Neste caso, ele também provoca o desejo de evitar a coisa percebida na medida em que reconhece que a tocha se movendo é sinal da aproximação do inimigo. Diferente do primeiro tipo de percepção sensível na qual a coisa está presente, na segunda as coisas estão ausentes, ou seja, há tão somente imagens que são manuseadas por aquele que pensa com a finalidade de encontrar o meio que o conduzirá mais rápido e facilmente à realização do fim almejado. Em outras palavras, na segunda maneira, Aristóteles trata, rapidamente, da noção de imaginação deliberativa. Como explicamos, sobrepomos às imagens que representam diferentes rumos de ação, uma outra que deriva do critério de medida que adotamos para julgá-las. Esta imagem representa o fim almejado, como, por exemplo, o ser saudável. Tendo em vista o fim, cria-se dessas muitas imagens uma única que provém da necessidade de escolher o meio mais apropriado para alcançar o fim almejado. Assim, primeiro formamos imagens de diversas linhas de ação particulares, a seguir, retemos-las na lembrança, e então, formamos dessas múltiplas imagens uma só, tendo em vista o bem prático que desejamos. Enfim, nessas duas passagens analisadas fica evidente os diferentes usos que o pensamento prático faz das imagens. Em primeiro lugar, ele, simplesmente, concebe ou apreende as coisas particulares representadas pelas imagens como sendo coisas boas ou más, e conseqüentemente, provoca o desejo, na alma. Em segundo lugar, ele aparece operando de dois modos distintos, ou seja, ora apreendendo as coisas percebidas de uma determinada maneira, ora, planejando ações futuras a partir das imagens presentes, na alma.

O exame da noção de pensamento prático nos encaminhou para a explicação de como são despertadas as paixões da vingança, do amor erótico, da vitória, da honra, de alguns apetites, da cólera, do medo, da confiança, e da compaixão. Em geral, a maioria delas é causada pela lembrança de uma coisa particular que uma vez tendo sido apreendida como algo bom ou ruim suscita a paixão ou o desejo, na alma. Além disso, é plausível identificar esta apreensão com uma opinião voltada para o futuro. Todavia, a vingança e a vitória são

acompanhadas, somente, pela opinião. Enquanto a vingança é acompanhada pela opinião que antecipa o acontecimento de um evento futuro, que é a reparação da ofensa sofrida, a vitória é seguida pela crença que a pessoa vitoriosa tem sobre si mesma, ou seja, na opinião dela, a vitória a torna superior aos seus pares. Diversamente, a honra é despertada por um julgamento empírico que se forma a partir da observação de situações concretas ou práticas que seguem determinado padrão. O homem honrado, assim como faz o homem experiente, depois de observar um conjunto de ações que são praticadas por ele e por cada um de seus pares, julga a si próprio como sendo alguém dotado de certo caráter. Em síntese, a maioria das paixões são despertadas pela crença de que certa coisa particular representada pela imagem é boa ou má, com exceção, de algumas delas que são provocadas somente pelo juízo empírico.

Mas, as paixões do medo, da confiança e da compaixão não envolvem apenas o pensamento prático que pode ser compreendido como a opinião de que certa coisa particular é boa ou má. Além da presença deste, a manifestação daquelas requer a existência de um juízo empírico que o acompanhe. Em outras palavras, a especificidade dessas paixões reside no fato de que são motivadas, simultaneamente, pela opinião que é função do pensamento prático e por um juízo que provém da experiência. Na tese, tratamos de explicar, detalhadamente, como se forma este julgamento porque, em nossa opinião, o seu conteúdo difere de uma paixão para a outra. Por exemplo, o conteúdo do juízo empírico que origina o medo é distinto do conteúdo do juízo que motiva a confiança e o mesmo pode ser dito da compaixão, apesar da definição desta se assemelhar àquela do medo. As paixões da cólera e da vergonha apresentam uma particularidade. A segunda paixão é causada somente pelo juízo empírico, já a primeira, visto que envolve o planejamento da vingança, também abarca a noção de imaginação deliberativa.

PRIMEIRO CAPÍTULO.

2 CONTEXTUALIZANDO O PROBLEMA.

2.1 As paixões e o corpo.

O estudo das afecções (*pathe*)⁶ da alma, no primeiro capítulo do primeiro livro do *De anima*, se insere no contexto em que Aristóteles enumera as dificuldades enfrentadas por aqueles que investigam a alma (*psyche*). A principal dificuldade imposta por esta investigação concerne ao fato de determinar se todas as afecções são comuns àquilo que possui alma. Isso implica se perguntar se todas elas são mudanças ou alterações que a alma sofre ou padece junto ao corpo (cf. *De an.*, I, 1, 403a 3-4). O esclarecimento desta questão, apesar de ser relevante, não é uma tarefa fácil, visto que ela aponta para uma questão de maior envergadura, a saber, a discussão da relação entre corpo e alma.

Após apresentar essas premissas iniciais, o Estagirita afirma que há muitas atividades que a alma padece junto ao corpo. Dentre elas estão, o encolerizar-se, o confiar, o desejar e o perceber, em geral (cf. *De an.* I, 1, 403a 5-7). Diferente destas, a atividade de pensar, talvez, seja a única afecção que é exclusiva da alma. Isto significa dizer que o pensar independe do corpo.

Porém, nas linhas seguintes, ele corrige a sua posição e defende hipotética e condicionalmente que se o pensar é certa imaginação (*phantasia ti*) ou é acompanhado por esta, então, ele não ocorre sem o corpo. (cf. *De an.* I, 1, 403a 8-10) A sua hesitação sugere que, mesmo que não tenha uma solução para o problema do pensamento, ele não está disposto a sustentar a existência de uma alma separada do corpo. Independente do pensamento ser certa imaginação ou ser acompanhado por ela, por enquanto, a melhor atitude a ser adotada é garantir que o ato de pensar não ocorre sem o corpo. Em suma, constata-se que, neste estágio inicial de sua pesquisa, Aristóteles está apenas explorando as hipóteses que poderá ou não defender.

A relação da alma com o corpo é tratada de maneira bastante cautelosa pelo nosso

6 O substantivo grego *ta pathe*, traduzido por afecções, possui três sentidos distintos. Em primeiro lugar, ele é usado para se referir aos atributos e predicados. Em segundo lugar, ele significa as formas de passividade em oposição às atividades. Em terceiro lugar, são aquelas coisas que são acompanhadas pelo prazer e pela dor. É este terceiro sentido de *ta pathe* que a que nos referimos na tese.

autor. Todo este cuidado ocorre porque ele não apresentou a sua definição de alma. Sem explicar o que compreende por ela, sua discussão da relação da alma com o corpo se torna bastante difícil ou pode até mesmo ser inviabilizada. Por isso, algumas linhas abaixo, ele diz, apenas, que todas as afecções da alma requerem algum tipo de envolvimento do corpo. (cf. *De an.* I, 1, 403a 16)

Se nas linhas anteriores, as paixões e as atividades de pensar e de perceber são identificadas com as afecções que a alma padece junto com o corpo, nas linhas 403a 17-18, elas são subsumidas ao gênero paixão cujas espécies são a cólera, a calma, o medo, a compaixão, a confiança, a alegria, o amor e o ódio. Tal subsunção é necessária porque as mudanças e as alterações produzidas pelas paixões, no corpo, são visíveis a olho nu, como, por exemplo, o enrubescimento da face, no caso da cólera, o tremor, a palidez e a agitação, no caso do medo e assim sucessivamente. O caráter visível destas mudanças e alterações corporais é sinal de que a alma mantém alguma relação com o corpo. Porém, o mesmo não pode ser dito das atividades intelectivas visto que não se constata qualquer mudança ou alteração provocada por elas no corpo.

A dificuldade inerente à atividade de pensar, faz com que o Estagirita se debruce sobre aquelas mudanças e alterações que não são perceptíveis a olho nu. Suas ponderações começam pelas paixões fortes e violentas. De acordo com ele, algumas vezes, estas não produzem em nós qualquer agitação ou tremor, mas, noutras vezes, nos deixamos ser dominados por paixões fracas e imperceptíveis. O que explica esta diferença de comportamento é a inclinação do corpo para experimentar determinada paixão. (cf. *De an.* I, 1, 403a 19-22) Ora, qual o sentido desta afirmação feita pelo Estagirita?

A resposta para esta pergunta é dada no oitavo capítulo das *Categorias*, mais precisamente entre as linhas 9a 27-35 e 9b 1-22. Nestas, são enumeradas duas maneiras pelas quais é possível definir as qualidades afetivas. Em primeiro lugar, chamamos de qualidades afetivas, certas mudanças e alterações produzidas pelos sensíveis próprios no sentido próprio a cada um deles, e por conseguinte, causam a sensação em ato, como, por exemplo, a doçura do mel que uma vez tendo produzido certa mudança ou alteração no sentido do paladar causa a sensação em ato do doce, ou ainda, o som que tendo produzido certa mudança e alteração no sentido da audição, causa a sensação em ato do ruído e o mesmo se aplica a cada um dos demais sensíveis próprios. Em segundo lugar, são chamadas qualidades afetivas as coisas que resultam em alguma paixão da alma (cf. *Cat.* 9b 11-12). O que distingue estas qualidades afetivas das primeiras é que elas são estados temporários ou permanentes que determinam o

modo como alguém experimenta uma paixão (cf. *Cat.* 9b 15). A enunciação desta diferença responde, parcialmente, a nossa indagação inicial na medida em que aponta para a definição de estado (*diathesis*) explicitada em *Cat.* 8b 25-27. Nestas linhas o Estagirita afirma que o estado se define como algo passageiro e transitório. Assim, o motivo pelo qual as paixões não suscita em nós tremor ou medo quando são fortes ou violentas mas quando são fracas e imperceptíveis é o fato delas se definirem como certo estado de ânimo temporário e passageiro que inclina os homens a experimentá-las de uma determinada maneira.

No entanto, ainda não abordamos este estado do ponto de vista corporal. Pois, no texto do *De anima*, Aristóteles afirma que é o corpo que predispõe o homem a experimentar determinada paixão. Para explicar isto é necessário tratar daquelas qualidades afetivas permanentes que se originam no nascimento, ou seja, daquelas mudanças e alterações que ocorrem na matéria antes do nascimento, e portanto, deixam uma marca no corpo daquele que as padecem (cf. *Cat.* 9b 15-20). Os dois exemplos dados pelo Estagirita destas qualidades afetivas são a loucura e a raiva (cf. *Cat.* 9b 35-36). A loucura, segundo ele, é algum tipo de sofrimento padecido antes do nascimento. Já a raiva se relaciona com algum tipo de alteração sofrida pelo sangue tornando-o mais espesso. Sendo assim, é razoável afirmar que essas mudanças são incorporadas à matéria em desenvolvimento. Isso significa que elas são parte indispensável e essencial da composição corporal, e, é neste sentido que dizemos que elas nos predispõe a sentir determinada paixão. A introdução desta informação é suficiente para inferir que essas alterações ou mudanças ocorridas na matéria antes do nascimento e, que se tornam, portanto, parte integrante do organismo vivo é o que predispõe o homem a provar determinada paixão. Ou seja, caso tenha ocorrido alguma modificação no sangue tornando-o mais espesso então o homem tende a experimentar mais intensamente a paixão da cólera. Mas, caso a mudança seja algum tipo de sofrimento padecido antes do nascimento então se inclina para a loucura.

A prova contundente de que o corpo exerce forte influência no surgimento das paixões é dada pela afirmação feita nas linhas 403a 22-23. Nestas, o Estagirita afirma que mesmo quando não há qualquer coisa para temer, ainda assim tememos. O que explica este comportamento discrepante são aquelas mudanças ou alterações padecidas antes do nascimento. Isso significa dizer que, no caso do medo, a composição dos elementos do sangue foi alterada tornando-o mais frio e, conseqüentemente, predispondo o homem a experimentar a paixão do medo, mesmo quando não há qualquer ameaça externa. Logo, tal como acontece com a paixão da cólera, também no medo as mudanças e as alterações sofridas pela matéria

inclinam os homens a experimentar determinada paixão.

Ainda que o corpo exerça influência no surgimento das paixões, esta não é a única maneira pela qual é possível explicá-las. Do ponto de vista corporal, é razoável defini-las como certas mudanças e alterações que ocorrem no corpo, e, que nos predispõe a experimentá-las de uma determinada maneira. No entanto, elas podem ser explicadas do ponto de vista psíquico. Isso significa apontar o tipo de cognição que as provocam. Em nossa opinião, é necessário que esta seja, tal como são as paixões, certa afecção que a alma padece junto com o corpo. As duas enumeradas em *De an.* I, 1 403a 6-8 são a *phantasia* e a percepção sensível. Assim, nos perguntamos qual destas está envolvida na manifestação das paixões. A resposta para esta pergunta exige que nos movamos de *De anima* para a *Retórica*.

2.2 A cognição e as paixões.

Quando percorremos, rapidamente, as definições das paixões, que são investigadas no primeiro e no segundo livros da *Retórica*, constatamos a presença do vocábulo *phantasia* e de seus cognatos *phainomeno* e *phainomene* e também da expressão grega *pro ommaton* encontrada no capítulo que Aristóteles trata da compaixão. A presença recorrente desses termos responde de imediato a pergunta feita nas linhas finais do subcapítulo anterior. Em nossa opinião, a *phantasia* e não a percepção sensível (*aisthesis*) que está envolvida no surgimento das paixões. A partir desta constatação nos perguntamos se este vocábulo se refere àquela noção de mesmo nome definida nas linhas finais do terceiro capítulo do terceiro livro do *De anima*. Isso significa perguntar se o substantivo encontrado na definição de algumas paixões é certo movimento posterior que se assemelha ao movimento inicial que a causou, que é a sensação em ato. (cf. *De an.* III, 3, 429a 1-2) A resposta para a nossa pergunta não é simples. Isto ficará evidente à medida que tratarmos daquelas paixões que contêm em sua definição a palavra *phantasia*.

A sua primeira ocorrência é na definição da honra (*time*). É importante observar que esta paixão está intrinsecamente relacionada com a vergonha que é investigada em *Ret.* II, 6. A característica comum entre elas é a preocupação exagerada do homem envergonhado e do honrado com a opinião que seus pares têm sobre como se comportam na esfera pública. Assim, a honra e a vergonha se incluem na classe das chamadas paixões sociais, pois a manifestação delas depende das relações que os homens estabelecem uns com os outros. Depois de fazer essas ponderações mais gerais, voltemos a nossa atenção para a definição da

honra. De acordo com Aristóteles:

A honra e a boa reputação contam-se entre as coisas mais agradáveis, porque cada um imagina (*phantasia*) que possui as qualidades de um homem virtuoso, e sobretudo quando afirmam as pessoas que ele considera dizerem a verdade. Contam-se entre eles, os vizinhos mais do que os que se encontram afastados, os familiares e concidadãos mais do que os estranhos, os contemporâneos mais do que os vindouros, os sensatos mais do que os insensatos, e a maioria mais do que a minoria; pois é mais provável que digam a verdade os que acabamos de mencionar do que os seus contrários, já que nenhuma importância ligamos à honra ou opinião daqueles que temos em pouca conta, como as crianças e os animais; e se ligamos, não pela opinião em si, mas por alguma outra razão⁷. (*Ret. I, 11, 1371a 8-16*)⁸

Começamos as nossas ponderações observando que o substantivo *phantasia* é a razão pela qual a honra ou a boa reputação é agradável. Dada a relevância deste termo, nos perguntamos o que ele significa. Uma análise atenta do trecho mostra que ele possui os sentidos de opinião, de julgamento, de crença e de suposição. Isto é confirmado pela presença, nas linhas finais da passagem, do verbo *oiomai* cujos significados são pensar, julgar, acreditar, supor e conjecturar⁹. Em outras palavras, a honra e a boa reputação são agradáveis porque os homens julgam, supõem, creem que são dotados das qualidades de um homem virtuoso. Logo, a crença, a opinião e a suposição que o homem honrado tem sobre si mesmo é crucial para o surgimento dessa paixão.

No entanto, é necessário que a crença que tem sobre si mesmo seja ratificada por seus pares. Isso significa que não basta para o homem honrado saber que é dotado de certas qualidades morais, para se convencer acerca de sua boa reputação. Esta tem que ser reconhecida também por seus pares, ou seja, o homem honrado deve ser visto por eles como alguém que é digno de ser estimado e valorizado pelos membros de sua comunidade. Ora, quem são estas pessoas cuja opinião têm um valor inestimável? Nas linhas finais, Aristóteles as identifica com os vizinhos, com os familiares, com os concidadãos e com os homens prudentes. As opiniões deles são importantes porque o homem honrado considera que dizem a verdade.

7 Todas as passagens da *Retórica* citadas nesta tese foram retiradas de ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad. introdução e notas de Manuel Alexandre Júnior et alli. Lisboa: Imprensa Nacional, 2006. Caso seja usada uma outra tradução ou seja feita alguma modificação em algumas delas, será indicado em nota.

8 Καὶ τιμὴ καὶ εὐδοξία τῶν ἡδίστων διὰ τὸ γίγνεσθαι φαντασίαν ἐκάστῳ ὅτι τοιοῦτος οἶος ὁ σπουδαῖος, καὶ μᾶλλον ὅταν φῶσιν οὐς οἶεται ἀληθεύειν. Τοιοῦτοι δ' οἱ ἐγγὺς μᾶλλον τῶν πόρρω, καὶ οἱ συνήθεις καὶ οἱ πολῖται τῶν ἄπωθεν, καὶ οἱ ὄντες τῶν μελλόντων, καὶ οἱ φρόνιμοι ἀφρόνων, καὶ πολλοὶ ὀλίγων· μᾶλλον γὰρ εἰκὸς ἀληθεύειν τοὺς εἰρημένους τῶν ἐναντίων· ἐπεὶ ὧν τις πολὺ καταφρονεῖ, ὥσπερ παιδίων ἢ θηρίων, οὐδὲν μέλει τῆς τούτων τιμῆς ἢ τῆς δόξης αὐτῆς γε τῆς δόξης χάριν, ἀλλ' εἴπερ, δι' ἄλλο τι.

9 Cf. Bailly, 1950/2000 p. 605.

A próxima paixão na qual o vocábulo *phantasia* aparece é a amizade. Vejamos como o Estagirita a define:

O amigo figura também entre as coisas agradáveis; porque é agradável amar (pois quem não gosta de vinho não tem prazer em bebê-lo) e é agradável ser amado; pois neste caso uma pessoa tem a impressão (*phantasia*) de possuir um bem desejado por todos os homens dotados de sentimento; e ser amado é ser objeto de afeição por si mesmo. (*Ret. I,11, 1371a 16-21*)¹⁰

A amizade tal como a honra é uma paixão agradável. O prazer que a acompanha é explicado pelo amor recíproco entre os amigos, ou seja, a amizade é prazerosa porque as pessoas envolvidas nesta relação amam e são amadas. Esta dinâmica do amar e ser amado causa a impressão (*phantasia*) que o amante é um bem para o amado e vice-versa. No entanto, o ser um bem um para outro não se restringe ao plano do amante – amado, sendo, portanto, estendido aos demais homens que os veem como um bem supremo que é desejado por todos aqueles que são dotados de bom caráter.

A *phantasia* desempenha uma função crucial na dinâmica do amor recíproco, pois mostra e exhibe cada um dos envolvidos como um sendo um bem que é desejado tanto por aqueles que se amam quanto pelos demais homens que desejam amar e serem amados. Essa dupla exibição operada por aquela enfatiza que a dependência mútua entre os homens é o traço essencial da amizade. Isso significa que, tal como a honra, esta também está incluída no rol das emoções sociais, pois a sua manifestação depende de uma interação entre os pares.

A comparação que fizemos entre as emoções da honra e da amizade mostrou que o vocábulo *phantasia* adquire sentidos distintos em cada uma delas. Enquanto na honra, a palavra *phantasia* adquire o sentido de julgar, pensar, acreditar e supor, na amizade aquela possui o sentido de mostrar e de exhibir algo diante dos olhos seja daqueles envolvidos na relação de amizade seja dos outros homens. Além disso, é importante apontar que a *phantasia* desempenha é importante para o surgimento das mesmas. Pois, a honra emerge na medida em que o homem julga a si mesmo como alguém dotado das qualidades de um homem virtuoso. Já na amizade as pessoas envolvidas na relação são mostradas ou exibidas (*phantasia*) como sendo um bem uma para a outra, e também para os demais homens que desejam o amor mútuo.

Quando nos voltamos para o segundo livro da *Retórica* no qual Aristóteles define,

10 Καὶ ὁ φίλος τῶν ἡδέων· τό τε γὰρ τό τε γὰρ φιλεῖν ἡδύ (οὐδεὶς γὰρ φίλοιος μὴ χαίρων οἶνω) καὶ τὸ φιλεῖσθαι ἡδύ· φαντασία γὰρ καὶ ἐνταῦθα τοῦ ὑπάρχειν αὐτῷ τὸ ἀγαθὸν εἶναι, οὗ πάντες ἐπιθυμοῦσιν οἱ αἰσθανόμενοι· τὸ δὲ φιλεῖσθαι ἀγαπᾶσθαι ἐστὶν αὐτὸν δι' αὐτόν.

minuciosamente, quinze paixões, de pronto constatamos que, em cinco delas, aparece o vocábulo *phantasia* e os seus cognatos *phainomeno* e *phainomene*. Estas paixões são: a cólera (*orge*), o medo (*phobos*), a confiança (*tharsos*), a vergonha (*aischune*), e a compaixão (*heleos*). Ademais, como já mencionamos¹¹ na compaixão também encontramos a presença da expressão grega *pro ommaton*.

A nossa investigação começa com a paixão da cólera. A definição desta de acordo com o Estagirita é a seguinte:

Vamos admitir que a cólera é um desejo acompanhado de dor que nos incita a exercer vingança explícita (*phainomenes*) devido a algum desdém manifesto (*phainomenen*) contra nós, ou contra as pessoas da nossa convivência, sem haver razão para isso. (...) (*Ret.* II, 2, 1378a 31-33)¹²

Constata-se que na delimitação principal da cólera não aparece o substantivo *phantasia*, mas, o seu cognato *phainomene*. Em face das duas ocorrências deste termo fomos instigados a perguntar pelo seu sentido. A resposta para a nossa indagação só pode ser dada depois de tratarmos do tipo de cognição que desperta a paixão da cólera, a saber, do desdém imerecido. Em *Ret.* II, 2, 1378b 11-12, Aristóteles o define assim: desdenhar, afirma ele, é possuir a opinião em ato de que o outro não é digno de ser valorizado ou estimado, e, por conseguinte, deve ser desacreditado ou desvalorizado pelos demais membros da comunidade. Entretanto, o agressor não guarda esta opinião para si mesmo, mas, faz questão de expressá-la, publicamente. Em outras palavras, ele desacredita e desvaloriza a pessoa ofendida publicamente. A maneira como o agressor se comporta frente ao ofendido é suficiente para conjecturar que o vocábulo *phainomene* significa público e visível. Assim, é plausível afirmar que o agressor pratica a ofensa diante dos olhos de todos os membros da comunidade.

Porém não é somente a ofensa que é pública, a resposta a ela, ou seja, a reparação também é executada, publicamente. A execução desta ação é necessária dado que o ofendido foi desvalorizado e desacreditado diante de seus pares. Sendo assim, ele não pode admitir que a sua reputação seja manchada, sem que haja alguma razão para isto. A única maneira encontrada por ele para recuperar a sua reputação é executando a reparação da ofensa sofrida publicamente. Agindo deste modo, ele mostra o seu valor perante os seus pares e também aponta para seu agressor qual é a sua posição na escala social. Estas duas ações são executadas publicamente. Em suma: a ofensa e a reparação são atos praticados à vista de

11 Cf. p. 2.

12 Ἔστω δὴ ὀργὴ ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας [φαινομένης] διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν εἰς αὐτὸν ἢ <τι> τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος.

todos os membros da comunidade.

Contrária à definição principal da cólera em que o termo *phainomenē* aparece duas vezes, no tratamento da expectativa da vingança, encontramos o substantivo *phantasia*. De acordo com Aristóteles:

(...) há certo prazer que acompanha a cólera, e também porque o homem vive na ideia (*dianoia*) de vingança, e a representação (*phantasia*) que então se gera nele inspira-lhe um prazer semelhante ao que se produz nos sonhos. (*Ret.* II, 2, 1378b 7-9)¹³

Em primeiro lugar, é importante observar que no trecho acima a cólera é uma paixão na qual predomina a ação de remoer, repisar e reviver o desprezo sofrido.¹⁴ Esta atitude faz com que o homem encolerizado considere a possibilidade de reparar a ofensa sofrida. Depois de refletir demoradamente, ele chega à conclusão que a melhor atitude a ser adotada é a retaliação. Entretanto antes de executá-la contra seu agressor, ele planeja-a meticulosamente. Para tal, ele recorre às imagens (*phantasiai*) que mostram ou exibem os atos que praticará contra seu agressor. Uma vez estando diante delas, os sentimentos de prazer e de satisfação surgem em sua alma.

Antes de passar para o estudo da próxima paixão, é importante observar que o vocábulo *phantasia* mencionado no passo anterior possui uma particularidade quando comparado com o particípio *phainomenē*. Como dissemos anteriormente, esta forma nominal do verbo acompanha os atos de vingança e de desprezo a fim de enfatizar o caráter público e manifesto dos mesmos. Contrariamente, o substantivo *phantasia* acompanha a expectativa da vingança para salientar o aspecto privado desta visto que o ofendido recorre às imagens presente em sua alma para planejar a reparação da ofensa sofrida.

Depois de fazer esta observação podemos nos dedicar ao estudo do medo (*phobos*). Aristóteles define-o assim:

Seja o medo uma certa dor ou perturbação resultante da imagem (*phantasia*) de um mal iminente, ruinoso ou penoso que está prestes a acontecer (*Ret.* II, 5, 1382a 20-22).¹⁵

Diferente do que acontece na definição principal da cólera, na definição do medo, fica evidente que a *phantasia* é a causa do surgimento desta paixão. Ou seja, o medo

13 Ακολουθεῖ γὰρ καὶ ἡδονή τις διὰ τε τοῦτο καὶ διότι διατρίβουσιν ἐν τῷ τιμωρεῖσθαι τῇ διανοίᾳ· ἢ οὖν τότε γινομένη φαντασία ἡδονὴν ἐμποιεῖ, ὥσπερ ἡ τῶν ἐνυπνίων.

14 Cf. *Ret.* I, 11, 1370b 33-36.

15 Ἔστω δὲ ὁ φόβος λύπη τις ἢ ταραχὴ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ.

enquanto certa dor ou perturbação é suscitado pela **imagem** de um mal que é terrível, doloroso, destrutivo e iminente. Além disso, nas paixões da cólera e do medo a *phantasia* desempenha a função de mostrar ou de exhibir algo. Porém, enquanto na cólera, é mostrado ou exibido algo que é desejado pelo encolerizado, a saber, a reparação da ofensa sofrida, no medo, é mostrado ou exibido algo que amedrontado deseja evitar a qualquer custo, qual seja, o mal. Sendo assim, é razoável afirmar que o medo é despertado por um evento que causa repulsa no amedrontado.

Todavia, na outra definição do medo enunciada algumas linhas abaixo, o vocábulo *phantasia* é substituído pelo substantivo *prosdokia*. Vejamos o que Aristóteles tem a nos dizer sobre isto:

Se o medo é acompanhado pelo pressentimento (*prosdokia*) de que vamos sofrer algum mal que nos aniquila, é evidente que aqueles que acham que nunca vai lhes acontecer nada de mal não têm medo, nem receiam as coisas, as pessoas e os momentos que, na sua maneira de pensar, não podem provocar medo. (*Ret.* II, 5, 1386 b 29-32)¹⁶

A outra definição do medo apresenta duas particularidades. A primeira delas está relacionada com a estrutura do argumento. Aristóteles estabelece uma premissa inicial a partir da qual são inferidas duas outras premissas. Na enunciação que segue imediatamente à premissa inicial, ele trata do estado de ânimo daqueles que nada temem. Estes, afirma ele, não temem coisa alguma, pois acham (*oiomai*) que mal nenhum pode lhes atingir. As enunciações anteriores fornecem elementos suficientes para explicitar principal consequência de nada temer. Ou seja, os homens que acham que nada de ruim vai lhes acontecer jamais temem as pessoas, as coisas e as circunstâncias que causam medo. Sendo assim, dada a organização dos argumentos, é razoável afirmar que a segunda definição do medo é certo raciocínio (*sullogismos*)¹⁷ na medida em que abarca duas premissas iniciais a partir das quais uma conclusão ou consequência é deduzida.

A segunda especificidade está relacionada com o tipo de cognição que é a causa do medo, a saber, com o termo *prosdokia* que aparece na definição daquele. A investigação detalhada deste substantivo será feita quando tratarmos da noção de *phantasia* envolvida no surgimento das paixões. Por enquanto, é suficiente afirmar que se estabelece entre ambas um

16 Εἰ δὲ ἐστὶν ὁ φόβος μετὰ προσδοκίας τινὸς τοῦ πείσεσθαι τι φθαρτικὸν πάθος, φανερόν ὅτι οὐδεὶς φοβεῖται τῶν οἰομένων μηδὲν ἂν παθεῖν, οὐδὲ ταῦτα ἃ μὴ οἴονται <ἂν> παθεῖν οὐδὲ τούτους ὑφ' ὧν μὴ οἴονται, οὐδὲ τότε ὅτε μὴ οἴονται.

17 Esta concepção é melhor desenvolvida na p. p. 40-43.

vínculo bastante estreito.

Na sequência tratamos da confiança (*tharsos*). O Estagirita define esta paixão da seguinte maneira:

[a confiança] é a esperança (*elpis*) acompanhada pela imagem (*phantasia*) de que os meios de salvação estão próximos, enquanto as coisas temíveis ou não existem, ou estão distantes. (*Ret.* II, 5, 1383a 16-19)¹⁸

Em oposição ao medo que é certa dor ou perturbação, a confiança é esperança (*elpis*), ou seja, confiar é o mesmo que esperar por algo. Assim como aconteceu com o substantivo *prosdokia*, também o termo *elpis* será examinado, posteriormente. No momento, nosso objetivo é demarcar o sentido que o termo *phantasia* possui na definição da confiança. A fim de fazer este mapeamento, nos perguntamos o que significa dizer que a confiança é acompanhada pela imagem (*phantasia*) dos meios de salvação? Esta asserção pode ser interpretada de duas maneiras distintas. Em primeiro lugar, é possível compreender que a confiança seja suscitada por uma imagem que representa coisas que o homem confiante apreende, concebe ou toma como sendo os meios de salvação que irá livrá-lo do perigo em que se encontra. Em segundo lugar, que a confiança é despertada por uma imagem cujo conteúdo são os meios de salvação. Em ambas as interpretações a *phantasia* possui os sentidos de representação e de imagem. A dificuldade está em identificar o conteúdo que ela representa. Seria este os meios de salvação ou não? A pergunta só poderá ser respondida depois de discutirmos como se formam os conteúdos das *phantasiai* que causam as paixões. Assim, a única informação segura de que dispomos, até o momento, é que a imagem (*phantasia*) é o componente cognitivo importante para o surgimento da confiança.

A vergonha é a próxima paixão a ser analisada. Esta é definida assim:

se a vergonha é uma imagem (*phantasia*) que diz respeito à perda da reputação, pela perda em si mesma, não por causa de suas consequências, e como ninguém se importa com a reputação senão por causa daqueles que têm reputação, **segue-se forçosamente** que sentiremos vergonha na presença daquelas pessoas cuja opinião nos interessa. (*Ret.* II, 6, 1384a 21-24)¹⁹

Assim como acontece no caso do medo, a definição da vergonha também é a premissa básica a partir da qual a conclusão é inferida. Diferentemente do que acontece na segunda definição do medo em que estabelecidas duas premissas, a conclusão segue-se imediatamente,

18 Ὡστε μετὰ φαντασίας ἢ ἐλπίς τῶν σωτηρίων ὡς ἐγγὺς ὄντων, τῶν δὲ φοβερῶν <ὡς> ἢ μὴ ὄντων ἢ πόρρω ὄντων.

19 Ἐπεὶ δὲ περὶ ἀδοξίας φαντασία ἐστὶν ἢ αἰσχύνῃ, καὶ ταύτης αὐτῆς χάριν ἀλλὰ μὴ τῶν ἀποβαινόντων, οὐδεὶς δὲ τῆς δόξης φροντίζει ἀλλ' ἢ διὰ τοὺς δοξάζοντας, ἀνάγκη τοὺτους αἰσχύνεσθαι ὧν λόγον ἔχει.

no caso da vergonha sua delimitação inicial é ampliada por uma explicação cujo tema central é a perda da reputação. Assim, depois de afirmar que a vergonha é uma imagem (*phantasia*) relativa à perda da reputação, Aristóteles enumera duas razões pelas quais o homem envergonhado fica tão aflito ou perturbado frente a possibilidade de não ser estimado ou valorizado pelos membros de sua comunidade. Em primeiro lugar, porque a sua preocupação é simplesmente com a perda da reputação e não com as consequências que isto pode acarretar. Em segundo lugar, porque ele valoriza a opinião daqueles que gozam de boa reputação. A introdução destas duas informações permite que o Estagirita conclua a sua argumentação tratando do estado de ânimo das pessoas envergonhadas. De acordo com ele, sentimos vergonha principalmente diante das pessoas cuja opinião valorizamos.

Após tratar da estratégia argumentativa adotada por Aristóteles na definição da vergonha, ocupemo-nos com o vocábulo *phantasia* que aparece na definição daquela. Este contém uma particularidade, pois, contrariamente ao que acontece nas outras paixões analisadas, com exceção da confiança, a vergonha é uma imagem (*phantasia*) relativa à perda da reputação. Ora, como interpretar esta definição? Contrária à delimitação da confiança que pode ser interpretada de duas maneiras distintas, no caso da vergonha, a *phantasia* é uma imagem que representa um conteúdo específico, a saber, a perda da reputação. Como explicar que isto ocorra? A resposta para esta pergunta será dada, no terceiro capítulo quando retomarmos a discussão da vergonha.

A compaixão é a última a ser investigada neste subcapítulo. Em sua definição aparece o vocábulo *phainomeno*. Dando continuidade à nossa prática investigativa, buscamos, em primeiro lugar, determinar o sentido que este termo possui, em segundo lugar, esclarecer a importância do mesmo para a compreensão da compaixão. Para executar estas duas tarefas, faz-se necessário examinar a definição desta paixão. A compaixão, afirma o Estagirita, é:

certa dor causada pela aparição (*phainomeno*) de um mal que é destrutivo e doloroso, e que afeta quem não merece ser afetado, podendo também sofrer nós próprios, ou algum dos nossos, principalmente quando esse mal nos ameaça de perto. (*Ret.* II, 8, 1385b 13-16)²⁰

Assim como acontece com a cólera o substantivo *phantasia* também não aparece na definição de compaixão. Mas, dado que esta delimitação se assemelha em parte aquela dada para o medo, é plausível conjecturar que o vocábulo *phainomeno* seja uma referência vaga ao

²⁰ Ἔστω δὴ ἔλεος λύπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ ἢ λυπηρῷ τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν, ὃ κἂν αὐτὸς προσδοκῆσειεν ἂν παθεῖν ἢ τῶν αὐτοῦ τινα, καὶ τοῦτο ὅταν πλησίον φαίνεται.

substantivo *phantasia* mencionado explicitamente na definição desta paixão. Depois de estabelecer tal conexão, começamos nosso estudo da compaixão explicitando a característica que a vincula ao medo. Aquela tal como esta é certa dor ou perturbação causada pela imagem (*phantasia*) de um mal que é destrutivo, aflitivo e doloroso. Ora, como interpretar esta asserção? Para responder esta pergunta recorreremos novamente à semelhança entre ambas as paixões. Parece-nos que assim como o medo, a compaixão é suscitada por uma imagem (*phantasia*) que mostra, exhibe ou representa algo que o homem propenso a se compadecer deseja evitar a qualquer custo, a saber, um mal que é aflitivo, destrutivo e doloroso. Porém, a compaixão é distinta do medo. A fim de mostrar em que elas diferem, Aristóteles introduz duas características que não aparecem no medo. De acordo com ele, o homem propenso a se compadecer elabora dois juízos. O primeiro deles é relativo ao sofrimento daquele que é digno de compaixão. Compadecemos-nos não somente pela imagem de um mal que é destrutivo, mas, também quando julgamos que o sofrimento do outro é imerecido. Já o segundo concerne à expectativa do mal. A constatação do sofrimento do outro cria em nós a expectativa de que seremos atingidos em breve por este mal. Assim, é plausível afirmar que a manifestação da compaixão é um fenômeno complexo na medida em que a imagem do mal é acompanhada por dois juízos elaborados por aquele que se compadece.

A expressão grega *pro ommaton* é um sinal de que o vocábulo *phantasia* é um traço essencial da compaixão. Atesta a nossa posição o fato de Aristóteles usá-la, em *De an.* III, 3²¹, para definir as *phantasiai* que estão em nosso poder. Tanto na *Retórica* quanto no texto que trata da alma, ela possui o sentido de “colocar algo diante dos olhos”. A fim de explicar como isto ocorre no caso da compaixão discutiremos, na sequência, o trecho onde ela aparece. Já a passagem de *De anima* será examinada no segundo capítulo. Feitas essas considerações iniciais, citemos o passo encontrado no oitavo capítulo de *Ret.* II. De acordo com Aristóteles:

Nestas condições, acontece necessariamente que aqueles que reforçam o seu desgosto por meio de gestos, de vozes, de indumentária e, em geral, de gestos teatrais, excita a compaixão (pois, ao pôr diante de nossos olhos [*pro ommaton*] o mal, fazem que ele pareça próximo, quer como algo que está para acontecer, quer como algo passado). (*Ret.* II, 8, 1386a 32-35)²²

O que nos interessa neste passo é a expressão *pro ommaton* que é usada pelo Estagirita com a finalidade de assinalar que a sua função é mostrar ou exhibir o mal como estando

21 Cf. 427b 16-23.

22 Ανάγκη τοὺς συναπεργαζομένους σχήμασι καὶ φωναῖς καὶ ἐσθῆσι καὶ ὄλως ὑποκρίσει ἐλεεινοτέρους εἶναι (ἐγγὺς γὰρ ποιούσι φαίνεσθαι τὸ κακόν, πρὸ ὁμμάτων ποιούντες ἢ ὡς μέλλοντα ἢ ὡς γεγονότα·

próximo ou prestes a acontecer. Isto é confirmado pela sua afirmação feita na linha a 34. Ora, como explicar que o simples colocar as desgraças e as infortúnios diante dos olhos tornam-nas próximas? Aristóteles responde que isto se dá através das representações teatrais, já que elas tornam presentes eventos ruins que já ocorreram ou que poderão vir a ocorrer. Assim, as representações teatrais tornam presentes os eventos ausentes fazendo-nos, assim, pensar ou supor ora que eles já ocorreram ora que estão prestes a acontecer.

Ao final do exame das diferentes paixões concluímos que o vocábulo *phantasia* e seus cognatos *phainomeno* e *phainomene* possuem sentidos distintos. Na maioria das vezes em que o primeiro aparece constatamos que ele adquire os sentidos de representação e de imagem. Já os segundos possuem os sentidos de público, manifesto ou visível²³. Além desses termos, assinalamos a presença da expressão *pro ommaton* cujo sentido é “colocar algo diante dos olhos”.

Porém, constatamos que num contexto bastante específico, a saber, na definição que Aristóteles dá para a paixão da honra o substantivo *phantasia* possui os sentidos de crença, suposição, opinião ou julgamento.

Por fim, é importante observar que as paixões da amizade, do medo, da confiança e da compaixão são suscitadas por imagens (*phantasiai*) que representam coisas a serem buscadas ou evitadas. Diferente destas, a vergonha possui uma particularidade, pois, ela é certa imagem (*phantasia*) cujo conteúdo é a perda da reputação. Já na cólera, a imagem (*phantasia*) contribui e é até mesmo indispensável para o planejamento da reparação da ofensa sofrida.

2.3 A opinião e/ou a imagem: discutindo com os intérpretes.

No epílogo que escreve para seu livro intitulado *Aristotle on Emotion*, Fortenbaugh²⁴ sustenta que o substantivo *phantasia* e os seus cognatos *phainomeno* e *phainomene* que aparecem nas definições de algumas paixões investigadas pelo Estagirita no primeiro e no segundo livros da *Retórica*, não correspondem à noção de *phantasia* encontrada nas linhas finais de *De anima* III, 3. Esses termos, segundo ele, adquirem, no texto que trata de arte retórica, os sentidos de opinião, crença ou julgamento. A fim de corroborar sua posição, o

²³ Para compreender estes sentidos atribuídos aos cognatos *phainomeno* e *phainomene* veja as posições sustentadas por Fortenbaugh e Nussabaum.

²⁴ Cf. Fortenbaugh, 1975/2002, p.p. 97-8.

autor²⁵ recorre a duas passagens encontradas em *De anima* III, 3. Na primeira delas, Aristóteles distingue a *phantasia* da opinião. De acordo com o Estagirita, os homens sentem medo ou coragem na medida em que acreditam estar diante de coisas terríveis e amedrontadoras ou diante de coisas encorajadoras. Mas, não sentem medo ou coragem quando estão diante das imagens (*phantasiai*) que representam estas coisas. Neste caso, eles se comportam como se estivessem observando uma pintura. (cf. *De an.* III, 3, 427b 19-23)

Essa diferença de comportamento exibida pelos homens, afirma o autor, é um forte indício de as paixões são despertadas exclusivamente pela crença ou opinião. Ou seja, se acreditamos estar diante de coisas terríveis ou encorajadoras, imediatamente, experimentamos as paixões do medo ou da coragem. Porém, as *phantasiai* que representam essas coisas não despertam em nós nenhuma dessas paixões comportamo-nos como se estivéssemos diante de uma pintura ou de um desenho. Em síntese, afirma ele, o medo e a coragem se manifestam quando acreditamos que o perigo é real.

Essas *phantasiai*, afirma ele, provocam no máximo, mudanças e alterações no corpo, como, por exemplo, batimentos cardíacos acelerados, palidez, tremores, enrubescimento da face etc. No entanto, tais mudanças ou alterações são insuficientes para definir as paixões porque abordam somente o aspecto material das mesmas.

A posição sustentada por Fortenbaugh acarreta duas dificuldades. A primeira delas é de ordem semântica. O autor afirma que o substantivo *phantasia* é formado por derivação do verbo *phainestai* que, segundo ele, possui os sentidos de opinião, de crença ou de julgamento. (cf. *Aristotle on Emotion*, p. 98-9) Todavia, na análise que fizemos das paixões da amizade, do medo, da confiança, da compaixão e da cólera, constatamos que é credível que a palavra *phantasia* possua os sentidos de imagem e de representação. Assim, discordamos que este vocábulo possua os sentidos de crença, de opinião ou de julgamento. A única vez que ele aparece com estes sentidos é na definição que Aristóteles dá para a paixão da honra.

Porém, a nossa refutação não pode ficar circunscrita ao campo semântico das palavras, já que o autor recorre ao excerto 427b 19-23 para fundamentar a sua posição. Em nossa opinião, e aqui adentramos na segunda dificuldade enfrentada pela posição defendida por Fortenbaugh, é um erro recorrer àquele para defender que todas as paixões são despertadas somente pela opinião, pois nas linhas b 19-23, Aristóteles investiga um tipo específico de

25 Cf. Fortenbaugh, 1975/2002, p.p. 100-101.

phantasia, a saber, as *phantasiai* que estão em nosso poder evocá-las ou não. Estas correspondem à noção de rememoração (*anamnesis*²⁶) estudada no segundo capítulo de *De memoria*. Na discussão que faz sobre o ato de rememorar, Aristóteles afirma que a principal característica que o define é o ser capaz de mover pelos próprios esforços da imagem atual que se tem na alma para a próxima da série e assim sucessivamente até alcançar aquela que se deseja rememorar. (cf. *De mem.* 2, 452a 10-11) Nota-se que o ato de rememorar aponta para a característica atribuída à *phantasia* nas linhas 427b 19-23, qual seja: estar em nosso poder evocar um conjunto de imagens que desejamos rememorar. Sendo assim, é plausível afirmar que Aristóteles recorre à noção de rememoração para distinguir a *phantasia* da opinião. Além disso, é importante observar que a simples distinção entre a *phantasia* e a opinião não implica que esta ocorra independente daquela. Ou seja, que a opinião não seja formulada a partir da contemplação de uma imagem. Isto pode ser confirmado pela afirmação que Esta não há suposição (*hupolepsis*) sem *phantasia* (cf. *De an.* III, 3, 427b 15). Com esta declaração, o Estagirita sugere que o ato de supor requer de alguma maneira a contemplação de uma imagem.

Nussbaum, assim como Fortenbaugh, sustenta que as paixões são suscitadas somente pela crença. Para fundamentar a sua opinião, a autora examina a definição do medo que segundo ela é um obstáculo para a defesa de sua posição²⁷. De acordo com Aristóteles, o medo é certa dor ou perturbação causada pela **imagem** (*phantasia*) de um mal que é destrutivo, doloroso e que está prestes a nos atingir²⁸. Nota-se nesta definição que Aristóteles não afirma explicitamente que a crença ou a opinião seja a causa motriz do medo. Ora, como explicar que ela contribua para a sua manifestação? A solução encontrada pela autora para esta dificuldade é admitir que o substantivo *phantasia* deriva do verbo *phanesthai*, e portanto, aquele possui o sentido de “ver as coisas de uma determinada maneira”. O estabelecimento deste vínculo é um sinal, afirma a autora, que o vocábulo *phantasia* encontrado nas definições de algumas paixões não corresponde àquela noção de mesmo nome definida nas linhas finais do *De an.* III, 3 e também que o medo surge quando os homens interpretam a realidade que os circundam de uma determinada maneira. Em síntese, o termo *phantasia* na medida em que

26 O termo *anamnesis* é composto pelo preposição *ana* que significa **de novo e pela forma nominal do verbo mnemoneuo que possui os sentidos de lembrança e de recordação**. A análise etimológica desta palavra pode nos induzir ao erro de pensar que a rememoração seja a recuperação de uma lembrança. No entanto, Aristóteles nega que o ato de rememorar seja precedido pelo ato de lembrar. A rememoração pode ocorrer independente da lembrança. (cf. *De mem.* 2, 451a 21-31)

27 Nussbaum, 1996, p. 307.

28 Cf. *Ret.* II, 5, 1382a 28-30.

deriva do verbo *phainesthai* possui os sentidos de crença ou de opinião.

No entanto, a crença e a opinião não contribuem somente para o aparecimento do medo. Aquelas também são encontradas na compaixão. A fim de elucidar como isto acontece, a autora se pergunta que tipo de dor e de perturbação é a compaixão. A resposta desta pergunta, afirma a autora, é encontrada na definição da mesma. Em *Ret.* II, 8, 1385b 13-15, o Estagirita declara que a compaixão é certa dor ou perturbação causada pela imagem (*phantasia*) de um mal destrutivo, doloroso e terrível que atinge quem não merece ser atingido e que esperamos que ele nos atinja ou alguém da nossa convivência. Quando observamos atentamente esta definição constatamos que a compaixão é despertada por três crenças distintas. A primeira concerne ao não merecimento do sofrimento padecido. Em outras palavras, sentimos compaixão porque acreditamos que a pessoa atingida pelo mal sofre imerecidamente. Já a segunda se refere à expectativa criada por aquele que se compadece. Ou seja, sente-se compaixão também quando diante do sofrimento imerecido do outro, esperamos, ou melhor, acreditamos que nós ou algum membro de nossa família seremos a qualquer momento atingidos pelos mesmos males e sofrimentos. Por fim, a terceira está relacionada com o valor atribuído aos males e aos sofrimentos padecidos, isto é, sente-se compaixão quando julgamos que os males que nos atingem são importantes. A identificação dessas três classes distintas de crença é um forte indício, afirma Nussbaum, que a manifestação da compaixão está intrinsecamente relacionada com o julgamento que o homem faz da realidade que o cerca.

Tal como acontece com Fortenbaugh, a posição de Nussbaum também pode ser refutada. Isto é feito recorrendo à uma passagem encontrada no capítulo onze do primeiro livro da *Retórica*. Nesta, o Estagirita diz o seguinte:

Visto que sentir prazer consiste em experimentar certa paixão e visto que a imagem (*phantasia*) é uma espécie de sensação enfraquecida, segue-se que o lembrar (*memnemenō*) e o esperar (*elpizonti*) são acompanhadas por certa imagem (*phantasia*) daquilo que se lembra ou se espera. (*Ret.* I, 11, 1370 a 27-29)²⁹

A frase que introduz o trecho sustenta que a manifestação de algumas paixões requer a presença simultânea da imagem lembrada e da expectativa. A explicação de como essas duas cognições estão envolvidas no aparecimento de algumas paixões será dada no terceiro capítulo quando analisarmos detidamente o excerto acima. Por enquanto, nos contentamos

²⁹ Ἡ δὲ φαντασία ἐστὶν αἴσθησις τις ἀσθενής, αἰεὶ ἐν τῷ μεμνημένῳ καὶ τῷ ἐλπίζοντι ἀκολουθοῖ ἂν φαντασία τις οὐ μὲμνηται ἢ ἐλπίζει.

com a enumeração dessas paixões. São elas: a amizade, o amor erótico, a vingança, a vitória e alguns apetites. (cf. *Ret.* I, 11, 1370b 5- 35 e 1371a 1-5) Assim, dispomos de informações relevantes para discordar da posição de Nussbaum que diz que as paixões são causadas somente pela opinião. No trecho acima fica evidente que as paixões também são suscitadas pela imagem (*phantasia*).

Moss tem uma posição diferente de Fortenbaugh e de Nussbaum. De acordo com ela³⁰, são as aparições quase perceptivas, que estão envolvidas nos sonhos e no ato de lembrar, as causas das paixões. Para fundamentar textualmente a sua posição a autora³¹ discute dois excertos retirados da *Retórica*. No primeiro, Aristóteles afirma que a expectativa da reparação é acompanhada pelo sentimento de prazer que o ofendido experimenta ao planejar a reparação da ofensa sofrida, e, as *phantasiai* oriundas deste planejamento produzem um prazer semelhante àquele sentido nos sonhos. (*Ret.* II, 2, 1378b 1-10) A comparação das aparições quase perceptivas mobilizadas na maquinação da ofensa sofrida com aquelas que emergem durante o sono é, afirma a autora, um forte indício que aquelas estão envolvidas na manifestação das paixões.

A segunda passagem mencionada por Moss é aquela que citamos há pouco para refutar a posição de Nussbaum. De acordo com ela, nas linhas de *Retórica* I, 11, o Estagirita apresenta uma definição popular³² de *phantasia*, ou seja, ela é uma *endoxa* que são opiniões aceitas por todos, pela maioria ou pelos mais sábios.³³ E enquanto tal, afirma Moss, ela é sutilmente distinta daquela noção de mesmo nome mencionada nas linhas finais de *De an.* III, 3. Apesar de existir esta diferença entre ambas as definições, a afirmação que “a lembrança e a expectativa são acompanhadas por certa imagem daquilo que se lembra ou se espera”, é uma referência clara a *De memoria* I, 450a 12-13. A descoberta do vínculo entre os dois textos é sinal que o substantivo *phantasia* que aparece no texto da *Retórica* possui sentido técnico, isto é, corresponde à noção de aparição quase perceptiva mencionada em *De an.* III, 3.

Frente à defesa desta posição, a autora prevê uma objeção dirigida aquela. De acordo com ela³⁴ para seus opositores as aparições quase perceptivas não provocam o surgimento das paixões, já que o conteúdo daquelas é apreendido durante a percepção sensível em ato. Isto

30 Cf. Moss, 2012, p. 70.

31 Cf. Moss, 2012, p. 78.

32 Para a defesa desta posição cf. p. p. 78-9.

33 Cf. *Top.* I, 1, 100b 21-24.

34 Cf. Moss, 2012, p. 88.

não ocorre com o conteúdo das crenças que acompanham as paixões. Este é apreendido somente pela potência intelectual da alma. Em resposta aos seus contendores, a autora trata de uma passagem bastante conhecida pelos estudiosos dos textos éticos. Em *EN I*, 13, 1102a 29, o Estagirita afirma que a alma é dotada de duas potências distintas. São elas: a potência racional e a potência não racional. Enquanto a primeira é puramente racional, isto é, contém em si mesma somente a razão, a segunda é subdividida em duas outras potências. Na primeira subdivisão está uma potência que é completamente surda à razão e que recebe o nome de potência vegetativa. Esta é a causa da nutrição e desenvolvimento dos seres que são dotados dela. Em oposição a primeira, a segunda, embora seja desprovida de razão, é capaz de ouvir os seus conselhos, e, em alguns momentos, se deixa governar por ela. As paixões, afirma Moss, são encontradas nesta potência da alma. Isto é confirmado, segundo ela, por uma passagem encontrada no quinto capítulo do primeiro livro da *Política*. Nas linhas 1254b 7-8, Aristóteles diz explicitamente que elas estão localizadas na “parte” (*morion*) não racional da alma que ouve a razão e se deixa governar por ela.

A descoberta deste trecho conduz Moss à conclusão que, estando localizadas na “parte” não racional da alma, elas são necessariamente provocadas por dois tipos de cognição não racional. São elas: a percepção sensível e a *phantasia*. A enumeração destas obriga Moss a se pergunte qual delas contribui para o aparecimento das paixões. Para decidir por uma ou por outra, a autora cita as definições do medo, da confiança, da cólera, da vergonha e da compaixão, e, conclui que é a *phantasia* e não a percepção sensível a cognição não racional presente nas paixões. Frente à constatação deste fato, ela reitera que são as aparições quase perceptivas que causam as paixões, mas, acrescenta que a crença ou a opinião também é uma cognição importante para o aparecimento das mesmas. Todavia, é necessário fazer dois esclarecimentos acerca desta posição. Em primeiro lugar, que as paixões são despertadas somente pelas aparições quase perceptivas. Em segundo lugar, que ocorre delas serem acompanhadas por certa crença ou opinião. Em síntese, segundo Moss, as aparições quase perceptivas são a causa principal das paixões enquanto a crença ou opinião é um acompanhamento ocasional.

A antecipação da dificuldade relativa ao conteúdo das aparições quase perceptivas é um forte indício que a posição defendida por Moss é frágil. A primeira fragilidade que identificamos em sua posição é a declaração que ela faz sobre a definição de *phantasia* dada em *Retórica I*, 11. Como dissemos anteriormente, Moss diz que esta definição é um *endoxa*,

ou seja, uma opinião correntemente aceita. Nós discordamos desta posição defendida pela autora. Em nossa opinião, a definição dada nas linhas iniciais de *Retórica* I, 11 corresponde àquela mencionada nas linhas finais de *De anima* III, 3. Quando a define como uma espécie de sensação fraca, a finalidade almejada pelo Estagirita é ressaltar o poder que a *phantasia* tem de recriar o fenômeno da sensação em ato na alma. Ela é dotada deste poder porque é certo movimento posterior que se assemelha ao movimento anterior que o causou que é a sensação em ato. Isso significa que a semelhança existente entre ambos os movimentos é suficiente para conjecturar que o movimento posterior que é a *phantasia* conserva os poderes iniciais do movimento que a desencadeou. Em resumo, a definição de *phantasia* dada em *Retórica* I, 11, trata concisamente do poder que ela tem de recriar o fenômeno da sensação em ato na alma.

A segunda fragilidade observada na posição defendida por Moss se relaciona com o fato das paixões serem suscitadas somente pelas aparições quase perceptivas. Nós concordamos com Fortenbaugh³⁵, Nussbaum³⁶ e Sorabji³⁷ que os julgamentos ou opiniões que acompanham as paixões são bastante complexos, e, por isso, não podem ser apreendidos por meio da percepção sensível em ato. Além disso, os três autores estão corretos quando dizem que o conteúdo dessas aparições corresponde de algum a algo que foi percebido anteriormente, ou seja, à uma sensação individual. Mas, além desta dificuldade, há uma outra que se refere ao rumo que a investigação toma quando assumimos que somente as aparições quase perceptivas são as responsáveis pelo surgimento das paixões. Em nossa opinião, a defesa desta posição orienta a investigação para o texto de *De insomniis* no qual as paixões são consideradas pelo Estagirita como as produtoras de percepções enganosas. No entanto, um exame atento da função desempenha pelas paixões no âmbito do discurso retórico mostra que enquanto utilizadas como provas produzidas pela arte retórica seu papel não é outro exceto que predispor os ouvintes favoravelmente à tese defendida pelo orador. Em outras palavras, as paixões são um dos meios retóricos usados pelo orador com a finalidade de fazer com que o espectador julgue a favor de sua causa³⁸.

Entretanto, poder-se-ia objetar que a definição das paixões mencionada no primeiro capítulo do segundo livro da *Retórica* é uma prova de aquelas distorcem as nossas percepções.

35 Cf. Fortenbaugh, 1975/2000, p. 106.

36 Cf. Nussbaum, 1996, p. 307.

37 Cf. Sorabji, 1993, p.p. 55-58.

38 Cf. *Ret.* II, 1,1377b 25; b 29.

Nas linhas 1378a 19-21, o Estagirita afirma que as paixões são certas mudanças ou alterações que uma vez sendo produzidas nos homens alteram o julgamento que fazem da realidade que os circunda. O foco desta definição é a alteração que as paixões produzem no julgamento elaborado pelos homens. Ora, como explicar que isto ocorra? A alteração do julgamento implica em distorcer as nossas percepções? De modo algum. O recurso às paixões não tem outra finalidade senão fazer com que o ouvinte julgue a favor da causa defendida pelo orador. A nossa posição é confirmada pela crítica que Aristóteles faz aos seus predecessores. Em *Ret. I, 1, 1354a 11-16*, ele critica, duramente, aqueles que compuseram os tratados de retórica antes dele. Ele os acusa de priorizar um braço da arte retórica, a saber, as paixões. De acordo com o Estagirita, o equívoco cometido por estes tratadistas é privilegiar uma prova retórica em detrimento da outra. A arte retórica deve, inicialmente, se ocupar da prova demonstrativa, isto é, de mostrar recorrendo aos fatos se determinado evento ocorreu ou não. Porém, mesmo que a verdade seja mostrada por meio da exposição dos fatos corremos o risco de não convencer o ouvinte. (cf. *Ret. I, 1, 1355a 20-26*) Frente a esta limitação, faz-se necessário que o orador recorra às paixões a fim de que os ouvintes adira à causa defendida. Sendo assim, a crítica dirigida aos predecessores tem por finalidade mostrar que a retórica para ser considerada uma arte, ou seja, um saber que é capaz de explicar as razões pelas quais certo discurso é feito, precisa, por um lado, mostrar se um fato ocorreu ou não, por outro lado, obter a adesão dos ouvintes. Em outras palavras, para ser uma arte, o discurso retórico deve abarcar simultaneamente a prova demonstrativa e a prova referente às paixões. A identificação destas com um tipo de prova produzida pela arte retórica com o fito de convencer os ouvintes reforça que elas são utilizadas pelo orador não para enganar o espectador de seu discurso, mas, como um meio de alterar o seu julgamento, e, conseqüentemente, torná-lo sensível à sua causa. Em síntese, enquanto provas produzidas pela arte retórica, as paixões são de alguma maneira influenciadas por argumentos racionais.

Por fim, a terceira fragilidade se refere à opinião que acompanha as aparições quase perceptivas. Como explicamos anteriormente³⁹, em resposta à objeção feita pelos seus opositores, Moss elabora um modelo teórico no qual as paixões são motivadas exclusivamente pelas aparições quase perceptivas que, por sua vez, são acompanhadas por certa opinião ou crença. Este modelo elaborado por ela seria interessante se as opiniões não desempenhassem uma função ocasional no aparecimento das paixões. Em nossa opinião, as imagens e a crença

39 Cf. p.p. 22-23.

são indispensáveis para os afetos. Isto é evidenciado pelo fato de que eles estão localizados naquela “parte” da alma que ouve os conselhos da razão e até se deixa governar por esta. (cf. *Pol.* I, 5, 1254b 7-8) Em resumo, a autora explicaria, satisfatoriamente, a manifestação de algumas paixões, tais como, o amor erótico, a amizade e outras, se tivesse elucidado o tipo de relação que se estabelece entre a aparição quase perceptiva e a opinião ou crença.

Ela trata concisamente desta questão. De acordo com ela, a aparição quase perceptiva de “p” desperta a crença ou opinião que “p”. Em outras palavras, o conteúdo da crença coincide com aquele da aparição. Para confirmar sua posição, Moss recorre ao trecho de *De insomniis* que diz o seguinte:

se passa desapercibido para alguém que há um dedo pressionando a parte inferior do olho, então, uma coisa não somente parece (*phainetai*) ser duas, mas, ele(a) acredita (*doxei*) que há duas coisas, enquanto, que se ele(a) sabe [há o dedo pressionando a parte inferior do olho], embora, pareça que há duas coisas, ele(a) não acredita que há duas coisas⁴⁰ (...). (*De insom.* 3, 461b 31- 462a 1-3)⁴¹

De acordo com o Estagirita, se o percebedor não está ciente de que há um dedo pressionando a parte inferior de seu olho, então não somente a coisa se mostra ou aparece para ele como sendo duas, mas, também este tem a opinião de que está diante de duas coisas. Porém, quando está ciente de que há um dedo pressionando a parte de baixo de seu olho, embora a coisa apareça ou se mostre para ele como sendo duas, a sua crença é de que há somente uma. Moss sintetiza a sua explicação assim: a aparição que “p” origina a opinião que algo é “p”.

A posição defendida pela autora torna-se frágil quando recorremos ao famigerado excerto cujo tema é o Sol e que aparece tanto em de *De anima* III, 3, 428b 3-4 quanto em *De insomniis* 2, 460b 18-19. Em ambos os textos, o Estagirita afirma que, embora o sol apareça ou se mostre para nós como sendo do tamanho de um pé de altura, ainda sim, temos a crença de que ele é maior do que a terra habitada. Nota-se que Aristóteles afirma explicitamente que o conteúdo da crença não coincide com o conteúdo das aparições que temos diante dos olhos. O motivo pelo qual eles diferem é elucidado em *De insomniis*. Nas linhas 460b 16-17, o Estagirita diz que esta diferença ocorre porque a aparição e a crença não estão localizadas na mesma potência da alma. Além disso, é importante assinalar que o excerto utilizado pela

40 Os trechos de *De insomniis* foram todos retirados de Aristotle. *On Sleep and Dreams*. A text and translation with introduction, notes and glossary by Gallop. Canadá: Broadview Press, 1991.

41 Ὡςπερ οὖν εἴ τινα λανθάνοι ὑποβαλλόμενος ὁ δάκτυλος τῷ ὀφθαλμῷ, οὐ μόνον φανεῖται ἀλλὰ καὶ δόξει εἶναι δύο τὸ ἓν, ἂν δὲ μὴ λανθάνῃ, φανεῖται μὲν οὐ δόξει (...)

autora para confirmar que o conteúdo da crença coincide com o conteúdo da aparição se encontra pouco depois da passagem que trata do Sol. Isto é um sinal de que o exemplo do dedo pressionado debaixo do olho também é usado por nosso autor para confirmar que o conteúdo da crença que não coincide com o da aparição. Sendo assim, julgamos que seja plausível afirmar que Moss se equivoca quando afirma que a crença que “p” coincide com o conteúdo da aparição cujo conteúdo é “p”.

Scheiter sustenta uma posição distinta de Moss. De acordo com ela⁴² as aparições quase perceptivas não estão envolvidas na manifestação das paixões. Tal impossibilidade ocorre porque o conteúdo das *phantasiai* que as despertam, é complexo, e, por isto, não é apreendido através da percepção sensível em ato. Frente a esta restrição, a autora⁴³ define as paixões como atos de imaginação. Ora, o que isto significa? A resposta dada por ela se divide em duas partes. Na primeira parte, a autora analisa rapidamente as definições de algumas paixões para, enfim, concluir que o ato de imaginação envolve combinar as diversas imagens, transformando-as, numa só imagem cujo conteúdo é certa noção ou concepção. Para sustentar esta posição, ela investiga como opera percepção dos sensíveis acidentais⁴⁴.

Na segunda parte de sua explicação, Scheiter define as paixões como uma sequência de imagens prazerosas ou dolorosas⁴⁵. A fim de explicar o que isto significa, a autora analisa a definição geral de paixão dada em *Retórica II*, 1, 1378a 19-21 e também as duas definições de paixão encontradas nos textos que tratam de ética⁴⁶. Ao final desse estudo, ela conclui que as paixões são essencialmente sentimentos prazerosos ou dolorosos⁴⁷.

Mas, a definição mencionada há pouco é insuficiente. Pois, ainda é preciso explicar o que significa dizer que as paixões são imagens prazerosas ou dolorosas. Para fazer tal explicação, Scheiter recorre às definições de prazer e de dor dadas pelo Estagirita em *Ret. I*, 11, 1369b 33-35. Na análise que faz dessas noções, autora sustenta que, segundo Aristóteles, o prazer e a dor são dois processos distintos. Enquanto a dor é uma agitação ou distúrbio do nosso estado normal, o prazer é a restauração e a recuperação do mesmo. No entanto, observa ela, os sentimentos de prazer e de dor não ficam circunscritos à simples restauração ou agitação do estado normal, havendo, portanto, a necessidade de que estas sejam percebidas

42 Cf. Scheiter, 2012, p. 56.

43 Cf. Scheiter, 2012, p. 57.

44 Cf. Scheiter, 2012, p.p. 23-38.

45 Cf. Scheiter, 2012, p. 78.

46 As duas definições das paixões a que me refiro são *EN*, II, 5, 1105b 21-24 e *EE* II, 2, 11220b 11-13.

47 Cf. Scheiter, 2012, p. 83.

por aqueles que as sentem. Em outras palavras, sentimos prazer quando estamos cientes de que está ocorrendo o processo de restauração ou recuperação do estado normal. Contrariamente, sentimos dor quando estamos cientes de que está ocorrendo o distúrbio ou a agitação do estado normal. As delimitações do prazer e da dor fornecem informações para Scheiter supor que as paixões são imagens prazerosas ou dolorosas na medida em que elas tornam aquele que as experimentam ciente de que está ocorrendo ou a restauração de um distúrbio sofrido, caso das imagens prazerosas, ou o distúrbio e a agitação, caso das imagens dolorosas⁴⁸.

Contudo, Scheiter, tal como Moss, prevê que essa posição é passível de ser refutada. Pois, ela é insuficiente para explicar os julgamentos ou juízos acompanham as paixões do medo, da confiança, da compaixão, da cólera, etc. Confrontada por esta dificuldade, a autora defende, na parte final de sua argumentação, que essas paixões são suscitadas exclusivamente pela crença ou opinião⁴⁹.

Em nossa opinião, Scheiter está correta quando afirma que as várias imagens podem ser combinadas de modo que surja, na alma, uma imagem cujo conteúdo é certa noção ou concepção. A explicação de como isto ocorre será dada quando tratarmos, no terceiro capítulo, de como é formado o conteúdo das *phantasiai* que acompanham as paixões. No entanto, discordamos da definição que dá para as paixões, pois não há ao longo da *Retórica* nenhum trecho que sugira que elas são imagens prazerosas ou dolorosas. Em oposição a isto, parecemos que as paixões ora são suscitadas pela combinação da imagem lembrada com a expectativa⁵⁰, ora pelo pensamento prático que é acompanhado pelo juízo empírico⁵¹. Isto também será explicado no terceiro capítulo.

48 Cf. Scheiter, 2012, p. 85.

49 Cf. Scheiter, 2012, p. 88.

50 Cf. *Ret.* I, 11, 1370a 27-32.

51 Cf. *Ret.* II, 2-11.

SEGUNDO CAPÍTULO.

3 A NOÇÃO DE *PHANTASIA*.

3.1 Nossa explicação do trecho 426b 16-23.

A passagem utilizada por Fortenbaugh para defender que a opinião é a única espécie de cognição envolvida no surgimento das paixões está inserida no contexto em que Aristóteles atribui a *phantasia* duas características que a distingue do pensamento. Em nossa opinião, a adoção desta metodologia é um forte indício de que devemos ser cautelosos, pois, é provável que essas características não se apliquem ampla e irrestritamente à noção de *phantasia*. A fim de tornar a nossa posição mais clara examinemos o trecho onde aparece esta distinção. De acordo com Aristóteles:

(...) Pois essa afecção depende de nós e do nosso querer (pois é possível que produzamos algo diante dos nossos olhos, tal como aqueles que apoiando-se na memória produzem imagens) (...) Além disso, quando temos a opinião de que algo é terrível ou pavoroso, de imediato compartilhamos uma paixão, ocorrendo o mesmo quando é encorajador. Porém, se é pela imaginação permanecemos como que contemplando em uma pintura coisas terríveis e encorajadoras.⁵² (*De an.*, III, 3, 427b 16-23)⁵³

A afirmação inicial soaria bastante estranha, se não fosse a explicação que aparece entre parênteses. Pois, afinal, o que significa dizer que a *phantasia* é certa afecção e que está submetida à nossa vontade? Esta pergunta é respondida parcial e concisamente, quando Aristóteles afirma que está em nosso poder colocar algo diante dos olhos. Isso significa que temos o poder de a qualquer momento evocar a imagem que queremos. No entanto, ainda é preciso explicar o que significa dizer que a *phantasia* é certa afecção. A resposta para esta pergunta não emerge de imediato, pois, parece-nos que o principal interesse de Aristóteles é explorar o que significa dizer que a *phantasia* está em nosso poder. Isso é comprovado pela comparação que ele faz com aqueles que recorrem às imagens para se lembrarem de algo. De acordo com ele, a evocação de imagens é semelhante àquela utilizada pelas técnicas mnemônicas. Em ambos os casos, as imagens são evocadas quando queremos. O recurso à esta comparação, para além da discussão de como opera as técnicas mnemônicas, fornece uma

52 Todas as passagens do *De anima* foram retiradas de Aristóteles. *De anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. Editora 34. São Paulo: 2006. Caso seja utilizada uma outra tradução, indicaremos em nota.

53 Ὅτι δ' οὐκ ἔστιν ἡ αὐτὴ [νόησις] καὶ ὑπόληψις, φανερόν. Τοῦτο μὲν γὰρ τὸ πάθος ἐφ' ἡμῖν ἔστιν, ὅταν

chave de leitura para compreender de maneira mais profunda o que significa dizer que a evocação das imagens está submetida ao nosso querer. Isto ocorre porque tal comparação nos remete para a distinção que o Estagirita faz entre o recordar e o aprender de novo no segundo capítulo de *De memoria*. (cf. *De mem.* 2, 452a10-15)

Depois de definir que o ato de recordar é certa busca por uma imagem inicial a partir da qual todas as outras imagens se seguem imediatamente, o Estagirita distingue as coisas que não são fáceis de lembrar daquelas que lembramos mais facilmente. De acordo com ele, nos lembramos mais facilmente daquelas coisas que estão dispostas segundo uma ordem, como por exemplo, os ensinamentos. Contrária a estas, jamais nos lembramos daquelas coisas que não possuem ordem. (cf. *De mem.* 2, 452a 2-4). Porém, a utilização dos ensinamentos como ilustração das coisas que nos lembramos mais facilmente, pode nos induzir ao erro de pensar que o ato de recordar é idêntico ao ato de aprender de novo. A fim de evitar que seja feita tal identificação, Aristóteles na continuação de sua argumentação distingue o recordar do aprender de novo. Enquanto no recordar, diz ele, somos capazes de mover pelo nosso próprio esforço da imagem inicial para a próxima da série e assim sucessivamente até alcançar a imagem que desejamos recordar, no aprender de novo, é necessário que outra pessoa nos ajude a mover da imagem inicial para a próxima da série (cf. *De mem.* 2, 451b 30-31; 452a 6-7). Nota-se que o recordar e o aprender de novo possuem uma característica em comum, qual seja, em ambos os casos está envolvido o mover da imagem inicial para a próxima da série e assim sucessivamente. A diferença entre eles reside no domínio ou não que os homens têm sobre cada um destes atos. Isto significa que enquanto o ato de recordar está em nosso poder, ou seja, nos movemos pelos nossos próprios esforços da imagem inicial para a próxima da série, o ato de aprender de novo não está em nosso poder dado que contamos com a ajuda de outra pessoa para nos movermos de uma imagem para outra.

A elucidação da característica que distingue o recordar do aprender de novo é a informação que precisamos para compreender mais profundamente o que significa dizer que a *phantasia* está em nosso poder e depende de nós. Parece-nos que esta declaração é uma maneira mais concisa de dizer que somos capazes de nos mover pelos nossos próprios esforços da imagem inicial para a próxima da série até alcançar a imagem que desejamos

βουλώμεθα (πρὸ ὀμμάτων γὰρ ἔστι τι ποιήσασθαι, ὥσπερ οἱ ἐν τοῖς μνημονικοῖς τιθέμενοι καὶ εἰδωλοποιοῦντες), δοξάζειν δ' οὐκ ἐφ' ἡμῖν· ἀνάγκη γὰρ ἢ ψεύδεσθαι ἢ ἀληθεύειν. Ἔτι δὲ ὅταν μὲν δοξάσωμεν δεινόν τι ἢ φοβερόν, εὐθύς συμπάσχομεν, ὁμοίως δὲ κἀν θαρραλέον· κατὰ δὲ τὴν φαντασίαν ὡσαύτως ἔχομεν ὥσπερ ἂν εἰ θεώμενοι ἐν γραφῇ τὰ δεινὰ ἢ θαρραλέα.

rememorar. A descoberta desta coincidência é um forte indício de que no passo de *De anima*, Aristóteles distingue a rememoração que são aquelas imagens (*phantasiai*) que estão em nosso poder do pensamento.

A identificação da noção de *phantasia* com a rememoração por si só refuta a posição defendida por Fortenbaugh que diz que todas as paixões são suscitadas somente pela opinião. Isto acontece porque Aristóteles se utiliza de uma noção específica para fazer a sua distinção. Assim, segundo a nossa opinião, é incorreto recorrer ao passo para afirmar que a manifestação de todas as paixões depende exclusivamente da opinião. Nós concordamos com o autor que esta desempenha uma função importante, mas, é um erro recorrer àquela passagem encontrada no texto que trata da alma.

Conquanto já tenhamos atingido o nosso objetivo que é apontar o equívoco cometido por Fortenbaugh, ainda não elucidamos o que significa dizer que a *phantasia* é certa afecção. A nossa explicação começa com a citação de um passo que é encontrado no segundo capítulo do *De memoria*. Neste, Aristóteles diz o seguinte: “e o sinal de que a afecção tem alguma relação com o corpo é que a rememoração é uma busca em algo corporal por uma imagem”.⁵⁴ (*De mem.* 2, 453a 15-17) Para compreendê-lo adequadamente, é necessário indicar a que se refere o termo afecção (*pathos*). Duas linhas antes, Aristóteles define a rememoração como certa busca executada pelos homens que são capazes de deliberar. (cf. *De mem.* 2, 453a 13-14) A proximidade de ambas as declarações é um sinal de que o vocábulo afecção (*pathos*) que aparece na linha a 15 se refere à rememoração. Tal referência acarreta que o Estagirita define a rememoração como certa afecção (*pathos*). Ora, qual o sentido desta definição? A resposta para nossa pergunta é dada pela afirmação que a rememoração é certa busca no corpo por uma imagem. Isso significa que o ato de rememorar é certo movimento ou alteração que a alma padece junto com o corpo. A razão pela qual isto ocorre é que o ato de rememorar é certa busca por uma imagem em determinado órgão do corpo, a saber, no coração. (cf. *De insomn.* 3, 461a 6-7).

Com esta definição em mente retornamos ao passo de *De anima* para explicar o que significa dizer que a *phantasia* é certa afecção (*pathos*). Em nossa opinião, isso significa dizer que ela é certa mudança ou alteração que a alma padece junto ao corpo. Assim, no excerto de *De anima*, a rememoração é analisada sob duas perspectivas que se complementam entre si,

⁵⁴ Os trechos do *De memoria* foram retirados de Sorabji, R. *Aristotle on Memory*. Brown University Press. Providence: 1972. Caso utilizemos uma outra tradução indicaremos em nota.

quais sejam, a psíquica e a física. Do ponto de vista físico, ela é certa mudança ou alteração que a alma sofre junto ao corpo. Isto ocorre porque aquele que rememora busca por uma imagem no coração, órgão onde ficam armazenadas. Já do ponto de vista psíquico, o ato de rememorar é o ser capaz de mover por si mesmo da imagem atua para a próxima da série e assim sucessivamente até alcançar a imagem que desejamos rememorar. Em síntese, nas linhas iniciais do trecho de *De anima*, o Estagirita aborda concisamente a dimensão psicofisiológica do ato de rememorar.

Uma vez tendo explicado em que sentido a rememoração é certa afecção, passemos à discussão das afirmações feitas na segunda metade da passagem. De acordo com Aristóteles, quando acreditamos (*doxasomen*) estar diante de algo terrível ou encorajador imediatamente experimentamos as paixões do medo e da coragem. Mas, estando diante de imagens terríveis e encorajadoras, comportamo-nos como se estivéssemos contemplando essas coisas em uma pintura. Ora, como interpretar esta distinção entre opinião (*doxa*) e imagem (*phantasia*)? Para responder a indagação começamos com a explicação do que compreendemos por opinião (*doxa*). Esta é definida muitas linhas depois. A partir de 428a, ela é definida assim:

(...) a opinião é acompanhada de convicção (pois não é possível que aquele que opina não acredite naquilo que opina); (...) [além disso, toda opinião é acompanhada de convicção, e a convicção é acompanhada do estar persuadido; e a persuasão é acompanhada de razão. (...)⁵⁵ (*DA*, III, 3, 428a 18-19; a 21-23)

Inicialmente, a opinião é definida como certa convicção, ou seja, possuir uma opinião é o mesmo que estar convencido acerca de algo. A explicação da razão pela qual é razoável estabelecer esta identidade é apresentada imediatamente a seguir. A opinião é certa convicção porque todo aquele que a emite está convencido daquilo que diz. Em outras palavras, a opinião é uma crença que o homem tem acerca de algo. Nas linhas seguintes, Aristóteles explica como esta crença se forma. Para isto, ele apresenta uma tétrade que é composta dos seguintes elementos: convicção (*pistis*)- estar persuadido (*pepeisthai*)- persuasão (*peitho*) – razão (*logos*). Nota-se que a persuasão assume uma posição central nesta cadeia visto que ela conecta a convicção com a razão. Devido à centralidade da persuasão, Labarrière intitulou argumento retórico da crença, o texto que estamos analisando. A partir desta denominação, o autor explicita o que compreende por persuasão. Em sua opinião, a persuasão é um discurso

⁵⁵ Ἀλλὰ δόξη μὲν ἔπεται πίστις (οὐκ ἐνδέχεται γὰρ δοξάζοντα οἷς δοκεῖ μὴ πιστεύειν), (...) [ἔτι πάση μὲν δόξη ἀκολουθεῖ πίστις, πίστει δὲ τὸ πεπεισθαι, πειθοῖ δὲ λόγος· (...)]

proferido, em público, para um grupo de espectadores⁵⁶. Nós discordamos que esta seja a noção de persuasão que está em discussão na passagem de *De anima*. Tal discordância ocorre porque, em nossa opinião, é preciso considerar o contexto em que aquela aparece. Não podemos nos esquecer de que, no terceiro capítulo do terceiro livro, Aristóteles está investigando a noção de *phantasia* que é definida por ele como uma potência da alma. (cf. *De an.* III, 3, 428a 1-2) Sendo assim, o mais razoável a ser feito é adotar a posição defendida por Sorabji. De acordo ele, Aristóteles retoma neste excerto a definição de crença dada por Platão no *Teeteto*. Ele a resgata porque sua finalidade última é definir a alma. Depois de enumerar a principal razão pela qual a noção platônica de crença é retomada, Sorabji expõe o que compreende por esta noção. Para Sócrates, afirma o autor, opinar é o mesmo que dizer (*legein*) e a opinião é o discurso (*logon*) silencioso que a alma mantém consigo mesma. Com esta delimitação em mente, Sorabji conclui que, no trecho de *De anima*, a persuasão pode ser compreendida como o convencer a si mesmo por meio de argumentos racionais⁵⁷. Dito de outro modo, é plausível afirmar que a noção de persuasão se aproxima bastante da noção de autopersuasão.

A persuasão definida como um processo de autopersuasão que implica convencer a si mesmo por meio de argumentos racionais é de suma importância para explicar a identidade que Aristóteles estabelece entre a opinião e a crença. Recordemo-nos de que após relacioná-las, ele introduziu uma sequência composta de quatro elementos cujo componente central é a persuasão. A centralidade desta elucida o motivo pelo qual aquele que opina acredita firmemente naquilo que diz. Isto acontece porque ele convenceu a si mesmo por meio de argumentos racionais que as coisas se passam desta maneira. Sendo assim, é razoável dizer que a sua crença forte é resultado de um longo processo de autopersuasão que ocorre por meio de argumentos racionais.

Com esta concepção de opinião em mente, retornamos às afirmações feitas nas linhas b 21-23 a fim de esclarecer como as paixões do medo e da coragem se originam. Em nossa opinião, o homem experimenta-as na medida em que convenceu a si mesmo de que está diante de coisas que são ou amedrontadoras ou encorajadoras. Para se convencer disto, ele coloca diante de seus olhos imagens que representam coisas que são tomadas ou concebidas

56 Cf. Labarrière, 1984, p.p. 29-30.

57 Adotamos a explicação dada por Sorabji, pois, consideramos que a sua posição contribui para refutar a posição defendida por Fortenbaugh. (cf. Sorabji, Richard. *Animals mind and Human Morals: the origins of the western debate*. Cornell University Press. New York: 1993/1995).

por ele como sendo amedrontadoras ou encorajadoras. Assim, é razoável afirmar que, no passo analisado, não qualquer indicativo que a opinião seja o único componente cognitivo envolvido na manifestação das paixões. Contrariamente, há fortes indícios de que a imagem e a opinião estão envolvidos no aparecimento delas.

Encerramos a discussão das linhas 427b 16-23 afirmando que há duas razões pelas quais ela não pode ser utilizada para confirmar que a opinião é a única cognição envolvida nas paixões. Em primeiro lugar, porque Aristóteles trata de um tipo específico de *phantasia*, a saber, da noção de rememoração. Em segundo lugar, porque há indicativos de que são despertadas simultaneamente pela imagem e pela opinião.

3.2 A concepção de *phantasia* em *De an.* III, 3.

Depois de mostrar que a posição de Fortenbaugh não se sustenta, tratemos da definição de *phantasia* apresentada na segunda metade do *De anima* III, 3. A discussão desta noção é importante, visto que contribui para o exame de duas outras dificuldades enfrentadas pela posição defendida por Moss. A primeira se relaciona com a explicação fisiológica das paixões. Já a segunda se refere ao fato destas distorcerem as nossas percepções. Abordaremos a primeira dificuldade depois de explicar a cadeia causal de movimentos envolvida na *phantasia*. A segunda será examinada no subcapítulo cujo título é “A *phantasia* e o engano”. Antes de adentrar no estudo da noção de *phantasia*, é importante observar que enumeramos uma outra dificuldade contida na posição defendida por Moss. Esta concerne à explicação do conteúdo das *phantasiai* que estão envolvidas no surgimento das paixões. Como dissemos⁵⁸, ele não pode ser apreendido através da percepção sensível em ato. Tecidas essas considerações iniciais, anacemos para o exame da noção de *phantasia*. De acordo com Aristóteles:

Mas, uma vez que é possível que, uma coisa tendo se movido, outra coisa seja movida por ela, e já que a imaginação parece ser um certo movimento e não ocorrer sem a percepção sensível - mas apenas naqueles que têm percepção sensível e a respeito daquilo de que há percepção sensível -, e já que é possível que o movimento ocorra pela atividade da percepção sensível e há a necessidade de ele ser semelhante à percepção sensível, este movimento não poderia ocorrer sem percepção sensível, tampouco subsistir naqueles que não percebem, mas aquele que o possui poderá fazer e sofrer

58 Cf. p. 30.

muitas coisas de acordo com ele, que pode tanto ser verdadeiro quanto falso.⁵⁹ (*De an.* III, 3, 428b 10-16)

O passo acima abarca três dificuldades principais. A primeira e a mais importante delas diz respeito ao encadeamento lógico das afirmações. Quanto a isto, nos perguntamos se estão conectadas entre si ou se são independentes umas das outras. A segunda dificuldade concerne às duas primeiras frases. Nota-se que há uma transição brusca da declaração que trata da relação motor – movido para a definição da *phantasia* como certo movimento que não ocorre sem a percepção sensível. Esta mudança inesperada é motivo para nos perguntarmos como a relação motor – movido elucidada a definição de *phantasia* que aparece na sequência. A terceira e última dificuldade se refere à presença do verbo *dokei* na definição da *phantasia*. A sua presença é um indicativo de que esta definição é um *endoxa*, isto é, uma opinião que é aceita por todos, pela maioria ou pelos mais sábios?

A nossa investigação começa pela primeira dificuldade. Para solucioná-la, recorreremos à definição de raciocínio (*sullogismos*) encontrada no primeiro capítulo de *Tópicos*. Neste texto, o Estagirita diz o seguinte:

o raciocínio é um argumento em que estabelecidas certas coisas, outras coisas diferentes se deduzem, necessariamente, das primeiras. (...) o raciocínio é dialético quando parte de opiniões que são geralmente aceitas. (...) São por outro lado, opiniões “geralmente aceitas” aquelas que todo mundo admite, ou a maioria das pessoas, ou os mais sábios - em outras palavras: todos, ou a maioria, ou os mais notáveis.⁶⁰ (*Top.* I, 1, 100a 25-28; 100 a 30-31; 100b 16-21)

A definição de raciocínio (*sullogismos*) dada nas duas primeiras linhas do trecho é vaga, pois não é possível compreender, de imediato, o que são essas coisas aceitas ou admitidas e o que são as coisas diferentes que são deduzidas das primeiras. No entanto, à medida que avançamos na leitura, fica evidente que as opiniões aceitas por todos, pela maioria ou pelos mais sábios, ou seja, os *endoxon*, são as coisas aceitas ou admitidas. Quanto às deduções que são feitas a partir das opiniões correntemente aceitas, a passagem nada diz. A única informação inferida desta é que uma vez estabelecidas as opiniões correntemente aceitas outras deduções são feitas a partir delas. A possibilidade de fazer esta conjectura é um

59 Ἄλλ’ ἐπειδὴ ἔστι κινήθentos τουδὶ κινεῖσθαι ἕτερον ὑπὸ τούτου, ἢ δὲ φαντασία κίνησις τις δοκεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως γίνεσθαι ἀλλ’ αἰσθανομένοις καὶ ὧν αἰσθησις ἔστιν, ἔστι δὲ γίνεσθαι κίνησιν ὑπὸ τῆς ἐνεργείας τῆς αἰσθήσεως, καὶ ταύτην ὁμοίαν ἀνάγκη εἶναι τῇ αἰσθήσει, εἴη ἂν αὕτη ἢ κίνησις οὔτε ἄνευ αἰσθήσεως ἐνδεχομένη οὔτε μὴ αἰσθανομένοις ὑπάρχειν, καὶ πολλὰ κατ’ αὐτὴν καὶ ποιεῖν καὶ πάσχειν τὸ ἔχον, καὶ εἶναι καὶ ἀληθῆ καὶ ψευδῆ.

60 A passagem foi retirada de Aristóteles, *Tópicos*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

sinal de que Aristóteles está comprometido com a investigação de um tipo específico de raciocínio (*sullogismos*), qual seja, o dialético. Ora, como este opera? Em geral, o debatedor começa a discussão por aquelas opiniões que são aceitas por diferentes grupos de pessoas, pois agindo deste modo ele assegura a continuidade do debate. Estando ambas as partes de acordo com a premissa inicial proposta, seguem-se *necessariamente*, várias inferências ou deduções feitas a partir daquelas. Assim, o raciocínio dialético parte das opiniões correntemente aceitas dado que a sua finalidade é assegurar a continuidade do debate. Por fim, é importante observar que o vocábulo *ananke* foi usado pelo Estagirita para indicar que todo raciocínio é um argumento válido. Isso significa que a conclusão é, *necessariamente*, deduzida das premissas que a antecede.

A definição de raciocínio dialético enunciada nos *Tópicos* é útil para esclarecer o encadeamento lógico das afirmações feitas no excerto do *De anima*. Mas, esta explicação será dada somente depois de solucionarmos a terceira dificuldade que se relaciona com a presença do verbo *dokei* na definição da *phantasia*. Para resolvê-la recorreremos à uma afirmação encontrada no texto de *Metafísica* no qual Aristóteles diz que: “os que consideram o desigual como algo uno e a díade indefinida como constituída do grande e do pequeno fazem afirmações muito distante do verossímil e do possível⁶¹” (cf. *Met.* XIV, 1, 1088a 15-17). Nota-se que o Estagirita critica os platônicos⁶² por defenderem que o desigual é uno e a díade é composta pelo grande e pelo pequeno. De acordo com ele, esse ponto de vista é inverossímil e até mesmo improvável. O sinal de que se refere à posição defendida pelos seus antecessores é a presença do particípio *dokounton* que deriva do verbo *dokeo* cujos sentidos são “ser da opinião de”, “pensar que”, “julgar”, etc. Mediante a constatação deste fato, julgamos que a definição de *phantasia* enunciada nas linhas 428b 11-12 pode ser considerada uma opinião amplamente aceita pelos predecessores. Isto é confirmado pela presença do verbo *dokei*.

A descoberta de que a definição de *phantasia* corresponde à uma crença ou opinião amplamente difundida no tempo de Aristóteles, nos permite retomar a discussão do encadeamento lógico das afirmações feitas nas linhas 428b 10-16. Em nossa opinião, a definição da *phantasia* como certo movimento que não ocorre sem a percepção sensível é a

61 Os passos de *Metafísica* foram retirados de Aristóteles. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Edições Loyola: São Paulo, 2002.

62 Aristóteles critica o princípio material dos platônicos, compreendido como o muito e pouco, o grande e pequeno e o semelhante. De acordo com ele, estes não são princípios, visto que o muito e pouco e o grande e pequeno são afecções dos números e das grandezas. Sendo assim, eles não podem ser princípio dos números e das grandezas, já que a existência deles depende da existência dos números e das grandezas. (Cf. *Met.* XIII, 9, 1085a 21)

premissa básica a partir da qual são feitas uma sequência de inferências ou deduções que expandem a concepção de *phantasia*. Em resumo, o trecho 428b 10-16 se inclui na classe dos raciocínios dialéticos dado que ele começa com uma opinião amplamente difundida a partir da qual outras deduções ou inferências são feitas.

No entanto o nosso trabalho ainda não terminou, pois ainda falta encontrar uma solução para a segunda dificuldade. Como dissemos⁶³, a mudança abrupta da discussão da relação motor - movido para a definição da *phantasia* que aparece na sequência fez com que nos perguntássemos como aquela elucida esta. A resposta para a nossa pergunta é dada pela passagem de *Physica* VIII, 5. De acordo com Aristóteles:

No entanto, isso pode ocorrer de duas maneiras: ou que a coisa que está em movimento não seja capaz de mover a si mesma, mas seja movida por uma outra coisa, ou que a coisa movida seja capaz de mover a si mesma, e neste caso, ou a coisa que move antecede imediatamente o último termo da série ou ela move através de uma pluralidade de intermediários, como o bastão que move a pedra e é movido pela mão a qual, por sua vez, é movida pelo homem e ele move porque não é movido por outra coisa. Neste caso, dizemos que ambos movem, tanto o último (o bastão) quanto o primeiro motor (o homem), mas, sobretudo, o primeiro motor, já que o primeiro motor move o último, enquanto o último não move o primeiro, e o primeiro pode se mover sem o último, mas o último não pode se mover sem o primeiro, assim o bastão não poderá se mover se o homem não o mover.⁶⁴ (*Phys.* VIII, 5, 256 a 3-13)⁶⁵

Na frase de abertura, Aristóteles apresenta explicitamente a questão a ser examinada, a saber, as duas maneiras pelas quais as coisas se movem. Em primeiro lugar, afirma ele, há aquelas coisas que não tem em si mesmas o princípio do movimento, ou seja, não capazes de mover a si mesmas, e, por conseguinte, são colocadas em movimento por um motor que é externo a elas. Em segundo lugar, há aquelas coisas que têm em si mesmas o princípio do movimento, isto é, são capazes de mover a si mesmas, e, portanto, o motor que as colocam em movimento está dentro delas. As coisas dotadas desta capacidade operam de duas maneiras distintas, quais sejam, ora elas movem a si mesmas, mas, o seu movimento não é transmitido para outrem, ora elas movem a si mesmas e o seu movimento é transmitido através de uma série de motores intermediários. A fim de explicar como os movimentos são transmitidos por

63 Cf. p. 33.

64 O excerto foi retirado de Aristóteles. *Física*, tradução e notas Guillermo de Echandía. Madrid: Editora Gredos, 1985.

65 Τοῦτο δὲ διχῶς· ἢ γὰρ οὐ δι' αὐτὸ τὸ κινεῖν, ἀλλὰ δι' ἕτερον ὃ κινεῖ τὸ κινεῖν, ἢ δι' αὐτό, καὶ τοῦτο ἢ πρῶτον μετὰ τὸ ἔσχατον ἢ διὰ πλείονων, οἷον ἢ βακτηρία κινεῖ τὸν λίθον καὶ κινεῖται ὑπὸ τῆς χειρὸς κινουμένης ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου, οὗτος δ' οὐκέτι τῶ ὑπ' ἄλλου κινεῖσθαι. Ἄμφω δὲ κινεῖν φαμέν, καὶ τὸ τελευταῖον καὶ τὸ πρῶτον τῶν κινούντων, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ πρῶτον· ἐκεῖνο γὰρ κινεῖ τὸ τελευταῖον, ἀλλ' οὐ τοῦτο τὸ πρῶτον, καὶ ἄνευ μὲν τοῦ πρώτου τὸ τελευταῖον οὐ κινήσει, ἐκεῖνο δ' ἄνευ τούτου, οἷον ἢ βακτηρία οὐ κινήσει μὴ κινεῖντος τοῦ ἀνθρώπου.

meio de uma série de motores intermediários, o Estagirita cita o exemplo do bastão que move a pedra. O bastão, afirma ele, que move a pedra é movido pela mão e esta, por sua vez, é movida pelo homem que é o primeiro motor dado que ele capaz de mover a si mesmo, ou seja, o motor que o coloca em movimento está dentro dele.

Esta explicação fornecida por Aristóteles é bastante concisa, mas, com a ajuda de Simplicio podemos compreendê-la melhor. De acordo com ele (1909/2000, 213, 23-26), para o bastão mover a pedra, é necessário que antes ele seja movido pela mão que, uma vez estando em movimento, transmite o seu movimento para o bastão, e este, por sua vez, o transmite para a pedra. No entanto, a mão não tem em si mesma o princípio do movimento, ou seja, o motor que a coloca em movimento é externo a ela. Em outras palavras, seu movimento é causado por algo que está fora dela, a saber, pelo homem. Diferente do bastão e da mão que são movidos por um motor externo, e conseqüentemente, transmitem seus movimentos para o próximo da série, o homem tem em si mesmo o princípio do movimento, isto é, o motor que o move está dentro dele. Assim, nesta cadeia de movimentos, o homem é identificado com o primeiro motor que move por meio de uma série de motores intermediários, enquanto o bastão e a mão são os motores intermediários porque, uma vez tendo sido movidos, eles transmitem os seus movimentos para o próximo da série e assim sucessivamente.

Nas últimas linhas, o Estagirita responde uma suposta objeção que poderia ser feita à sua posição que diz que o primeiro motor é anterior aos motores intermediários. O opositor imaginário defenderia que é um erro estabelecer a anterioridade do primeiro motor em relação aos motores intermediários. Pois, assim como estes dependem que o primeiro motor transmita para eles o seu movimento fim de que possam mover outra coisa, de igual modo, o primeiro motor depende que os motores intermediários transmitam os seus movimentos para ele. Em outras palavras, na opinião do deste, estabelece-se entre o motor e o movido uma relação de interdependência. Aristóteles refuta esta objeção afirmando que o homem, que é o primeiro motor na cadeia de movimentos, é capaz de mover a pedra com alguma outra coisa que não seja o bastão. Reagindo a esta refutação, o incansável opositor diria que a pedra pode ser movida por outra coisa que não seja o homem. A fim de encerrar a discussão, o Estagirita afirma que o homem, primeiro motor, não precisa dos motores intermediários para mover a pedra porque ele é capaz de movê-la, diretamente, com a sua mão. Não querendo sair derrotado desta batalha de argumentos, o opositor diria que a mão do homem é um simples instrumento quando é usada para mover a pedra. Para tornar a sua declaração mais clara, ele

compara o médico com o arremessador. Assim como o médico, afirma ele, cura a si mesmo como sendo outro, do mesmo modo, o arremessador quando lança um objeto usa o seu braço como sendo outro. Também esta analogia, segundo o Estagirita, pode ser refutada. Todavia, ele está decidido a encerrar esta de uma vez por todas esta discussão, pois seu objetivo é tão somente distinguir o motor do movido.

A elucidação de como o primeiro motor move por meio de uma série de motores intermediários fornece a chave de leitura para solucionarmos a segunda dificuldade. A nossa dúvida gira em torno de compreender como a relação motor - movido esclarece a definição de *phanatsia* dada na sequência. Em nossa opinião, a explicação de como a mão move o bastão e este, por sua vez, estando em movimento, é capaz de mover a pedra, pode ser utilizada na relação sensação em ato e *phantasia*. Isso significa que a coisa percebida produz certa alteração ou mudança no intermediário e este, por sua vez, estando em movimento produz certa mudança ou alteração no órgão sensorial que, por sua vez, desencadeia certo movimento posterior que é a *phantasia*. Dito de outro modo, assim como acontece no mundo natural onde a mão move o bastão e este move a pedra, do mesmo modo, a sensação em ato enquanto certo movimento desencadeia outro movimento posterior que é a *phantasia*. Logo, nas linhas 428b 10-11, a relação motor – movido é mobilizada com a finalidade de definir a *phantasia* em termos causais.

Após solucionar as três dificuldades que propusemos, tratemos das inferências que foram feitas a partir da definição de *phantasia*. Dizemos que as deduções que aparecem nas próximas linhas visam aprofundar o vínculo que a *phantasia* mantém com a percepção sensível. Para tal, Aristóteles introduz duas informações que expandem a noção de *phantasia*. De acordo com ele, se a *phantasia* é certo movimento posterior causado por certo movimento anterior que é a sensação em ato, segue-se tanto que ela está presente somente nos seres vivos dotados de percepção sensível, quanto que, assim como acontece com a percepção sensível, aquela também está em relação à coisa percebida. A primeira dedução feita por ele aponta para uma dificuldade. Esta se relaciona com a presença ou não de *phantasia* em todos os animais. A fim de mostrar como esta questão é delicada para o Estagirita, citamos na sequência dois trechos que revelam a sua hesitação. No primeiro, ele afirma que os animais dotados somente do sentido do tato não possuem *phantasia* (cf. *De an.* II, 3, 414b 16-17). No entanto, no segundo, é dito que os animais dotados do sentido do tato possuem *phantasia* de maneira indeterminada (cf. *De an.* III, 11, 434a 3-4). A sua oscilação é um sinal de que esta

não é uma questão de fácil resolução. Isto significa dizer que o Estagirita não tem uma resposta para a questão, mesmo que seja provisória? Respondemos negativamente esta pergunta. Parece-nos que o nosso autor reconhece que há uma diferença entre os animais mencionados no primeiro passo e aqueles mencionados no segundo. Os primeiros não possuem *phantasia* porque pertencem às formas de vida menos desenvolvidas, ou seja, possuem somente o sentido do tato. Os animais incluídos nesta classe são incapazes de reter as sensações anteriores. Já os segundos são dotados de *phantasia* porque pertencem às formas de vida mais desenvolvida, isto é, são dotados dos cinco sentidos. Estes possuem a *phantasia* sensitiva, mas, não são dotados da racional. Portanto, o motivo de sua hesitação advém do fato dele reconhecer a existência de diferentes classes de animais que vão desde o menos desenvolvidos até aqueles que possuem todos os sentidos.

Diferente da primeira dedução, a segunda não abarca nenhuma dificuldade. Nesta é afirmado que a percepção sensível e a *phantasia* estão em relação à mesma coisa, a saber, aquilo que é percebido. Esta identidade de “objeto” para ambas, só pode ser estabelecida porque uma delas é intrinsecamente dependente da outra. Isso significa que o movimento posterior que é a *phantasia* é necessariamente causado pelo movimento anterior que é a percepção sensível. Ademais, os dois movimentos são causados pela mesma coisa, qual seja, a coisa percebida. Sendo assim, é plausível dizer que aquelas estão em relação à coisa percebida.

As duas últimas inferências tratam do tipo de movimento que é a *phantasia*. Na primeira delas, o Estagirita diz que a *phantasia* é certo movimento que se assemelha ao movimento que é a sensação em ato. Ora, qual é o sentido desta afirmação? A resposta para esta indagação depende de reiterarmos que a *phantasia* é certo movimento posterior causado por um movimento anterior que é a sensação em ato. Além disso, acabamos de afirmar que o movimento posterior é necessariamente dependente do movimento anterior que o causou, embora este independa daquele. A principal conclusão inferida dessas duas premissas é exatamente a declaração de que movimento posterior que é a *phantasia* se assemelha ao movimento inicial que o causou. Parece-nos que adentramos num círculo vicioso. Ora, como podemos sair dele? Isto passa por admitir que a *phantasia* enquanto certo movimento posterior causado por um movimento anterior que é a sensação em ato conserva os poderes do movimento inicial que o causou, ou seja, aquela tem o poder de recriar o fenômeno da sensação em ato fazendo, conseqüentemente, surgir certa aparição na alma.

Na segunda, são reiteradas duas asserções, quais sejam, que a *phantasia* não ocorre sem a percepção sensível e que ela subsiste somente naqueles seres que dotados de percepção sensível. O objetivo do Estagirita ao fazer tal retomada é reinterpretá-las sob uma nova perspectiva. Não se trata mais de explorar a relação da *phantasia* com a percepção sensível e nem de discutir em quais seres vivos ela é encontrada ou não, mas, de postular que enquanto certo movimento posterior que tem o poder de recriar o fenômeno da sensação em ato, e, por conseguinte, fazer emergir uma aparição na alma, a *phantasia* é a causa das ações, das paixões e de alguns outros fenômenos psíquicos, tais como, os sonhos, a lembrança, a ilusão, o deslocamento dos animais e o pensamento.

A última linha retoma e amplia a discussão do “objeto” correlato da *phantasia* e da percepção sensível, a saber, a coisa percebida. Com relação a isto, é importante observar que não é a coisa percebida que é tomada como sendo verdadeira ou falsa, mas, tão somente os movimentos e alterações causados por ela em cada um dos nossos sentidos próprios. A ênfase naqueles é um indicativo de que Aristóteles está se referindo às chamadas *phantasiai* verdadeiras ou falsas. Não discutiremos esta questão dado que o nosso interesse é tão somente na definição da *phantasia*. Recordemos de que o nosso objetivo neste capítulo é elucidar a dificuldade enfrentada por Moss quando sustenta que as aparições quase perceptivas são as únicas causadoras das paixões.

À medida que nos encaminhamos para o final do *De anima* III, 3, somos interpelados acerca da relação que se estabelece entre a definição de *phantasia* mencionada nas linhas 428b 10-11 e aquela dada em 429a 1-2. As duas principais indagações feitas pelos intérpretes de Aristóteles, dentre eles Aquino, Hicks e Wedin, são: a) a definição de *phantasia* dada nas linhas finais do terceiro capítulo é a conclusão de uma longa cadeia de raciocínios? ou b) ela é a explicação daquela dada em 428b 10-11? A resposta para essas indagações só pode ser dada depois de discutirmos as posições sustentadas por aqueles comentadores acerca dessa questão. Hicks⁶⁶ adota a posição sustentada por Thomas de Aquino. De acordo com este autor⁶⁷, a definição de *phantasia* mencionada em 429a 1-2 é a conclusão de uma longa cadeia de raciocínio que teve seu início em 428b 10-11. Esta cadeia pode ser subdivida em três outras cadeias nas quais a conclusão da anterior se transforma em premissa inicial da próxima e assim sucessivamente. Wedin⁶⁸ sustenta uma posição diferente desta. De acordo com ele, a

66 Cf. Hicks, 1907/1965, p. 548.

67 Cf. Aquino, 1225?-1274/1999, § 9-25.

68 Cf. Wedin, 1988, p. 38.

definição de *phantasia* dada em 429a 1-2 é a explicação daquela dada em 428b 10-11. A razão pela qual o autor adota esta posição é que, segundo ele, Aristóteles defende uma tese mais fraca ao definir a *phantasia* como certo movimento que se assemelha ao movimento inicial que o causou, que é a sensação em ato. A fim de fortalecer a sua posição, o Estagirita afirma que a *phantasia* é certo movimento causado pela percepção sensível em ato. Nesta outra declaração, além de reiterar que a *phantasia* é certo movimento posterior que se assemelha ao movimento anterior que o causou, ele aponta explicitamente que a percepção sensível em ato é a causa da *phantasia*. Dito outro de modo, para Wedin, nosso autor define a *phantasia* como certo movimento que se assemelha ao movimento que é a sensação em ato, visto que esta é a causa daquela. Em face dessas duas posições nos perguntamos qual delas é a mais razoável.

Em nossa opinião, elas não se excluem mutuamente, mas antes são passíveis de serem integradas, dado que, ambas concordam que a definição de *phantasia* apresentada em 429a 1-2 está, diretamente, vinculada àquela encontrada em 428b 10-11. Em outras palavras, para Hicks, Wedin e Aquino, as duas definições são complementares entre si. Elas aparentam ser discordantes porque Aquino e Hicks adotam uma nomenclatura distinta da de Wedin. Aqueles chamam de premissas os argumentos enunciados ao longo de 428b 10-16 e de conclusão a definição mencionada em 429a 1-2, enquanto este diz que a declaração feita em 429a 1-2 é a explicação daquela feita em 428b 10-11. Em suma, Aquino, Hicks e Wedin concordam que a definição de *phantasia* como certo movimento causado pela percepção sensível em ato está intimamente conectada com aquela enunciada em 428b 10-11.

A solução dessa dificuldade não nos dispensa de compreender o que Aristóteles quer dizer quando define a *phantasia* como certo movimento causado pela percepção sensível em ato. Com esta declaração, ele indica, como diz Wedin, que a causa da *phantasia* é a percepção sensível em ato? Não achamos que este seja o caso. Em nossa opinião, para compreendê-la adequadamente é necessário explicitar o que está implícito nela. A primeira ponderação a ser feita nesta direção é que a *phantasia*, tal como a sensação, é uma afecção que a alma padece junto ao corpo. E, enquanto tal, aquela abarca uma dimensão que podemos chamar de psicofisiológica. Isso significa que a *phantasia* pode ser estudada tanto do ponto de vista material quanto do ponto de vista formal⁶⁹. Do ponto de vista material, a *phantasia* é a continuação do movimento ou alteração causado pelo sensível no órgão sensorial periférico.

⁶⁹ Para a explicação detalhada sobre o aspecto psicofisiológico das afecções da alma que ocorrem junto ao corpo, cf. *De an.* I, 1, 403a 24 s.s.

Este movimento ao penetrar no organismo é imediatamente transportado pelo sangue até o órgão sensorial central onde, de fato, ocorre a percepção sensível da coisa que produziu a mudança ou alteração no órgão sensorial periférico. No entanto, esse movimento perdura no organismo mesmo depois que a percepção sensível em ato se encerrou. A sua permanência é causa do surgimento de aparições na alma e também de equívocos cometidos durante a percepção sensível em ato. (cf. *De insom.* 2, 460b 3 seq.). Quando estamos acordados os movimentos e alterações que persistem no organismo são inibidos pelos movimentos e alterações produzidos pelos sensíveis nos sentidos periféricos. Mas, durante o sono, quando cessam os estímulos externos, os movimentos e alterações que permaneceram no organismo dão origem às aparições que vemos enquanto dormimos. Com esta explicação em mente, retornamos à definição de *phantasia* dada em 429a 1-2 a fim de elucidar o que significa dizer que a aquela é certo movimento causado pela percepção sensível em ato. Em nossa opinião, a *phantasia* é certo movimento ou alteração posterior que persiste nas profundezas do organismo mesmo depois que a percepção sensível em ato se encerrou. Ademais, enquanto desencadeado por certo movimento que é a percepção sensível em ato, a *phantasia* é uma potência que conserva os poderes iniciais do movimento que a causou. Sendo assim, ela capaz de recriar o fenômeno da sensação em ato na alma.

No entanto, seria leviano e até mesmo incorreto não abordar concisamente o aspecto formal da *phantasia*. Formalmente, ela é certa marca ou impressão que é deixada pela percepção sensível em ato. Aquelas desempenham função semelhante ao sensível. Isso significa que, assim como este está em relação à percepção sensível em ato, a marca e a impressão estão em relação ao ato de imaginar. Embora haja correlação entre a *phantasia* e a percepção sensível em ato, aquela não é idêntica a esta, pois entre elas não se estabelece uma relação de simetria. Em outras palavras, a *phantasia* tem a sua origem na sensação e se serve dela como um meio, mas, esta de modo algum depende da *phantasia*, ou seja, há circunstâncias em que a percepção sensível em ato está ocorrendo enquanto o ato de imaginar não. Por fim, é importante observar que a *phantasia* pode ser considerada uma potência intermediária, pois ela se relaciona, por um lado, com as potências racionais da alma, por outro lado, com a potência perceptiva⁷⁰.

O exame dessas duas definições refuta o que é dito por Moss, a saber, que a concepção de *phantasia* dada no texto que trata da alma explica satisfatoriamente a emergência das

⁷⁰ Para uma compreensão mais aprofundada deste aspecto da *phantasia* cf. *De an.* III, 3, 427b 14-15.

paixões. Em nossa opinião, essas delimitações são suficientes para explorar tão somente a perspectiva material das paixões, isto é, como certas mudanças ou alterações que ocorrem no corpo. Além disso, a autora está incorreta ao afirmar que a definição de *phantasia* dada no texto da *Retórica I*, 11 é uma opinião aceita por todos, pela maioria ou pelos mais sábios, ou seja, um *endoxa*. É plausível encontrar vários pontos de convergência entre a definição apresentada no terceiro capítulo de *De anima* e aquela dada em *Retórica I*, 11. Em ambos os contextos, Aristóteles define a *phantasia* tanto como certo movimento posterior que é causado por um movimento anterior que é a sensação em ato quanto como uma imagem presente na alma.

Entretanto, ela ainda pode contra-argumentar que a sua explicação dada para a manifestação dos afetos não prioriza o aspecto causal da *phantasia*, mas, apenas o caráter formal da mesma, ou seja, as aparições quase perceptivas. Novamente, a sua posição enfrenta duas principais dificuldades. A primeira delas já foi mencionada e se refere ao conteúdo das *phantasiai* que suscitam as paixões. Como dissemos, o conteúdo das aparições quase perceptivas corresponde a algo individual que foi percebido anteriormente. Contrariamente, o conteúdo das imagens envolvidas no aparecimento dos afetos é bastante complexo, e, conseqüentemente não é apreendido por meio de um de nossos sentidos. A segunda delas se relaciona com o tipo de investigação que fazemos ao adotar a noção de aparição quase perceptiva para explicar a manifestação das paixões. Em nossa opinião, a adoção desta posição orienta a nossa investigação para o texto de *De insomniis* no qual não é abordado a origem das paixões, mas, a influência que exercem na percepção que temos da realidade que nos circunda. O exame desta questão é feito na sequência.

3.3 As aparições quase perceptivas e as paixões.

Começamos a discussão deste assunto com uma passagem do *De anima* III, 3, distingue a *phantasia* da percepção sensível. De acordo com o Estagirita:

Que a *phantasia* não é percepção sensível, é evidente a partir disto: pois a percepção sensível ou é uma potência como a visão ou uma atividade como o ato de ver; mas, algo pode aparecer (*phainetai*) para nós mesmo quando nenhuma delas subsiste – como, por exemplo, as coisas em sonho⁷¹. (cf. *De an.* III, 3, 428a 5-7)

71 Αἴσθησις μὲν γὰρ ἧτοι δύναμις ἢ ἐνέργεια, οἷον ὄψις καὶ ὄρασις, φαίνεται δὲ τι καὶ μηδετέρου ὑπάρχοντος τούτων, οἷον τὰ ἐν τοῖς ὕπνοις.

A distinção que Aristóteles faz entre a *phantasia* e a percepção sensível é bastante sintética. De acordo com ele, aquela se distingue desta na medida em que a percepção sensível é uma potência da alma que exerce sua atividade em relação a algo, ou seja, ao sensível, enquanto a *phantasia* não subsiste sob nenhuma dessas duas formas. Isto é: ela não pode ser considerada uma uma potência da alma que exerce sua atividade em relação a certa coisa. Neste contexto, ela se define como um simples aparecer (*phainetai*). O objetivo do Estagirita ao arrolar esta característica para distinguir a percepção sensível da *phantasia* não é adentrar na discussão se esta é ou não uma potência da alma que está em atividade em relação a algo, mas, apenas demarcar o campo nocional da *phantasia*. Isso significa delimitá-la como certa aparição⁷² que emerge na alma quando a potência perceptiva não está em atividade em relação ao sensível. Este aparecimento se dá, na opinião do Estagirita, enquanto dormimos.

Mais ou menos seis linhas abaixo, Aristóteles atribui duas características à *phantasia* que são relevantes para o ponto que estamos tentando elucidar. Reiteramos que, em nossa opinião, as aparições quase perceptivas contribuem para explicar tão somente a influência que as paixões exercem sobre as nossas percepções sensíveis. Dizemos isto porque compreendemos que a definição de *phantasia* mencionada nas linhas finais de *De anima* é idêntica àquela apresentada nas linhas 459a 17-18 do *De insomniis*. Após fundamentar a nossa posição, retornemos ao texto que trata da alma a fim de enumerar os dois atributos essenciais da *phantasia*. Em primeiro lugar, afirma o Estagirita, as percepções sensíveis se distinguem das *phantasiai*, pois, enquanto aquelas são sempre verdadeiras, a maioria destas são falsas. Em segundo lugar, continua ele, se temos uma percepção clara das coisas não dizemos que isto aparenta (*phainetai*) ser um homem. Tal declaração é feita quando não as percebemos claramente. (cf. *De an.* III, 3, 428a 11-14)

Na primeira distinção apresentada deparamo-nos com uma dificuldade relativa à percepção sensível, ou seja, o substantivo *aisthēsis* aparece no plural. Este uso é um indício de que a discussão não é sobre a potência perceptiva da alma, mas, sobre os sensíveis que estão em relação a ela. A constatação deste fato impõe dificuldades visto que Aristóteles afirma que as percepções sensíveis, ou melhor, os três tipos de sensíveis examinados em *De anima* II, 6 são sempre verdadeiros. A fim de explicitar a nossa afirmação, examinamos na sequência o que é dito sobre os diferentes sensíveis. O Estagirita começa a sua investigação dizendo que

⁷² Adotamos para a palavra *phantasia*, a tradução de aparição porque, segundo a nossa opinião, há um vínculo estreito deste passo com o que é dito em *De insomniis* 2, 458b 29-31; 459a 1-2.

há três tipos distintos de sensíveis. São eles: os sensíveis próprios, os sensíveis comuns e os sensíveis acidentais. Depois de fazer esta distinção, ele passa imediatamente à definição de cada um deles. Os sensíveis próprios, afirma ele, são aqueles apreendidos por cada um de nossos sentidos próprios como, por exemplo, a cor pela visão, o som pela audição, o gosto pelo paladar, o cheiro pelo olfato e assim, sucessivamente. Na medida em que são captados por cada um de nossos sentidos, eles são sempre verdadeiros já que não nos enganamos sobre se vemos ou não certa cor, ou se sentimos ou não certo cheiro e assim por diante. O engano ocorre quanto à identificação da coisa colorida ou sonante, pois não sabemos identificar com precisão se aquilo que vemos é um homem ou uma estátua ou se o som ouvido é o barulho de um prato caindo no chão ou de carro que transita na avenida. Já os sensíveis comuns são apreendidos por pelo menos dois de nossos sentidos próprios, tal como, o movimento que é captado, simultaneamente, pelos sentidos da visão e do tato. A possibilidade de se cometer um engano em relação a estes sensíveis é maior dado que eles formam com os sensíveis próprios uma união acidental (cf. *De an.* III, 1, 425a 14-16). Ora, como podemos compreender esta afirmação? Para responder a pergunta, é necessário explicitar os dois diferentes sentidos que a expressão “por acidente” (*kata sumbebēkos*) adquire no âmbito do pensamento aristotélico. Em primeiro lugar, ela é usada para se referir aos sensíveis por acidente os quais serão tratados mais adiante. A acidentalidade destes se dá em relação à própria potência perceptiva. Isso significa que ela é incapaz de perceber a substância, mas, tão somente a cor a qual inere a esta. No caso dos sensíveis comuns, a acidentalidade deles ocorre somente em relação aos sensíveis próprios e não em relação à potência perceptiva, pois, percebe-se com o sentido da visão a cor e o movimento, mas, enquanto a cor é apreendida somente pela visão, o movimento pode ser captado pelos sentidos do tato e do ouvido. Sendo assim, os sensíveis comuns formam uma união acidental com os sensíveis próprios na medida em que são percebidos concomitantemente com os sensíveis próprios, e, é precisamente esta particularidade que os tornam propensos aos engano.

Por fim, os sensíveis por acidente são aqueles a respeito dos quais não há uma apreensão direta, ou seja, não os percebemos enquanto sensíveis, mas, somente as qualidades de que são portadores. A percepção dirige-se, portanto, apenas às qualidades que acometem certa substância, e, nunca à própria substância enquanto tal. Logo, não percebemos o filho de Diáres, mas, o branco que ocorre de acompanhar esta substância. A partir da percepção sensível desta qualidade, inferimos, mas, não percebemos, a substância a que este branco

inere (cf. *De an.* II, 6, 418a 20-24). Tal como nos sensíveis comuns, também os sensíveis acidentais são propensos ao erro. Isto acontece porque a substância é apreendida de maneira indireta, ou seja, a partir da qualidade sensível a qual inere a ela, e, que é captada por um de nossos sentidos, inferimos que se trata desta ou daquela substância. Portanto, com alguma frequência, nos equivocamos quanto ao tipo de substância que estamos percebendo

O exame que fizemos do sexto capítulo do segundo livro de *De anima* mostra que dentre os três tipos de sensíveis apenas a percepção do sensível próprio que é sempre verdadeira, pois, ele é o único que é apreendido pelos nossos sentidos próprios. Em posse desta informação, dizemos que, no passo de *De anima*, as percepções sensíveis sempre verdadeiras é uma clara referência aos sensíveis próprios. Em outras palavras, é plausível afirmar que Aristóteles distingue os sensíveis próprios das *phantasiai* falsas.

Resolvida essa dificuldade inicial, tratemos de explicar o que são as *phantasiai* falsas. Para fazermos esta explicação, recorreremos ao segundo capítulo do *De insomniis*, embora saibamos que Aristóteles as investiga também em *De anima* III, 3⁷³. Optamos por aquele texto porque nosso objetivo é tratar da influência que as paixões exercem sobre as percepções que temos da realidade que nos circunda. Depois de fazer estes esclarecimentos retornemos ao questionamento inicial que nos propusemos. Este consistiu em perguntar o que são as *phantasiai* falsas. Nas linhas 460b 3-12, Aristóteles diz o seguinte:

Além disso, os homens são, facilmente, enganados quando estão sob a influência de suas paixões. E as diferentes pessoas de acordo com os diferentes estados, por exemplo, o covarde quando dominado pelo medo, e o homem apaixonado quando dominado pelo amor. Assim, a partir de uma pequena semelhança, aquele acha que vê seu inimigo, e este que vê a pessoa amada. Quanto mais for vítima de suas paixões, a menor semelhança basta para fazer surgir essas aparições (*phainethai*). Do mesmo modo os homens se tornam propensos ao erro quando estão dominados pela raiva ou quando [estão sob a influência] de seus apetites, e quanto mais estiverem sob a influência destes estados [mais propensos estão ao erro]. (*De insomn.* 2, 460b 3-12)⁷⁴

Uma leitura desatenta do trecho acima, pode nos conduzir ao erro de pensar que ela trata das percepções enganosas, ou seja, daquelas percepções as quais a coisa apreendida

73 Cf. *De anima* III, 3, 428b 17-24.

74 Πρὸς δὲ τούτοις ὅτι ῥαδίως ἀπατάμεθα περὶ τὰς αἰσθήσεις ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες, ἄλλοι δὲ ἐν ἄλλοις, οἷον ὁ δειλὸς ἐν φόβῳ, ὁ δ' ἐρωτικὸς ἐν ἔρωτι, ὥστε δοκεῖν ἀπὸ μικρᾶς ὁμοιότητος τὸν μὲν τοὺς πολεμίους ὄρᾶν, τὸν δὲ τὸν ἐρώμενον· καὶ ταῦτα ὅσῳ ἂν ἐμπαθέστερος ᾖ, τοσούτῳ ἀπ' ἐλάσσονος ὁμοιότητος φαίνεται. Τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐν ὀργαῖς καὶ ἐν πάσαις ἐπιθυμίαις εὐαπάτητοι γίνονται πάντες, καὶ μᾶλλον ὅσῳ ἂν μᾶλλον ἐν τοῖς πάθεσιν ᾧσιν.

pelos sentidos é identificada com aquilo que ela não é. A percepção enganosa ocorre quando identificamos a coisa percebida debaixo da árvore com um homem quando na verdade é uma estátua. Ora, não nos deixemos dominar pelas falsas aparências. Para uma compreensão adequada do texto acima, faz-se necessário retomar o que foi dito pouco antes. Em *De insom.* 2, 460a 32-34, Aristóteles afirma que a compreensão do que será dito na sequência está diretamente vinculado ao fato de que as sensações persistem nos sentidos mesmo depois que a coisa percebida não está mais causando certa mudança ou alteração no órgão sensorial periférico. O estabelecimento deste vínculo é um indicativo de que, nas linhas citadas acima, são investigadas as aparições (*phantasiai*) que se mostram durante o sono. Acrescente-se a esta informação uma outra que diz que as paixões as distorcem. Logo, é razoável afirmar que as aparições falsas ou enganosas é o tema principal da passagem em tela.

No entanto, a simples identificação do assunto investigado não explica o vínculo que se estabelece entre as paixões e as aparições enganosas. Afinal, qual é a influência que aquelas exercem sobre estas? A resposta para a indagação será dada depois de examinarmos os argumentos enunciados no passo.

Aristóteles o inicia com uma asserção bastante geral. De acordo com ele, via de regra, somos facilmente enganados quando estamos dominados por alguma paixão. A partir desta formulação de cunho geral, a argumentação avança para o exame das reações despertadas pelas diferentes paixões. O homem covarde, afirma o Estagirita, estando dominado pelo medo reage de maneira distinta do homem apaixonado, pois, enquanto aquele estando sob o domínio do medo vê a aproximação do inimigo, este, estando sob a influência do amor vê a aproximação da pessoa amada. Em outras palavras, as diferentes paixões predis põem os homens a verem as coisas de uma determinada maneira. Depois de assinalar que cada um dos diferentes afetos despertam reações distintas, o Estagirita explica como eles nos inclinam a ver as coisas de uma determinada maneira. A menor semelhança (*homoiotetos*), afirma ele, é o bastante para que o homem covarde veja o seu inimigo se aproximando e também para que o homem apaixonado veja seu amado. E, continua, quanto mais estivermos sob a influência das paixões, a menor semelhança (*homoiotetos*) é suficiente para fazer surgir diante de nós essas aparições (*phainetai*) que são falsas ou enganosas. Nesta paráfrase, constata-se a existência de uma tríade que é composta dos seguintes elementos: paixões – semelhança – aparições enganosas. A identificação desta inclina-os perguntar pela relação entre os diferentes elementos que a compõe.

No tocante a esta explicação, o trecho não nos dá espaço para muitas elucubrações visto que nos argumentos subsequentes a ênfase recai sob a influência que as paixões exercem em nossas percepções. Em outras palavras, estando sob o domínio delas, tendemos a interpretar a realidade sob a ótica daquela que é a dominante. Por exemplo, estando dominados pelo medo, o barulho de um prato caindo no chão ou um vulto caminhando em nossa direção podem ser interpretados ou como o disparo de uma arma de fogo ou como a aproximação de um meliante. Mas, estando sob o domínio do amor, o mesmo vulto que caminha em nossa direção, é interpretado como a aproximação da pessoa amada e querida. Além disso, na linha b 5, é possível visualizar a concepção de *phantasia* adotada por Aristóteles. Esta é formada por derivação do verbo *phainetai* que na forma intransitiva possui os sentidos de tornar-se visível, se mostrar e aparecer⁷⁵. A partir desta derivação inferimos que, na passagem acima, a *phantasia* possui o sentido de aparição.

O vocábulo *homoiotetos*, que é mencionado duas vezes, é o mais difícil de ser interpretado. Pois, Aristóteles não explicita se o inimigo que o covarde vê diante de si se assemelha com alguém que caminha em sua direção ou com uma imagem que ele tem na alma. E a mesma pergunta pode ser feita em relação à pessoa amada. Ela se assemelha com alguém que está se aproximando da pessoa apaixonada ou com uma imagem que ela tem na alma. Esta dificuldade é solucionada por um outro excerto encontrado no segundo capítulo de *De insomniis*. Neste, o Estagirita diz o seguinte:

É por isso, que às vezes, os animais aparecem (*phainetai*) nas paredes para as pessoas com febre, a partir da menor semelhança (*homoiotetos*) na combinação das linhas. Às vezes, também essas aparições dependem do estado delas, de modo que se não estão gravemente doentes, elas estão cientes da ilusão, ao passo que se o estado delas é mais grave, elas, realmente, se movem de acordo com essas aparições.⁷⁶ (*De insom.* 2, 460b 12-17)

Dado que este texto aparece imediatamente depois daquele que estamos analisando, sentimo-nos à vontade para afirmar que ele também trata da influência das paixões sobre os homens. Em nossa opinião, isso é idêntico a dizer que elas predispõem os homens a ver as aparições que estão diante deles como sendo de uma determinada maneira, ou seja, interpretá-las segundo a paixão que lhes acomete. Apesar de coincidir os temas

75 Cf. Chantraine, 1968-1999, p. 1174.

76 Διὸ καὶ τοῖς πυρέττουσιν ἐνίοτε φαίνεται ζῶα ἐν τοῖς τοίχοις ἀπὸ μικρᾶς ὁμοιότητος τῶν γραμμῶν συντιθεμένων. Καὶ ταῦτ' ἐνίοτε συνεπιτείνει τοῖς πάθεσιν οὕτως, ὥστε, ἂν μὲν μὴ σφόδρα κάμνωσι, μὴ λανθάνειν ὅτι ψεῦδος, ἐὰν δὲ μείζον ἢ τὸ πάθος, καὶ κινεῖσθαι πρὸς αὐτά.

investigados, nesta passagem, as paixões são comparadas aos delírios de febre. O objetivo desta comparação é tão somente indicar que a interpretação que os homens febris ou apaixonados fazem da realidade que os circundam é equivocada. Para mostrar como isto ocorre, nosso autor recorre novamente ao termo *homoiotetos*. Mas, desta vez, ele aponta claramente o referente deste. O homem acometido pela febre, afirma, toma que os riscos feitos na parede de seu quarto correspondem a animais ferozes que estão vindo atacá-lo. Em outras palavras, devido a seu estado febril, o homem é levado a tomar que os rabiscos da parede correspondem à certa imagem que ele tem na alma. Se não estivesse gravemente doente, ele seria capaz de dizer que os mesmo rabiscos não correspondem a animal algum, e, assim, não se deixaria mover por eles. Em resumo, o referente da palavra *homoiotetos*, traduzida por semelhante, é certa imagem que o homem acometido pela febre tem em sua alma e que ele toma como correspondendo aos rabiscos feitos na parede.

A identificação do referente do vocábulo *homoiotetos* é suficiente para afirmar que no texto anterior o homem amedrontado ou apaixonado toma aquele vulto visto na penumbra como correspondendo à imagem do inimigo ou da pessoa amada que tem em sua alma. Ademais, assim como os homens acometidos pela febre, os apaixonados identificam erroneamente a pessoa que se aproxima com a imagem da pessoa amada ou do inimigo. Isso ocorre porque as paixões que os acometem os inclinam a ver a coisas de uma determinada maneira.

Antes de apontar a dificuldade enfrentada por Moss ao defender que a aparição quase perceptiva é a única causa das paixões, é necessário retornar ao passo de *De anima* a fim de discutir os argumentos enunciados em sua parte final. Nas linhas 428a 11-14, Aristóteles disse que quando não temos a percepção acurada de algo, imediatamente, dizemos que isto aparenta (*phainetai*) ser um homem. Mas, se o percebemos claramente não falamos estas coisas. Nota-se que tal como acontece nas duas passagens de *De insomniis* já citadas e analisadas, o substantivo *phantasia* deriva do verbo *phainetai*, e, portanto, é correto dizer que aquela adquire o sentido de aparição enganosa, pois, o percipiente faz uma interpretação equivocada daquilo que

se mostra diante dele. No texto de *De anima*, isso ocorre porque ele não percebe clara e distintamente a coisa.

Depois de fazer esse esclarecimento, apontemos a dificuldade enfrentada por Moss. A análise que fizemos das duas passagens do *De insomniis* mostrou que a noção de aparição quase perceptiva aparece no contexto em que Aristóteles investiga os enganos cometidos por aqueles que são acometidos pela febre ou pelas paixões. Esses equívocos ocorrem porque estes predispõem os homens a ver as coisas como sendo de uma determinada maneira. Assim, segundo a nossa opinião, naquele texto as aparições quase perceptivas não são indicadas como sendo a causa das paixões, mas, toda a discussão gira em torno de estabelecer como elas distorcem as percepções que temos da realidade que o circunda. Em oposição a isto, no texto que trata da arte retórica, a *phantasia* é apontada como a causa direta do aparecimento das mesmas. Enfim, no segundo capítulo de *De insomniis* as aparições quase perceptivas são mobilizadas para explicar os erros que cometemos quando nos deixamos dominar pelas paixões, e, não a origem delas. Acrescente-se a isto o fato de que o conteúdo dessas aparições fica circunscrito a algo que apreendido anteriormente.

TERCEIRO CAPÍTULO.

4 NOSSA SOLUÇÃO PARA A MANIFESTAÇÃO DAS PAIXÕES.

4.1.1 Discutindo a passagem de *Retórica I, 11*.

Ora, se chegamos à conclusão que as paixões não são despertadas, única e exclusivamente, pela opinião e nem pelas aparições quase perceptivas, como interpretar a noção de *phantasia* que aparece nas definições da cólera ou da vingança, do amor erótico, da vitória, da amizade, da honra, do medo, da confiança, da compaixão etc? Responder esta pergunta não é uma tarefa fácil dado que um exame atento das definições dessas paixões mostra que aquela concepção vai adquirindo contornos distintos a depender do contexto em que se inserem as paixões suscitadas por ela. Face a esta dubiedade nocional da *phantasia* julgamos que proceder com alguma cautela na investigação é a melhor metodologia a ser adotada.

A primeira vez que a noção de *phantasia* aparece no texto da *Retórica* é em um excerto que além de abarcar dificuldades de pontuação, a organização de seus argumentos, segundo a nossa opinião, se assemelha bastante àquela encontrada nas linhas 428b 10-16 nas quais é enunciada a primeira definição de *phantasia*. A fim de explicitar essas duas posições, citamos na sequência *Retórica I, 11*. Nestas linhas, Aristóteles diz o seguinte:

Ora, como o prazer consiste em sentir certa afecção e a imaginação é uma espécie de sensação enfraquecida, segue-se que o lembrar e o esperar são acompanhados por uma certa imagem daquilo que se lembra e se espera. E se isto é assim, é evidente que há prazer tanto para os que lembram como para os que esperam, visto que também há sensação⁷⁷. (...) (*Ret. I, 11, 1370a 28-32*)

Começamos investigando a questão da pontuação. Cope⁷⁸ seguido por Grimaldi⁷⁹ propõe colocar uma vírgula depois de *elpizei* e um ponto final depois de *aisthesis*. A adoção desta pontuação faz com que os enunciados sejam organizados da seguinte maneira: “se o

77 'Επει δ' ἐστὶν τὸ ἡδεσθαι ἐν τῷ αἰσθάνεσθαι τινος πάθους, ἡ δὲ φαντασία ἐστὶν αἴσθησις τις ἀσθενής, αἰεὶ ἐν τῷ μεμνημένῳ καὶ τῷ ἐλπίζοντι ἀκολουθοῖ ἂν φαντασία τις οὐ μέμνηται ἢ ἐλπίζει· εἰ δὲ τοῦτο, δῆλον ὅτι καὶ ἡδοναὶ ἅμα μεμνημένοις καὶ ἐλπίζουσιν, ἐπεὶ περ καὶ αἴσθησις·

78 Cf. Cope, 1877/2009, p. 204.

79 Cf. Grimaldi, 1980, p. 251.

prazer é certa sensação, se a *phantasia* é um tipo de sensação fraca, e se a lembrança e a expectativa são acompanhadas pela imagem daquilo que é lembrado ou expectado, então segue-se, que o prazer, enquanto certa sensação, acompanha a lembrança do passado e a expectativa do futuro, pois, a *phantasia* é certa sensação”. Com esta pontuação, as três frases iniciais podem ser identificadas com premissas que além de serem diferentes entre si são também independentes umas das outras. Já a última frase é uma síntese, ou ainda, a conclusão de tudo que foi dito antes. Essa maneira de pontuar proposta por Cope e seguida por Grimaldi é idêntica àquela adotada por Victorius e Valter na tradução que fizeram da *Retórica*. Contrária a esta pontuação, a maioria dos tradutores, incluindo a tradução que estamos utilizando, segue as edições de Bekker e de Spengel que propõem colocar apenas um ponto final depois de *elpizei*. Neste caso, os argumentos da passagem são organizados assim: “se o prazer é uma sensação e a *phantasia* é uma espécie de sensação enfraquecida, então, (supondo que há prazer para aqueles que lembram e para aqueles que esperam), segue-se que, a lembrança e a expectativa são acompanhadas pela imagem daquilo que se lembra ou daquilo que se espera”. Na segunda maneira de pontuar, o prazer é o termo médio que conecta um argumento com o outro e a frase final é a conclusão inferida das premissas anteriores. O critério que utilizamos para escolher uma maneira de pontuar e não a outra é a semelhança estrutural que há entre esta passagem e aquela do *De anima* III, 3 na qual a definição de *phantasia* é a premissa básica a partir da qual uma sequência de outras premissas são inferidas ou deduzidas. A existência de tal semelhança implica em considerar a segunda maneira de pontuar como sendo a mais correta, pois, em nossa opinião, as frases iniciais do trecho formam um conjunto de premissas que estão relacionadas entre si. Além disso, entendemos que a frase final é a conclusão deduzida das premissas que a precedem.

Resolvida esta dificuldade inicial, examinemos atentamente os argumentos enunciados no passo. A metodologia adotada para fazer tal análise é a semelhança deste com aquele no qual é apresentada a primeira definição de *phantasia*. Assim como em *De anima* III, 3, 428b 10-11, a definição de *phantasia* é precedida por uma rápida discussão que trata de uma sequência de movimentos que se sucedem uns aos outros, também em *Retórica* I, 11, o Estagirita aborda, rapidamente, a mesma sequência de movimentos que se sucedem uns aos outros. A finalidade de tal abordagem em ambos os contextos é definir a *phantasia* em termos causais. Isso significa que a *phantasia* é certo movimento ou alteração posterior causado por certo movimento ou alteração anterior que é a sensação em ato. Ademais, este movimento

posterior, que é a *phantasia*, persiste nos sentidos mesmo depois que a qualidade sensível não está mais produzindo a alteração ou a mudança no órgão sensorial periférico. Embora no texto que investiga a alma a nossa posição seja respaldada textualmente, o mesmo não acontece com a passagem de *Retórica I*, 11 visto que na frase de abertura da mesma Aristóteles está, claramente, definindo o prazer como certa afecção. Em resposta a esta dificuldade dizemos que esta definição de prazer é a versão mais concisa daquela apresentada nas linhas iniciais do capítulo onze. Em *Ret I*, 11, 1369a 33-35, o prazer é definido como certo movimento de retorno da alma ao seu estado natural, enquanto a dor é certo movimento de saída da alma de seu estado natural. Ademais, esses movimentos de retorno e de saída devem ser percebidos por aqueles que os padecem. Como foi dito no segundo capítulo quando discutimos o que Scheiter compreende por imagens prazerosas ou dolorosas, encontra-se subentendido nesta definição que o prazer é o preenchimento de uma falta enquanto a dor é a ausência e a falta. No entanto, defini-los desta maneira é insuficiente, pois os sentimentos de prazer e de dor são experimentados de fato somente quando nos tornamos cientes de que estão ocorrendo, respectivamente, o movimento de preenchimento de uma falta ou o movimento da falta e a ausência. A fim de que esta última parte da definição fique mais clara, propomos a seguinte ilustração: suponhamos que caminhamos debaixo de um sol escaldante e sentimos uma sede terrível. Enquanto não saciamos a nossa sede estamos cientes de que há uma falta a ser preenchida, e, conseqüentemente, sentimos uma dor e perturbação terríveis. A partir do momento em há a ingestão da água sentimos prazer, pois estamos cientes de que está ocorrendo o preenchimento de uma falta. Em resumo, uma definição completa dos sentimentos de prazer e de dor abarca, por um lado, o preenchimento ou não de uma falta, por outro lado, o estar ciente que este preenchimento ocorre ou não.

A simples constatação de que a noção de prazer enunciada na linha 1370a 28 é idêntica àquela expressa em 1369a 33-35 é insuficiente para esclarecer como esta definição de prazer e de dor se vincula à noção de *phantasia* como sensação fraca nem corrobora a nossa posição que diz que, tal como acontece em *De anima III*, 3, 428b 10-11, a definição de *phantasia* é antecedida por um rápido tratamento de uma sequência de movimentos que se sucedem uns aos outros. Estaria, então, a investigação destas questões fadada ao fracasso? A resposta para esta pergunta é não, pois a conexão que se estabelece entre as definições de prazer e de *phantasia* como sensação fraca é distinta daquela visualizada no texto que trata da alma. Ora, qual é o tipo de relação que se estabelece entre aquelas? Recordemo-nos de que no texto de

De anima, o tratamento da sequência de movimentos que se sucedem uns aos outros é mobilizada com a finalidade precípua de definir a *phantasia* em termos causais. Contrariamente a isto, no trecho de *Retórica* I, 11, a sucessão de movimentos é evocada com a finalidade de mostrar que certas mudanças ou alterações ocorridas no coração, órgão central da sensibilidade, são acompanhadas por certas mudanças ou alterações que são os sentimentos de prazer e de dor. Assim, ao definir o prazer e a dor como certo movimento ou alteração, Aristóteles investiga esses dois sentimentos sob o ponto de vista fisiológico. E na medida em que os define assim, há também a necessidade de delimitar a noção da *phantasia* em termos materiais ou físicos, ou seja, como certo movimento ou alteração que ocorre no coração.

A resolução destas dificuldades nos estimula a encontrar respostas para as demais que vão aparecendo ao longo de *Retórica* I, 11, 1370a 28-32. A próxima dificuldade encontrada é a definição de *phantasia* como sensação fraca. Rodier⁸⁰ afirma que esta definição corresponde àquela mencionada nas linhas finais do terceiro capítulo do terceiro livro de *De anima*. Nestas, a *phantasia* é definida como certo movimento posterior causado por um movimento anterior que é a sensação em ato. Moss sustenta uma posição diferente de Rodier. De acordo com a autora⁸¹, a definição de *phantasia* como sensação fraca não corresponde aquela dada nas linhas finais de *De anima*, e, portanto, é plausível identificá-la com uma opinião amplamente difundida no tempo de Aristóteles. Em face de posições diametralmente opostas somos instigados a perguntar qual delas se revela como sendo a mais razoável. A opção por uma ou outra destas posições não é uma tarefa fácil visto que ambos os autores não apresentam argumentos para justificar os seus pontos de vista. Dado este silêncio, acatamos prontamente a posição defendida por Rodier. Mas, ainda poder-se-iam nos indagar por que concordamos com esta posição e não com aquela defendida por Moss. A nossa resposta é que a posição de Rodier possui fundamentação textual, pois, o autor tem em mente o terceiro capítulo do *De insomniis*, mais precisamente as linhas 461a 8-25, quando diz que a definição de *phantasia* como sensação fraca coincide com aquela encontrada nas linhas finais de *De anima*. Nessa longa passagem, o Estagirita compara o sangue que transporta os movimentos e as alterações produzidas pelo sensível nos órgãos sensoriais periféricos com os rios caudalosos cheios de redemoinhos. Ao longo deste trajeto, os movimentos e as alterações se deparam com uma série de obstáculos que ora os desviam de seu percurso ora os submergem

80 Cf. Rodier, 1900, p. 428.

81 Cf. Moss, 2012, p. 78.

fazendo com eles reapareçam mais adiante com outra forma. Os movimentos de desviar, de imergir e de ressurgir continuam até que as mudanças ou alterações atinjam o órgão central da sensibilidade que é o coração. Esse deslocamento cheio de percalços e acidentado contribui bastante para que as mudanças e as alterações produzidas nos sentidos periféricos percam gradualmente os poderes que lhes foram transmitidos pelos movimentos e alterações que os causaram. Isso significa que a *phantasia* como um movimento e uma alteração posterior causado por um movimento e uma alteração anterior que é sensação em ato, ao chegar ao órgão sensorial central, não possui os poderes iniciais daquele movimento que o provocou, e, conseqüentemente, é incapaz de recriar o fenômeno da sensação em ato, tal como, ele ocorreu na sua origem. A principal consequência disto é o surgimento de uma aparição que não corresponde à coisa que foi percebida anteriormente. Com essas informações em mente dizemos que a definição de *phantasia* como sensação fraca é semelhante àquela mencionada nas linhas 429a 1-2, com a diferença que a ênfase está no processo de transporte dos movimentos e alterações até o órgão sensorial central.

Uma vez tendo delimitado a *phantasia* e o prazer de um ponto de vista fisiológico, Aristóteles enuncia a definição psíquica daquela na medida em que a define como uma imagem lembrada. A enunciação desta concepção introduz uma nova dificuldade que é compreender o que ele quer dizer por imagem lembrada. Dizemos isto porque a lembrança é investigada detalhadamente no primeiro capítulo do *De memoria*⁸², e mais brevemente, no primeiro capítulo de *Metafísica* I. Diante da existência desses dois textos nos perguntamos qual deles iremos adotar para compreender a lembrança. Adotamos o texto de *Metafísica* I no qual Aristóteles trata da noção de lembrança. Nas linhas 980a 26-27, a lembrança é definida como uma espécie de permanência (*mone*) dos dados percebidos na ausência das coisas percebidas. Em outras palavras, a lembrança é o ser capaz de reter imagens das coisas ausentes.

A última dificuldade se refere à noção de expectativa (*elpis*). A afirmação feita na linha a 29 de que os atos de lembrar e de esperar são acompanhados por uma imagem daquilo que se lembra e se espera claramente aponta para a existência de imagens lembradas ou expectadas. Esta discussão aparece no oitavo capítulo de *De motu animalium*. Nas linhas 702a 5-7, o Estagirita afirma que “a lembrança e a antecipação, usando essas coisas como se

82 No texto de *De memoria*, a lembrança se define como estar ciente de que transcorreu um tempo entre a imagem que temos agora diante dos olhos e o estímulo que a gerou. Explorar esta concepção de lembrança equivale investigar as paixões sob o ponto de vista temporal. Em nossa opinião, tal exame é interessante, mas, só pode ser feito depois de mostrarmos como a *phantasia* participa no surgimento das mesmas.

fossem cópias de outra coisa, são, agora, em maior ou menor grau, responsáveis pelas mesmas coisas”.⁸³ Não adentraremos na discussão do referente de *toutois* que aparece duas vezes no trecho, embora saibamos que é importante a identificação dele para compreender o contexto em que aquela declaração se insere. Nosso interesse é sublinhar que a delimitação de lembrança como cópia de uma outra coisa é idêntica àquela mencionada no final do primeiro capítulo do *De memoria*. Em 450b 26-27, tal como no texto de *De motu animalium*, a lembrança é a contemplação de uma imagem como cópia de uma outra coisa. Ora, qual é a nossa compreensão desta definição? De acordo com conosco, a contemplação de uma imagem como cópia de outra coisa é lembrança somente quando estamos cientes de que transcorreu um intervalo de tempo entre a imagem atual que temos na alma e o estímulo inicial que a gerou. Assim, não nos lembramos da imagem que contemplamos agora, mas, do estado perceptivo (*aisthema*) que a produziu. E a partir desta lembrança nos tornamos cientes de que a imagem atual está em relação à uma sensação anterior que, por sua vez, nos lembra que esta se refere a um estímulo exterior que originou o estado perceptivo do qual provém a imagem que, agora, contemplo. Em outras palavras, a contemplação de uma imagem como cópia de outra coisa é lembrança porque o ato de lembrar envolve estar ciente de que a imagem atual se refere à uma sensação em ato que ocorreu no tempo passado. Logo, dizemos que os atos de lembrar e de antecipar envolvem considerar que a imagem, presente na alma, provém de um estado perceptivo que foi produzido por um estímulo exterior durante um episódio de sensação em ato que ocorreu num tempo passado, caso da lembrança, ou que ocorrerá num tempo futuro, caso da antecipação.

Seria razoável adotar esta noção de expectativa para explicar a manifestação das paixões no texto que trata de arte retórica? A resposta para a pergunta é não, pois um exame atento de cada uma delas mostra que a opinião é o componente cognitivo marcadamente presente nas mesmas. A nossa posição é confirmada pela presença dos vocábulos *oiomai* (cf. *Ret. II*, 5, 1382b 31-34, 1383a 26, 1383a 33), *dokountes* (cf. *Ret. II*, 5, 1383a 1), *nomizei* (cf. *Ret. II*, 5, 1383a 4), *prosdechomenos* (cf. *Ret. II*, 2, 1379a 24), *para doxan* (cf. *Ret. II*, 2, 1379a 25-26), *doxes* (cf. *Ret. II*, 6, 23-25 e *prosdokia* (cf. *Ret. II*, 5, 1382b 26-27) que, em geral, possuem os sentidos de opinião, de crença, de suposição, de previsão etc. Ora, perante a constatação deste fato nos perguntamos como compreender a noção de expectativa encontrada

83 Μνήμαι δὲ καὶ ἐλπίδες, οἷον εἰδῶλοισι χρώμεναι τοῖς τοιοῦτοις, ὅτε μὲν ἦττον ὤμεναι τοῖς τοιοῦτοις, ὅτε δὲ μᾶλλον αἰτίαι τῶν αὐτῶν εἰσιν.

na linha a 29. A resposta para esta pergunta não é uma tarefa fácil dado que Aristóteles não faz um tratamento sistemático da expectativa (*elpis*). O que encontramos acerca desta noção são informações dispersas pelo *corpus* aristotélico, havendo portanto, a necessidade de recorrer às diversas passagens a fim de elaborar uma concepção de expectativa.

4.1.2 Os diferentes sentidos de expectativa.

A nossa investigação começa pela definição de *elpis* dada, no primeiro capítulo do *De memoria*. Nas linhas 449b 11-13, ela é definida como certa opinião voltada para as coisas futuras. Ademais, caso nos fosse facultado ter um conhecimento ou saber acerca dessas coisas, este receberia o nome de mântica ou de arte divinatória. A enunciação desta definição aparece no contexto no qual Aristóteles investiga se a lembrança é uma potência da alma tal como é a sensação. À medida que avança a investigação fica evidente que não somente a lembrança, mas, também a *elpis* são potências da alma. E enquanto tais cada uma delas exercem as suas atividades em relação à certa coisa. No caso da *elpis*, a sua principal atividade é formular uma opinião acerca de eventos que ocorrerão num futuro próximo. Sendo assim, é razoável afirmar que *elpis* está em relação à acontecimentos que ainda não ocorreram.

A dimensão temporal de *elpis* reaparece no exame que o Estagirita faz do caráter dos jovens e dos velhos. Os primeiros esperam (*elpidi*) sempre que algo de bom lhes aconteça. Isto ocorre porque, na opinião deles, o futuro é longo, ou seja, há muita coisa para ser vivida ou experimentada, enquanto o passado é curto, isto é, não viveram tempo suficiente. (cf. *Ret.* II, 12, 1389a 21-22) No caso dos jovens, a oposição passado – futuro é o critério que Aristóteles utiliza para distinguir a lembrança da expectativa, pois aquela se volta para as coisas passadas enquanto esta é orientada para as coisas futuras. O que explica esta diferença é o fato dos jovens possuírem pouca experiência, ou seja, não adquiriram um conhecimento que provém da observação de situações concretas e práticas, por isso, eles são facilmente enganados. (cf. *Ret.* II, 12, 1389a 23-24) Ademais, o futuro é para eles uma janela aberta de oportunidades.

Já os velhos vivem mergulhados em suas lembranças e alimentam muito pouca esperança em relação ao futuro. Isto acontece porque lhes restam muito pouco tempo de vida.

Logo, estão constantemente voltados para o passado, e não depositam nenhuma esperança no futuro. (cf. *Ret.* II, 13, 1390a 6-8). Os velhos se comportam de maneira diferente perante o passado e o futuro. Para eles, o futuro não se configura como uma janela aberta de possibilidades visto que o tempo de vida que lhes restam é bastante curto. A iminência da morte se torna gradualmente uma realidade concreta na medida em que os anos passam. Para amenizar esta realidade funesta, eles se refugiam no passado lembrando das coisas boas e ruins pelas quais passaram. E a lembrança dessas coisas traz grande alento e alegria para a sua alma. No entanto, alguém poderia nos perguntar como a lembrança de coisas ruins são acompanhadas pela alegria e pelo prazer. A resposta para esta indagação é dada por uma afirmação feita em *Ret.* I, 11, 1370b 2-3. Nestas, Aristóteles afirma que a lembrança de coisas boas é agradável porque o ato de lembrar torna presente as coisas ausentes. E, continua, a lembrança de coisas ruins também é agradável desde que resulte dela algum bem ou alguma vantagem. Ora, como compreender que a lembrança de coisas ruins resulte em algo bom ou vantajoso? Isso acontece porque durante o ato de lembrar confrontamos duas realidades opostas, como, por exemplo, os perigos passados em oposição à segurança presente. Este ato de cotejar realidades opostas faz com que nos sintamos seguros, e isto, é agradável. Assim, a lembrança de coisas ruins é prazerosa porque o ato de lembrar gera uma distância em relação aos eventos funestos fazendo com que nos sintamos protegidos de alguma maneira.

Em outras passagens do *corpus*, principalmente aquelas encontradas em *EN* III, 6-8 e algumas outras do capítulo doze e treze encontrados no segundo livro da *Retórica*, o substantivo *elpis* é precedido pelos prefixos *eu* e *dys*, dando origem, respectivamente, aos substantivos compostos *euelpis* e *dyselpis*. Em geral, *euelpis* é usado para se referir à boa esperança, ou seja, esperar que algo de bom aconteça, enquanto *dyselpis* denota a má esperança, isto é, esperar que algo de ruim aconteça.

A fim de corroborar textualmente esses dois diferentes sentidos, começamos a discussão por aqueles trechos nos quais aparecem o substantivo *euelpis*. O vocábulo aparece pela primeira vez no sexto capítulo de *EN* III. Depois de definir a coragem como um meio termo entre o medo e a confiança, Aristóteles afirma que o homem corajoso não teme morrer no naufrágio visto que não acredita que poderá se salvar, e, só de pensar que irá morrer afogado, surge em sua alma uma profunda repulsa. A atitude dos marinheiros perante a morte por naufrágio é distinta. Devido à sua experiência com os perigos do mar, eles têm a esperança (*euelpides*) de que serão salvos (cf. *EN*, III, 6, 1115b 1-3) Ora, por que o homem

corajoso perde a esperança e o marinheiro não? Essa diferença de comportamento ocorre porque enquanto os homens corajosos são inexperientes em relação aos perigos do mar, os marinheiros são bastante experientes, pois já enfrentaram muitas tormentas. Em outras palavras, a experiência (*empeiria*) é a noção chave para responder essa indagação. Mas, o que podemos compreender por experiência? Para responder esta outra pergunta recorreremos à afirmação feita no primeiro capítulo do primeiro livro de *Metafísica*. Neste, o Estagirita afirma o seguinte:

Por exemplo, o ato de julgar que determinado remédio fez bem a Cálías, que sofria de certa enfermidade, e que também fez bem a Sócrates e a muitos outros indivíduos, é próprio da experiência, (...) (Met. I, 1, 981a 7-9)⁸⁴

Nota-se que a experiência é um julgamento que o homem formula a partir da observação de situações concretas e práticas que seguem determinado padrão. A nossa compreensão é confirmada pela enumeração que Aristóteles apresenta no trecho, qual seja: que determinado remédio curou primeiro Cálías, depois Sócrates e também muitos outros indivíduos que foram acometidos por determinada doença. Depois de explicitar esta concepção de experiência voltamos ao texto que trata de ética a fim de apontar por que a inexperiência do homem corajoso faz-o acreditar que não pode se salvar do naufrágio enquanto a experiência do marinheiro é suficiente para fazê-lo acreditar que será salvo. Em nossa opinião, o homem corajoso não acredita que pode ser salvo porque o seu julgamento não se origina da observação de situações concretas e práticas que obedecem a determinado padrão. Em oposição, os marinheiros esperam que algo de bom pode lhes acontecer, mais precisamente, o serem salvos, pois já enfrentaram inúmeras vezes os perigos do mar e se salvaram. Isso significa que o julgamento deles é elaborado a partir da observação de situações concretas e práticas que seguem determinado padrão. Em síntese, o homem corajoso não alimenta qualquer esperança em relação ao futuro porque seu julgamento não é oriundo de uma observação das situações concretas e práticas enquanto os marinheiros são esperançosos, ou seja, esperam que coisas boas lhes aconteçam porque os julgamentos deles estão ancorados nos fatos.

A próxima vez que *euelpis* aparece é ao lado de *dyselphis*. Em *EN*, III, 7, 1116a 1-4, o homem covarde é descrito como sendo pessimista (*dyselphis*). Isso acontece porque ele teme todas as coisas. Contrariamente, o homem corajoso é esperançoso (*euelpis*), pois é confiante.

⁸⁴ Τὸ μὲν γὰρ ἔχειν ὑπόληψιν ὅτι Καλλία κάμνοντι τηνδὶ τὴν νόσον τοδὶ συνήνεγκε καὶ Σωκράτει καὶ καθ' ἕκαστον οὕτω πολλοῖς, ἐμπειρίας ἐστίν·

Nota-se que o homem corajoso tem um comportamento diametralmente oposto ao do homem covarde. Enquanto o primeiro é esperançoso, o segundo é pessimista. Esta disparidade é explicada pelo tipo de paixão que domina cada um deles. O pessimismo do homem covarde é devido ao fato dele ser medroso. Já a esperança do homem corajoso é devida à confiança. Ora, como as paixões experimentadas por cada um deles explicam esta oposição? Em *Ret.* II, 5, 1382b 32-34, Aristóteles afirma que as pessoas propensas a sentirem medo são aquelas que acreditam (*oiomenos*) que algo de ruim vai lhes acontecer. Já as pessoas inclinadas a sentirem confiança são aquelas que acreditam (*oiontai*) terem sido bem-sucedidas em tudo que fizeram (cf. *Ret.* II, 5, 1383a 27-28). A descrição do estado de ânimo das pessoas amedrontadas e confiantes revela que as suas crenças são “condicionadas” pela paixão que as domina, ou seja, se está dominada pelo medo, então, ela formula a crença de que coisas ruins estão para acontecer, mas, se está dominada pela confiança, então, ela acredita que coisas boas irão acontecer. Assim, medida em que experimenta a paixão da confiança, o homem corajoso acredita, ou ainda, espera que coisas boas irão lhe acontecer. Já os covardes por estarem dominados pelo medo, acreditam que algo de ruim está para acontecer. Em síntese, a diferença de comportamento exibida pelos homens corajosos e pelos covardes se deve ao fato de suas paixões “condicionarem” os julgamentos que eles fazem da realidade que os circunda.

As duas últimas ocorrências do substantivo *euelpis* são no oitavo capítulo do terceiro livro de *Ética a Nicômaco*. Na primeira delas, Aristóteles afirma que é incorreto dizer que as pessoas confiantes (*euelpides*) são corajosas, embora elas sejam ousadas diante dos perigos tal como são os homens corajosos. Isso acontece porque o que as tornam destemidas é distinto do que tornam os homens corajosos ousados. E, continua, a pessoa confiante é ousada, em primeiro lugar, porque venceu a maioria das batalhas que travou contra seus adversários, em segundo lugar, porque se acham (*oiesthai*) as mais fortes, e, em terceiro lugar, porque pensam (*oiesthai*) que nada de mal vai lhes acontecer. Por essas razões, afirma o Estagirita, a ousadia das pessoas confiantes é comparada à ousadia dos bêbados dado que estes influenciados pelo álcool também se veem como os mais fortes ao mesmo tempo que pensam que nada de mal vai acontecer com ele. No entanto, as opiniões que ambos têm sobre si mesmos são infundadas e um sinal disto é que ao constatar que não serão bem-sucedidos contra seus adversários, rapidamente fogem. (cf. *EN*, III, 8, 1117a 10-14)

A ousadia do homem corajoso advém dos conselhos dados pela reta razão. Isso significa que ele experimenta a confiança na medida certa, isto é, não sente nem pouco nem

muita confiança, que ele confia nas coisas que são de fato confiáveis e que a sua confiança se manifesta no momento oportuno. (cf. *EN*, III, 8, 1117a 16-17)

Nota-se que na paráfrase que fizemos das linhas 1117a 10-17, o substantivo *euelpis* aparece somente uma vez, e, é sinônimo de confiança, isto é, o homem *euelpides* é aquele que experimenta a paixão da confiança.

O substantivo *euelpis* aparece pela última vez em *EN* III, 8 na distinção que o Estagirita faz entre as pessoas corajosas e aquelas que ignoram os perigos que enfrentam. De acordo com ele, estas pessoas são inferiores às pessoas confiantes (*euelpides*), pois elas não se acham as mais fortes nem pensam estar imunes ao mal. Em outras palavras, elas não gozam da autoconfiança das pessoas confiantes. (cf. *EN*, III, 8, 1117a 21-23) Sendo assim, as pessoas que ignoram os perigos fogem ao constatar que as coisas não são tais como elas suspeitavam como, por exemplo, aconteceu com os argivos quando eles enfrentaram os espartanos, pensando que se tratasse dos sicônios (cf. *EN* III, 8, 1117a 25-29).

Tal como aconteceu na penúltima ocorrência do vocábulo *euelpis* também na última este aparece como sinônimo de confiança, isto é, o homem *euelpides* é aquele que experimenta a paixão da confiança.

Dos três capítulos encontrados no terceiro livro de *Ética a Nicômaco*, nos movemos para o capítulo doze do segundo livro da *Retórica* no qual há um trecho que aparece o substantivo *euelpis*. Neste é investigado o caráter dos jovens. Em *Ret.* II, 12, 1389a 19-21, é afirmado que os jovens são otimistas (*euelpides*) por duas razões, quais sejam: uma física e outra psicológica. Do ponto de vista fisiológico, os jovens são otimistas, porque, tal como os bêbados, sentem muito calor. Sob a ótica psicológica, porque eles ainda não sofreram grandes decepções na vida. A enumeração destas duas razões aponta para uma abordagem psicofisiológica do otimismo dos jovens. Ora, o que significa isto? Antes de responder esta indagação é importante observar que o substantivo *euelpis* possui o mesmo sentido encontrado nos passos de *Ética a Nicômaco*, a saber, o de esperar que coisas boas aconteçam. Depois de fazer este esclarecimento preliminar, respondamos a pergunta feita há pouco. Para respondê-la, é necessário recorrer ao tratamento que Aristóteles faz do temperamento impulsivo dos homens, em *EN*, III, 8, 1116b 24-29. Nestas poucas linhas, ele diz que os homens impulsivos se comportam de maneira semelhante aos animais selvagens visto que eles se lançam contra aqueles que os feriram sem calcular as consequências de seus atos. E,

continua, os homens arrebatados e impulsivos agem deste modo porque o sangue deles ferve. A justificativa dada para este tipo de comportamento é uma referência concisa à explicação fisiológica da raiva dada no primeiro capítulo do *De anima*. Em 403a 30, ele diz que o físico define a cólera como uma fervura do sangue e um aumento do calor na região em torno do coração. Da paráfrase que fizemos do texto que trata da alma é razoável fazer duas conjecturas. Em primeiro lugar, que o homem arrebatado e o encolerizado são a mesma pessoa, pois em ambos ocorre uma fervura do sangue e o aumento da temperatura corporal. Em segundo lugar, que a sua compleição corporal influencia nas suas ações. Sendo assim, dizemos que, do ponto de vista físico ou fisiológico, o otimismo dos jovens está atrelado à sua condição corporal, ou seja, eles esperam que coisas boas aconteçam devido ao fato de seu sangue ser quente e à elevação da temperatura corporal.

No entanto, as condições corporais não explicam na íntegra o comportamento colérico e arrebatados dos jovens. É necessário explicitá-lo também do ponto de vista psicológico. Para tal, recorreremos à noção de experiência analisada anteriormente. Reiteramos que ela é um julgamento formulado a partir da observação de situações concretas e práticas que obedecem a determinado padrão. Dissemos também que os jovens são inexperientes. Logo, o otimismo deles não advém de uma observação atenta da realidade que o circunda, e, conseqüentemente, seus julgamentos não estão ancorados nos fatos.

Diferente dos jovens que esperam sempre que algo de bom aconteça, os velhos são pessimistas (*dyselpis*), ou seja, esperam que algo de ruim aconteça com eles a qualquer momento. O pessimismo deles é oriundo, em primeiro lugar, da experiência de vida que possuem, ou seja, os seus julgamentos são elaborados a partir das observações que fazem das situações concretas e práticas. Em segundo lugar, pela sua covardia, ou seja, o temor em excesso. (cf. *Ret.* II, 13, 1390a 4-6) Assim, o pessimismo deles é motivado pela experiência de vida que possuem e pelo medo que sentem em excesso.

O levantamento que fizemos de algumas ocorrências do substantivo *elpis* e de termos que derivam deste, a saber, *euelpis* e *dyselpis* contribui para a elaboração de uma concepção geral do mesmo. Para nós, é correto definir *elpis* e os vocábulos que derivam deste como sendo a opinião voltada para eventos futuros. Além disso, o conteúdo desta pode versar sobre coisas boas ou ruins que virão a ocorrer. Isto é confirmado pelos sentidos que atribuímos às palavras *euelpis* e *dyselpis*. Enquanto aquela é uma opinião relativa ao acontecimento de coisas boas que irão acontecer, esta é uma opinião que se refere ao acontecimento de coisas

ruins. Sendo assim, a noção de expectativa encontrada no trecho de *Retórica* I, 11 se define como uma opinião que versa sobre coisas boas ou ruins que acontecerão no futuro próximo.

Ao final da análise que fizemos das linhas 1370a 28-32, concluímos que as paixões investigadas no capítulo onze do primeiro livro da *Retórica* originam-se da combinação da imagem lembrada, compreendida, por enquanto, como a simples retenção das sensações individuais, com a expectativa que é uma opinião acerca de eventos bons ou ruins que irão ocorrer no futuro próximo. A discussão dessas paixões será feita depois de investigarmos a noção de imaginação racional. Pois, como reiteramos inúmeras vezes ao longo do primeiro capítulo quando problematizamos a posição defendida por Moss, o conteúdo das *phantasiai* que suscitam as paixões é complexo, por isso, não pode ser apreendido por meio da percepção sensível em ato.

4.2 A noção de imaginação racional.

A noção de imagem lembrada que adotamos incorre na mesma dificuldade enfrentada por Moss. Isso significa que tal como a autora estamos admitindo que o conteúdo das *phantasiai* que despertam os afetos é apreendido durante a percepção sensível em ato. Como resolver esta dificuldade? Em nossa opinião, a noção de imaginação racional pode ser uma via para resolvê-la visto que o seu conteúdo não fica circunscrito ao âmbito do sensível, embora corresponda de alguma maneira a este. A fim de que a nossa posição se torne mais clara, discutimos na sequência o que ela é.

A noção de imaginação racional aparece pela primeira vez no terceiro capítulo do terceiro livro de *De anima*. Em 427b 14-15, o Estagirita afirma que assim como não há imaginação (*phantasia*) sem percepção sensível em ato, tampouco, há suposição (*hupolepsis*) sem imaginação (*phantasia*). Nota-se que nesta declaração é feita uma comparação que tem como o termo médio a imaginação (*phantasia*). A fim de tornar a nossa posição mais clara começamos a nossa explicação pelo que compreendemos por analogia. Em nossa opinião, Aristóteles reconhece que a atividade de perceber é semelhante à atividade de supor visto que, em ambos os casos, a atividade é exercida em relação à alguma coisa. No entanto, elas diferem quanto à coisa relativa a cada uma delas, pois a percepção sensível está em relação ao sensível enquanto a suposição está em relação à imaginação (*phantasia*). Sendo assim, é

plausível afirmar que a característica compartilhada pela percepção sensível e pela suposição é o fato de exercerem as suas atividades em relação a certa coisa, mas, elas diferem quanto à coisa com a qual se relacionam. No entanto, nosso interesse nesta analogia é por um outro motivo, a saber, reconhecemos nela uma escala hierárquica do saber que tem a sua origem na sensação e seu término na suposição. Para uma compreensão dos diferentes saberes envolvidos nesta hierarquia, faremos a análise do capítulo dezenove de *Analíticos posteriores*. Alguém poderia me perguntar a razão pela qual escolhi este texto e não o primeiro capítulo do primeiro de *Metafísica* que também trata dos diferentes saberes. Nós optamos pelo capítulo dezenove dos *Analíticos posteriores* porque Sorabji o utiliza para explicar como são formados os conteúdos das imagens nos animais que são capazes de retê-las, apesar destes não serem dotados de razão (*logos*)⁸⁵. Sendo assim, o estudo deste texto é relevante, pois as informações dadas nele é suficiente para explicar como se formam o conteúdo das *imagens* (*phantasiai*) que dão origem às paixões.

Desde as linhas iniciais do capítulo dezenove de *Analíticos posteriores*, Aristóteles aponta qual será o tema investigado, a saber, a apreensão dos primeiros princípios. Contudo, todo aquele que investiga esta questão não pode se esquivar de discutir as duas principais dificuldades inerentes à apreensão dos mesmos. A primeira delas se relaciona com a maneira pela qual eles são apreendidos. De acordo com o Estagirita, nenhum deles pode ser apreendido por meio da demonstração, pois, caso fossem demonstráveis não seriam mais chamados de primeiros princípios. E, continua ele, além disso, haveria a necessidade de encontrar outros princípios a partir dos quais aqueles pudessem ser demonstrados, desencadeando, portanto, um regresso ao infinito que condenaria a cadeia demonstrativa ao fracasso⁸⁶.(cf. *Anal. post.*, I, 19, 99b 20-22). Em resumo, a primeira dificuldade concerne à indemonstrabilidade dos primeiros princípios.

Ora, se não são demonstrados como, então, os apreendemos? Para responder esta pergunta é necessário tratar da segunda dificuldade. É possível, afirma nosso autor, que eles sejam inatos, isto é, que os homens já os conheçam desde o seu nascimento. Mas, não demora para ele constatar que esse tipo de investigação está fadada ao fracasso por duas razões distintas. Em primeiro lugar, porque se fossem inatos, haveria a necessidade de postular a

85 Cf. Sorabji, R. *Concepts and perceptual appearance without reason or belief in Animal minds and human morals: The Origins of the Western Debate*. New York: Cornell University Press, 1993/1995.

86 Em *Anal. post.* 1, 24b 18-20, Aristóteles afirma que o silogismo é certo raciocínio no qual postas algumas “premissas” alguma coisa de diverso, a saber, uma “conclusão” resulta, necessariamente, delas.

existência de um estado ou disposição, ou seja, um tipo de conhecimento que fosse superior ao conhecimento demonstrativo. Em segundo lugar, se os possuíssimos desde o nosso nascimento, então, estaríamos cientes deles desde a mais tenra idade. Porém desde a infância até o completo amadurecimento da razão os desconhecemos completamente. (cf. *Anal. post.* I, 19, 99b 26-30).

A enumeração dessas duas dificuldades longe de condenar a investigação de como os primeiros princípios são apreendidos serve tão somente para indicar os rumos que o estudo deste assunto deve tomar. Em outras palavras, a investigação acerca de como os primeiros princípios são apreendidos deve sempre ter em seu horizonte que eles são indemonstráveis e que não dispomos deles desde o nosso nascimento. Partindo dessas duas premissas, é preciso se interrogar mais vez como eles são apreendidos. Para responder esta indagação, Aristóteles começa a sua investigação postulando a existência de um estado ou disposição, ou seja, de um conhecimento por meio do qual os apreendemos. Porém, este conhecimento jamais pode ser superior aos demais. (cf. *Anal. post.* I, 19, 99b 31-32) Ora, mas que conhecimento é este? Responder esta pergunta não é uma tarefa fácil, por isso, Aristóteles começa a sua investigação por aquele tipo de conhecimento que está presente em todos os animais desde o seu nascimento, a saber, a sensação (*aisthesis*). (cf. *Anal. post.* I, 19, 99b 35) A partir desta constatação, os Estagirita divide os animais em duas classes distintas. Na primeira delas, estão incluídos os animais que, embora sejam dotados de sensação, são incapazes de retê-la. Na segunda são encontrados aqueles que são capazes de reter a sensação. Estes são dotados de certo conhecimento (*eidenai*) que provém das imagens retidas cujo conteúdo corresponde às coisas que foram percebidas anteriormente. Já nos animais incluídos na primeira classe, o conhecimento deles é restrito ao momento que estão percebendo algo, pois assim que a sensação em ato se encerra, eles, imediatamente se esquecem do que aprenderam e perceberam. (cf. *Anal. post.* I, 19, 36-38)

Essa distinção feita entre os animais nos recorda a definição de lembrança mencionada no primeiro capítulo do primeiro livro da *Metafísica*. Isto significa definir a lembrança como a retenção das sensações individuais. Nós afirmamos que esta concepção de lembrança contribui para explicar a manifestação dos afetos. No entanto, também assinalamos que o conteúdo das imagens envolvidas no surgimento dos mesmos é altamente complexo, e, conseqüentemente, não se limita à algo percebido anteriormente. Sendo assim, sublinhamos que essa noção de lembrança é o primeiro estágio para avançarmos na direção de encontrar

uma noção de *phantasia* cujo conteúdo seja mais complexo e não fique restrito às informações fornecidas pela realidade circundante. A necessidade desse avanço faz com que retornemos ao estudo dos argumentos enunciados no capítulo dezenove de *Analíticos posteriores*.

Partindo desta primeira distinção feita no interior dos animais, nosso autor deduz que das muitas sensações individuais retidas surge certa noção (*logos*) na alma daqueles animais que são capazes de reter as imagens. O mesmo não ocorre com aqueles que não as retêm ficando, portanto, o seu conhecimento restrito ao momento em que ocorre a percepção sensível em ato. (cf. *Anal. post.* II, 19, 100a 1-3). Ora, qual é o benefício obtido por aqueles animais que formam certa noção a partir da retenção das várias imagens? A resposta para esta pergunta é dada por uma passagem encontrada no primeiro capítulo de *Metafísica* I. Nesta, Aristóteles afirma o seguinte:

Os animais são naturalmente dotados de sensação; mas em alguns da sensação não nasce a lembrança, ao passo que em outros nasce. Por isso, estes últimos são mais inteligentes e mais aptos a aprender do que os que não têm a capacidade de recordar. São inteligentes(*phronimoi*)⁸⁷ mas incapazes de aprender, todos os animais incapazes de ouvir sons (por exemplo a abelha e qualquer outro gênero de animal desse tipo); ao contrário, aprendem (*manthanein*) todos os que, além da lembrança, possuem também o sentido da audição⁸⁸. (*Met.* I, 1, 980a 26-30; 980b 21-25)

O procedimento adotado neste passo é idêntico àquele de *Analíticos posteriores*. Inicialmente, os animais são divididos em dois grandes grupos, quais sejam, aqueles que são capazes de lembrar porque retêm as imagens das várias sensações individuais e aqueles que não se lembram visto que não retêm as mesmas. Contrário ao texto que trata de lógica, no de *Metafísica*, é dada uma informação nova, a saber, que os animais dotados de lembrança são inteligentes (*phronimoi*) e capazes de aprender (*manthanein*). Porém, continua Aristóteles, há animais que são inteligentes (*phronimos*), mas, são incapazes de aprender (*manthanein*). Estão incluídos neste grupo aqueles que não ouvem, como, por exemplo, as abelhas. Além disso, há também aqueles que são inteligentes e capazes de aprender. Estes são os que ouvem os sons. Logo, os animais dotados de lembrança se dividem em duas classes distintas, aqueles que são

⁸⁷ De acordo com Reale (2002, p. 7, nota 5) o substantivo *phronesis* não possui o mesmo sentido encontrado nos textos éticos. (Cf. *EN* VI ,5, 1140a 25 ; 11, 1143a 8 ss). Isso significa que *phronesis* não envolve a razão (*logos*) e nem é própria somente dos homens.

⁸⁸ Φύσει μὲν οὖν αἰσθησιν ἔχοντα γίνεταί τὰ ζῶα, ἐκ δὲ ταύτης τοῖς μὲν αὐτῶν οὐκ ἐγγίγνεται μνήμη, τοῖς δ' ἐγγίγνεται. Καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα φρονιμώτερα καὶ μαθητικώτερα τῶν μὴ δυναμένων μνημονεύειν ἐστὶ, φρόνιμα μὲν ἄνευ τοῦ μανθάνειν ὅσα μὴ δύναται τῶν ψόφων ἀκούειν (οἷον μέλιττα κἂν εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο γένος ζῴων ἔστι), μανθάνει δ' ὅσα πρὸς τῇ μνήμῃ καὶ ταύτην ἔχει τὴν αἰσθησιν.

dotados inteligência, mas, não de aprendizagem e aqueles que além de serem inteligentes também aprendem algo. Em outras palavras, o critério adotado pelo Estagirita para fazer uma distinção no interior daqueles animais dotados de lembrança é a inteligência e o ser capaz de aprender. Ao recorrer às estas duas características para distinguir uma classe da outra, ele impõe a necessidade de compreendê-las. Mas, antes de explicitar a compreensão que temos delas, julgamos que seja importante observar que não possuem sentido técnico no texto que trata de questões metafísicas, pois foi escrito por ele para introduzir tais coisas. Após fazer esse esclarecimento de cunho geral, retornemos ao ponto de onde paramos. Em nossa opinião, a inteligência (*phronimos*) nos animais nada mais é do que certa habilidade natural que os tornam capazes de se adaptarem ao meio onde vivem. Já a aprendizagem é a capacidade que alguns deles têm de serem ensinados e adestrados. Portanto, os animais incluídos no primeiro grupo, tais como as abelhas, conquanto não sejam adestrados ou ensinados porque são incapazes de aprender, são inteligentes, isto é, se adaptam bem ao meio onde vivem, enquanto os que são incluídos no segundo grupo, como, por exemplo, aqueles que ouvem os sons além de se adaptarem ao meio também são adestrados e ensinados.

Partindo desta distinção feita no interior dos animais capazes de se lembrarem, nos perguntamos em qual grupo podemos incluir aqueles que da retenção das muitas sensações individuais surge certa noção (*logos*) na alma. Em nossa opinião, estes pertencem ao segundo grupo, ou seja, são inteligentes e capazes de aprender. Sendo assim, se adaptam facilmente ao meio onde vivem e também são adestráveis.

A identificação do grupo o qual pertencem os animais que possuem certa noção (*logos*) na alma pavimentava o caminho para a discussão do próximo estado ou disposição, ou seja, do tipo de conhecimento encontrado acima da sensação. Nas linhas 100a 4-5, é dito que a experiência (*empeiria*) surge das muitas lembranças individuais da mesma coisa. Apesar do aspecto conciso, esta definição nos permite conjecturar que a experiência é de algum modo uma síntese das várias lembranças individuais fazendo, assim, surgir na alma a lembrança de certa coisa. A fim de que a nossa explicação se torne mais clara, propomos o seguinte exemplo hipotético: suponhamos que eu veja da janela do meu quarto, a árvore que plantei no meu jardim. Mas, esta não é a única árvore que vejo ao longo do dia visto que depois do almoço saio para fazer a sesta. Ao longo do meu trajeto, também vejo a árvore que foi plantada no quintal de meu vizinho, a árvore que fica no meio da praça, aquela que fica em frente a escola, aquela que fica na esquina e assim por diante. Há certa altura, essas várias

imagens de árvores individuais são sintetizadas e transformadas numa imagem cujo conteúdo é certa árvore que não é nenhuma daquelas árvores individuais que contemplei durante meu passeio pelas ruas da cidade, mas, que me permite reconhecer cada uma delas já que possui em comum com elas várias propriedades. Assim, é razoável dizer que a experiência opera uma síntese que resulta na imagem de certa sensação a qual não corresponde às sensações individuais retidas, embora permita o reconhecimento de cada uma delas porque partilha com as mesmas muitas propriedades.

A arte (*techne*) e a ciência (*episteme*) são os dois conhecimentos apontados por Aristóteles como estando acima da experiência. Curiosamente, a única informação de que dispomos dessas duas noções no texto que trata de lógica é que aquela se relaciona com a produção de algo enquanto esta concerne ao ser, ou seja, aquilo que é. (cf. *Anal. post.* I, 19, 100a 8-10) O nosso espanto é justificado pelo fato do Estagirita ter assinalado no início do capítulo dezenove de *Analíticos posteriores* que seu objetivo era investigar como são apreendidos os primeiros princípios. Tal proposição criou em nós a expectativa de que ele além de definir cada um dos diferentes conhecimentos ou disposições também fosse capaz de mostrar como avançamos do conhecimento anterior para o que está imediatamente acima deste. Com relação a este segundo ponto, nossos anseios foram completamente frustrados. Julgamos que isto ocorreu porque não é fácil explicitar como se dá a passagem de um conhecimento menos complexo para o imediatamente superior. Face a essa questão tão espinhosa, nos contentamos com as definição de arte encontrada no primeiro capítulo de *Metafísica* I. Nós recorremos a este texto porque como dissemos há pouco no capítulo dezenove de *Analíticos posteriores* encontramos somente a enumeração da característica que diferencia a arte da ciência. Por fim, observamos que não trataremos da definição dada para a ciência (*episteme*) visto que nosso interesse é na distinção que é feita entre a arte (*techne*) e a experiência (*empeiria*) no texto que trata de questões metafísicas.

Em 980a 5-7, a arte (*techne*) é definida como um julgamento (*hupolepsis*) geral que é formulado depois de observar atentamente as múltiplas experiências. Ademais, tal julgamento se aplica a todos os casos semelhantes. A fim explicar como é formulado o juízo da arte, Aristóteles recorre à distinção entre a arte e a experiência. De acordo com ele, depois de observar que certo remédio curou Sócrates, Cálidas e cada um dos outros homens que foram acometidos por determinada doença é próprio da experiência, mas, o julgamento (*hupolepsis*) de que certo remédio curou todos os homens que foram acometidos por alguma doença,

como, por exemplo, os biliosos, os fleumáticos e os febris é próprio da arte e não da experiência (cf. *Met.* I, 1, 981a 8-14). Ora, como interpretar esta oposição entre arte e a experiência? A nossa resposta para esta indagação é que, nestas linhas do primeiro capítulo do primeiro livro de *Metafísica*, a experiência se define como uma espécie de inferência ou dedução que é feita a partir da observação de situações concretas e práticas que seguem determinado padrão. Em outras palavras, o homem é experiente quando depois de observar que determinado remédio curou Sócrates, Cálidas e muito outros acometidos por determinada doença, deduz ou infere que **este** remédio **aqui** é capaz de curar **estes** homens **aqui** acometidos por **esta** doença **aqui**. Em resumo, a experiência está voltada para os casos individuais.

Em oposição à experiência, a arte é um julgamento (*hupolepsis*) universal que é elaborado depois de observar as múltiplas inferências ou deduções que foram feitas pela experiência. Um exemplo deste julgamento é aquele que, depois de reunir todas as inferências ou deduções feitas pela experiência concernente à doença da bile, diz que “ todos os homens acometidos por essa doença devem ser tratados com a ingestão de alguns alimentos e líquidos a fim de equilibrar os humores corporais, e conseqüentemente, recuperarem a sua saúde”. Além disso, o seu caráter universal se vincula ao fato deste ser aplicado a todos os casos semelhantes. Sendo assim, o julgamento da arte versa sobre os casos mais gerais.

Apesar de seu caráter geral, a arte não pode prescindir da experiência. Isto é confirmado por uma outra passagem encontrada no primeiro capítulo na qual o Estagirita diz o seguinte:

Ora, em relação ao agir, a experiência não parece diferir em nada da arte, antes, vemos que os experientes têm mais sucesso do que aqueles que possuem a teoria (*logos*) sem a experiência. E a razão disso é a seguinte: a experiência é conhecimento dos particulares, enquanto a arte é conhecimento dos universais; todas as ações e as produções referem-se ao particular. Com efeito, o médico não cura o homem senão por acidente, mas, cura Cálidas ou Sócrates ou algum outro que leva o nome como eles ao qual aconteceu de ser homem. Portanto, se alguém possui a teoria (*logos*) sem a experiência e conhece o universal mas não conhece o particular nele contido, frequentemente, errará o tratamento, porque o tratamento se dirige, justamente, para o indivíduo. (*Met.* I, 1, 981a 13-23)

A frase de abertura é uma uma opinião amplamente difundida. Confirma isto a presença do verbo *dokei* na linha b 13 que possui os sentido de ter uma opinião e de parecer

que algo é assim ou de outra maneira⁸⁹. De acordo com esta posição correntemente aceita, a experiência em nada difere da arte em quando se tratam das ações e das produções. O recurso a esta opinião manifesta não somente a concordância de Aristóteles com ela, mas, também a necessidade de que o julgamento próprio da arte se aplique às situações concretas e práticas as quais são o campo de atuação da experiência. Por isso, na continuação de sua argumentação, nosso autor apresenta a principal razão pela qual os homens experientes obtêm mais êxitos do que os homens dotados somente de arte. Aqueles, afirma ele, obtêm melhores resultados do que os homens de arte porque as ações e as produções estão intrinsecamente relacionadas com as coisas individuais. Isso significa que a arte enquanto conhecimento do universal só é bem sucedida quando opera conjuntamente com a experiência que é o conhecimento do individual. Esta posição é confirmada pelo exemplo dado na sequência. O médico, afirma o Estagirita, não cura o homem, isto é, o ser humano, mas, os indivíduos Cálías e Sócrates que acontecem de (*sumbebēkos*) pertencerem ao gênero humano. Essa declaração apresenta uma dificuldade que é a presença da palavra *sumbebēkos*. Para solucioná-la adotamos a explicação dada por Ross dado que ela se adéqua ao estilo propedêutico de *Metafísica* I, 1. De acordo com esse autor⁹⁰, o substantivo *sumbebēkos* é usado neste contexto com a finalidade de enfatizar que o médico cura indiretamente o gênero humano na medida em que trata da enfermidade que acomete com os indivíduos Sócrates e Cálías. Existe esta possibilidade porque estes pertencem ao gênero humano tal como Platão, Aristóteles e outros⁹¹. Sendo assim, a arte está completamente fadada ao fracasso quando prescinde da experiência.

O reconhecimento da relação intrínseca entre a arte e a experiência, pode implicar na impressão equivocada que esta é mais importante do que aquela. Por isso, na sequência de sua argumentação, o Estagirita afirma que:

Todavia consideramos que o saber e o entender sejam mais próprios da arte do que da experiência, e julgamos os que possuem a arte mais sábios do que os que só possuem a experiência na medida em que estamos convencidos de que a sabedoria em cada um dos homens, corresponde à sua capacidade de

89 Cf. Bailly, 2000, p. 224.

90 Cf. Ross, 1924, p. 118.

91 No entanto, uma explicação mais complexa é dada por Colle. Este autor recorre à uma passagem encontrada na obra de Alexandre intitulada *Aporiai kai Luseis*. Em I, 9b 23, Alexandre afirma que a universalidade é um acidente da essência. Partindo desta formulação, Colle interpreta que na passagem de *Metafísica* a essência é o universal, e, enquanto tal, ela é um atributo accidental da essência compreendida do ponto de vista da compreensão. A fim de ilustrar a sua explicação, Colle diz que “todo animal” (essência universal) é o atributo accidental “deste animal” (essência considerada separada do seu caráter universal). Da mesma maneira, “todo homem” é o atributo accidental “deste homem”. Sendo este o caso, então, ‘um homem’ é também considerado o atributo accidental do indivíduo do qual ‘este homem aqui’ expressa a essência. Logo temos que “um homem é atributo accidental de Cálías. É neste sentido, afirma ele, que Aristóteles diz que ocorre de ser um homem, Cálías e Sócrates. (Cf. *Met.*, I, p. 17s.s.)

conhecer. E isso porque os primeiros conhecem a causa, enquanto os outros não a conhecem. Os experientes conhecem o quê, mas não o porquê; ao contrário, os outros conhecem o porquê e a causa. Por isso, consideramos os artífices mais dignos de honra e possuidores de maior conhecimento e mais sábios do que os trabalhadores manuais, na medida em que aqueles conhecem as causas das coisas que são feitas; ao contrário, os trabalhadores manuais agem, mas sem saber o que fazem, assim como agem alguns seres inanimados, por exemplo, como o fogo queima: cada um desses seres inanimados age por impulso natural, enquanto os trabalhadores manuais agem por hábito. Por isso, consideramos os primeiros mais sábios não porque são capazes de fazer, mas porque são possuidores de um saber “conceitual” e por conhecerem as causas⁹². (*Met.* I, 1, 981a 24-31; 981b 1-4)

Com o objetivo de estabelecer que a arte é superior à experiência, nosso autor recorre, num curto espaço de tempo, a verbos e formas nominais dos mesmos que denotam algum tipo de atividade intelectual. Nas quatro primeiras linhas aparecem duas vezes o verbo *eidenai* e uma vez o particípio *isasin*. (cf. 981a 24; a 27; a 28) Ambos derivam do verbo *oida* que significa saber e conhecer as coisas de maneira geral⁹³. Ao lado de *eidenai* encontramos *epainei* que é infinitivo do verbo *epaiō* cujos sentidos são entender e conhecer. (cf. linha 981a 24) Nas linhas seguintes, encontramos *oiometha* (cf. linha 981a 25), primeira pessoa do plural do presente do indicativo do verbo *oiomai* que significa supor, acreditar, imaginar, prever, pressentir e premeditar, e, também o verbo *hupolambanō* (cf. linha 981a 26) formado pela junção da preposição *hypo* cujos sentidos são sob, abaixo de e debaixo de, com o verbo *lambanō* que significa tomar para si, pegar e agarrar. Partindo desta combinação temos que *hupolambanō* significa tomar por baixo, apreender e compreender. Além da presença desses verbos e de suas formas nominais, aparece na linha b 26 o comparativo *sophoteros* que significa o mais habilidoso e o mais engenhoso. Por fim, temos na linha b 27 o substantivo *sophian* que possui o sentido geral de sabedoria. A presença desses verbos e de outras palavras vinculados ao universo intelectual sublinha que a arte é uma espécie de conhecimento, de entendimento e de sabedoria. A constatação deste fato nos leva perguntar qual é o sentido desta definição. A resposta é dada nas próximas linhas. Em 981a 28-30, a arte é definida como sendo o conhecimento das causas (*aitiai*), ou seja, ela é capaz de explicar o

92 Ἄλλ’ ὅμως τό γε εἰδέναι καί τὸ ἐπαίειν τῇ τέχνῃ τῆς ἐμπειρίας ὑπάρχειν οἰόμεθα μᾶλλον, καί σοφωτέρους τοὺς τεχνίτας τῶν ἐμπείρων ὑπολαμβάνομεν, ὡς κατὰ τὸ εἰδέναι μᾶλλον ἀκολουθοῦσαν τὴν σοφίαν πᾶσι· τοῦτο δ’ ὅτι οἱ μὲν τὴν αἰτίαν ἴσασιν οἱ δ’ οὐ. Οἱ μὲν γὰρ ἐμπειροὶ τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ’ οὐκ ἴσασιν· οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν. Διὸ καὶ τοὺς ἀρχιτέκτονας περὶ ἕκαστον τιμωτέρους καὶ μᾶλλον εἰδέναι νομίζομεν τῶν χειροτεχνῶν καὶ σοφωτέρους, ὅτι τὰς αἰτίας τῶν ποιουμένων ἴσασιν (τοὺς δ’, ὥσπερ καὶ τῶν ἀψύχων ἕνια ποιεῖ μὲν, οὐκ εἰδότες δὲ ποιεῖ ἢ ποιεῖ, οἷον καίει τὸ πῦρ—τὰ μὲν οὖν — ἄψυχα φύσει τινὶ ποιεῖν τούτων ἕκαστον τοὺς δὲ χειροτέχνους δι’ ἔθος), ὡς οὐ κατὰ τὸ πρακτικὸς εἶναι σοφωτέρους ὄντας ἀλλὰ κατὰ τὸ λόγον ἔχειν αὐτοὺς καὶ τὰς αἰτίας γνωρίζειν.

93 Cf. Tricot, 1981, p. 2, nota 1.

porquê (*to dioti*) determinado artefato foi produzido. Em oposição, a experiência sabe apenas que (*to hoti*) tal coisa foi fabricada assim, ou seja, ela é um “conhecimento” que fica restrito aos dados, puramente, sensíveis. Atesta isto a comparação que é feita entre o homem experiente e os seres inanimados. Assim como estes, aquele “sabe” tão somente que faz tal coisa, mas, desconhece a razão pela qual ela foi feita. Isto acontece porque o “conhecimento” de ambos fica circunscrito aos dados puramente factuais. No entanto, há uma diferença no modo de agir deles. Os seres inanimados agem por natureza, ou seja, as suas ações são determinadas pelas relações de causa e efeito, e isto, acarreta que elas ocorram sempre da mesma maneira. Já as ações praticadas pelo homem experiente resultam do hábito, ou seja, da repetição que produz nele certa disposição durável, e, conseqüentemente, o predispõe a agir de uma determinada maneira. Portanto, a arte é superior à experiência porque ela dota o artífice da capacidade de explicar o porquê determinado artefato foi produzido desta maneira e não de outra enquanto o mesmo não é dito da experiência, pois o homem experiente “sabe” apenas que faz algo, mas, não por que faz.

O exame que fizemos das linhas 981a 24-31 e 981b 1-4 forneceu informações relevantes para compreender a definição concisa de arte mencionada no capítulo dezenove de *Analítico posteriores*. Diante deste fato, propomos retomar o que foi dito sobre ela no texto que trata de lógica. Recordemo-nos de que, segundo Aristóteles, a arte se ocupa com a produção de artefatos. Em nossa opinião, esta declaração concisa é uma clara referência à concepção de arte desenvolvida naquelas linhas encontradas no primeiro capítulo do primeiro livro de *Metafísica*. Isso significa que ela se define como o conhecimento das causas (*aitiai*), ou seja, ela é capaz de explicar o porquê (*to dioti*) determinado artefato é fabricado assim e não de outra maneira. Ademais, ela se opõe à experiência que é o “conhecimento” do que (*to hoti*), isto é, um tipo de “saber” que se limita aos dados puramente sensíveis e factuais. Sendo assim, é plausível afirmar que a arte é uma espécie de saber que está voltado para a explicação das razões pelas quais determinada coisa é feita.

Na parte final do capítulo dezenove, Aristóteles faz uso de uma metáfora para explicar como partindo da sensação chegamos ao conhecimento dos primeiros princípios. É muito difícil explicá-la detalhadamente, por isso, nos contentamos em apresentar uma explicação geral dela, tal como fazem os comentadores. De acordo com eles, a apreensão desses princípios, a partir da sensação, é semelhante à fuga de soldados desertores que batem em retirada quando avistam a aproximação do exército inimigo. A fuga do primeiro desertor é,

imediatamente, seguida pela fuga do próximo que, por sua vez, é seguida por outra fuga e assim sucessivamente até que não permaneça um único soldado para combater o exército inimigo. O mesmo acontece com a apreensão dos primeiros princípios. A sensação, assim como acontece com a fuga no campo de batalha, desencadeia uma série de movimentos que só termina quando se chega ao último da série. Sendo assim, é provável que a apreensão dos primeiros princípios comece na sensação e continue até atingir os estados e disposições mais elevados da alma. (cf. *Anal. post.* I, 100a 10-14)

Depois desse estudo que fizemos dos textos que tratam de lógica e também de questões metafísicas, retornamos à comparação que é feita nas linhas 427b 14-15 do *De anima* III, 3. Recordemos de que nelas é dito que assim como não há imaginação (*phantasia*) sem a sensação, também não há suposição (*hupolepsis*) sem imaginação. Ademais, é importante lembrar de que afirmamos que é plausível visualizar nesta declaração uma escala ascendente de saber que tem o seu início com a sensação e seu término na suposição. Para compreendê-la lançamos mão do capítulo dezenove de *Analíticos posteriores* e de alguns trechos encontrados no primeiro capítulo de *Metafísica*. A partir das informações fornecidas por esses dois textos estamos em condição de apontar os diferentes tipos de saber encontrados entre a sensação, a imaginação e a suposição. Mas, antes de tratar deste assunto, é importante sublinhar que a imaginação (*phantasia*) não é mais definida como a simples retenção das várias sensações individuais, mas, como a lembrança de certa coisa que surge da síntese das várias sensações individuais. A coisa lembrada, apesar de não corresponder à nenhuma das sensações individuais, permite reconhecê-las dado que partilha com elas muitas propriedades. Em resumo, em nossa opinião, imaginação racional é a lembrança de certa coisa particular ou se quisermos ser mais precisos é uma espécie de imagem que representa certa noção.

Um vez tendo apontado o que compreendemos por imaginação racional, passemos à discussão dos diferentes saberes que se encontram entre a sensação, a imaginação e a suposição. Assim como na escala ascendente investigada em *Metafísica* e em *Analíticos posteriores*, o ponto de partida do conhecimento é a sensação. Isso significa que é a partir desta que tomamos contato com o mundo externo. No entanto, a comparação feita nas linhas de *De anima* salta da sensação para a imaginação (*phantasia*) sem distinguir, tal como faz Aristóteles em *Metafísica* e nos *Analíticos posteriores*, os animais que são dotados de lembrança porque são capazes de reter os dados sensíveis dos animais que não possuem lembrança visto que não retém os mesmos. Ora, como explicar este salto de modo que

possamos reconhecer que há correspondência entre a comparação e escala ascendente do saber? Em nossa opinião, o segredo está em admitir que a imaginação (*phantasia*) é o elo de ligação entre um saber e outro. A declaração que diz que não há imaginação sem a sensação, tanto sugere que se estabelece entre aquela e esta uma relação de dependência mútua quanto indica a noção de imaginação que está em discussão na analogia. Quanto à esta questão parece-nos que ela se define como a simples retenção das várias sensações individuais. No vocabulário de *Analíticos posteriores* e de *Metafísica*, a imaginação é a lembrança das várias sensações anteriores. Uma outra concepção de imaginação emerge na asserção que diz que não há imaginação (*phantasia*) sem suposição (*hupolepsis*). Neste contexto, é provável que esteja em discussão a noção de imaginação racional. Como acabamos de dizer, ela é a lembrança de certa coisa que resulta da síntese das várias lembranças individuais. Ademais, a coisa lembrada não corresponde à nenhuma das sensações individuais, mas, pode ser utilizada para o reconhecimento delas visto que possui em comum com as mesmas um grande número de propriedades. Em outras palavras, a imaginação que acompanha a suposição é a lembrança de uma coisa que resulta da síntese que foi operada pela experiência⁹⁴. Sendo assim, na comparação feita nas linhas 427b 14-15 temos que acima da sensação se encontra a lembrança seja ela a simples retenção dos dados sensíveis seja certa coisa particular que surge da síntese das várias coisas individuais. Em resumo, na primeira parte da analogia constamos a existência de dois tipos de conhecimento, a saber, a sensação e a lembrança. Agora é preciso identificar a que corresponde a suposição (*hupolepsis*) na escala do saber.

Iniciamos o estudo desta questão com a subdivisão que Aristóteles faz no interior da suposição. De acordo com ele, esta pode ser subdivida em ciência (*episteme*), opinião (*doxa*) e conhecimento prático (*phronesis*). (cf. *De an.* III, 3, 427b 24-25) Compreende-se que nesta subdivisão, a suposição (*hupolepsis*) é o gênero do qual as suas espécies são a ciência, a opinião e o conhecimento prático. Em outras palavras, é correto dizer que a suposição é uma “categoria” mais ampla da qual fazem parte os três conhecimentos mencionados. Dada à sua complexidade nos limitamos a defini-la como certa opinião que pode ser tanto verdadeira quanto falsa⁹⁵. Logo, conjecturamos que a suposição seja um tipo de saber que está entre a experiência e a arte.

A simples reconstrução da escala do saber ainda não explica como a imaginação

94 Para esta discussão cf. p. 64.

95 A mesma subdivisão é feita em *De an.* III, 3, 427b 7-8.

racional está em relação à suposição. Para fazer tal explicação, começamos reafirmando a nossa compreensão de ambas. Como dissemos, esta se define como uma espécie de opinião que sem encontra entre a arte e a experiência, enquanto aquela é a lembrança de certa coisa que surge da síntese das várias sensações individuais. Tendo em vista essas duas concepções, retornamos à asserção mencionada em *De anima* que diz que não há suposição sem imaginação. Dito de outro modo, é razoável compreender que aquela é certa opinião que é formada a partir da contemplação desta. Diante de todas essas informações concluímos que a suposição é certa opinião que se forma a partir da lembrança de algo que não corresponde às coisas individuais, embora permita reconhecê-las porque partilha com elas muitas propriedades.

O par imagem lembrada e opinião coincide com aquele que indicamos como as duas causas motrizes do aparecimento de algumas paixões tais como a cólera ou vingança, a vitória, a amizade, o amor erótico e outras, com a diferença que, no caso destas, é a expectativa que acompanha imagem lembrada. A existência desta afinidade, compele-nos a reformular a definição inicial que demos para a imagem lembrada que participa no aparecimento daquelas. A partir de agora, ela é definida como a lembrança de certa coisa que surge da combinação das várias lembranças individuais. Ademais, é importante esclarecer que, no caso das paixões, a suposição aparece como um tipo específico de opinião, a saber, aquela que está voltada para o acontecimento de eventos futuros. Em resumo, a dupla imagem lembrada e expectativa é uma referência à declaração de que não suposição sem imaginação. Em outras palavras, aquela corresponde à noção de imaginação racional na medida em que, tal como acontece nesta, a expectativa enquanto certa opinião é formulada a partir da lembrança de algo.

4.3 O pensamento jamais pensa sem uma imagem.

A descoberta da intrínseca relação do par imagem lembrada e expectativa com a declaração de que não há suposição sem imaginação fez-nos recordar da importante asserção aristotélica que diz que o pensamento jamais pensa sem uma imagem. Esta aparece três vezes no *corpus* aristotélico, duas vezes no texto que trata da alma e uma vez em *De memoria*⁹⁶. Trataremos somente de uma das passagens onde ela aparece, visto que nos interessamos pela

96 Cf. *De anima* III, 8, 432a 3-14 e *De memoria* 1, 450a 1.

noção de pensamento prático. Isso acontece porque, segundo a nossa opinião, ele está de alguma maneira envolvido no surgimento das paixões. A nossa posição se tornará mais clara à medida que nos aprofundarmos nesta concepção. Depois de fazer essas considerações preliminares, citemos o passo no qual ela aparece. De acordo com Aristóteles:

Sentir, então, se assemelha ao simples proferir e pensar; e quando é agradável ou doloroso, como o afirmado ou o negado, isto é perseguido ou evitado; e sentir prazer ou dor consiste em estar em atividade com a média da capacidade sensitiva, em face do bem ou do mal como tais. A aversão e o desejo são a mesma coisa em atividade, e a capacidade de desejar e de evitar não são diferentes, nem entre si, nem da capacidade de sentir, embora o ser seja diverso. Para alma capaz de pensar, as imagens subsistem como sensações percebidas. E quando se afirma algo bom ou nega-se algo ruim, evita-o ou persegue-o. Por isso, a alma jamais pensa sem uma imagem⁹⁷. (*De an.*, III, 7, 431a 8-16)

Nas duas primeiras frases é dito que as atividades de sentir prazer e dor se assemelham às atividades de proferir e de pensar as quais são executadas pela potência intelectual da alma. Isso significa que as potências sensitiva e intelectual operam de modo semelhante, a saber, em ambos os casos estão envolvidos a afirmação, ou seja, atribuir uma coisa à outra e também a negação, isto é, separar uma coisa da outra. No entanto, o ser afirmação e negação para a sensação é diferente do ser afirmação e negação para o pensamento. Em outras palavras, é necessário explicar em que a atividade daquela difere desta. De acordo com o Estagirita, as atividades de afirmar e de negar correspondem no âmbito da sensação ao sentir prazer e/ou dor. Ora, como podemos compreender esta diferença? A explicação disto é dada de maneira bastante concisa. O sentir prazer e dor, afirma ele, consiste em estar em atividade com a capacidade média sensitiva (*aisthetike mesoteti*) Esta denominação pode ser interpretada de duas maneiras distintas. Em primeiro lugar, é plausível compreender que ela se refira à percepção sensível em ato na qual, para não ocorrer a destruição dos diferentes sentidos próprios, se impõe a necessidade de prevalecer certa proporção ou razão (*logos*) no ato de perceber algo. Isso significa que os diferentes elementos que compõem as coisas percebidas sejam combinados de maneira tal que não causem a destruição ou a incapacitação dos sentidos próprios. (cf. *De an.* III, 2, 426a 28-29; 426b 1-2) Em segundo lugar, podemos compreendê-la como se referindo à noção intitulada algo único (*heni tini*) que é investigada

97 Τὸ μὲν οὖν αἰσθάνεσθαι ὁμοῖον τῷ φάναι μόνον καὶ νοεῖν· ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, οἷον καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα διώκει ἢ φεύγει· καὶ ἔστι τὸ ἡδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν, ἢ τοιαῦτα. καὶ ἡ φυγὴ δὲ καὶ ἡ ὄρεξις ταῦτό, ἢ κατ' ἐνέργειαν, καὶ οὐχ ἕτερον τὸ ὀρεκτικόν καὶ τὸ φευκτικόν, οὔτ' ἀλλήλων οὔτε τοῦ αἰσθητικοῦ· ἀλλὰ τὸ εἶναι ἄλλο τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει, ὅταν δὲ ἀγαθὸν ἢ κακὸν φήσῃ ἢ ἀποφήσῃ, φεύγει ἢ διώκει· διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ.

no segundo capítulo do terceiro livro de *De anima*. Ora, qual dessas duas interpretações se mostram como sendo a mais plausível? A julgar pelo contexto no qual se insere a passagem que estamos analisando, julgamos que seja a segunda interpretação. Em outras palavras, a capacidade média sensitiva cuja atividade consiste em sentir prazer e dor é o algo único (*heni tini*). Sendo assim, é indispensável investigar esta noção a fim de que compreendamos como a média sensitiva ou algo único apreende o prazer e a dor.

A investigação dessa noção é introduzida pela pergunta de como os sentidos discriminam simultaneamente dois sensíveis que são apreendidos por sentidos próprios distintos, como, por exemplo, a cor branca, sensível próprio da visão, e o sabor doce, sensível próprio do paladar. Esta pergunta não é respondida de imediato, pois, antes é preciso esclarecer como são eles apreendidos por seus respectivos sentidos próprios, num único ato de percepção sensível. (cf. *De an.* 426b 14-15) Em outras palavras, é necessário em primeiro lugar compreender como eles são percebidos separadamente para somente depois explicar como são apreendidos num só ato de percepção sensível. Apesar da proposta feita, não é esta investigação que o Estagirita faz na continuação de sua argumentação. A atenção dele se volta imediatamente para encontrar o sentido que é capaz de perceber simultaneamente dois sensíveis que estão relação a sentidos próprios diferentes.

O tato é o primeiro sentido investigado por ele, e, há duas razões que explicam por que seu estudo começa por aquele. Em primeiro lugar, porque o tato é o único sentido capaz de apreender os diversos sensíveis próprios um depois do outro. (cf. *De an.* II, 6, 418a 14) Em segundo lugar, porque ele não desempenha a sua atividade por meio de um órgão sensorial próprio. (cf. *De an.* II, 11, 423a 8-9) Essas duas particularidades inerentes ao tato fazem dele um bom candidato, mas, não demora muito para que Aristóteles compreenda que a opção por este sentido impõe uma séria dificuldade que concerne à impossibilidade do tato em apreender em um só ato de percepção sensível duas qualidades sensíveis que estão em relação a sentidos próprios distintos como é caso da cor que está em relação à visão e ao cheiro que está em relação ao olfato. Tal impossibilidade se dá porque, se o tato fosse aquele sentido, então, ele seria capaz não somente de apreender os sensíveis próprios que estão em relação a ele, mas também, estaria ciente, ou seja, “saberia” que exerce a sua atividade em relação a cada um dos sensíveis próprios que apreende. Em outras palavras, se o sentido do tato fosse capaz de apreender num só ato de percepção sensível duas qualidades sensíveis distintas, então, ele

apreenderia os sensíveis que são próprios dele, e, ao mesmo tempo, saberia que os tocou⁹⁸. No entanto, se constata que o tato é capaz de exercer apenas uma atividade, a saber, apreender os sensíveis próprios que estão em relação a ele. Quanto à “ciência”, ou seja, o saber se percebeu ou não, esta é uma atividade executada por um outro sentido que não é o tato. Assim, há a necessidade de avançar com a investigação a fim de encontrar um sentido que exerça ambas as atividades.

Contudo, a identificação deste não é uma tarefa fácil. Isso é confirmado pela dificuldade discutida nas próximas linhas. Em 426b 17-18, é declarado que os sensíveis próprios branco e doce não são apreendidos separadamente por seus respectivos sentidos próprios. Isso significa que um sensível não é apreendido depois do outro, ou seja, primeiro o sentido da visão apreende a cor branca e depois o sentido do paladar apreende a qualidade sensível doce. Pois caso isto acontecesse, saberíamos que a apreensão desses dois sensíveis não ocorreu num mesmo ato de percepção sensível. Atesta isto a metáfora apresentada na sequência. De acordo com Aristóteles, se eu percebesse um sensível próprio e tu percebesse o outro, imediatamente, ficaria evidente para nós que apreendemos as qualidades sensíveis uma depois da outra, e, não que as percebemos simultaneamente. (cf. *De an.* III, 2, 426b 20-21).

Confrontado por esta dificuldade, nosso autor reconhece a necessidade de ir em busca de um sentido que seja capaz tanto de apreender num só ato de percepção sensível duas qualidades sensíveis que estão em relação a sentidos próprios diferentes quanto de estar ciente, ou seja, saber que os percebeu. Ora, mas que sentido é este? A resposta para nossa pergunta é dada em 426b 21-22. Nestas linhas, é declarado que somente o algo único (*heni tini*) é capaz de dizer (*legei*) que o sensível próprio doce difere do sensível próprio branco ao mesmo tempo que ele está ciente, ou seja, “sabe” que os percebeu. Isso significa que o algo único é capaz tanto de apreender num só ato de percepção dois sensíveis próprios que são apreendidos por sentidos próprios diferentes quanto é capaz de “saber” que os percebeu. Em resumo, o algo único assegura não somente a apreensão simultânea de dois sensíveis que estão em relação a sentidos próprios distintos, mas também, o “conhecimento” de que tal percepção ocorreu.

A simples identificação do algo único com o sentido que apreende num só ato de percepção dois sensíveis distintos entre si é insuficiente para explicar como eles são

98 Para compreender acerca atividade executada pelo sentido comum, cf. *De an.* III, 1.

apreendidos conjuntamente. É necessário mostrar como ocorre esta percepção simultânea. Isto é feito nas linhas 426b 23-24. Nestas é declarado que o ato de perceber é simultâneo desde que o algo único apreenda os dois diferentes sensíveis, no agora, ou seja, no mesmo instante. Dito de outro, a simultaneidade do ato perceptivo está intimamente vinculada com a dimensão temporal. Tal vinculação é confirmada por dois argumentos que aparecem na sequência. No primeiro deles, é afirmado que a apreensão simultânea de dois sensíveis que se relacionam com sentidos próprios diferentes ocorre somente quando o algo único “diz” no mesmo instante que o sensível branco difere do sensível doce. (cf. *De an.* III, 2, 426b 25-27). O segundo argumento além de conciso é bastante obscuro, por isso, faremos na sequência uma explicação geral dele. A constatação de que a percepção simultânea requer uma dimensão temporal, implica que as afirmações sejam feitas ao mesmo tempo, e, não que elas sejam feitas no agora. Satisfeitas essas duas exigências, conclui-se que há uma potência indivisível da alma que opera num tempo indivisível⁹⁹ (cf. *De an.* III, 2, 426b 27-28).

Todavia, a indivisibilidade do algo único pode ser comprometida pela constatação de que os sensíveis próprios que estão em relação aos sentidos próprios diferentes produzem alterações ou mudanças que diferem umas das outras. (cf. *De an.* III, 2, 426b 31-33) Isso significa que o sensível próprio branco causa certa mudança ou alteração que é distinta da alteração ou mudança causada pelo sensível próprio doce que, por sua vez, é distinta da alteração ou mudança causada pelo sensível próprio preto. Face a existência de diferentes mudanças ou alterações produzidas por eles, nos perguntamos qual é a solução para esta dificuldade já que o algo único é indivisível. A solução da mesma depende de retomar as duas características que definem o algo único. São elas: a) ele é capaz de apreender num só ato de sensação dois sensíveis próprios que são percebidos por dois sentidos próprios diferentes; b) para que a apreensão seja simultânea é preciso que seja dito no único instante, que os dois sensíveis apreendidos por sentidos próprios diferentes diferem um do outro. A enumeração desses dois atributos combinada com a informação que diz que dois sensíveis próprios apreendidos por sentidos diferentes produzem mudanças e alterações distintas em seus respectivos sentidos, acarreta que o algo único apreende os dois sensíveis como sendo uma potência divisível, ou seja, como um corpo dotado de extensão. E enquanto tal, cada um desses sensíveis é apreendido por ele com partes distintas. Portanto, é implausível que uma potência indivisível na medida em que padece mudanças ou contrárias apreenda num único

99 Cf. Gomes dos Reis, 2012, p.p. 282-283.

ato de percepção dois sensíveis distintos, restando-lhe, somente a opção de apreendê-los um depois do outro, ou seja, consecutivamente.

Mas, reafirmamos a indivisibilidade do algo único. Isso significa que ele capaz de apreender dois sensíveis próprios diferentes num único instante. Como, então, preservar a sua indivisibilidade, conquanto sofra mudanças e alterações distintas? Inicialmente, Aristóteles apresenta duas soluções sendo, na opinião dele, a primeira incorreta e a segunda não. Em primeiro lugar, ele postula a hipótese de que esta potência seja numérica e espacialmente uma, mas, diversa logicamente. Para compreendermos a primeira solução, propomos o exemplo do torrão de açúcar. Do ponto de vista numérico e espacial, ele é um porque o compreendemos como um substrato no qual inerem as diferentes qualidades sensíveis próprias. Já do ponto de vista lógico, ele é múltiplo já que é entendido a partir das qualidades sensíveis inerentes a ele, como, por exemplo, a cor branca, o sabor doce, o formato quadrado etc. Assim, o torrão de açúcar é unitário quando o consideramos como um substrato que recebe as qualidades sensíveis e múltiplo quando o consideramos a partir das qualidades sensíveis inerentes a ele.

Transpondo esta explicação para a potência indivisível da alma temos, tal como acontece com o torrão de açúcar, ela é uma e múltipla. Ela é una quando não exerce a sua atividade em relação a nenhum dos sensíveis próprios, ou seja, quando está em potência. Mas também é múltipla a partir do momento em que está em atividade com relação aos diferentes sensíveis próprios. Tal como acontece com o torrão de açúcar, a indivisibilidade ou multiplicidade do algo único depende da maneira como é tomado ou compreendido. Esta solução é, rapidamente, descartada por Aristóteles dado que, em sua opinião, os sentidos próprios são, em potência, cada um dos pares de contrários dos sensíveis próprios que estão em relação. Isso significa que o sentido da visão é, em potência, a cor branca e a cor preta e o mesmo se aplica a cada um dos demais sentidos próprios com relação aos seus respectivos sensíveis próprios. Porém, quando estão em atividade cada um dos sentidos próprios são apenas um dos pares de opostos, por exemplo, a visão ao estar em atividade em relação a cor branca é branca, em ato, e preta em potência. (cf. *De an.* III, 2, 426b 3-8) A principal consequência indesejada deste fato é que os sentidos próprios, quando estão em atividade, percebem os seus respectivos sensíveis de maneira consecutiva, isto é, um depois do outro, e, não de maneira simultânea. Ademais, os órgãos sensoriais por meio dos quais cada um dos sentidos próprios exercem as suas atividades são corpos dotados de extensão, ou seja, possuem matéria, e, portanto, são divisíveis. Esta caracterização deles constitui mais uma

limitação para a apreensão simultânea de dois sensíveis próprios que estão em relação com sentidos próprios distintos. Dito de outro modo, os órgãos sensoriais enquanto corpo divisíveis permitem que o sentido próprio inerente a ele apreenda um sensível depois do outro. Sendo assim, a primeira solução proposta não explica que, apesar de padecer movimentos e alterações contrárias, a potência indivisível da alma seja capaz de “dizer” no único instante e num só ato de sensação que certo movimento ou alteração difere do outro.

Depois de enumerar a principal dificuldade contida na primeira solução, Aristóteles enuncia aquela que julga a mais correta. De acordo com ele, a potência indivisível da alma se assemelha ao ponto que é ao mesmo tempo uno e múltiplo. Tal analogia pode ser feita porque aquela tal como este não é dotada de extensão, embora esteja de alguma maneira em relação ao corpo na medida em que atua conjuntamente com os demais sentidos que exercem as suas atividades por meio dos órgãos sensoriais. (cf. *De an.* 424 a 26-28) Um vez explicitada a razão pela qual tal comparação pode ser feita, o Estagirita passa imediatamente à explicação da mesma. O ponto enquanto tal, afirma ele, é compreendido sob duas perspectivas distintas, a saber, em sua unidade e indivisibilidade constitutiva e como limite, isto é, como sendo o fim de um segmento e o início de outro. (cf. *De an.* 427a 9-10) A fim de explicar esta declaração feita por Aristóteles recorreremos a um exemplo da geometria. Tomemos uma linha AB sobre a qual marcamos um ponto C que a divide nos segmentos AC e BC. Quando consideramos o segmento AC, o ponto C representa o final do segmento AC que foi traçado sobre a linha AB e o início do segmento CB também traçado sobre a mesma linha. Enquanto tal, é razoável chamar o ponto C de limite, pois ele exerce dupla função, ou seja, é o final do segmento AC e início do segmento BC. Neste caso, dizemos que ele é divisível. Porém, se o consideramos como um simples ponto feito sobre a linha AB, então, dizemos que ele é indivisível, ou seja, inextenso. De modo análogo pode ser explicada a indivisibilidade do algo único. Ele é uno numérica e espacialmente na medida em que é capaz de num só ato de percepção sensível “dizer” no mesmo instante que o sensível próprio branco difere do sensível próprio doce. Mas, ele é também múltiplo visto que atua conjuntamente com os demais sentidos próprios. Este modo de atuar permite que a potência indivisível da alma seja afetada por movimentos e alterações contrários, sem que a sua indivisibilidade seja fique comprometida.

A explicitação das características essenciais que definem a potência indivisível da alma nos permite retornar ao passo de *De anima* III, 7 a fim de explicar como opera a capacidade média sensitiva. Mas, antes disto, é necessário identificá-la com a potência indivisível da

alma, e, enquanto tal, ela apreende simultaneamente dois sensíveis próprios que estão em relação a sentidos próprios diferentes, tais como a cor branca, sensível próprio da visão, e o sabor doce, sensível próprio do paladar. Isso significa que ela é capaz de, num único ato de percepção sensível, “dizer”, no mesmo instante, que este difere daquele. Porém, a passagem que aparece no texto que trata da alma diz que a capacidade média sensitiva ou potência indivisível da alma apreende o prazeroso ou doloroso. Ora, como explicar isto dado que os sentimentos de prazer e dor não aparecem enumerados nas listas de sensíveis encontradas em *De anima* II, 6? Para solucionar esta dificuldade é necessário evocar uma outra atividade exercida por essa potência indivisível, qual seja, o estar “ciente”, isto é, “saber” que apreendeu ou percebeu algo. Assim, além de estar “ciente” de que apreendeu num só ato de percepção sensível e no mesmo instante que dois sensíveis diferem entre si, ela também “sabe” que tal ato perceptivo foi prazeroso ou doloroso. Em síntese, é plausível dizer que a capacidade média sensitiva desempenha dupla atividade. Em primeiro lugar, ela apreende simultaneamente e no mesmo instante que dois sensíveis diferem entre si. Em segundo lugar, ela “sabe” não somente que percebeu algo, mas também, que tal ato perceptivo foi prazeroso ou doloroso.

Mas, ainda é preciso distinguir as atividades de sentir prazer e dor das atividades de afirmar e de negar. Para tal, temos que recordar a característica que as tornam semelhantes. Reafirmamos que são semelhantes porque as atividades de sentir prazer ou de afirmar consistem em atribuir uma coisa à outra enquanto as atividades de sentir dor ou de negar consistem em separar uma coisa da outra. Porém, no âmbito da percepção sensível, a busca equivale a atribuir uma coisa à outra e a fuga corresponde a separar uma coisa da outra. Em oposição, no âmbito do pensamento a afirmação e a negação são enunciações nas quais atribui-se ao sujeito um predicado. Assim, é plausível que as atividades de sentir prazer e dor e de afirmar e negar diferem pelo seguinte: enquanto no âmbito da percepção sensível, temos a perseguição e a fuga que se definem respectivamente como o ato de buscar por algo prazeroso e como o ato de repelir ou de evitar algo doloroso, no âmbito do pensamento temos que a afirmação e a negação que são asserções as quais envolvem a relação de um sujeito com um predicado. (cf. *De an.* III, 6, 430b 26) Em resumo, embora operem de maneira semelhante, as atividades de sentir prazer e dor e de afirmar e de negar diferem quanto às suas definições.

Mas, a busca e a fuga não são mencionadas somente para estabelecer certa

correspondência entre elas e as atividades intelectivas de afirmar e de negar. Constatase que Aristóteles visa também relacioná-las com o desejo. A fim de estabelecer tal vínculo, ele lança mão de mais uma analogia. De acordo com ele, o estar ciente, ou melhor, o “saber” que certa percepção sensível foi prazerosa ou dolorosa equivale no âmbito do desejo ao bem e ao mal enquanto tais. (cf. *De an.* III, 7, 43a 10) Ora, como compreender esta analogia? O significa dizer que no âmbito do desejo a percepção prazerosa e dolorosa corresponde ao bem e ao mal enquanto tais? A resposta para essas duas perguntas depende de uma compreensão adequada da expressão grega *he toiauta* traduzida no passo que estamos analisando por “enquanto tais”. Em nossa opinião, o Estagirita utiliza esta expressão a fim de sublinhar que a potência perceptiva é incapaz de “apreender” as noções de bem e de mal, ficando a apreensão das mesmas ao encargo da potência intelectual. Mas, por que ele, então, compara as percepções prazerosas e dolorosas com as noções de bem e de mal já que estas não são apreendidas pela potência perceptiva? Tal comparação é feita porque, mesmo que seja incapaz de apreender o que sejam o bem e o mal, a potência perceptiva apreende alguma coisa que corresponde de alguma maneira as duas concepções. Mas, o que é isto? Para responder esta indagação, adotamos a explicação dada por Moss uma vez que ela é confirmada pelo trecho do *De an.* III, 2, 426a 27-31; b1-7. De acordo com a autora,¹⁰⁰ a potência sensitiva da alma é capaz de discernir as mudanças e as alterações que a preserva das mudanças e alterações que a destrói. E enquanto tal, ela reconhece as primeiras como sendo benéficas e as segundas como sendo prejudiciais. Logo, apesar de ser incapaz de apreender as noções de bem e de mal, a potência sensitiva ainda é capaz de tomar as mudanças e alterações que a destrói como sendo certo mal e as mudanças e alterações que a preserva como sendo certo bem. Em suma, o bem e o mal enquanto tais corresponde no âmbito da sensação ao que é prejudicial e benéfico.

Uma vez tendo apontado que o bem e o mal correspondem ao benéfico e ao prejudicial no âmbito da sensação, nosso autor passa imediatamente ao tratamento da potência desiderativa da alma. De acordo com ele, as atividades de evitar e de desejar são executadas pela mesma potência da alma, a saber, a desiderativa que, por sua vez, subsiste, conjuntamente, com a potência perceptiva, embora ambas difiram quanto ao ser (cf. *De an.* III, 7, 431a 11-12). A maior dificuldade contida nesta declaração está em compreender o que significa dizer que as potências sensitiva e desiderativa são idênticas entre si, mas, diferem quanto ao ser. Como explicar que sejam diferentes quanto ao ser e idênticas entre si? A

100 Cf. Moss, 2012, p.p. 31-32.

solução desta dificuldade não é uma tarefa fácil porque das poucas vezes em que aparece, esta asserção é enunciada de maneira bastante concisa e obscura. A fim de atestar a nossa posição citamos dois outros passos nos quais ela aparece. Em *De insomn.* 1, 459a 15-17, é declarado que as potências perceptiva e imaginativa são idênticas entre si, mas, diferem quanto ao ser. A segunda aparição desta afirmação é no texto que trata de ética. Em *EN*, V, 2, 1130a 11, a virtude e a justiça são definidas como sendo uma mesma coisa, embora difiram quanto ao ser. O caráter conciso dessas três afirmações é um sinal de que não é possível compreendê-las? A nossa resposta para esta pergunta é não uma vez que é possível se valer das conjecturas que foram elaboradas pelos intérpretes. Em nossa opinião, a interpretação mais plausível para afirmação de que a potência sensitiva e desiderativa são idênticas entre si, mas, diferem quanto ao ser, é aquela feita por Gallop. De acordo com ele¹⁰¹, a identidade das potências desiderativa e sensitiva é explicada pelo fato do substrato de ambas ser o mesmo. Isso significa que as atividades de desejar e de perceber são executadas pela mesma potência da alma e em relação à mesma coisa, a saber, o sensível. Contudo elas diferem quanto ao ser na medida em que recebem denominações distintas no momento em que executam as suas atividades, ou seja, quando está em atividade de desejar chamamo-la de potência desiderativa, e, quando está apreendendo ou percebendo certa coisa chamamo-la de potência perceptiva. Portanto, a potência desiderativa e a potência perceptiva são idênticas entre si na medida em que estão no mesmo substrato e exercem suas atividades em relação à mesma coisa, mas, a diferença quanto ao ser repousa no fato delas exercerem atividades distintas em relação à mesma coisa.

Depois de tratar na primeira parte das potências perceptiva e desiderativa, Aristóteles investiga, nas linhas finais do *De anima* III, 7, a alma dianoética, pois, segundo a sua opinião, esta opera de maneira análoga à alma sensitiva. Esta opinião é confirmada pela declaração feita em 431a 15. Nesta linha, é afirmado que as imagens subsistem como sensações percebidas para a alma capaz de pensar. A caracterização das imagens como sensações percebidas pode ser interpretada de duas maneiras distintas. Em primeiro lugar, é possível compreender que as imagens estejam sendo definidas como certo movimento posterior que se assemelha ao movimento anterior que é, por sua vez, a sensação em ato. Partindo desta formulação, podemos conjecturar que as imagens conservam os poderes do movimento inicial que o causou, a saber, a sensação em ato, sendo, portanto, capaz de recriar o fenômeno da

101 Cf. Gallop, 1996, p. 143.

sensação na alma. Em segundo lugar, é possível interpretar que as imagens desempenham a mesma função da coisa percebida, ou seja, assim como a coisa percebida está em relação à potência sensitiva da alma, de igual modo as imagens estão em relação à alma dianoética. Frente a essas duas interpretações dadas para a linha 431a 15, nos perguntamos qual delas se mostra como sendo a mais correta. A julgar pela analogia que Aristóteles estabelece entre as atividades de sentir prazer e dor, por um lado, e as atividades de afirmar e de negar, por outro lado, parece-nos que a segunda linha de interpretação seja a mais correta. Isso significa que a interpretação mais plausível é aquela que diz que as imagens estão em relação à alma dianoética tal como as coisas percebidas estão em relação à potência perceptiva.

Um vez tendo feito este esclarecimento acerca das imagens como sensações percebidas, examinemos mais de perto o que é dito sobre a alma dianoética. Em 431a 14-15, é declarado que assim como a alma sensitiva apreende o sensível como sendo prazeroso ou doloroso, de igual modo a alma dianoética toma ou concebe as imagens como sendo coisas boas ou más.

Ora, qual é o sentido desta comparação? Começamos a nossa explicação com uma observação sobre o conteúdo representado pela imagem. Como dissemos no subcapítulo anterior quando examinamos a concepção de imaginação racional, o que temos é a lembrança de certa coisa que surge da síntese das várias sensações individuais. Dito de outro modo, a imagem que está em relação à alma dianoética é uma imagem lembrada cujo conteúdo é certa coisa. Ademais, ela não corresponde à nenhuma das sensações individuais, embora permita reconhecê-las pois possui em comum com elas várias propriedades. A retomada desta informação é importante, visto que, em nossa opinião, as imagens que estão em relação à alma dianoética representam certa coisa que não corresponde à algo individual. Feito este esclarecimento, nosso próximo passo na investigação é explicar o que significa dizer que certa coisa é tomada ou concebida como sendo boa ou má. Para isto, recorreremos à distinção que o Estagirita faz entre os desejos não racionais e os desejos racionais. No capítulo onze do primeiro livro da *Retórica*, ele diz o seguinte:

Dos desejos, uns são não-rationais e outros racionais. Chamo não racionais àqueles que não procedem da suposição (*hupolambanein*) e são deste tipo todos aqueles que são naturais, como os que se originam do corpo; por exemplo, o desejo de alimento, a fome, a sede, o desejo relativo a cada espécie de alimento, os desejos ligados ao paladar e aos prazeres sexuais e, em geral, os desejos relativos ao tato, ao olfato, ao ouvido e à vista. São racionais os desejos que procedem da persuasão; pois há muitas coisas que

desejamos ver e adquirir porque ouvimos falar delas e fomos persuadidos de que são agradáveis¹⁰². (*Ret.* I,11, 1370a 18-25)

Na primeira frase do trecho, é mencionada a existência de duas modalidades de desejo, quais sejam, os desejos não racionais e os desejos racionais. Os primeiros são definidos como aqueles que emergem sem a presença da suposição. Estão incluídos nesta classe os desejos corporais, tais como o desejo por comida, por bebida e por sexo e também os desejos que acompanham as atividades de cada um de nossos sentidos. Em oposição aos primeiros, os desejos racionais são suscitados depois de sermos convencidos de que certas coisas são agradáveis. Nós, tal como Labarrière,¹⁰³ compreendemos que o infinitivo aoristo *peisthēnai*, encontrado na linha a 24, é sinônimo de *hupolambanein* que aparece em a 19. O estabelecimento deste vínculo nos permite aprofundar a nossa compreensão dos desejos racionais. Em nossa opinião, isso significa dizer que a manifestação dos mesmos está diretamente atrelada à certa suposição ou persuasão. Ora, como compreender esta relação de sinonímia? A persuasão é a espécie da qual a suposição é o gênero? A resposta para esta pergunta é não, pois como mostramos quando discutimos a noção de suposição, as espécies desta são a opinião, a ciência e o conhecimento prático. Qual é o motivo para Aristóteles estabelecer o vínculo entre a suposição e a persuasão? Para resolver esta dificuldade é necessário considerar o fim último da arte retórica que é convencer os ouvintes. Para isto, é importante que o discurso do orador mostre, em primeiro lugar, que tal fato ocorreu ou não, em segundo lugar, que ele merece a confiança de seus ouvintes, e, em terceiro lugar, que ele os predisponham à julgar favoravelmente a sua causa. Dito de outro modo, para convencer o seu auditório, o discurso feito pelo orador deve conter três conjuntos de argumentos. O primeiro e o segundo conjuntos são compostos por argumentos que mostram a razoabilidade do fato ocorrido, e também, a credibilidade do orador frente ao público para o qual discursa. Por fim, o terceiro contém argumentos para predispor os ouvintes de uma determinada maneira. A identificação do fim último da arte retórica combinada com a explicação de como ele produzido fornece subsídios para apontar a razão pela qual nosso autor toma no trecho acima a suposição como sinônimo de persuasão. Em nossa opinião, ele faz isto a fim de enfatizar que, no contexto da *Retórica*, a suposição (*hupolepsis*) se define como uma espécie

102 Τῶν δὲ ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν ἄλογοί εἰσιν αἱ δὲ μετὰ λόγου. Λέγω δὲ ἀλόγους ὅσας μὴ ἐκ τοῦ ὑπολαμβάνειν ἐπιθυμοῦσιν (εἰσὶν δὲ τοιαῦται ὅσαι εἶναι λέγονται φύσει, ὥσπερ αἱ διὰ τοῦ σώματος ὑπάρχουσαι, οἷον ἡ τροφῆς δίψα καὶ πείνα, καὶ καθ' ἕκαστον εἶδος τροφῆς εἶδος ἐπιθυμίας, καὶ αἱ περὶ τὰ γευστὰ καὶ ἀφροδίσια καὶ ὅλως τὰ ἀπτά, καὶ περὶ ὀσμὴν [εὐωδίας] καὶ ἀκοήν καὶ ὄψιν), μετὰ λόγου δὲ ὅσας ἐκ τοῦ πεισθῆναι ἐπιθυμοῦσιν· πολλὰ γὰρ καὶ θεάσασθαι καὶ κτήσασθαι ἐπιθυμοῦσιν ἀκούσαντες καὶ πεισθέντες.

103 Cf. Labarrière, 1984, p. 31.

de discurso convincente (*logos*) que é proferido pelo orador para um auditório. A constatação deste fato explica não somente a manifestação dos desejos racionais, mas também, dos não racionais. Assim, no caso destes, a alma desejante não é convencida pelo discurso do orador de que determinadas coisas são agradáveis, ela simplesmente as deseja, enquanto, no caso daqueles, há a necessidade da mesma ser convencida por meio do discurso que certas coisas são agradáveis e outras não. Em suma, o discurso convincente do orador é decisivo para distinguir um desejo do outro.

O critério adotado para diferenciar os desejos não racionais dos desejos racionais é a chave de leitura para esclarecer como a alma dianoética concebe ou supõe certa coisa particular como sendo boa ou má. Tal como acontece nos desejos não racionais e racionais, também na alma dianoética, a suposição ou a tomada de certa coisa lembrada como sendo boa ou má ocorre após ela ser convencida por meio de um discurso proferido pelo orador de que determinadas coisas são boas e outras são más.

O estar convencido de que a lembrança de certa coisa é boa ou má suscita na alma dianoética o desejo. Para explicar o tipo de relação que se estabelece entre uma lembrança boa ou ruim e o surgimento do desejo, Aristóteles retoma a comparação com a alma sensitiva. Assim como nesta o estar ciente de que certo ato perceptivo foi prazeroso ou doloroso faz surgir, respectivamente, o desejo de busca e de fuga, também naquela, a manifestação do mesmo se dá somente depois de sermos convencidos de que a lembrança de certa coisa é boa ou má. Constata-se nesta analogia que as potências sensitiva e intelectiva operam de maneira semelhante. Em ambos os casos, há o surgimento do desejo. Porém, a causa motriz dele é distinta. No plano da sensação, ele é desencadeado pelas percepções sensíveis prazerosas e dolorosas. Já no plano intelectual, o seu aparecimento depende de estarmos convencidos de que a lembrança de certa coisa particular é boa ou má. Sendo assim, na sensação o desejo é provocado pelos sentimentos de prazer e de dor enquanto na intelecção ele é provocado pela lembrança boa ou má de certa coisa.

Antes de discutir a frase final da passagem que estamos analisando, julgamos importante observar que esta maneira de operar da alma dianoética nos recorda da explicação que fizemos do par imagem lembrada – expectativa. Em ambos os casos, a imagem lembrada representa certa coisa particular que surge da síntese das várias sensações individuais. Além disso, ela está em relação a alguma potência intelectual. Na passagem do *De anima*, ela está em relação à potência dianoética que toma a lembrança de certa coisa como sendo boa ou má

depois de ser convencida por meio de um discurso proferido pelo orador. Já no par imagem lembrada – expectativa investigado em *Retórica* I, 11, aquela é acompanhada por certa opinião voltada para o futuro. Apesar desta diferença, nos arriscamos a dizer que a dupla imagem lembrada – expectativa é uma referência menos elaborada ao modo de operar da alma dianoética.

A frase que encerra as linhas 431a 8-16 possui um caráter bastante geral. Em a 15-16, é afirmado que o pensamento jamais pensa sem uma imagem. Aristóteles opta por concluir a passagem desta maneira porque o seu objetivo é enfatizar que assim como a alma dianoética, o pensamento teórico também recorre às imagens para pensar as formas inteligíveis. Isto é confirmado pelo fato desta asserção se repetir no tratamento que ele faz do pensamento teórico¹⁰⁴.

A investigação da alma dianoética é retomada a partir da linha 431b 2. Nesta ele diz o seguinte:

O capaz de pensar pensa as formas, portanto, em imagens, e como nestas está definindo para ele o que deve ser perseguido e o que deve ser evitado, então, mesmo à parte da percepção sensível, ele se move quando está diante das imagens. Por exemplo, quando percebe a tocha em que está o fogo, ele reconhece- vendo-a mover pela percepção comum – que é um inimigo. Mas, em outro momento, com as imagens ou pensamentos na alma, ele raciocina como se as estivesse vendo e delibera sobre coisas vindouras à luz das presentes. Quando ele disser que lá está o agradável ou o doloroso, então, aqui o evita ou persegue – e, em suma, fará uma só coisa. E mesmo aquilo que é desprovido de ação- o verdadeiro e o falso- encontra-se no mesmo gênero que o bom e o mau, com a diferença de que um é em absoluto e o outro é relativo¹⁰⁵. (*De an.* III, 7, 431b 2-11)

A declaração que introduz a passagem é ambígua, isto é, possui duplo sentido. Em primeiro lugar, é possível interpretar que esteja dizendo que o ser pensante concebe ou apreende as formas a partir das contemplação das imagens. Note-se que, nesta primeira maneira de compreendê-la, as formas são concebidas ou apreendidas pelo ser pensante na medida em que contempla as imagens. Em segundo lugar, é possível compreender que ela esteja dizendo que o ser pensante pensa, ou seja, contempla as formas que estão nas imagens. A possibilidade de interpretar a declaração introdutória dessas duas maneiras distintas nos

104 Cf. *De an.* III, 8.

105 Τὰ μὲν οὖν εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ, καὶ ὡς ἐν ἐκείνοις ὄρισται αὐτῷ τὸ διωκτὸν καὶ φευκτὸν, καὶ ἐκτὸς τῆς αἰσθήσεως, ὅταν ἐπὶ τῶν φαντασμάτων ἦ, κινεῖται· οἶον, αἰσθανόμενος τὸν φρυκτὸν ὅτι πῦρ, τῇ κοινῇ ὁρῶν κινούμενον γνωρίζει ὅτι πολέμιος· ὅτε δὲ τοῖς ἐν τῇ ψυχῇ φαντάσμασιν ἢ νοήμασιν, ὡσπερ ὁρῶν, λογίζεται καὶ βουλευέται τὰ μέλλοντα πρὸς τὰ παρόντα· καὶ ὅταν εἴπῃ ὡς ἐκεῖ τὸ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, ἐνταῦθα φεύγει ἢ διώκει. καὶ ὅλως ἐν πράξει. καὶ τὸ ἄνευ δὲ πράξεως, τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος, ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐστὶ τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῷ· ἀλλὰ τῷ γε ἀπλῶς διαφέρει καὶ τινί.

instiga a perguntar qual delas é a mais razoável. A resposta para a nossa pergunta é dada pelas linhas b 4-5 nas quais as imagens são consideradas pelo Estagirita como sendo sinônimo de pensamento (*noēsis*). A equiparação daquelas com este confirma que a segunda maneira de interpretar a declaração introdutória é a mais plausível. Isto significa que ela está dizendo que o ser pensante contempla as formas que estão nas imagens. Ora, mas, ainda cabe perguntar que formas são estas? Em nossa opinião, é plausível identificá-la com a coisa lembrada que surge da síntese das várias sensações individuais, e, que não corresponde à nenhuma destas, conquanto permita reconhecê-las porque partilha com elas várias propriedades. Resolvidas essas duas dificuldades iniciais, passemos ao exame do que é dito na sequência. Nas linhas b 2-3, é afirmado que o capaz de pensar recorre à lembrança de certa coisa a fim determinar para si mesmo se ela deve buscada ou evitada. Assim, nas três primeiras frases do passo a discussão se concentra em descrever em linhas gerais o uso que a alma dianoética faz das imagens com a finalidade de determinar para si mesma o que deve ser buscado ou evitado.

Porém esta discussão é interrompida pelo exemplo apresentado nas linhas b 4-5. Nestas, ele tratada de como a percepção sensível desencadeia o movimento. Ora, como explicar esta mudança de atitude? Parece-nos que aqui, Aristóteles compara novamente o modo de operar da alma dianoética com o modo de operar da alma sensitiva, ou seja, assim como nesta as percepções sensíveis prazerosas e dolorosas suscitam, respectivamente, o desejo de buscá-las ou de evitá-las, de igual modo naquela, as lembranças boas ou más provocam o desejo. A elucidação da primeira parte da analogia é ilustrada por um exemplo bastante controverso. De acordo com o nosso autor, o capaz de pensar sabe que o inimigo está se aproximando tão somente por ver, através da percepção comum, que a tocha na qual está o fogo se encontra em movimento. As duas maiores dificuldades inerentes ao trecho são: a) compreender o que Aristóteles quer dizer com a expressão percepção comum (*aisthēsis koine*) e b) esclarecer como o simples ato de ver a tocha em movimento faz com que o capaz de pensar reconheça (*gnōrizei*) a aproximação do inimigo.

O nosso estudo começa tratando da primeira dificuldade. A expressão grega *aisthēsis koine* pode ser interpretada de duas maneiras distintas. Em primeiro lugar, é plausível afirmar que ela se refira à percepção dos sensíveis comuns. Estes são examinados em *De anima* II, 6. Nas linhas 418a 18-19, Aristóteles os define como aqueles sensíveis que podem ser apreendidos por pelo menos dois de nossos sentidos próprios, como, por exemplo, o movimento que é apreendido pelos sentidos do tato e da visão. Em segundo lugar, a mesma

expressão pode ser uma referência à potência indivisível da alma. Com qual dessas duas interpretações a percepção comum se identifica? A julgar pelo contexto da declaração, compreendemos que a percepção comum seja uma clara à potência indivisível da alma a qual é chamada de “algo único”. No exemplo da tocha ocorrem duas modalidades de percepção sensível, a saber, a percepção acidental e a percepção do sensível comum movimento¹⁰⁶. Na primeira, como dissemos¹⁰⁷, a substância não é apreendida por nenhum dos sentidos próprios, mas, tão somente a partir da qualidade que inere a ela. Enquadra-se neste tipo de percepção o fogo que está sobre a tocha. O capaz de pensar ao observar o horizonte percebe o fogo, sensível próprio da visão, e, a partir da percepção sensível deste infere que vê a substância tocha. No movimento do fogo que está sobre a tocha está envolvida um outro tipo de percepção sensível. Pois, o capaz de pensar vê também pelo sentido da visão que o fogo se move. Ora, como isto é possível? Em nossa opinião, porque coopera com a visão a potência indivisível da alma. A atuação desta permite que o sentido próprio apreenda em um só ato de percepção sensível e no mesmo instante dois sensíveis diferentes, a saber, um que é próprio do sentido que está em atividade e outro que forma uma união acidental com o sensível que está em relação ao sentido próprio. A fim de mostrar como isto acontece começamos a nossa investigação com a premissa que diz que a atuação conjunta da potência indivisível da alma com o sentido da visão dota este do poder de “dizer” num só ato de percepção sensível e no mesmo instante que o fogo difere do movimento. No entanto, a simples menção desta premissa não elucidada como a atuação da potência indivisível contribui para a apreensão simultânea do fogo e do movimento.

Este tipo de explicação é dada no primeiro capítulo do terceiro livro do *De anima* no qual é afirmado o seguinte:

Mas, os sentidos percebem por acidente os sensíveis próprios em relação aos demais, mas, não como tais, porém na medida em que formam unidade, como quando ocorre uma percepção sensível conjunta no caso do mesmo, como, por exemplo, no caso da bile que é amarga e amarela (pois a nenhum órgão sensível particular cabe dizer que ambas as percepções são de um único objeto) (...)¹⁰⁸. (*De an.* III, 1, 427a 27-31)

Nas duas declarações iniciais, Aristóteles trata de como os sentidos próprios apreendem o sensível que é próprio dele e um outro sensível. Isto acontece, afirma ele, porque o sensível

106 Cf. Para a lista dos sensíveis comuns, cf. *De an.* II, 6, 418a 19.

107 Cf. p. 51.

108 Τὰ ἀλλήλων ἴδια κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθάνονται αἱ αἰσθήσεις, οὐχ ἢ αὐταί, ἀλλ' ἢ μία, ὅταν ἅμα γένηται ἡ αἴσθησις ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ, οἷον χολῆς ὅτι πικρὰ καὶ ξανθὴ (οὐ γὰρ δὴ ἑτέρας γε τὸ εἰπεῖν ὅτι ἄμφω ἔν)

que está em relação ao seu respectivo sentido forma uma união acidental com o outro sensível que não está em relação a ele. Para compreender esta asserção feita pelo Estagirita, é necessário delinear o sentido que a expressão “por acidente” adquire neste contexto. Em nossa opinião, ela não corresponde à noção de percepção acidental que discutimos anteriormente. Isso significa que, em tratando dos sensíveis por acidente, a acidentalidade é em relação à potência perceptiva da alma, ou seja, esta apreende somente o sensível que é próprio dela, e, a partir deste infere a substância a qual inere a ele. No caso discutido acima, a acidentalidade ocorre em relação aos sensíveis próprios, isto é, o sentido da visão apreende a cor, sensível próprio dela e o movimento que não é o sensível próprio da visão, mas, que ocorre de acompanhar a cor. Assim, dizemos que a acidentalidade ocorre somente em relação aos sentidos próprios, e, não em relação à potência perceptiva, pois acontece do movimento, sensível comum, acompanhar a cor branca que é o sensível próprio da visão.

A compreensão da união acidental lança as bases para, na sequência, se discutir a percepção conjunta no caso do mesmo. Nesta ocorre a atuação conjunta dos cinco sentidos próprios, ou seja, cada um deles estão em atividade em relação aos seus respectivos sensíveis, como, por exemplo, o sentido da visão apreendendo a cor, o sentido da audição apreendendo o som, o olfato percebendo o cheiro, o paladar percebendo o gosto e o tato os sensíveis próprios dele. Visto que isto acontece, podemos ser induzidos ao erro de pensar que um sentido próprio apreende um sensível que é próprio de outro sentido. Porém, o que de fato acontece é que cada um dos sentidos próprios estão percebendo o sensível que é próprio dele. A impressão que temos de que um sentido apreende um sensível que é próprio de outro é produzida porque os cinco sentidos próprios estão em atividade ao mesmo tempo. Logo, é razoável definir a percepção conjunta como sendo a atividade executada pelo agrupamento formado pelos cinco sentidos. Antes, de avançarmos no esclarecimento da percepção conjunta não podemos deixar de observar que nosso autor fala de uma percepção sensível conjunta do mesmo. O que é isto? A resposta para esta pergunta será dada quando discutirmos um pouco mais adiante a percepção da bile que é amarga e amarela.

Contudo como dissemos quando tratamos da potência indivisível da alma, os sentidos próprios tem uma apreensão sucessiva dos sensíveis, ou seja, apreendem um sensível depois do outro. Nenhum deles é capaz de “dizer” num único ato de percepção sensível e no mesmo instante que o sensível A difere do sensível B. Dito de outro modo, somente a potência indivisível da alma é capaz disto. Na medida em que executa tal atividade, ela promove a

integração das diferentes percepções sensíveis. A fim de mostrar como isto ocorre retomamos a analogia que Aristóteles faz dela com o ponto, isto é, a potência indivisível desempenha função análoga ao ponto. Este quando é feito sobre uma linha desempenha dupla função, a saber, ele é uno e indivisível quando considerado como inextenso e também desempenha a função de limite, isto é, ele é o fim de um segmento e o início do outro. Tal analogia é plausível porque assim como o ponto, a potência indivisível não é dotada de extensão, ou seja, não é um corpo. Assim como o ponto, ela é una e indivisível já que é inextensa, e, enquanto tal ela é capaz de num só ato de percepção sensível “dizer” no mesmo instante que o sensível A difere do sensível B que por sua vez difere do sensível C e assim por diante. Isso significa que ela “diz” no agora que os sensíveis se distinguem entre si. Mas, assim como o ponto, ela é também limite. Ela desempenha esta função na medida em que atua juntamente com cada um dos sentidos próprios quando estes estão apreendendo os seus respectivos sensíveis. Operando deste modo, sua apreensão dos diferentes sensíveis é sucessiva, ou seja, tal como os sentidos próprios, ela “diz”, primeiro, que o sensível A difere do sensível B, e, depois que este difere do sensível C e assim por diante. Portanto, enquanto una e inextensa, ela une o fluxo das impressões sensoriais, mas, enquanto limite, sua função é discriminar de maneira sucessiva as impressões desse fluxo.

Depois de elucidar como a potência indivisível da alma integra as diversas percepções sensíveis, tratemos de como acontece a percepção sensível da bile que é amarga e amarela. Mas antes disto, é necessário responder uma indagação que deixamos em aberto. Recordemos de que nos perguntamos a que se refere a palavra mesmo que aparece na declaração feita na linha 427a 29. Em nossa opinião, é possível que ela se refira à certa substância que é inferida a partir da apreensão de qualidades sensíveis próprias. Feito este esclarecimento, voltemos ao ponto de onde paramos que é descrever como ocorre a percepção sensível da bile que é amarga e amarela. Aqui temos o sentido da visão apreendendo a cor amarela, sensível próprio dela, e o paladar apreendendo o sabor amargo, sensível próprio deste. Enquanto exercem as suas atividades isolados um do outro, a apreensão de seus respectivos sensíveis ocorre de modo sucessivo, ou seja, primeiro a visão apreende a cor e depois o paladar apreende o sabor. A integração destas duas percepções sensíveis ocorre na medida em que a potência indivisível da alma atua juntamente com estes dois sentidos. Neste trabalho de cooperação, ela desempenha dupla função. Num primeiro momento, ela apreende de maneira sucessiva os sensíveis próprios daqueles sentidos, ou seja, primeiro apreende a cor amarela e depois o

sabor amargo. Isto ocorre quando ela opera juntamente com cada um dos sentidos próprios na apreensão de seus respectivos sensíveis. Num segundo momento, ocorre a integração dessas duas percepções sensíveis. Isso significa que a potência indivisível da alma “diz” num só ato de percepção sensível e no mesmo instante que o sensível branco difere do sensível amargo. Ela atua deste modo porque, tal como o ponto, é una e inextensa. Dito de outro modo, enquanto algo inextenso, a potência indivisível da alma é capaz de unir os fluxos das impressões sensoriais. Até aqui, foi elucidado apenas as percepções sensíveis sucessivas e simultâneas da cor amarela e do sabor amargo por seus respectivos sentidos e potência indivisível da alma, ainda falta tratar de como a bile é apreendida como sendo amarela e amarga. Com relação a isto julgamos que ocorre a percepção sensível accidental, ou seja, a partir das percepções da cor branca e do sabor amargo infere-se que ocorre disto ser a bile. Em outras palavras, a partir da percepção sensível de certa qualidade sensível infere-se o substrato no qual ela inere. Em resumo, na percepção sensível da bile que é amarga e amarela estão envolvidos diferentes atores, são eles: a) dois diferentes sentidos próprios, a saber, a visão e o paladar; b) a potência indivisível da alma que opera apreendendo ora de maneira sucessiva ora de maneira simultânea, e, por fim; c) a percepção sensível accidental da substância que é apreendida a partir das qualidades sensíveis que ocorrem de acompanhá-la.

Com todas essas informações em mente retornamos ao exemplo da tocha a fim esclarecer como acontece a percepção sensível do fogo em movimento. Assim como acontece na percepção sensível da bile que é amarga e amarela, também na percepção sensível do fogo em movimento temos a potência indivisível da alma exercendo a sua atividade juntamente com o sentido próprio da visão. Enquanto opera com o sentido da visão, a potência indivisível apreende primeiro o sensível fogo, que é próprio da visão, e depois o sensível movimento que não é próprio desta, mas, que é apreendido por ela porque acontece de acompanhar o sensível fogo. Em outras palavras, ocorre uma apreensão sucessiva de ambos os sensíveis. Ademais, o movimento forma com o fogo uma união accidental. Todavia, tal como acontece na percepção sensível da cor amarela e do sabor amargo, essas duas percepções sensíveis são integradas uma com a outra, isto é, as qualidades sensíveis são apreendidas num único ato de percepção e no mesmo instante. Mais uma vez entra em cena a potência indivisível da alma. Esta é capaz de “dizer” num só ato de percepção sensível e no mesmo instante que a cor fogo difere do movimento. Isto ocorre porque ela enquanto algo não dotado de extensão tem o poder de unir os fluxos das impressões sensoriais. Logo, na percepção sensível do fogo que está em

movimento a potência indivisível da alma desempenha uma função crucial na medida que atuando juntamente com o sentido da visão apreende de maneira sucessiva as qualidades sensíveis fogo e movimento e também integra essas duas percepções sensíveis dado que é dotada do poder de unir os fluxos das impressões sensoriais. Por isso, ela “diz” num só ato de percepção sensível e no mesmo instante que o sensível fogo difere do sensível movimento.

Apesar da complexidade envolvida na atividade executada pela potência indivisível da alma, ela, por si só, não tem poder de reconhecer (*gnorizei*) que o fogo se movendo é sinal da aproximação do inimigo. Isto ocorre porque *gnorizei* é um verbo utilizado para se referir às atividades intelectivas de conhecer, aprender e descobrir¹⁰⁹. Sendo assim, a apreensão ou conhecimento de que a tocha em movimento é sinal da aproximação do inimigo é uma das atividades executadas pela alma dianoética. Em outras palavras, no exemplo da tocha em movimento também participa a potência intelectual da alma denominada por dianoética. Esta ao tomar conhecimento que o inimigo se aproxima provoca, imediatamente, o desejo de fugir.

Depois de ilustrar como a percepção sensível associada com a potência intelectual desencadeia o desejo de busca ou de fuga, chegou a hora de tratar de como a lembrança boa ou má provoca o movimento. Em outras palavras, é necessário esclarecer como a alma dianoética ou pensamento prático atua na ausência das coisas percebidas. De acordo com Aristóteles, em outro momento, o capaz de pensar recorre às imagens (*phantasmasin*) e pensamentos (*noemasin*) na alma, e, como, se as estivesse vendo raciocina (*logizetai*) e delibera (*bouleutai*) sobre coisas futuras à luz dos eventos presentes (cf. *De an.* III, 431b 6-8). Esta declaração contém dois grupos de noções que são dignas de atenção a fim de que possamos compreendê-la adequadamente. O primeiro deles se refere à comparação das imagens (*phantasmasin*) com os pensamentos (*noemasin*). Como dissemos quando analisamos a ambiguidade inerente às linhas iniciais deste trecho que estamos analisando, tal comparação é feita com a finalidade de sublinhar que o conteúdo da imagem é certa coisa lembrada que surge da síntese das várias sensações individuais, e que não corresponde a nenhuma destas, embora possa ser utilizada para reconhecê-las porque partilha com cada uma delas muitas propriedades. Em uma palavra, o conteúdo da imagem é certa noção proveniente da síntese operada pela experiência. O segundo deles não foi explicado ainda e se refere à presença dos verbos *logizetai* e *bouleutai*. Por que Aristóteles utiliza-os neste contexto? A resposta para esta pergunta é bastante simples. Porque eles são atividades executadas pela

109 Cf. Bailly, p. 173.

alma dianoética. Ora, mas o que significa dizer que ela raciocina (*logizetai*) e delibera (*bouleutai*)? Um rápida leitura da linha 431b 7 mostra que estes são termos sinônimos, isto é, raciocinar é o mesmo que deliberar. Tal relação de sinonímia é um forte indício de que o tema investigado nas linhas 431b 6-8 é a imagem deliberativa. Esta é definida em detalhes somente no capítulo onze do terceiro livro do *De anima*. Neste, a imaginação deliberativa é descrita assim:

A imaginação perceptiva, como foi dito, subsiste também nos outros animais, mas a deliberativa apenas nos capazes de calcular: pois decidir por fazer isto ou aquilo, de fato, é uma função do cálculo; e é necessário haver um único critério de medida, pois será buscado aquilo que é superior. E assim é capaz de fazer uma imagem a partir de várias¹¹⁰. (*De an.* III, 11, 434a 5-9)

Note-se que a imaginação deliberativa não é definida de imediato. A declaração introdutória versa sobre a imaginação sensitiva. Esta, afirma o Estagirita, é encontrada em todos os animais sejam eles não racionais ou racionais. Em outras palavras, ela está presente nos homens e nos animais. Diferente desta, a imaginação deliberativa é encontrada somente nos seres que são capazes de calcular, ou seja, nos homens. E tal restrição é imposta porque o cálculo é definido como o tomar a decisão por fazer uma coisa e não outra. Em outras palavras, a característica essencial que define a imaginação deliberativa frente a imaginação perceptiva é a conexão intrínseca daquela com a capacidade de tomar uma decisão em relação às situações concretas e práticas. Sendo assim, a imaginação perceptiva está presente em todos os outros animais enquanto a deliberativa é encontrada somente nos homens visto que eles são os únicos seres capazes de decidir por uma coisa ou outra.

O critério a ser adotado para esta tomada de decisão é apresentado na linha seguinte. É preciso, afirma Aristóteles, adotar um único critério de medida (*heni metrein*), pois aquilo a ser buscado deve ser superior (*meizon*). E, continua ele, a descoberta desta medida envolve obter certa imagem a partir de várias. O caráter conciso desta declaração não nos permite fazer muitas conjecturas a não ser aquela que diz que a tomada de decisão envolve recorrer a um critério de medida que é mostrado ou exibido por certa imagem que é obtida a partir da síntese de várias outras. Em outras palavras, tomar uma decisão envolve contemplar certa imagem que representa um critério de medida. Ora, mas, que critério é este? Quanto à declaração que justifica a necessidade da adotar um critério de medida nada pode ser

110 Ἡ μὲν οὖν αἰσθητικὴ φαντασία, ὡσπερ εἴρηται, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις ὑπάρχει, ἡ δὲ βουλευτικὴ ἐν τοῖς λογιστικοῖς (πότερον γὰρ πράξει τότε ἢ τότε, λογισμοῦ ἤδη ἐστὶν ἔργον· καὶ ἀνάγκη ἐνὶ μετρεῖν· τὸ μείζον γὰρ διώκει·

deduzido, ou seja, é plausível se perguntar que coisa superior é esta a ser buscada e qual é a relação que estabelece entre a adoção de um único critério e a superioridade de algo buscado. Por fim, que tipo de síntese ocorre entre as várias imagens. Em resumo, pairam sobre a discussão do critério de medida mais dúvidas do que certezas.

Frente as essas dificuldades, não temos outra opção se não recomeçar as nossas ponderações a fim de explicitar o que o trecho insinua sobre a tomada de decisão. Em nossa opinião ela adquire um sentido geral e não técnico, isto é, tomar uma decisão consiste em praticar ações nas quais estão envolvidas a eleição de certas coisas em detrimento de outras. Um vez tendo assim definido a tomada de decisão faz todo sentido estabelecer a adoção de um critério de medida, pois este fornece os parâmetros a serem adotados no momento da tomada de decisão? Ora, a identificação daquele não nos dispensa do trabalho de explicar como tal critério é obtido. Tal explicação é encontrada no décimo capítulo do terceiro livro do *De anima*. Em 433a 28, é dito que toda ação é motivada pelo desejável que se define como um bem a ser atingido pela prática de ações. Logo, parece-nos que o critério de medida que orienta a tomada de decisão é o desejável que pode ser atingido pela prática de nossas ações. Ademais, também parece-nos que o superior se identifica com o bem prático ou desejável.

Depois de resolver essas duas dificuldades iniciais, tratemos de investigar que tipo de síntese ocorre entre as várias imagens, fazendo conseqüentemente surgir certa imagem na alma. Dito de outro modo, o nosso próximo passo na investigação é entender como se dá a busca pelos meios que conduzem à realização do desejável, ou seja, do fim almejado. Para fazer esta busca, o homem lança mão de um conjunto de imagens dentre as quais é necessário descobrir qual delas conduz à realização da coisa desejada. A opção por uma delas é determinada pelo desejo que o homem tem no momento em que toma a decisão. Porém, ele não busca, imediatamente, a coisa mostrada diante dele assim como fazem os animais não racionais. Além disso, frequentemente, o surgimento daquela imagem que mostra a coisa desejada é precedida por uma espécie de síntese que envolve a combinação de várias imagens que são transformadas em uma. A fim de ilustrar esta explicação, propomos um exemplo que descreve a tomada de decisão numa situação concreta e prática. Suponhamos que, por razões de saúde, temos somente duas possibilidades diante de nós, ou comemos salada acompanhada com peixe e purê de batata doce ou comemos carne vermelha e batata frita. Em ambos os casos são formadas imagens cujo conteúdo é o prazer proporcionado pela ingestão desses alimentos. Todavia, é sobreposto a estas imagens uma outra que deriva do critério de medida

que adotamos para julgá-las, como, por exemplo, que, por razões de saúde devo evitar o consumo de gordura porque meu colesterol está alto. Ora, se o que desejo é a minha saúde, então, ela está ameaçada pelo consumo de gordura, embora o consumo de batata frita e de carne vermelha seja mais prazeroso do que comer purê de batata doce e salada. Frente à necessidade de nos manter saudável, escolhemos, assim, comer a salada acompanhada pelo peixe grelhado e pelo purê de batata doce. Logo, é em vista do bem almejado, a saber, o manter-se saudável, que decidimos sobre os meios a serem buscados.

A busca por esses meios envolve colocar diante dos olhos várias imagens que representam diferentes linhas de ação que são comer a salada com peixe grelhado e purê de batata doce ou comer a carne vermelha com batata frita. A partir destas duas imagens que temos diante dos olhos, criamos uma só cujo conteúdo é comer salada com peixe a qual provém da necessidade de escolher consumir alimentos com baixo teor de gordura dado que o bem aspirado é manter-se saudável. Logo, a escolha do meio mais apropriado tendo em vista o desejável abarca, em primeiro lugar, formar imagens que representam diferentes linhas de ação, em segundo lugar, retê-las na lembrança, e, em terceiro lugar, formar a partir dessas várias imagens uma só que é a imaginação deliberativa cujo conteúdo representado está em relação ao fim almejado¹¹¹.

O exame de como opera a imaginação deliberativa elucidada como o capaz de pensar delibera ou calcula sobre coisas futuras tendo diante de seus olhos apenas as imagens presentes. Inicialmente, ele estabelece para si mesmo a coisa desejada, ou seja, o fim a ser buscado. A seguir, coloca diante de seus olhos várias imagens que representam diferentes linhas de ação. Tendo em vista a coisa desejada, ele, então, combina estas várias imagens transformando-as em certa imagem cujo conteúdo é o meio mais apropriado que o conduz à realização do fim almejado. Assim, o capaz de pensar se vale da imagem deliberativa para determinar para si mesmo o que deve ser buscado ou evitado.

Uma vez definida a imaginação deliberativa, nas linhas que seguem, o modo de operar desta é comparado com o da potência indivisível a qual exerce a sua atividade juntamente com sentido da visão a fim de que ocorra a apreensão do fogo em movimento. Tal como o desejo de buscar e de evitar algo no âmbito da percepção sensível é suscitado pelas percepções prazerosas e dolorosas, também a imagem que representa um conteúdo que está

111 Cf. a explicação de Puente feita em “A passagem da cognição à ação: o movimento animal e o tempo” in: *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p.p. 299-300.

em relação ao desejável faz emergir na alma o desejo de busca ou de fuga. Dito de outro modo, a manifestação do desejo pode ocorrer ora na presença de certa coisa que é vista como sendo prazerosa e/ou dolorosa ora por certa imagem que surge da síntese das várias imagens que representam diferentes linhas de ação. Ademais, esta imagem é vista por aquele que a contempla como sendo algo que conduz ao fim almejado.

Nas últimas linhas do trecho 431b 2-11, as noções de bem e de mal são comparadas com o verdadeiro e o falso, isto é, com valores lógicos. O bem e o mal, afirma Aristóteles, se incluem no mesmo gênero do verdadeiro e do falso com a diferença que estes são absolutos enquanto aqueles estão em relação ao homem inserido em uma dada comunidade. Dois pontos nesta analogia precisam ser esclarecidos. O primeiro deles se refere à asserção de que o bem e o mal estão no gênero do verdadeiro e do falso enquanto o segundo concerne à identificação do verdadeiro e do falso com valores absolutos e o bem e o mal com valores relativos. Começamos o nosso estudo abordando o primeiro ponto. O que significa dizer que bem e mal e verdadeiro e falso estão no mesmo gênero. Parece-nos que nosso autor não está dizendo que o verdadeiro e o falso são gêneros dos quais o bem e o mal são espécies, tal como fez quando enumerou as diferentes espécies, ou melhor, modalidades de suposição, nas linhas 427b 24-27. Julgamos que nas linhas b10-11 esteja em discussão uma outra questão. Mas, qual seria esta? Para respondê-la contamos com a ajuda de Simplício. De acordo com ele (?/2013, 275, 5-10), a inclusão do bem e do mal no mesmo gênero do verdadeiro e do falso visa sugerir que, embora esteja em relação às coisas que são obtidas por meio da ação, pensamento prático concebe-as de maneira universal, ou seja, como um juízo que se aplica a todos os casos que são semelhantes entre si, tal como é o julgamento da arte. E, continua ele, mesmo que as apreenda deste modo, o pensamento prático ainda é prático, ou seja, é acompanhado do desejo que é o motor do movimento. A principal consequência oriunda do fato de apreendê-las universalmente é que o pensamento prático não ordena a prática imediata de determinada ação, mas, tão somente aventa a possibilidade desta ser praticada no futuro próximo. E enquanto tal, é razoável dizer que as questões práticas são tomadas como sendo verdadeiras ou falsas.

Porém, a inclusão das questões práticas na modalidade de coisas que podem ser verdadeiras ou falsas não pode nos induzir ao erro de pensar que é razoável identificá-las entre si. Há uma sutil e decisiva diferença entre elas. O verdadeiro e o falso são valores lógicos absolutos, ou seja, não mudam de uma circunstância para outra a não ser que os fatos

com os quais se relacionam sejam alterados, como, por exemplo, neste exato momento é verdade que cai uma chuva fina, mas, esta asserção pode se tornar falsa caso a chuva fina cesse. Em outras palavras, a mudança de um valor lógico para outro depende de que ocorra alteração na correlação dos eventos. Já o bem e o mal são relativos, ou seja, estão em relação ao homem, por isso, variam de uma circunstância para outra, pois o que é um bem para um homem pode ser um mal para o outro.

Ao final da análise que fizemos das duas passagens encontradas no sétimo capítulo do *De anima* julgamos que seja importante retomar de maneira esquemática três pontos que contribuem para a compreensão da manifestação das paixões. O primeiro deles concerne ao modo de operar da alma dianoética examinado nas linhas 431a 14-16. Nelas, é afirmado que a alma dianoética depois de ser convencida por meio de um discurso proferido pelo orador toma as lembranças como sendo boas ou más. E, tal apreensão suscita naquela o desejo de buscá-las ou de evitá-las. Como dissemos ao final de nossa discussão da alma dianoética, isto nos recorda o par imagem lembrada – expectativa examinado em *Retórica* I, 11, 1370a 26-32. Tal como acontece com alma dianoética na qual a imagem que está em relação a ela se define como a lembrança de certa coisa que surge da síntese das várias sensações individuais, de igual modo se delimita a noção de imagem lembrada. No entanto, a identidade se restringe a esta concepção, pois enquanto na alma dianoética a contemplação desta faz surgir o desejo na alma, no par imagem lembrada – expectativa aquela é acompanhada por certa opinião voltada para o futuro, e, a combinação destas é suficiente para elucidar o aparecimento das paixões investigadas no capítulo onze do primeiro livro da *Retórica*. O segundo deles se refere à contribuição da percepção sensível e do pensamento no desencadeamento da ação ou movimento. Como explicamos no exemplo da tocha em movimento há duas diferentes potências da alma atuando. Em primeiro lugar, temos a potência indivisível da alma atuando juntamente com o sentido da visão na apreensão do fogo que é o sensível próprio da visão e do movimento que é um sensível comum. Em segundo lugar, temos a potência intelectiva inferindo que o fogo se movendo é a aproximação do inimigo. Tal inferência provoca, na alma daquele que observa a tocha em movimento, o desejo de fugir. E o terceiro é último deles se relaciona com a noção de imaginação deliberativa. O conteúdo representado por ela está em relação ao fim almejado. Isso significa que ela mostra ou exhibe o meio mais apropriado que conduz à realização da coisa desejada. A noção de imaginação deliberativa contribui para esclarecer como ocorre o planejamento da vingança.

4.4 As cinco paixões de *Retórica I, 11*, a lembrança e a expectativa.

Como acabamos de afirmar, o par imagem lembrada – expectativa atua de maneira semelhante à alma dianoética, mas, ainda não dispomos de elementos suficientes para dizer que esta desempenha função relevante no aparecimento das paixões. O máximo que podemos deduzir é que a lembrança de certa coisa acompanhada por uma opinião voltada para o futuro são as causas do aparecimento das paixões investigadas em *Retórica I, 11*. Um vez tendo estabelecido isto, passemos ao estudo dessas paixões a fim de expor como cada um daqueles componentes cognitivos se fazem presentes em cada uma delas.

A primeira paixão investigada é a cólera ou vingança. Pouco antes de enumerar a razão pela qual ela é agradável, o Estagirita afirma que as coisas que esperamos (*elpidi*) são agradáveis porque parece-nos que (*phainetai*) a sua presença trará grande alegria e regozijo (cf. *Ret. I, 11, 1370b 7-8*). Duas linhas depois, ele diz que a cólera é agradável dado que o homem encolerizado se alegra com a expectativa de reparar a ofensa sofrida (cf. *Ret. I, 11, 1370b 10-11*). A combinação das informações anteriores nos permite inferir que o prazer do homem encolerizado é acompanhado de certa crença ou opinião que ele forma em sua alma. Isto é um indício de que a expectativa ou esperança que acompanha o sentimento de prazer é certa opinião voltada para o futuro. Ora, qual é o conteúdo desta? A resposta desta indagação é que, no tempo oportuno, ele irá reparar a ofensa que sofreu. A constatação de que somente a expectativa como a opinião voltada para o futuro está presente no aparecimento da cólera, torna a nossa posição frágil que diz que as paixões examinadas em *Retórica I, 11* são provocadas pela imagem lembrada que é seguida da expectativa como a opinião voltada para o futuro. Frente a este fato perguntamo-nos se a cólera ou vingança é uma exceção. Respondemo-nos que não, pois na investigação mais detalhada que é feita desta paixão no segundo capítulo do segundo livro da *Retórica*, as imagens lembradas desempenham um papel crucial no planejamento da vingança.

O apetite (*epithumia*) é a próxima paixão estudada. Mas, antes de tratarmos dela julgamos que seja importante enumerar a razão pela qual a consideramos como sendo uma paixão. Isto acontece porque a cólera ora é tomada como sendo sinônimo de ânimo

(*thumos*)¹¹² ora como sendo de appetite (*epithumia*)¹¹³ ora como sendo de desejo (*orexis*)¹¹⁴. Ademais, o appetite aparece nas duas listas das paixões as quais são mencionadas nos textos que tratam de assuntos éticos¹¹⁵. Um vez explicitadas as duas razões pelas acreditamos que os appetites são paixões, passemos à sua discussão. Para tal, é necessário começar com a citação do passo no qual são mencionados. Neste é dito o seguinte:

os desejos são na sua maioria agradáveis, pois as pessoas gozam de certo prazer, quer lembrando de como alcançaram quer esperando que o alcançarão; como, por exemplo, os que, tendo febre, são afligidos pela sede, têm prazer em se lembrar de que beberam e em esperar que virão a beber¹¹⁶.
(*Ret. I*, 11, 1370b 15-19)

Constata-se que a tese sustentada acima é que a lembrança de uma sensação prazerosa ou dolorosa é seguida pelo ato de antecipar que as mesmas sensações se repetirão num futuro não distante. Dito de outro modo, a lembrança de imagem é acompanhada por outra imagem que é antecipada. Para explicar a relação existente entre ambas as imagens recorreremos novamente¹¹⁷ à passagem encontrada no oitavo capítulo de *De motu animalium*. Como já fizemos uma análise detalhada dela, nos contentamos em retomá-la em linhas gerais.

As noções de imagem lembrada e antecipada são cruciais para entender a dinâmica envolvida nos appetites. Como dissemos, a característica comum aos atos de lembrar e de antecipar é o estar ciente de que a imagem que contemplamos agora está em relação a um estado perceptivo que foi causado por um estímulo exterior. Isso significa que os atos de lembrar e de antecipar envolvem estar ciente de que transcorreu um intervalo de tempo entre a imagem atual e o estado perceptivo que a causou. Assim, não lembramos nem antecipamos a imagem atual que temos diante de nós, mas, tão somente o estado perceptivo. Porém, os atos de lembrar e de antecipar não se restringem à simples lembrança de um estado perceptivo, pois, ainda é preciso referi-lo ao estímulo inicial que o produziu. Para tal, é importante estar ciente de que a imagem atual corresponde a uma sensação anterior que foi desencadeada por um estímulo externo do qual provém o estado perceptivo que deu origem à imagem que

112 Cf. *Ret. I*, 10, 1369b 11; b 15 e *Ret. II*, 1.

113 Cf. *Ret. I*, 11, 1369b 15.

114 Cf. *Ret. II*, 1, 1378a 31.

115 Por paixões quero dizer coisas como a cólera, o medo, a vergonha, o desejo, em geral, qualquer coisa que dá origem aos prazeres e às dores sensíveis. (*EE II*, 2, 1220b 12-14) e também, por paixões quero significar os desejos, a cólera, o medo, a temeridade, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, a saudade, a emulação, a compaixão e de um modo geral os sentimentos acompanhados de prazer e de dor. (*EN*, II, 5, 1105b 21-23)

116 Καὶ ἐν ταῖς πλείσταις ἐπιθυμίαις ἀκολουθεῖ τις ἡδονή· ἢ γὰρ μεμνημένοι ὡς ἔτυχον ἢ ἐλπίζοντες ὡς τεύξονται χαίρουσιν τινα ἡδονήν, οἷον οἱ τ' ἐν τοῖς πυρετοῖς ἐχόμενοι ταῖς δίψαις καὶ μεμνημένοι ὡς ἔπιον καὶ ἐλπίζοντες πεῖσθαι χαίρουσιν (...)

117 Cf. p.p. 53-54.

contemplo neste momento. Dito de outro modo, a contemplação de uma imagem como cópia de outra coisa é uma lembrança ou uma antecipação somente quando estamos cientes de que a imagem que contemplo agora corresponde seja à uma sensação que ocorreu num tempo passado, seja à uma sensação que ocorrerá num tempo futuro. No primeiro caso temos uma lembrança e no segundo uma antecipação.

Com todas essas informações em mente, retornamos à passagem que trata dos apetites a fim de mostrar como as lembranças prazerosas ou dolorosas são acompanhadas pelas antecipações prazerosas ou dolorosas. Inicialmente, é necessário estabelecer que o homem que experimenta o apetite esteja ciente de que a imagem que contempla agora corresponde a um estado perceptivo que foi produzido por uma sensação prazerosa ou dolorosa que ocorreu num tempo passado. Em outras palavras, a lembrança no homem que sente apetite ocorre somente quando está ciente de que transcorreu um intervalo de tempo entre a imagem atual que ele contempla e o estado perceptivo do qual ela provém. Mas, ainda lhe falta lembrar de que tal estado perceptivo corresponde a uma sensação prazerosa ou dolorosa anterior que foi desencadeada por um estímulo inicial prazeroso ou doloroso. Sendo assim, para que se lembre, o homem que sente apetite deve estar ciente de que a imagem que contempla agora corresponde a um estado perceptivo que foi causado por uma sensação anterior que, por sua vez, foi desencadeada por um estímulo externo. Dito de outro modo, aquele que sente “sabe” que a imagem que contempla atual está em relação à uma sensação prazerosa ou dolorosa ocorrida num tempo passado. Tão logo se lembre disto, surge na alma dele o desejo de experimentar a mesma sensação num tempo futuro, e, para tal, ele deve antecipá-la. Isso significa que, ao invés de estar ciente de que a imagem que contempla agora está em relação à uma sensação prazerosa ou dolorosa que ocorreu no passado, ele deve, a partir de então, “saber” que ela corresponde à uma sensação prazerosa ou dolorosa que pode vir a ser experimentada num tempo futuro. Em poucas palavras, em lugar da lembrança, o homem que sente apetite antecipa na medida em que está ciente de que a imagem que contempla agora está em relação a uma sensação prazerosa ou dolorosa futura.

O amor erótico diferente da cólera ou vingança que, por enquanto, é provocada apenas pela expectativa que é a opinião sobre a reparação da ofensa sofrida num futuro não muito distante, é causado pela imagem lembrada acompanhada da expectativa. Mas, antes de tratar desta combinação, é importante esclarecer o porquê optamos pela denominação amor erótico e não, simplesmente, amor (*philein*). A razão pela qual fizemos tal especificação é que o amor

erótico é comparado com o desejo de beber experimentado pelos homens acometidos pela febre. Em outras palavras, o amor erótico assim como a febre são desejos ardentes. Confirma a nossa posição a presença da partícula *kai* na linha b 19, compreendida pela maioria dos tradutores como sendo uma partícula comparativa. Em consequência disto, as linhas 1370b 19-20 são traduzidas assim: assim também (*kai*) as pessoas apaixonadas sentem prazer em falar, escrever e fazer todas aquelas coisas que se refiram à pessoa amada (...)” A locução assim também que introduz a frase foi usada para sugerir que tal como as pessoas que ao serem acometidas pela febre desejam ardentemente tomar uma bebida que sacie a sua sede, de igual modo as pessoas apaixonadas ardem de desejo pela pessoa amada. Frente a esta comparação inferimos que a denominação amor erótico ressalta a dimensão ardente do desejo. Em síntese, parece-nos importante especificar o substantivo amor dado que este tal como o desejo pela bebida pertence à classe dos apetites¹¹⁸.

Uma vez tendo feito este esclarecimento inicial, investiguemos em detalhes a definição do amor erótico a fim de elucidar como ele surge. Em 1370b 20-23, é afirmado que os homens apaixonados se comprazem em falar, escrever e fazer qualquer coisa que os façam se lembrar da pessoa amada, pois a lembrança dela faze-os acreditar (*oiontai*) que estão em sua presença. O ponto que nos interessa nesta declaração que foi citada parcialmente há pouco é a constatação de que a manifestação do amor erótico abarca a lembrança de certa coisa que é seguida por uma opinião ou crença. Todavia, a simples enunciação disto é insuficiente já que não expusemos como passamos da lembrança da pessoa amada para a opinião de que estamos na presença dela. A fim de fazer tal exposição começamos esclarecendo que, em nossa opinião, a pessoa apaixonada não se encontra na presença da pessoa amada. O que a primeira dispõe é tão somente de uma imagem que representa certa pessoa que ela toma como sendo a pessoa amada, e, partindo desta apreensão, a opinião de que se encontra em presença da pessoa amada surge em sua alma. Em outras palavras, a lembrança de que certa pessoa é a que amamos é o bastante para nos fazer acreditar que estamos na presença dela. Assim, a combinação da imagem lembrada com a opinião ou expectativa recorda-nos a maneira de operar da alma dianoética, principalmente, quando esta se encontra diante das imagens que representam certa coisa que se origina da síntese de várias sensações individuais.

Nas paixões da honra e da vitória, as duas penúltimas investigadas em *Retórica I*, 11, a

118 A amizade também é amar (*philein*) alguém. No entanto, ela difere do amor erótico visto que o desejo que a acompanha é o querer (*boulesis*) que é, por sua vez, o desejo racional. Para uma compreensão mais aprofundada do querer que acompanha a amizade cf. *Ret. I*, 10, 1369a 2-3 e *Ret. II*, 4, 1380b 34-35.

noção de *phantasia* é modificada. É incorreto compreendê-la, neste contexto, como sendo a lembrança de certa coisa. A fim de delimitar os sentidos de *phantasia* encontrados nas definições dessas duas paixões, começemos a discussão pela paixão da vitória. Nas linhas 1370b 32-34, é declarado que a vitória é agradável para todos os homens visto que ela produz a *phantasia* de que os vencedores são superiores aos demais homens. As traduções de Manuel Alexandre Junior¹¹⁹ e de Racionero traduzem o substantivo *phantasia* encontrado nesta definição por imagem. Em nossa opinião, esta tradução dada para o vocábulo, em nada contribui para compreender a definição de vitória. Pois, afinal, o que significa dizer que ela produz a imagem de superioridade do vencedor frente aos vencidos? Dufour¹²⁰, diferente destes dois autores, traduz aquele nome por *imagination*. E, Bartlett¹²¹ traduz-o por *imagining*. O recurso a estes dois diferentes vocábulos tem por objetivo nuançar aspectos diferentes da *phantasia*. Ao traduzir esta por *imagining*, o objetivo visado por Bartlett é marcar que ela possui os sentidos de suposição, de pensamento e de avaliação. Enquanto Dufour com a sua tradução visa realçar que o substantivo possui os sentidos de invenção, de criação, de mentira e de fantasia. A identificação destes dois grupos semânticos faz com que nos perguntemos qual deles torna a definição de vitória mais compreensível. Para responder esta pergunta apresentamos na sequência como ficam as traduções da definição de vitória caso atribuamos à palavra *phantasia* os sentidos de suposição, pensamento e avaliação, tal como faz Bartlett ou os sentidos de criação, imaginação e mentira, assim como faz Dufour. Se traduzimos o termo *phantasia* por suposição ou pensamento temos que a vitória é agradável para todos os homens porque ela produz o pensamento ou a suposição de que os vencedores são superiores aos demais homens, mas, se traduzimos aquele por invenção, mentira e imaginação temos que a vitória é agradável para todos visto que ela causa a imaginação de que os vencedores são superiores aos vencidos. Frente a estas duas possibilidades de tradução para o termo nos perguntamos qual delas é a mais razoável. Parece-nos que a tradução feita por Bartlett é a mais plausível dado que acentua a dimensão intelectual da *phantasia*, e consequentemente, a aproxima da noção de imaginação racional, examinada anteriormente. Assim, é plausível dizer que a vitória é agradável para todos, pois a sua conquista produz a impressão ou a opinião de que os vencedores são superiores aos demais homens. Em resumo, a vitória é prazerosa porque os vencedores acreditam na superioridade porque conquistaram a vitória.

119 Cf. Manuel Alexandre e outros (2006).

120 Cf. Dufour (1960).

121 Cf. Bartlett (2019).

A *phantasia* adquire na definição da honra os sentidos de julgamento e de juízo que são formulados a partir da experiência. Para fundamentar a nossa posição passamos na sequência à discussão da definição dada para a honra. Nas linhas 1371a 8-9, é dito que a honra é agradável porque o homem honrado imagina (*phantasian*) que possui as mesmas qualidades de um homem virtuoso. Ora, nos perguntamos como o julgamento dele é elaborado. A resposta está na noção de experiência examinada em *Metafísica* I, 1. Nas linhas 981a 7-10, é afirmado que ter a suposição (*to echein hupolepsin*) de que esta coisa (*todi*) curou Cálías acometido por esta doença, depois Sócrates e também cada um dos demais homens acometidos por determinada doença é próprio da experiência (*empeiria*). Nota-se que a experiência se define como uma suposição ou opinião que é elaborada a partir da observação de dados empíricos e concretos que ocorrem com alguma regularidade. Isto está subentendido na asserção que diz que um remédio individual curou Cálías, Sócrates e muitos outros homens acometidos pela mesma doença. De igual modo o homem honrado formula o julgamento que faz sobre si mesmo. Isso significa que depois de observar as várias boas ações praticadas por ele e por cada um de seus pares, ele conclui, ou seja, julga a si mesmo como alguém que é dotado das mesmas qualidades morais as quais são próprias de um homem dotado de bom caráter. Assim, é plausível afirmar que a *phantasian* do homem honrado seja identificada com o julgamento ou juízo que ele formula depois de observar atentamente as suas e as outras ações praticadas pelos seus pares. Ademais, é necessário que ele aperceba que estas seguem determinado padrão, ou seja, são, frequentemente, praticadas de uma determinada maneira.

A última paixão analisada é a amizade. Nas linhas 1371a 17-20, ela se define como sendo um sentimento agradável por duas razões. Em primeiro lugar, porque ela envolve o amor o mútuo, ou seja, as partes envolvidas nesta relação amam e são amadas. Em segundo lugar, porque este amor recíproco produz a *phantasia* de que cada uma das partes possui um bem que é desejado por todos os homens dotados de sentimento. O nosso interesse está em compreender o substantivo *phantasia* mencionado na segunda justificativa dada para o fato da amizade ser um sentimento agradável. Parece-nos que ele possui o mesmo sentido daquele encontrado nas definições da vitória e da honra, ou seja, ele é uma suposição ou opinião que os homens tem acerca de algo. No caso da amizade, a *phantasia* é um opinião ou suposição formulada pelos envolvidos na relação. Na medida em que se amam mutuamente, eles passam a ter a opinião de que são um bem um para o outro. Logo, o amor recíproco é a causa do surgimento de uma opinião.

Apesar de termos iniciado este subcapítulo com a afirmação de que as paixões investigadas ao longo do capítulo onze do primeiro livro da *Retórica* são provocadas pela imagem lembrada que é acompanhada pela expectativa enquanto uma opinião voltada para o futuro, não demora muito para constatarmos que não é bem isto que acontece. A fim de mostrar o que de fato ocorre no exame dessas paixões, retomamos em linhas gerais as características essenciais de cada uma delas. A manifestação da cólera ou reparação é provocada somente pela expectativa, compreendida como uma opinião que versa sobre a possibilidade reparar a ofensa sofrida no futuro. Em oposição a esta, os apetites são suscitados pela imagem lembrada e pela expectativa. Isso significa que a lembrança de uma sensação prazerosa ou dolorosa é acompanhada por uma outra imagem que antecipa a experiência das mesmas sensações num futuro próximo. Em outras palavras, o estar ciente de que a imagem atual está em relação às sensações prazerosas ou dolorosas experimentadas num tempo passado é imediatamente acompanhado de imagens que nos tornam cientes de que experimentaremos essas mesmas sensações no futuro. O amor erótico é a única paixão na qual a lembrança de certa coisa, a saber, da pessoa amada é acompanhada pela opinião de que estamos em sua presença. Como dissemos, isto nos recorda o modo de operar da alma dianoética. Esta depois de ser convencida por meio de um discurso proferido pelo orador toma ou concebe a lembrança de certa coisa sendo boa ou má, fazendo, conseqüentemente, emergir nela o desejo de evitar ou de buscar estas coisas. As paixões da vitória e da amizade são provocadas pela suposição ou opinião que expressam conteúdos distintos. No caso da vitória, o conteúdo da opinião que a suscita está relacionado com a superioridade do vencedor enquanto, no caso da amizade, o conteúdo da opinião se refere ao bem. Por fim, a honra é motivada por julgamento formulado depois de uma observação atenta da realidade circundante, ou seja, pelo que passamos a chamar de agora em diante de juízo empírico. A constatação desta irregularidade apenas torna evidente quão complexas são aquelas paixões investigadas no texto que trata de arte retórica.

4.5 As paixões de *Ret. II*, 2-11, a lembrança, a expectativa e o juízo empírico.

No segundo capítulo do segundo livro da *Retórica*, Aristóteles trata, mais detalhadamente, da cólera. Para fazer um exame exaustivo desta e de todas as outras definidas neste livro, ele propõe um método tripartite que, em sua opinião, deve ser adotado

por todo aquele que deseja ter uma compreensão abrangente de cada uma delas¹²². De acordo com ele, o estudo das paixões deve abordar, em primeiro lugar, o estado de ânimo (*diakeimenoí*) das pessoas apaixonadas, em segundo lugar, o que as provoca, e, em terceiro lugar, para quem elas são direcionadas. (cf. *Ret.* II, 1, 1378a 24-26) Embora seja bastante incisivo ao afirmar que o exame das paixões não pode prescindir de nenhum destes itens propostos em seu método¹²³, nos ocuparemos somente, ao longo deste subcapítulo, com a definição de algumas delas, principalmente aquelas nas quais é encontrado o substantivo *phantasia* e também do estado de ânimo (*diakeiménos*) das pessoas apaixonadas posto que ele discute rapidamente a noção de *phantasia* neste tópico.

Antes de adentrar nas definições daquelas paixões que nos interessa, julgamos que seja importante fazer um rápido esclarecimento sobre o termo grego *diakeimenoí* que é usado pelo Estagirita para descrever o estado de ânimo das pessoas apaixonadas. *Diakeimenoí* é o particípio do verbo *diakeimai*, e, por isso, possui os sentidos de estar predisposto a e de ser afetado de uma determinada maneira¹²⁴. A atribuição destes sentidos ao particípio é uma referência à distinção entre *diathesis* e *hexis* que aparece no oitavo capítulo de *Categorias*. Nas linha 8b 27, é afirmado que a *hexis* se opõe à *diathesis*, pois, a primeira é um estado duradouro e permanente, enquanto a segunda é um estado transitório e passageiro de modo que toda *hexis* é uma *diathesis*, mas nem toda *diathesis* é uma *hexis*. Nota-se que a distinção entre *hexis* e *diathesis* é bastante clara e objetiva pois ambos são estados que nos dispõem ou fazer as coisas de uma determinada maneira ou nos tornam suscetíveis de sermos afetados de uma determinada maneira. A única característica que diferencia um estado do outro é tempo de duração dos mesmos, pois enquanto a *hexis* é um estado duradouro e permanente, a *diathesis* é um estado temporário e passageiro. A dificuldade desta distinção está na afirmação de que toda *hexis* é *diathesis*, mas, nem toda *diathesis* é *hexis*. Ora, o que Aristóteles quer dizer com esta declaração? Parece-nos que ele propõe a subdivisão gênero – espécie, tal como fez na suposição. Em outras palavras, a *hexis* é o gênero, ou seja, a modalidade mais ampla da qual a *diathesis* é uma espécie, isto é, uma diferença específica. Por isso, cabe dizer que como uma modalidade mais ampla toda *hexis* é *diathesis*, mas, como uma diferença específica de *hexis* nem toda *diathesis* é uma *hexis*. A enunciação da principal característica que distingue *hexis* de *diathesis* é suficiente para mostrar que o recurso ao particípio *diakeimenoí* para

122 Este método não é seguido rigorosamente, pois, há paixões, como, por exemplo, o favor, o ódio, a calma e uma outra paixão anônima que não abordam um dos itens enumerados no método tripartite.

123 Cf. *Ret.* II, 1, 1378a 27-28.

124 Cf. Bailly, 1950/2000, p. 200.

descrever o estado de ânimo das pessoas apaixonadas é um indício de que as paixões são estados transitórios e passageiros que acometem os homens, e, conseqüentemente, alteram os seus julgamentos. (cf. *Ret.* II, 1, 1378a 20-21)

Uma vez tendo tratado do particípio *diakemenoi*, retornemos ao ponto de onde parou a nossa investigação, a saber, a discussão das paixões que contém em suas definições o substantivo *phantasia*. Começamos o nosso estudo pela cólera. É importante observar que o substantivo *phantasia* não aparece na definição principal desta paixão, como acontece por exemplo com o medo e com a confiança. Aquele vocábulo aparece somente no planejamento da reparação. Sobre isto, Aristóteles diz que:

há certo prazer que acompanha a cólera, pois, o homem vive na ideia (*dianoia*) de vingança e a imagem (*phantasia*) que então se gera nele inspira-lhe um prazer semelhante aquele que é produzido nos sonhos¹²⁵. (cf. *Ret.* II, 2, 1378b 7-9)

O prazer experimentado na reparação da ofensa sofrida é o tema principal do trecho citado. Aquele sentimento acompanha o planejamento de como será executada a reparação da ofensa sofrida e a imagem que surge ao final causa um prazer semelhante aquele experimentado com os sonhos. Esta descrição concisa que acabamos de fazer, abarca um alto nível de complexidade que precisa ser deslindada a fim de que compreendamos como passamos da ideia (*dianoia*) de reparação à imagem (*phantasia*) da mesma. Para tal, recorreremos ao trecho de *Metafísica* VII, 7 no qual é discutido como ocorre a deliberação. Neste é dito o seguinte:

Ora, o sadio se produz de acordo com o seguinte raciocínio: posto que a saúde é tal e tal coisa, então, necessariamente, para que uma pessoa se torne saudável, deve ocorrer alguma coisa, como, por exemplo, certo equilíbrio e para que isto ocorra há a necessidade de que aconteça alguma outra coisa, por exemplo, o calor e continuamos raciocinando desta maneira, até alcançarmos a última coisa que está em nosso poder produzir. (...) Dos elementos de geração e movimento um é chamado de pensamento (*noesis*), e outro é chamado de produção (*poesis*); o pensamento parte dos primeiros princípios e da forma, enquanto a produção parte do último termo ao qual chega o pensamento. E cada um dos termos intermediários é gerado da mesma maneira: quero dizer, por exemplo, que para se curar, alguém deve recuperar o equilíbrio [do quente e do frio]. O que significa, portanto, recuperar o equilíbrio? É algo determinado. E esse algo determinado ocorrerá se a pessoa for aquecida. E o que quer dizer produzir calor? Uma outra coisa ainda. Mas, esta outra coisa já está presente em potência; e como tal, está em poder daquele que age. Portanto, a causa eficiente e o início do

125 Ἀκολουθεῖ γὰρ καὶ ἡδονὴ τις διὰ τε τοῦτο καὶ διότι διατρίβουσιν ἐν τῷ τιμωρεῖσθαι τῇ διανοίᾳ· ἡ οὖν τότε γινόμενη φαντασία ἡδονὴν ἐμποιεῖ, ὥσπερ ἡ τῶν ἐνυπνίων.

movimento de cura, é a forma, presente na alma. (...) O ponto de partida para se curar é se aquecer, e o agente produz este efeito através da fricção. Assim, o calor que está no corpo ou é parte constitutiva da saúde ou é aquilo por meio do qual dá origem à parte constitutiva da saúde, seja imediatamente, ou através de muitos outros termos. E esse é o termo último que produz uma parte da saúde, e é em si uma parte dela, como, por exemplo, as pedras são parte de uma casa, e o mesmo se diz para as outras coisas¹²⁶. (*Met.* VII, 7, 1032b 6-29)

Iniciamos a nossa análise com a discussão das quatro dificuldades principais contidas neste passo. A primeira delas está relacionada com a expressão grega *epeidē todi hygieia* que é mencionada na linha 1032b 6. De acordo com Berti¹²⁷, ela é utilizada pelo Estagirita com o objetivo de assinalar que a deliberação sobre como se tornar saudável começa com a definição de saúde. Isso significa que, antes de buscar pelos meios que produzem a saúde, é necessário que o homem defina para si mesmo o fim a ser buscado, qual seja, que ser saudável é tal e tal coisa. A segunda dificuldade concerne à palavra *eschaton* encontrada nas linhas b 9 e b 27. Esta é uma referência clara ao último elemento atingido na deliberação. Em *EN* III, 3, 1112b 23, é dito que ele é o último na análise e o primeiro na produção (*genesis*). A terceira diz respeito ao adjetivo *meros*, mencionado em b 28. Ele pode ser compreendido como sendo parte constitutiva do fim, tal como o quente e o frio são partes constitutivas da “saúde”. E a quarta e última delas está vinculada à declaração que aparece nas linhas finais da passagem. Nestas, é dito que o termo último ou é parte da saúde ou produz parte dela. Os manuscritos apresentam dois textos diferentes que são traduzidos assim: “e esse último termo é o que produz parte da saúde e é em si mesmo parte dela, como, por exemplo, as pedras são parte da casa, e o mesmo pode ser dito para as outras coisas” (tradução feita por Jaeger); ou ainda: “e é o último termo, que produz parte da saúde e também parte da casa (como, por exemplo, as pedras) e assim também em outros casos” (tradução feita por Ross). Nenhuma das duas traduções deixa claro o que de fato Aristóteles quis dizer, a saber, se o que produz parte do fim (*telos*) é parte constitutiva deste, ou, se é, simplesmente, uma parte do fim, ou ainda se o seu objetivo era fazer uma distinção entre “ser parte do fim” e “ser o que produz parte do

126 Γίγνεται δὲ τὸ ὑγιὲς νοήσαντος οὕτως· ἐπειδὴ τοδὶ ὑγίεια, ἀνάγκη εἰ ὑγιὲς ἔσται τοδὶ ὑπάρξει, οἷον ὁμαλότητα, εἰ δὲ τοῦτο, θερμότητα· καὶ οὕτως αἰεὶ νοεῖ, ἕως ἂν ἀγάγη εἰς τοῦτο ὃ αὐτὸς δύναται ἔσχατον ποιεῖν. (...) Τῶν δὴ γενέσεων καὶ κινήσεων ἢ μὲν νόησις καλεῖται ἢ δὲ ποίησις, ἢ μὲν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ εἶδους νόησις ἢ δ’ ἀπὸ τοῦ τελευταίου τῆς νοήσεως ποίησις. Ὅμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων τῶν μεταξὺ ἕκαστον γίγνεται. Λέγω δ’ οἷον εἰ ὑγιανεῖ, δέοι ἂν ὁμαλυνθῆναι. Τί οὖν ἐστὶ τὸ ὁμαλυνθῆναι; τοδί, τοῦτο δ’ ἔσται εἰ θερμανθήσεται. Τοῦτο δὲ τί ἐστὶ; τοδί. Ὑπάρχει δὲ τοδί δυνάμει· τοῦτο δὲ ἤδη ἐπ’ αὐτῷ. Τὸ δὴ ποιοῦν καὶ ὅθεν ἄρχεται ἢ κίνησις τοῦ ὑγιαίνειν, ἂν μὲν ἀπὸ τέχνης, τὸ εἶδος ἐστὶ τὸ ἐν τῇ ψυχῇ (...) ἢ θερμότης τοίνυν ἢ ἐν τῷ σώματι ἢ μέρος τῆς ὑγείας ἢ ἔπειτα τι αὐτῇ τοιοῦτον ὃ ἐστὶ μέρος τῆς ὑγείας, ἢ διὰ πλειόνων· τοῦτο δ’ ἔσχατόν ἐστι, τὸ ποιοῦν τὸ μέρος τῆς ὑγείας, —καὶ τῆς οἰκίας (οἷον οἱ λίθοι) καὶ τῶν ἄλλων·

127 Cf. Berti (2001, p.80-81)

fim”. Até o momento nenhum intérprete optou por um destas soluções ou apresentou alguma solução diferente destas, por isso, nos contentamos tão somente em enunciá-la e ao mesmo tempo nos abstermos de optar por alguma daquelas que foram propostas.

A despeito de todas estas dificuldades, ainda é possível reconstruir, em linhas gerais, as diferentes etapas envolvidas na deliberação. Estas são: “a cura” - “a recuperação do equilíbrio”- “o aquecimento”- “o esfregar a si mesmo”. Nota-se que nesta sequência a deliberação começa com a definição ou forma que está presente na alma do homem. Em outras palavras, ele começa definindo para si mesmo o que é ser saudável. Na medida em que a deliberação avança, a forma ou definição vai sendo progressivamente especificada tanto em relação à determinada situação concreta e prática quanto em relação a uma série de noções técnicas, como, por exemplo, “que se esfregar produz calor”. A adoção deste procedimento faz com que a definição mais geral do fim vá sendo paulatinamente transformada numa definição mais específica do mesmo, ou seja, ocorre uma particularização do fim. Isto acarreta que o processo deliberativo só termina depois de descobrir o “meio” que mais rápido e facilmente conduz ao fim almejado. Em síntese, a deliberação é certa busca pelos “meios”.

A discussão de como opera esta busca é feita no terceiro capítulo do terceiro livro de *Ética a Nicômaco*. Neste, Aristóteles diz o seguinte:

(...)Definida a finalidade, as pessoas procuram saber como e por que meios tal finalidade deve ser alcançada; se lhes parece que ela é resultante de vários meios, as pessoas procuram saber como e por que meio podem alcançá-la mais facilmente e realizá-la melhor, se é possível chegar a ela por um único meio, as pessoas procuram saber como ela poderá ser realizada por este meio, e por que meios este meio será alcançado, até chegarem à primeira causa, que é a última na ordem da descoberta. De fato, (...) o último passo na análise parece ser o primeiro na deliberação¹²⁸. (*EN*, III, 3, 1112b 15-25)

Tal como no excerto de *Metafísica* que estamos analisando, no texto que trata de ética a primeira etapa da deliberação consiste em definir o fim a ser buscado, e, partindo desta delimitação procedemos à investigação dos “meios” que conduzem à realização da finalidade desejada. A busca por esses “meios” pode ser empreendida de duas maneiras distintas. Na primeira delas constata-se a existência de um conjunto de meios que chamamos de “M” e um de fim “F” que desejamos obter. Cada um desses meios “M”, se escolhido para ser praticado,

128 Ἀλλὰ θέμενοι τὸ τέλος τὸ πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσι· καὶ διὰ πλειόνων μὲν φαινομένου γίνεσθαι διὰ τίνος ῥᾶστα αἰ κάλλιστα ἐπισκοποῦσι, δι’ ἐνὸς δ’ ἐπιτελουμένου πῶς διὰ τούτου ἔσται κάκεῖνο διὰ τίνος, ἕως ἂν ἔλθωσιν ἐπὶ τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ ἐν τῇ εὐρέσει ἔσχατόν ἐστιν. (...) καὶ τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει.

nos conduz, rápido e eficazmente, para o fim do “F” que desejamos. Frente a existência desta variedade de “meios, Aristóteles enuncia dois critérios a serem adotados para a escolha de alguns deles. Em primeiro lugar, escolhemos o “meio” que conduz mais, facilmente (*hrasta*), ao fim almejado. Em segundo lugar, escolhemos dentre todos os meios aquele que melhor (*kallista*) produz o fim. A opção por um destes dois critérios depende das particularidades práticas de cada fim e também das circunstâncias na quais o agente age.

Na segunda delas, não temos mais vários meios que conduzem à realização do fim “F”, mas, tão somente um único “meio”, então, neste caso, partimos do fim “F” que desejamos, e, descobrimos o “meio” e, a partir deste, outro, e outro, e assim sucessivamente até alcançar aquele que está em nosso poder praticá-lo. Dito de outro modo, nesta segunda maneira de determinação do “meio” há uma regressão de meio intermediário para meio intermediário a qual pode culminar com a descoberta de um meio que não está em poder do agente. Caso isto ocorra não lhe resta outra opção se não desistir do fim buscado. (cf. *EN*, III, 3, 1112b 25-26).

Para ilustrar o segundo modo de operar da deliberação, propomos uma sequência finita de fins intermediários que chamamos de $f_1, f_2, f_3, f_4 \dots f_n$. Suponhamos que f_n seja o fim último a ser buscado e que se estabeleça entre os fins intermediários uma relação de causalidade, ou seja, o fim anterior conduz necessariamente ao fim posterior e assim sucessivamente. A existência deste vínculo é suficiente para assegurar que está em poder do agente “A” praticar os fins intermediários que conduzem ao fim último “ f_n ”. No entanto, o agente pode constatar que um desses fins intermediários interrompe a cadeia causal, e, neste caso, ele descobre que não está em seu poder a prática deste. Logo, ele deve, imediatamente, abandonar a sua busca. Mas, ainda, pode haver outras alternativas. Neste caso, então, o agente recomeça a sua busca até encontrar um evento que dependa dele e que seja o mais simples de ser realizado. Sendo assim, nesta outra maneira de deliberar, partindo do fim último “F” extraímos uma sequência finita de fins “intermediários” que conduzem, causalmente, à realização do fim desejado.

A enumeração destas duas maneiras diferentes de empreender a busca deliberativa nos instiga a perguntar qual delas está em discussão no passo de *Metafísica* 1032b 6-29. Parece-nos que é a segunda maneira dado que nas linhas b 6-7 é dito que a deliberação começa com a definição geral do fim a qual vai sendo progressivamente particularizada, ou seja, especificada em relação à determinada situação concreta e prática. Isto é outra maneira de dizer que a partir de um fim último desejado, descobrimos um meio, e, deste um outro e outro

e outro e assim sucessivamente até alcançar o “meio” ou evento que esteja em nosso poder para praticar. Em resumo, a particularização da definição geral do fim significa dizer que partindo de um fim último desejado inferimos uma sequência de fins intermediários que conduzem, causalmente, à realização de “F”.

As discussões dos trechos de *Metafísica* VII, 7 e de *EN* III, 3, 1112b 15-25, introduziu informações relevantes que contribuem para elucidar como o homem encolerizado concebe (*dianoia*) a reparação da ofensa sofrida e também o aparecimento da imagem a qual resulta desta concepção. Assim como o homem que delibera, o encolerizado começa o planejamento definindo para si mesmo o fim último que deseja alcançar, a saber, reparar a ofensa sofrida. Para tal, ele diz para si mesmo que a ofensa sofrida é tal e tal coisa. Partindo desta definição, ele realiza uma busca ou investigação cuja finalidade é particularizar o fim proposto na definição geral. Dito de outro modo, o homem encolerizado realiza uma busca pelos “meios” que só termina quando ele se depara com aquele que o conduz mais rápido e facilmente à realização do fim desejado. No entanto, a simples descoberta deste “meio” não garante que o encolerizado obterá a reparação da ofensa sofrida. É também necessário que este “meio” esteja em seu poder, ou seja, que dependa somente dele a produção deste evento. Um vez satisfeitas estas duas condições, surge, então, uma imagem (*phantasia*) na alma dele que causa um prazer semelhante aquele experimentado nos sonhos. Ora, que conteúdo ela representa? Em nossa opinião, ela mostra ou exhibe o juízo empírico. Em outras palavras, ao término de sua deliberação, o homem encolerizado elabora um juízo semelhante aquele feito pelo homem experiente. Isso significa que tal como faz este, aquele depois de uma observação atenta dos eventos, diz para si mesmo que isto aqui conduz à realização do fim almejado. A fim de que a nossa explicação se torne mais clara propomos o exemplo do juízo empírico formulado pelo homem encolerizado ao final de sua deliberação. Neste, ele diz para si mesmo que roubar o escudo de seu agressor no campo de batalha é o melhor a ser feito para reparar a ofensa sofrida. Em resumo, a progressiva particularização do fim geral conclui com um juízo empírico que informa-lhe o meio que melhor produz a recuperação de sua reputação frente aos seus pares.

Em oposição à cólera que envolve um longo e laborioso processo de cálculo que termina com a elaboração de um juízo empírico, na manifestação do medo está envolvida uma outra dinâmica. Ora, qual seria esta? A resposta desta pergunta só pode ser dada depois de analisarmos a definição do medo. Em 1382a 21-22, o medo é definido como certa dor ou

perturbação que é causada pela imagem de um mal terrível, destrutivo e aflitivo que está prestes a nos atingir ou atingir alguém de nossa convivência. Esta delimitação pode ser interpretada de duas maneiras distintas. São elas: ou o medo é uma perturbação causada pela imagem cujo conteúdo representado por ela é certo mal que é terrível, destrutivo e aflito, ou seja, um julgamento ou juízo, ou ele é uma dor causada pela lembrança de certa coisa que o homem amedrontado toma ou apreende como sendo algo que é terrível, destrutivo e doloroso. Estas duas possibilidades de interpretar a definição do medo nos instiga perguntar qual delas é a mais plausível. Em nossa opinião, é a segunda maneira. A nossa opção por esta é devido ao fato de julgarmos que seja implausível que a imagem (*phantasia*) represente conteúdos altamente complexos, como, por exemplo um julgamento no qual envolve predicar, ou seja, atribuir ao sujeito um predicado. Sendo assim, é razoável dizer que o medo é certa dor ou perturbação causada pela lembrança de certa coisa que é tomada ou apreendida pelo homem amedrontado como sendo um mal que é destrutivo, terrível e doloroso. No entanto, ainda falta explicar a última parte da definição que diz que este mal está prestes a nos atingir ou alguém de nossa convivência. Em outras palavras, é preciso explicar como passamos da simples apreensão de certa coisa como sendo destrutiva, dolorosa e terrível para a proximidade da mesma. Talvez, o simples fato de estar ciente de que certa certa coisa é um mal seja suficiente para explicar a proximidade do mesmo. Mas, parece-nos que é a segunda definição dada para o medo que elucida melhor esta questão.

Nas linhas 1382b 30-31, o medo é definido como certa dor ou perturbação provocada pelo pressentimento (*prosdokia*) de que vamos ser atingidos por um mal que é terrível, aflitivo, destrutivo e doloroso. A palavra-chave para compreender esta definição é o substantivo *prosdokia*. Ele é derivado do verbo *prosdokao* que possui os sentidos de esperar, de aguardar e de prever, estando subentendido em todos estes verbos o sentido de ter uma opinião ou uma crença sobre um acontecimento futuro¹²⁹. Assim, é correto dizer que o substantivo *prosdokia* possui os sentidos de expectativa, de esperança e de pressentimento, com a ressalva de que todos estes são uma opinião ou uma crença acerca de um evento que ocorrerá no futuro. Depois de indicar o significado de *prosdokia* voltamos àquela definição do medo a fim de entendê-la melhor. Parece-nos que o medo é uma perturbação suscitada pela opinião antecipada de que seremos atingidos por um mal que é terrível, aflitivo, destruidor e doloroso. Ora, é precisamente a posse deste tipo de opinião, no agora, que faz com que

129 Cf. Chantraine, 1968/1999, p. 290.

acreditemos que esses males estão próximos. Isso significa que se, no agora, temos a opinião prévia de que há males que são destrutivos, dolorosos e terríveis, então, somos, imediatamente, levados a acreditar que eles estão próximos. Em resumo, a posse de uma opinião sobre eventos futuros, no tempo presente, é suficiente para fazê-los próximos de nós.

A confiança é a próxima paixão na qual o substantivo *phantasia* aparece. Em 1383a 17-18, ela é a esperança (*elpis*) acompanhada pela imagem (*phantasia*) de que os meios de salvação estão próximos enquanto as coisas que causam medo estão distantes ou não existem. O que inicialmente chama a nossa atenção nesta delimitação é o fato do Estagirita não defini-la como certa dor ou perturbação como faz com medo, mas como uma esperança (*elpis*). Ora, como explicar esta diferença? Para responder esta pergunta, é necessário compreender o que significa dizer que a confiança é contrária ao medo. Em *Met.* IV, 10, 1018a 26-29, são enumerados quatro diferentes sentidos para o termo contrários (*enantia*). Em primeiro lugar, dizemos que contrários são os atributos de gêneros diferentes que, não estão juntos na mesma coisa, como, por exemplo, a justiça e a injustiça que pertencem, respectivamente, aos gêneros da virtude e do vício os quais, por sua vez, pertencem ao gênero mais amplo intitulado *héxis* (cf. *Cat.* 11. 14a 22). Em segundo lugar, dizemos que contrários são os atributos que mais diferem, no âmbito do mesmo gênero, como, por exemplo, o branco e o preto (no gênero da cor) ou doce e o amargo, (no gênero do sabor)¹³⁰. Em terceiro lugar, contrários são os atributos que mais diferem, no âmbito do mesmo indivíduo que os acolhe, como, por exemplo, a saúde e a enfermidade, no animal¹³¹. Por fim, os contrários são as coisas que mais diferem, no âmbito da mesma potência cognoscitiva, como, por exemplo, a acusação e a defesa, na arte retórica, ou o verdadeiro e o falso, na dialética¹³².

Diante da existência destes diferentes sentidos atribuídos ao vocábulo contrários (*enantia*) nos perguntamos qual deles explica satisfatoriamente a contrariedade entre o medo e a confiança. Na medida em que estes são paixões, dizemos que é o segundo sentido que melhor descreve a contrariedade entre eles. Isso significa que a confiança e o medo pertencem à modalidade mais ampla chamada paixão, mas, diferem uma da outra pelo sentimento de prazer e de dor que as acompanha. Enquanto o medo é certa dor, agitação ou perturbação provocada pela imagem do mal, a confiança é certo prazer que se define como o abrandamento e o apaziguamento da dor. A nossa explicação é confirmada pelo conteúdo da

130 Cf. Alexandre, *In Met.*, p. 381, 16, Hayduck.

131 Cf. Aquino, *In Met.*, p. 248 b, § 926.

132 Cf. Alexandre, *In Met.*, p. 381, 28, Hayduck.

imagem que desperta cada um destas paixões. No caso do medo, ele é uma dor ou uma perturbação provocada pela lembrança de certa coisa que é apreendida pelo homem amedrontado como sendo um mal que é terrível, destrutivo e doloroso. Já a confiança é certo prazer ou apaziguamento da dor ou perturbação causado pela imagem dos meios de salvação. Portanto, a confiança é contrária ao medo porque este é uma paixão dolorosa e aquela é prazerosa.

A conexão da confiança com o sentimento de prazer é razão pela qual ela é definida como certa esperança (*elpis*). Dito de outro modo, a confiança enquanto um sentimento prazeroso se configura como um desejo de que algo de bom aconteça. A prova disto é que a imagem que a desperta é a dos meios de salvação. Ademais, a relação do prazer e da dor com o desejo é confirmada por dois trechos encontrados no texto que trata da alma. Em *De an.* II, 2, 413b 22-23, é dito que se há sensação, então, há prazer e dor, e, acrescenta, se há tais sentimentos, segue-se necessariamente, que há também o desejo. E, continua, o apetite subsiste naqueles seres que são capazes de perceber o prazeroso e o doloroso visto que aquele é o desejo pelo prazeroso (cf. *De an.* II, 3, 414 b 4-5). Nestas duas declarações fica patente que há uma relação estreita entre os sentimentos de prazer e de dor, por um lado, e o desejo e o apetite, por outro lado. Sendo assim, é razoável dizer que o sentimento de prazer que acompanha a confiança é o que permite defini-la como uma esperança, no sentido de desejar que algo de bom aconteça. Acrescente-se a isto o fato de sua manifestação estar vinculada às imagens dos meios de salvação.

O outro aspecto que requer uma investigação é a noção de *phantasia* envolvida no aparecimento da confiança. Recordemo-nos de que foi dito que a confiança é a esperança despertada pelas imagens dos meios de salvação. Esta declaração tal como aquela feita na definição do medo possui duplo sentido. Em primeiro lugar, é possível compreender que ela esteja dizendo que o conteúdo das imagens são os meios de salvação. Em segundo lugar, que a lembrança de certas coisas é tomada ou apreendida pelo homem confiante como sendo os meios de salvação que ele têm à sua disposição. Em nossa opinião, a segunda maneira de interpretar aquela afirmação é a mais correta, ou seja, a confiança é o desejo que é desencadeado pela lembrança de certas coisas que o homem confiante apreende como sendo os meios de salvação. Em outras palavras, o sentimento de confiança se origina da lembrança de certas coisas que são concebidas pelo homem confiante de uma determinada maneira. A nossa opção por esta maneira de interpretar a noção *phantasia* se deve ao fato de

considerarmos que as imagens não representam conteúdos altamente complexos, tais como julgamentos ou juízos.

No entanto, a simples apreensão dessas coisas, embora necessária, é insuficiente para originar a confiança. Este sentimento é experimentado a partir do momento em que o homem confiante constata que os meios de salvação estão próximos. Ora, como isto é feito? Em nossa opinião, através do juízo empírico. O homem confiante, tal como o experiente, depois de observar atentamente a realidade que o circunda diz para si mesmo que estas coisas aqui podem salvá-lo do perigo em que se encontra. Para ilustrar a nossa explicação descrevemos uma situação hipotética de perigo que resulta na formulação do julgamento empírico. Suponhamos que os marinheiros enfrentem em alto mar uma tormenta que coloca em risco as suas vidas. Enquanto o barco é atingido por ondas gigantes, eles buscam descobrir como poderão se salvar. Depois de um exame atento da situação, eles concluem que abandonar o barco e fugir nos botes é a única maneira de salvar as suas vidas. A nossa posição é comprovada pelas linhas 1383a 31-32. Nestas, afirma-se que os homens experientes são confiantes frente aos perigos do mar visto que a experiência que possuem dota-os do poder de encontrar mais rápido e facilmente as coisas que podem salvá-los. Nota-se que a experiência desempenha uma função importante no aparecimento da confiança. Isso significa que sem experiência não há confiança. A constatação desta centralidade é o indício de que a lembrança de certas coisas concebidas como sendo os meios de salvação é acompanhada por um juízo empírico que é elaborado depois de uma observação atenta da realidade. Em resumo, a manifestação da confiança abarca, simultaneamente, a apreensão de certa coisa como sendo de uma determinada maneira e um juízo empírico.

A definição da vergonha é a próxima a ser analisada. Apressamo-nos em dizer que a nossa posição é que a imagem que a desperta é um juízo empírico. A fim de fundamentá-la, textualmente, apresentamos, na sequência, a definição desta paixão. Em *Ret.* II, 6, 1383b 13-15, é declarado que ela é certa dor ou perturbação provocada pela [imagem] de vícios presentes, passados ou futuros que levam à perda da reputação (*adoxia*). Antes de enunciar a nossa compreensão da vergonha, é importante observar que colocamos a palavra imagem entre colchetes porque o substantivo *phantasia* não aparece nesta definição, mas, somente o seu cognato *phainomena*. Optamos por fazer tal inserção visto que consideramos a primeira e a segunda delimitações idênticas. É plausível estabelecer uma identidade entre elas dado que em ambos os casos a vergonha é certa dor ou reputação ocasionada pela imagem relativa à

perda da reputação.

Depois de fazer esse esclarecimento, nos perguntamos como entender a identificação da imagem de vícios, presentes, passados e futuros com o juízo empírico. Começamos a nossa resposta com o tratamento da noção de vício (*kakia*) que pode ser inferida da enumeração que Aristóteles faz, no texto que examina a arte retórica, das diversas ações que ele considera viciosas. A leitura atenta desta lista revela que os vícios consistem em estar maldisposto, ou seja, possuir uma inclinação ou tendência ruim em relação a algo, como, por exemplo, em relação ao dinheiro, aos apetites sexuais, à guerra e assim por diante. Além disso, tal inclinação ou predisposição é resultante da prática continuada de ações que são más. O modo pelo qual as más disposições são adquiridas é a informação de que precisamos para elucidar o significa dizer que a imagem dos vícios é um juízo empírico. O homem envergonhado depois de observar o conjunto de ações ruins e más praticadas reiteradas vezes por ele e por seus companheiros conclui, ou melhor, julga que está maldisposto em relação a algo, e, por isso, possuem um caráter vil e vicioso. Em outras palavras, ele diz para si mesmo que é um homem mal, ou seja, vicioso porque a sua disposição ou inclinação é resultante da prática contínua de ações prejudiciais. Com esta explicação em mente, concluímos que a imagem que suscita a vergonha é um julgamento que foi elaborado pelo homem envergonhado depois dele observar que a prática continuada de determinadas ações resultou na inclinação ou predisposição que possui.

Esta posição é confirmada pela segunda delimitação da vergonha que aparece nas linhas 1384a 23-24. Nestas, ela é certa dor ou aflição desencadeada pela imagem (*phantasia*) relativa à perda da reputação. Tal como na primeira definição na qual a imagem dos vícios é um juízo empírico, o mesmo acontece com a imagem da perda de reputação. No entanto, a diferença entre elas está no conteúdo enunciado por esses julgamentos. Não é mais o caso de dizer para si mesmo que a prática de ações ruins resultou na má disposição, mas, em dizer que o seu vício fará com que perca a sua reputação frente aos seus pares. Em outras palavras, nota-se que da primeira para a segunda definição o conteúdo expresso pelo juízo empírico é alterado. Ora, qual o motivo desta alteração? A perda da reputação (*adoxia*). Mas, o que ela significa? A palavra grega *adoxia* é formada pela junção do α privativo que em nossa língua corresponde ao advérbio de negação e pelo substantivo *doxa*, que ao ser utilizado em textos que investigam discursos políticos como é o caso da *Retórica*, significa ter uma opinião acerca da reputação de alguém. A combinação daquele com este faz com que o substantivo

adoxia possua o sentido de ter uma opinião negativa ou desfavorável sobre a reputação do outro. A atribuição deste sentido a este vocábulo enfatiza um outro aspecto da vergonha, a saber, a preocupação que o homem envergonhado tem com opinião emitida pelos seus pares. Isso significa que a vergonha é certa dor ou perturbação provocada não somente pela prática de ações viciosas, mas também, pela opinião que os outros homens têm sobre o comportamento do homem envergonhado. Há uma mudança de atitude por parte deste, pois o seu olhar está voltado a partir de agora para a opinião que os outros têm de suas ações. Sua principal preocupação é que a prática de suas más ações traga como consequência a falta de estima e consideração de seus pares. Em resumo, na segunda definição da vergonha, o juízo empírico que a provoca enfatiza a preocupação do homem envergonhado com a opinião emitida pelos seus pares.

A compaixão é a última a ser investigada. A definição desta se parece muito com a do medo. A semelhança existente entre elas nos permite conjecturar que a compaixão tal como o medo é despertada pela lembrança de certa coisa que é apreendida como sendo de uma determinada maneira pelo homem que se compadece. A fim de comprovar a nossa suposição começamos enunciando na sequência a definição dela. Em 1385b 13-16, a compaixão é definida como certa dor ou perturbação provocada pela imagem (*phantasia*) de um mal terrível, aflitivo e destrutivo que atinge quem não merece ser atingido e que esperamos (*prosdokeseien*) ou sermos atingidos por ele ou que ele atinja alguém do nosso convívio.

Iniciamos a análise desta definição apontando a principal característica que torna o medo e a compaixão semelhantes. Tanto esta quanto aquela são dores ou perturbações ocasionadas pela imagem de um mal que é terrível, destrutivo e doloroso. Assim como acontece no medo, na compaixão aquele que se compadece toma ou concebe a lembrança de certa coisa como sendo um mal que é terrível, destrutivo e aflitivo. No entanto, diferente do medo, na compaixão é possível identificar a concepção ou apreensão com uma opinião voltada para o futuro. Confirma isto a presença do verbo *prosdokeseien* que, tal como *prosdokia*, é formado pela junção da preposição *pros* que possui o sentido de anterioridade com o verbo *dokeo* que significa pensar, opinar ou julgar. A junção destes faz com que *prosdokeseien* possua os sentidos de prever ou de antecipar por meio de uma opinião o acontecimento de um evento futuro. Assim, a compaixão e o medo são semelhantes na medida em que são provocados pela lembrança de certa coisa tomada como sendo de uma determinada maneira, mas, são distintas porque, no caso da compaixão fica evidente que tal

apreensão é uma opinião antecipada acerca do acontecimento de eventos futuros.

Todavia, a delimitação da compaixão não é uma simples repetição da caracterização dada para o medo, pois além da opinião antecipada de que certa coisa é ruim, há também aqueles julgamentos que versam sobre o merecimento ou não daqueles que sofrem. Nas linhas 1385b 14-16 é dito explicitamente que esses males terríveis destrutivos e dolorosos atingem aqueles não merecem ser atingidos, despertando em nós a compaixão, principalmente, quando estes males nos ameaçam de perto. Além da menção ao sofrimento imerecido, a ameaça iminente destes males também chama a nossa atenção. Afinal, como podemos interpretar essas duas coisas? São elas julgamentos que são próprios da experiência? A nossa resposta para esta pergunta é sim. Tal como faz o homem experiente, aquele que se compadece elabora estes dois julgamentos depois de observar atentamente a realidade que o circunda. No caso do julgamento que versa sobre o merecimento, o homem que se compadece depois de observar atentamente que cada um dos indivíduos decentes de sua comunidade está sendo atingido por males, tais como, a fome, a guerra, a falta de amigos, o ostracismo e outros, diz para si mesmo que o sofrimento destas pessoas é imerecido dado que elas nada fizeram para merecê-lo. Em outras palavras, aquele que se compadece depois de observar o sofrimento de seus compatriotas formula o juízo de que não merecem sofrer porque são pessoas dotadas de bom caráter¹³³. Quanto ao juízo empírico relativo à proximidade dos males, este é formulado

133 As pessoas decentes e honradas são identificadas, em 1386b 7-8, com as pessoas virtuosas (*spoudaious*). Sentimos compaixão, afirma o Estagirita, quando vemos pessoas boas e virtuosas sendo atingidas por males que são aflitivos destrutivos e dolorosos. Ora, por que Aristóteles seleciona, precisamente, esse tipo de personalidade para ser digna de compaixão? A resposta para a pergunta é dada no quarto capítulo encontrado no terceiro livro de *EN*. Começamos com a análise dos argumentos contidos neste capítulo. Algumas poucas linhas antes de definir quem são esses homens, Aristóteles pergunta para si mesmo se o querer (*boulesis*) está relacionado com o bem aparente ou com o bem real. Uma análise apressada deste par de opostos pode produzir a falsa impressão de que o bem aparente difere do bem real, pelo seguinte: enquanto aquele parece ser um bem, mas, não é, este é, de fato, um bem. No entanto, um exame mais aprofundado do trecho mostra que não se trata de estabelecer uma oposição entre aquilo que parece ser, mas, não é e aquilo que, de fato, é. A verdadeira diferença entre um e outro é que, enquanto o bem aparente é o que acreditamos ser um bem para nós, em determinadas circunstâncias, o bem real é um bem em qualquer circunstância e independe da crença que formulamos sobre ele. Em outras palavras, o bem aparente é o que julgamos que seja bom para nós, em determinadas situações concretas e práticas. Diferente deste, o bem real é o que é bom em qualquer circunstância independente do julgamento que fazemos dele.

Depois de fazer esta distinção inicial, é preciso indicar quem são os homens capazes de identificar o bem real. Essa não é uma tarefa fácil dada a atitude adotada pelo Estagirita que é começar ponderando sobre os homens, em geral. Estes, segundo ele, identificam somente o bem aparente, ou seja, aquilo que é bom para eles, em determinadas situações concretas e práticas. Assim, não é difícil identificar o bem aparente haja vista que qualquer homem é capaz de fazê-lo. A finalidade desta constatação inicial é sugerir que o bem real é difícil de ser identificado, ficando a cargo de um grupo seletivo de homens fazê-lo. Mas, que grupo seria este? De acordo com ele, apenas os homens virtuosos (*spoudaios*) dado que a boa disposição que desenvolveram pela prática reiterada de boas ações os predispõem a escolherem aquilo que é, realmente, bom (cf. *EN*, III, 4, 1113a 30-32). Contudo, seria um erro pensar que os homens virtuosos escolhem somente o que é realmente um bem, pois, caso isto fosse verdade, eles pertenceriam à uma casta de privilegiados que se distinguiria da turba de ignorantes que buscam tão somente o que eles julgam como sendo bom para eles, em determinadas circunstâncias. O homem virtuoso, tal

depois daquele que se compadece constatar que a fome, a guerra, o ostracismo, a falta de amigos e outros males estão atingindo todos aqueles que estão ao seu redor. A constatação disto faz com ele diga para si mesmo que será o próximo a ser atingido por um desses males. Em outras palavras, o homem que se compadece julga que será o próximo a ser atingido por males terríveis depois de constatar que todos ao redor foram atingidos pelos mesmos males. Em síntese, os julgamentos sobre o merecimento e a ameaça iminente são idênticos aquele feito pelo homem experiente.

No entanto, a nossa posição carece de comprovação textual. Esta é dada por uma passagem encontrada no tratamento que Aristóteles faz das pessoas propensas a sentirem compaixão. Nas linhas 1385b 25-27, é dito que os velhos são inclinados a sentirem compaixão dado que eles acreditam (*nomizei*) que a qualquer momento podem ser atingidos por esses males terríveis, aflitivos e destrutivos. E, continua, tal crença provém do fato deles serem experientes. O aspecto que mais nos interessa nesta asserção é a relação que se estabelece entre a experiência e a crença. Como podemos explicá-la? Em nossa opinião, tal como são compreendidos os julgamentos formulados acerca do merecimento e da ameaça iminente. Assim como estes, a opinião de que serão atingidos por males terríveis, aflitivos e dolorosos é obtida depois dos velhos observarem que outros homens que estão na mesma condição que eles foram atingidos por aquelas coisas. Logo, a compaixão nos velhos é suscitada por uma crença que se origina da observação atenta dos fatos.

Para além desta passagem que confirma a presença do juízo empírico, encontramos uma outra que reitera que a manifestação da compaixão está vinculada à apreensão ou concepção de certa lembrança como sendo um mal terrível, aflitivo e destrutivo. Esta é encontrada no exame que o Estagirita faz das pessoas que são dignas de compaixão. Em 1386a 30-33, é dito que a lembrança de que fomos atingidos por males terríveis, aflitivos e destrutivos é, imediatamente, acompanhada pela expectativa de que seremos atingidos por esses males, em breve. Observa-se que esta asserção se refere ao par imagem lembrada – expectativa investigado no trecho de *Retórica* I, 11. Como dissemos no segundo capítulo

como acontece com os demais homens, também é capaz de identificar o bem aparente, ou seja, aquilo que lhe parece bom, em determinadas situações. A principal diferença dele para os demais homens é que aquilo que ele julga como sendo bom coincide com o que é realmente bom. Isto significa que seu julgamento é sempre correto, independe do contexto em que ele age. Tal coincidência ocorre, precisamente, porque ele é um homem virtuoso, ou seja, ele adquiriu uma boa disposição que o predispõe à prática de boas ações. Em outras palavras, o que lhe parece bom coincide com o que é, realmente bom, bom devido à sua boa disposição em relação àquelas coisas que dizem respeito à virtude (cf. *EN*, III, 4, 1113a 21-22). Em suma, no homem bom aquilo que ele julga como sendo bom coincide com aquilo que é realmente bom, pois, os seus julgamentos são formulados segundo os conselhos dados pela reta razão.

quando examinamos este assunto, a lembrança de certa coisa é acompanhada de uma opinião voltada para o futuro, ou seja, da expectativa. A aplicação desta explicação mais geral ao contexto da compaixão ganha contornos distintos. Isso significa que a lembrança de certa coisa particular é tomada ou concebida como sendo um mal que é destrutivo, doloroso e terrível. Ademais, tal apreensão ou concepção é uma opinião voltada para o futuro cujo conteúdo é bastante específico, qual seja, que seremos atingidos por esses mesmos males, em breve. A constatação de que a compaixão abarca, por um lado, certa opinião voltada para o futuro, por outro lado, dois juízos empíricos, um deles sobre o merecimento e o outro sobre a ameaça iminente é um sinal de que o surgimento dela é altamente complexo haja vista a presença destes julgamentos que são: a) a opinião que diz que a lembrança de certa coisa é um mal terrível, aflitivo e destrutivo; b) o juízo empírico que diz que as pessoas atingidas por esses males sofrem imerecidamente; c) o julgamento que diz que esses males nos ameaçam de perto. Em síntese, na compaixão, a apreensão de certa lembrança como sendo uma coisa má é acompanhada por dois outros julgamentos empíricos.

Ao final deste subcapítulo retomamos em linhas gerais os assuntos investigados nele a fim de de mostrar a contribuição que deram para a compreensão do surgimento das paixões. O primeiro assunto discutido foram as noções de imagem lembrada e expectativa desenvolvidas no trecho de *Retórica I*, 11. A finalidade desta discussão foi apontar que a imagem lembrada pode ser, inicialmente, delimitada como a simples retenção das sensações individuais enquanto a expectativa é uma opinião que versa sobre acontecimentos que ocorrem no futuro. À medida que avançamos em nosso estudo, constatamos que a noção de imagem lembrada é insuficiente para explicar o conteúdo das imagens que causam as paixões. A justificativa para tal preocupação é que, em nossa opinião, o conteúdo daquelas não é apreendido durante a percepção sensível em ato. Para solucionar esta dificuldade analisamos a noção de imaginação racional que, de acordo conosco, elucida como são formados, em geral, os conteúdos das imagens. Isto ocorre porque para defini-la adequadamente foi necessário evocar a escala ascendente do saber que começa com a sensação, passa pela experiência que ou se define como a síntese das várias sensações individuais ou como um julgamento que se origina depois de observar eventos que ocorrem com alguma frequência, e termina com o julgamento universal que é próprio da arte. O nosso interesse se voltou imediatamente para as duas noções de experiência dado que elas elucidam como se forma o conteúdo das imagens que são as causas das paixões. Para a compreensão daqueles afetos investigados no capítulo

onze do primeiro livro da *Retórica* recorreremos à noção de experiência na qual se opera a síntese das várias sensações individuais, resultando, assim, em certa sensação que não corresponde à nenhuma daquelas, mas, permite identificá-las porque compartilha com elas muitas propriedades. Com esta noção em mente, retornamos à definição inicial de imagem lembrada a fim de ampliar a nossa compreensão da mesma. Esta não é mais compreendida por nós como sendo a simples retenção das sensações individuais, mas, a lembrança de certa coisa que surge da síntese das várias sensações individuais. Além disso, ela é acompanhada pela expectativa que continua sendo delimitada como uma opinião voltada para o futuro. O que acabamos de explicar sobre a imagem lembrada e a expectativa remeteu-nos imediatamente para o modo de operar da alma dianoética. Por isso, na continuação deste texto, analisamos duas passagens encontradas no sétimo capítulo do terceiro livro de *De anima* que tratam da atividade daquela. O que conseguimos apreender de nossa longa análise destes dois trechos foi isto: a) que a alma dianoética opera de modo análogo à percepção sensível, ou seja, aquela e esta estão em relação a algo, a segunda ao sensível e a primeira às imagens, mas, enquanto a potência perceptiva discrimina o sensível como sendo algo prazeroso ou doloroso, e, conseqüentemente, surge nesta os desejos de buscá-lo ou de evitá-lo, a potência dianoética da alma apreende ou concebe a lembrança de certa coisa como sendo boa ou má, fazendo irromper nela os desejos de busca ou de fuga.; b) que as ações ou movimentos são desencadeados tanto pela atividade da potência perceptiva conjugada com a atividade da potência intelectiva quanto pela atividade da alma dianoética que recorre à lembrança de certas coisas para antecipar eventos futuros. A elaboração deste arcabouço teórico forneceu os alicerces sobre os quais apoiamos a nossa caracterização do complexo fenômeno das paixões. Mas, em se tratando de filosofia nem tudo são flores. Isso significa que não demora muito para constatarmos que a lembrança de certa coisa acompanhada pela opinião voltada para o futuro, isto é, o par imagem lembrada e expectativa, apesar de apontados pelo Estagirita como os dois principais motores das paixões, não pode ser tomado como o modelo teórico paradigmático para elucidar o surgimento das mesmas. Por exemplo, a reparação ou cólera é despertada somente pela opinião voltada para o futuro, os desejos e apetites somente pelas imagens lembradas e antecipadas, o amor erótico e a amizade pela lembrança de certa coisa que é acompanhada pela opinião voltada para o futuro, ou seja, pelo par imagem lembrada e expectativa, e, por fim, a honra que é desencadeada apenas pelo juízo empírico que se origina depois de uma observação atenta dos eventos que ocorrem com certa frequência. Em outras palavras, a maior parte dessas paixões não se originam da combinação imagem lembrada com

a expectativa. Mas, isto é sinal de que este modelo teórico deve ser abandonado? A resposta é não, visto que ele emerge com mais força nas paixões definidas no segundo livro. A maioria delas é desencadeada pela lembrança de certa coisa que é tomada ou apreendida como sendo de uma determinada maneira. Ademais, é plausível compreender essa apreensão como sendo uma opinião voltada para o futuro, ou seja, como uma expectativa. Isto ocorre no caso de medo, da confiança e da compaixão. Todas estas têm como motores, a lembrança de certa coisa que é acompanhada pela expectativa. No entanto, entra em cena mais uma vez um complicador, a saber, a imagem lembrada e a expectativa não os dois únicos motores das paixões, pois acompanhando estes temos o juízo empírico. Isto significa que no aparecimento de algumas paixões estão envolvidos a imagem lembrada e a expectativa, por um lado, e o juízo empírico, por outro lado. Ora, quais paixões seriam estas? De acordo conosco somente duas, a saber, a confiança e a compaixão. Os conteúdos desses juízos empíricos diferem de uma paixão para a outra. No caso da confiança, ele versa sobre os meios de salvação, ou seja, o homem confiante diz para si mesmo que estas coisas aqui salvam a sua vida. Já na manifestação da compaixão estão envolvidos dois juízos empíricos, um deles é acerca do sofrimento imerecido e o outro sobre a ameaça iminente. Assim, aquele que se compadece diz para si mesmo tanto que o sofrimento de uma pessoa decente é imerecido quanto que ele será atingido, em breve, por males terríveis, destrutivos e dolorosos visto que todas as pessoas ao seu redor estão sendo atingidas pelos mesmos males. Contrárias às três paixões mencionadas anteriormente, o planejamento da reparação da ofensa sofrida e a vergonha apresentam uma particularidade. Na primeira constatamos a presença da imaginação deliberativa. O homem ofendido começa a sua deliberação determinando para si mesmo, de maneira geral, o fim a ser buscado que é a reparação da ofensa sofrida. Partindo disto, ele passa imediatamente à busca por aqueles meios que o conduzem à realização da coisa desejada. À medida que avança na deliberação, o fim geral proposto vai sendo progressivamente especificado de modo a permitir que o homem ofendido encontre o meio que mais rápido e facilmente conduz ao fim desejado. Depois de descoberto este meio, ele diz para si mesmo que esta coisa aqui produz a reparação da ofensa sofrida. Em outras palavras, após a identificação do meio que mais rápido e facilmente conduz à realização do fim, surge um juízo empírico o qual identificamos com certa imagem que causa imenso prazer na alma do homem encolerizado. Por fim, a manifestação da vergonha envolve apenas os juízos empíricos que versam sobre a prática de ações viciosas e sobre a perda da reputação. O homem envergonhado diz para si mesmo tanto que as suas ações resultam da má disposição que ele tem em relação aos prazeres e às dores

quanto que a prática destas ações é a razão pela qual ele não é mais estimado nem goza da consideração de seus pares. Em resumo, ao final deste estudo concluímos que as paixões examinadas no texto que trata de arte retórica é um fenômeno complexo e cheio de nuances.

5 CONCLUSÃO

Concluimos a nossa pesquisa informando que ela foi relevante porque encontrou uma solução que, em nossa opinião, é satisfatória para o substantivo *phantasia* que aparece nas definições do medo, da confiança, da cólera, da honra, da vitória, da amizade etc. A pergunta que serviu de norte para a nossa investigação foi esta: o vocábulo *phantasia* que aparece no texto da *Retórica* coincide ou não com a noção de mesmo nome delimitada nas linhas finais do terceiro capítulo encontrado no terceiro livro de *De anima*? As duas respostas que demos para esta pergunta foram: a) o substantivo *phantasia* presente na definição de algumas paixões possui sentido técnico, ou seja, ele coincide com a noção de *phantasia* investigada no texto que trata da alma; b) esta noção abrange, por um lado, a imagem compreendida como a lembrança de certa coisa particular, por outro lado, a expectativa enquanto uma opinião acerca de eventos que ocorrem no futuro. Ao invés de detalhar minuciosamente como chegamos a esta solução, nos debruçamos, na sequência, sobre as dificuldades enfrentadas pelos estudiosos das paixões aristotélicas. Optamos por esta discussão porque acabamos de fazer uma descrição rápida dela no final do último capítulo, além de tê-la descrito, em linhas gerais, na introdução.

As nossas ponderações começam com a posição enunciada por Moss (2012). De acordo com ela, o substantivo *phantasia* encontrado nas definições de algumas paixões se refere àquela noção definida no final do *De anima* III, 3. Nas linhas 429a 1-2, é dito que a *phantasia* é certo movimento posterior que se assemelha ao movimento inicial que o causou o qual, por sua vez, é a sensação em ato. Nós concordamos com Moss que tal delimitação enfatiza a capacidade deste movimento posterior em recriar o fenômeno da sensação em ato na alma de modo que algo apareça ou se mostre mesmo depois que a percepção sensível se encerrou e a coisa que o causou não se encontra mais presente.

No entanto, discordamos da autora quando diz que esta noção de *phantasia* é adequada para explicar a manifestação das paixões. Antes de enumerar as dificuldades enfrentadas por esta posição, julgamos importante explicitar a premissa subentendida nela. As paixões, afirma Moss¹³⁴, na medida em que são não racionais só podem ser desencadeadas por cognições que são também não racionais. Estas são ou a percepção sensível ou a aparição quase perceptiva (*phantasia*). Para a escolha de uma destas, a autora cita as definições daquelas paixões nas quais aparecem o vocábulo *phantasia*, para, enfim, inferir que as aparições quase perceptivas

134 Cf. Moss, 2012., p. 88.

é a única cognição responsável pelo aparecimento das paixões. Esta posição sustentada por Moss é difícil de ser aceita por duas razões. Em primeiro lugar, porque ela desconsidera a presença massiva da cognição opinião (*doxa*) encontrada nas definições de algumas paixões, tais como o medo, a confiança etc. Em segundo lugar, porque a defesa desta opinião enfatiza um outro aspecto das paixões, a saber, a capacidade que elas têm de distorcer as nossas percepções¹³⁵. Ora, não há elementos no texto da *Retórica* que corroborem que o orador usa das paixões para enganar os seus expectadores. Mesmo que elas sejam certas alterações ou mudanças que uma vez sendo produzidas nos homens fazem com que estes mudem os seus julgamentos, ainda sim, não se constata nesta definição qualquer sugestão de que o orador recorra a elas para enganar os seus expectadores. (cf. *Ret.* II, 1, 1378a 20-22). O máximo que pode inferido desta definição dada para as paixões é que o orador vale-se delas para fazer com que o espectador julgue de maneira favorável a causa defendida por aquele. Em outras palavras, as paixões é um recurso de convencimento utilizado pelo orador para convencer os seus ouvintes da causa que defende. A prova de que as paixões não utilizadas para ludibriar o espectador é dada por dois outros trechos, um encontrado no primeiro capítulo do segundo livro e outro no segundo capítulo do primeiro livro da *Retórica*.

Iniciamos a discussão com o primeiro excerto. Em 1377b 29, encontramos a declaração que diz que as paixões enquanto provas produzidas pela arte retórica visa tão somente predispor favoravelmente os ouvintes à causa defendida pelo orador. O que nos interessa nesta enunciação é enfatizar que elas não são um recurso utilizado pelo orador para ludibriar os seus ouvintes, mas, apenas para obter deles a adesão de modo que julguem a favor da causa defendida pelo orador.

Na segunda passagem, Aristóteles critica os seus predecessores que recorreram às paixões para enganar os ouvintes. Nas linhas 1354a 11-16, ele acusa-os de privilegiar um braço da arte retórica que são as paixões, e, nada dizem sobre a prova “demonstrativa” a qual consiste em mostrar se determinado fato ocorreu ou não¹³⁶. O aspecto que chama a nossa atenção nesta afirmação é a importância que ele atribui à exibição dos fatos. Isto não significa que as paixões não tenham relevância para arte retórica. Ele está apenas estabelecendo uma ordem de prioridade, ou seja, todo orador deve, em primeiro lugar, se ocupar com

135 Cf. *De insom.* 2, 460b 3-15.

136 Estamos cientes de que são investigados no texto da *Retórica* três modalidades de discurso, a saber, o discurso deliberativo, o judicial e o epidítico. Ademais, cada um deles está voltado para tempos distintos. O deliberativo se volta para o futuro, o judiciário para o passado e o epidítico para o presente. Em todas estas três modalidades, o orador precisa se ocupar com a exibição dos fatos, ou seja, com a prova “demonstrativa”. No entanto, o que são os fatos varia de um discurso para o outro. (cf. *Ret.* I, 3, 1358b s.s.)

comprovação dos fatos, e, em segundo lugar, com as paixões. Tal ordenação se faz necessária porque a retórica é uma arte¹³⁷, isto é, um saber que é capaz de explicar as razões pelas quais determinada coisa foi produzida. E enquanto tal, deve se dedicar primeiro à comprovação dos fatos e depois com o julgamento que ouvintes fazem sobre eles. Sendo assim, a retórica enquanto um saber fazer os discursos retóricos abarca simultaneamente a prova “demonstrativa” e a prova *pathética* que, em momento algum, pode ser sobreposta à exibição dos fatos com a finalidade de distorcer os julgamentos feitos pelos ouvintes. Em resumo, mais vez as paixões não se configuram como um recurso retórico usado pelo orador para enganar seus espectadores.

Dando continuidade à discussão das dificuldades enfrentadas pela posição defendida por Moss, reiteramos que as aparições quase perceptivas não podem ser as únicas causas motoras das paixões visto que o conteúdo delas corresponde à certa coisa individual que foi apreendida durante a percepção sensível em ato. Em outras palavras, as aparições quase perceptivas são ineficazes para explicar o conteúdo das imagens envolvidas no surgimento das paixões. Mas, este não é o único problema detectado na posição sustentada pela autora. O fato delas serem o resultado de uma cadeia consecutiva de movimentos na qual o movimento anterior desencadeia o posterior, e, este, por sua vez, causa outro movimento que causa outro, outro e assim sucessivamente até que elas emergem na alma, direciona o estudo das paixões para o plano puramente fisiológico. Isso significa considerá-las simplesmente como certas mudanças e alterações que ocorrem no corpo. A principal dificuldade imposta pela defesa desta posição é equiparar as paixões às outras mudanças e alterações que ocorrem no corpo, tais como, os tremores causados pela febre, a palidez provocada pela anemia ou ainda a taquicardia causada pelo aumento da pressão sanguínea. Ao apontar esta dificuldade somos imediatamente encaminhados para aquela discussão metodológica que aparece em *De anima*

137 Entre os séculos VII-IV a.C floresce, em Atenas, um regime político chamado democracia. Do ponto de vista etimológico esta palavra é formada pela combinação de duas outras, a saber, *demo* que significa povo e *cratos* que possui o sentido de poder. Assim, a democracia se define como o poder que emana do povo. O aparecimento deste regime político trouxe com ele a necessidade dos homens desenvolverem a habilidade de discursar a fim de convencer seus concidadãos acerca de questões relacionadas com a vida pública e a com a privada já que esta não está desvinculada daquela. É neste contexto que surgem os grandes oradores, tais como Lísias, Isócrates, Górgias de Leontino e outros. Todos eles se ocuparam de ensinar aos homens atenienses a arte de bem falar. Górgias, por exemplo, em texto intitulado *Tratado do não ente* aborda não somente o poder que os discursos têm de encantar e fascinar a alma dos ouvintes, mas, também a incapacidade destes de retratar a realidade tal como ela é. É contra esta arte de bem falar ensinada por esses oradores que se insurgem Platão e Aristóteles. Ambos os autores despenderam muitos esforços para atestar que a retórica não é uma mera experiência (*empeiria*), isto é, um saber fazer que desconhece as causas, ou melhor, a razões pelas quais determinadas coisas são feitas. Tanto Platão quanto Aristóteles elevam a retórica ao *status* de arte. Isso significa que ela é um saber que conhece o porquê as coisas são feitas assim e não de outra maneira, e, por isso, pode ser ensinada aos outros. Ademais, enquanto arte, a retórica não busca convencer através da adulação, mas, por meio de argumentos plausíveis.

I, 1. Nas linhas 403a 30-31, as paixões são definidas como certas mudanças ou alterações que a alma padece junto ao corpo, e, enquanto tal, o estudo destas contempla duas dimensões diferentes, a saber, a dimensão física, como, por exemplo, o ferver do sangue em torno do coração e a dimensão psíquica, isto é, o desejo de reparar a ofensa sofrida. A nossa tese se limitou ao aspecto psíquico.

Parece-nos que a autora está ciente desta dificuldade que acabamos de apontar dado que ela elabora outro modelo teórico para elucidar o surgimento das paixões. Para a construção deste, ela lança mão de um trecho bastante conhecido dos intérpretes dos textos éticos. Em *EN I*, 13, 1102a 29-30, Aristóteles afirma que a alma é dotada de duas potências distintas, quais sejam, a potência racional e a potência não racional. Partindo de sua distinção mais geral, ele subdivide a potência não racional em duas outras potências e o critério utilizado por ele para fazer tal subdivisão é a relação que cada uma delas mantém com a razão (*logos*). Assim, a primeira sub-potência não racional é a vegetativa, pois é completamente desprovida de razão. As duas únicas atividades executadas por ela são a nutrição e o crescimento dos seres vivos. No entanto, esta não é a única sub-potência da “parte” não racional da alma. Há também uma outra que, embora não seja intrinsecamente racional, é capaz de ouvir a razão, e, com alguma frequência, se deixa governar por ela. No texto que trata de assuntos éticos, esta potência não recebe uma denominação, mas, Moss acredita que ela se refira à potência apaixonada da alma. (*Pol. I*, 5, 1254b 7-8)

Partindo desta constatação, a autora estabelece que as paixões são provocadas exclusivamente pelas aparições quase perceptivas que ocorrem de serem acompanhadas pela opinião (*doxa*). Tal restrição é imposta, afirma ela, porque as paixões por serem não racionais devem ser desencadeadas por um tipo de cognição não racional que são as aparições quase perceptivas. Nota-se que mesmo elaborando um modelo teórico no qual as paixões se relacionam de alguma maneira com a razão (*logos*), Moss continua sustentando que as paixões, embora ouçam os conselhos dados pela razão, são suscitadas apenas pela cognição não racional. Não seria possível vislumbrar um modelo teórico no qual as paixões fossem desencadeadas pelas aparições quase perceptivas e também pela opinião (*doxa*)? Parece-nos que a autora cogita esta possibilidade quando trata de uma passagem do *De insomniis* que diz o seguinte¹³⁸:

se passar despercebido para alguém que há um dedo pressionando a parte inferior do olho, então, uma coisa não somente parece (*phainetai*) ser duas, mas, ele (a) acredita (*doxei*) que há duas coisas, enquanto, que se ele (a) sabe que [há um dedo

138 Cf. Moss, 2012, p.p. 96-97.

pressionando a parte inferior do olho], embora, pareça que há duas coisas, ele (a) não acredita que há duas coisas. (*De insom.* 2, 461b 31- 462a 2)

De acordo com Aristóteles, afirma Moss, a aparição de algo como sendo uma ou duas coisas depende da presença ou não da crença ou opinião. A fim de elucidar a sua posição, diz ela, ele descreve duas situações hipotéticas. Na primeira delas, o percipiente acredita que aquilo que se mostra ou aparece para ele são duas coisas porque desconhece que há um dedo pressionando a parte inferior do seu olho. Na segunda delas, ele não acredita que aquilo que se mostra para ele são duas coisas, pois sabe que há um dedo pressionando a parte inferior do seu olho. Em outras palavras, afirma a autora, a finalidade das duas descrições feitas por Estagirita é enfatizar que formulamos certa opinião ou crença cujo conteúdo é idêntico àquele exibido pela aparição desde que não haja razão alguma para rejeitá-la. Em resumo, diante da aparição “p” formulamos a crença ou opinião “que p”.

A descoberta desta informação, afirma Moss, é um indício de que a opinião se define como um tipo de “assentimento” que o percipiente dá à aparição quase perceptiva. A fim de ilustrar a sua posição a autora diz que uma lança que aparece ou se mostra diante como de nós faz surgir duas crenças na alma. A primeira diz que a coisa que se mostra é grande e longa e a segunda diz que ela é terrível e amedrontadora. Frente a esta possibilidade, diz a autora, é plausível inferir que estando diante de uma aparição, imediatamente, “assentimos” à coisa mostrada ou exibida por ela a não ser que haja algo que nos impeça de “assentir”. A mesma explicação, afirma ela, pode ser usada para as paixões. Isso significa que estas continuam sendo desencadeadas exclusivamente por aparições quase perceptivas que acontecem de serem acompanhadas por uma opinião que é certo “assentimento” dado àquelas. Não podemos deixar de observar que Moss não defende que as aparições quase perceptivas e a opinião compreendida como assentimento são os dois motores das paixões, mas, que há somente um motor que ocorre de ser acompanhado por um componente cognitivo que desempenha uma função secundária. Logo, as aparições quase perceptivas continuam sendo a causa principal das paixões, enquanto a opinião é uma causa secundária.

A adoção desta posição por Moss evidencia o quanto ela está comprometida com o aspecto não racional das paixões. Tal comprometimento torna o seu ponto de vista demasiadamente rígido e a impede de enxergar que é possível aventar a possibilidade de que as paixões sejam suscitadas por dois motores já que elas pertencem àquela potência da alma que, apesar de não ser intrinsecamente racional, ouve os conselhos da razão e se deixa

governar por ela. Como mostramos no terceiro e último capítulo da tese a imagem lembrada e a expectativa são os dois motores envolvidos na manifestação das mesmas. Em nossa opinião, a autora cria para si mesma um falso quando diz que a crença ou opinião é acidental no aparecimento dos afetos. A importância desta é atestada pela presença de termos tais como *oiontai*, *prosdokia*, *prosdokeseien* e outros. Todos estes à sua maneira se referem à opinião ou crença. Enfim, o que para a autora é um problema, para nós é uma solução.

No entanto, há ainda uma última dificuldade a ser discutida e esta se relaciona com a declaração que diz que o conteúdo da opinião ou crença é idêntico ao conteúdo da aparição. Este ponto de vista é refutado pelo exemplo do Sol mencionado em *De anima* III, 3, 428b 3-4 e em *De insomniis* 2, 460b 18-19. Nestas duas passagens, é dito que, conquanto o Sol se mostre para nós como sendo do tamanho de um pé de altura, ainda sim, formulamos a crença de que ele é maior do que a terra habitada. O aspecto que chama a nossa atenção nesta declaração feita pelo Estagirita é o fato dela sugerir que o conteúdo de nossas crenças nem sempre coincide com o conteúdo das aparições quase perceptivas. Esta diferença ocorre porque a opinião e as aparições pertencem às potências distintas da alma. Aquela é função ou atividade da potência intelectual enquanto esta é da potência imaginativa. (cf. *De insomn.* 2, 460b 16-17) Logo, a aparição “p” nem sempre origina uma crença de mesmo conteúdo¹³⁹.

Concluimos a enumeração das dificuldades inerentes à posição de Moss afirmando que foi o seu comprometimento com a não racionalidade das paixões que a impediu de apontar que as paixões investigadas ao longo do texto da *Retórica* são provocadas por dois motores, a saber, a imagem lembrada e a opinião.

A posição sustentada por Scheiter é a próxima a ser discutida. De acordo com ela¹⁴⁰, as aparições quase perceptivas não são o único motor das paixões dado que o conteúdo delas corresponde a certa individual enquanto o conteúdo das imagens que despertam os afetos é altamente complexo, e, conseqüentemente, não é apreendido durante a percepção sensível ato. Para atestar a sua posição, a autora cita o *desdém*, causa da cólera, que é a opinião em ato de que alguém não merece a consideração de seus pares e também os dois julgamentos que acompanham a compaixão, o primeiro deles versa sobre o sofrimento imerecido e o outro

139 É plausível que o verbo *phainetai* que aparece no exemplo do Sol possua o sentido de “parecer que algo seja de uma determinada maneira”. Em outras palavras, que ela tenha o sentido não de aparição, mas, de opinião ou crença. Neste caso não faz sentido fazer a distinção que fizemos entre opinião e aparição. O mais correto a ser feito seria dizer, então, que aparição e opinião são idênticas entre si. Porém, optamos por fazer esta distinção para enfatizar que, em nossa opinião, a autora reconhece que a aparição é distinta da opinião.

140 Cf. Scheiter, 2012, p. 56.

sobre a ameaça iminente do mal. No primeiro caso, o homem que se compadece julga que o sofrimento de seu compatriota é imerecido, e, no segundo caso, ele diz para si mesmo que será atingido em breve por males que são terríveis, destrutivos e dolorosos. Assim, nem o desdém enquanto uma opinião nem os julgamentos feitos pelo homem que se compadece são apreensões realizadas pela potência perceptiva. Estes são atividades da potência intelectual.

Nós concordamos com esta posição de Scheiter. Tal concordância é atestada pela discussão que fizemos no terceiro capítulo de como se forma o conteúdo da imaginação racional. Como dissemos, este conteúdo é formado pela experiência que ora se define como a síntese das várias sensações individuais as quais resultam em certa sensação que não corresponde à nenhuma destas, embora permita reconhecê-las porque compartilha com elas um grande número de propriedades, ora a experiência é um juízo que se forma depois de observar atentamente os eventos que possuem certa regularidade. Diante desta constatação, sustentamos que o conteúdo das imagens envolvido no surgimento das paixões é resultante ou da síntese operada pela experiência ou de um juízo que surge da observação dos acontecimentos que ocorrem com alguma frequência. Em síntese, é plausível afirmar que ou as paixões são suscitadas pela lembrança de certa coisa que é acompanhada por uma opinião voltada para o futuro ou por um juízo que se forma a partir da observação dos fatos ou ainda pela apreensão de algo como sendo de uma determinada maneira, entenda-se que tal apreensão é uma opinião voltada para o futuro, acompanhada de um juízo empírico.

A divergência com Scheiter emerge quando ela afirma que as paixões são uma sequência de imagens prazerosas e/ou dolorosas¹⁴¹. Esta posição não é corroborada por nenhuma passagem encontrada ao longo da *Retórica*. Em geral, elas são dores ou perturbações suscitadas por imagens cujos conteúdos são específicos a cada uma delas¹⁴². Mas, então, nos perguntamos de onde saiu este ponto de vista defendido por ela. Em nossa opinião, do tratamento que Aristóteles faz das noções de prazer e de dor no capítulo onze do primeiro livro da *Retórica*. Nas linhas 1369a 32-35, o prazer e a dor são definidos, respectivamente, como um retorno total e sensível da alma ao seu estado natural e como uma saída total e sensível da alma do seu estado natural. O aspecto enfatizado por Scheiter nestas duas definições é o estar ciente de que a alma regressou ou saiu de seu estado natural. Em outras palavras, os sentimentos de prazer e de dor são experimentados na medida em que estamos

141 Cf. Scheiter, 2012, p. 63.

142 Cf. *Ret.* II, 2-11.

cientes de que ocorreram estes movimentos de saída e de regresso. Com esta informação em mente, a autora, então, deduz que as paixões são uma sequência de imagens prazerosas ou dolorosas, pois há um vínculo estreito entre aquelas e os sentimentos de prazer e de dor. No entanto, em nossa opinião, não há qualquer indicativo nas definições do prazer e da dor que permita fazer este tipo de inferência. Parece-nos que Scheiter sabe disto, pois, sua estratégia na continuação de sua tese é desviar a nossa atenção para aquelas que, segundo ela, são provocadas pela opinião ou crença. Estas são a vitória, o medo, a compaixão e outras. Nós concordamos que estas são acompanhadas pela opinião ou crença desde que compreendamos esta como uma opinião voltada para o futuro que acompanha a lembrança de certa coisa que surgiu da síntese operada pela experiência. Ademais, é importante observar que na aparecimento da confiança e da compaixão também está envolvido o juízo empírico que é oriundo da observação de eventos que ocorrem com alguma frequência. Enfim, de acordo conosco, não há indícios suficientes para definir as paixões como uma sequência de imagens prazerosas ou dolorosas.

Nussbaum e Fortenbaugh sustentam uma posição diferente daquelas defendidas por Moss e Scheiter. De acordo estes autores, a opinião ou crença é o único motor das paixões. A fim de mostrar que seu ponto de vista é plausível, ambos afirmam que o substantivo *phantasia* e os seus cognatos *phainomenē* e *phainomenō*, encontrados nas definições de algumas paixões, derivam do verbo *phainestai* que significa “parecer para alguém que algo é de uma determinada maneira”. A partir desta derivação, eles concluem que aqueles vocábulos possuem os sentidos de crença e de opinião, e, portanto, não corresponde à noção de *phantasia* investigada no terceiro capítulo do terceiro livro do *De anima*.

Este ponto de vista é refutado pelo trecho de *Retórica* I, 11. Isso significa que este atesta não somente que o substantivo *phantasia* corresponde à noção de mesmo nome investigada no terceiro livro de *De anima*, mas, também que as paixões não são causadas exclusivamente pela opinião. Como dissemos, tal como em *De anima* III, 3 também naquele passo, a *phantasia* é definida em termos causais, isto é, como certo movimento posterior desencadeado por um movimento anterior que é a sensação em ato. Diversamente do que acontece no texto que trata da alma o qual sublinha a semelhança entre ambos os movimentos a fim de mostrar que este movimento posterior conserva os poderes iniciais daquele que o causou, e por isso, é capaz de recriar o fenômeno da sensação em ato na alma que resulta no surgimento de certa aparição, no excerto encontrado no texto que examina a arte retórica, a

discussão evolui rapidamente para a definição de *phantasia* como a lembrança de certa coisa particular. Em outras palavras, a noção de *phantasia* encontrada no texto da *Retórica* coincide parcialmente com aquela noção investigada em *De anima* III, 3 na medida em que a define como certo movimento posterior desencadeado por um anterior que é a sensação em ato. Porém, tal coincidência fica restrita a isto visto que na continuação da passagem aquela é definida como a lembrança de certa coisa particular. Em resumo, *Retórica* I, 11 aborda a *phantasia* sob duas perspectivas distintas, a fisiológica ou física e a psíquica. Do ponto de vista fisiológico ou físico ela é certo movimento posterior desencadeado por outro anterior enquanto do ponto de vista psíquico ela é a lembrança de certa coisa particular. Por fim, é importante observar que Aristóteles se vale desta concepção psíquica da *phantasia* para elucidar o surgimento dos apetites, do amor erótico, da vitória, do medo e outras paixões.

Todavia, ainda é preciso mostrar por que é implausível dizer que os afetos são suscitados somente pela opinião. Para tal, recorreremos mais uma vez às linhas de *Retórica* I,11. Nestas fica evidente que as lembranças de certas coisas não são as únicas causas daqueles, mas, que elas são acompanhadas pela expectativa que é certa opinião voltada para o futuro. Frente à constatação deste fato concluímos que estão envolvidos na manifestação das paixões dois tipos de cognição, a saber, a imagem lembrada e a expectativa. Ademais, verificamos ainda, que algumas delas são provocadas também pelo juízo empírico. Enfim, em meio à essas divergências vislumbramos uma solução que consistiu em elaborar um modelo teórico que concilia a imagem (*phantasia*) com a opinião (*doxa*).

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

Fontes Primárias.

ARISTOTLE. *De Anima*. With translations, introductions and notes by R. D. Hicks. Hilesheim: Georg Olms Verlag, (1990/1907).

_____. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, (2006/2012).

_____. *De l' ame*. Text établi par A. Jannone, traduit et annoté par E. Barbotin. Paris: Les Belles Lettres, 2009.

_____. *Sobre a Alma*. Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2010.

_____. *L' Anima*. Traduzione, introduzione e commento di Giancarlo Movia. Napoli: Loffredo Editore, (1979/1991)

_____. *Traité de l'ame*. Traduit et annoté par G. Rodier. Paris: Ernest Leroux Editeur, 1900, v. 2.

_____. *Da lembrança e Rememoração*. Tradução, notas e comentários de Cláudio William Veloso. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, série 3, v. 12, n. especial, 2002.

_____. *The Nichomachean Ethics*. Translated by David Ross, revised with an introduction and notes by Lesley Brown. New York: Oxford Press, 2009.

_____. *Ética a Nicômacos*. Trad. introd. e notas de M. da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.

_____. *L'Ethique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par Réne Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif, Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1970, v. 1.

_____. *L'Ethique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par Réne Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif, Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1970, v. 2.

_____. *La Métaphysique*. Introduction, traduction, notes et index par J. Tricot. Paris: Vrin, 1964.

_____. *Metafisica*. Ensaio introdutório, tradução do texto grego, sumário e comentários de Giovanni Reale. Tradução para o português de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *On Dream*. In: Jonhatan Barnes (ed). Princeton: Princeton University Press, 1991.

_____. *On Sleep and Dreams*. A text and translation with a introduction, notes and glossary by David Gallop. Canadá: Broadviews, 1991.

_____. *Opere Biologiche*. A cura de Diego Lanza e Mario Vegetti. Torino: Editrice Torinese, 1971.

_____. *Petits d' histoire naturelle*. Traduit et presentation par Pierre – Marie Morel. Paris: GF Flamarion, 2000.

_____. *Retórica*. Trad. introd., e notas de Manuel Alexandre Júnior et alli. Lisboa: Imprensa Nacional, 2006.

_____. *Retórica*. Introducción, traducción Y notas de Arturo E. Ramírez Trejo. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

_____. *Seconds Analytiques*. Presentation et traduction par Pierre Pellegrin. Paris: GF Flammarion, 2006.

_____. *Tópicos e Argumentos Sofísticos*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. A. Pickard. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Topiques*. Textes établis et traduits par Jacques Brunschwing. Paris: Belles Lettres, 1967, v. 1.

PLATÃO. *Teeteto e Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1973.

_____. PLATÃO. *A República*. Introdução, Tradução e Notas Maria Helena da Rocha Pereira. 15ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2017.

_____. *Filebo*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução, apresentação e notas de Fernando Muniz. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

Fontes Secundárias.

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução coordenada e revista por Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

AQUINA, T. *Sentencia libri De anima Commentary on Aristotle's De Anima*. Translated by Kenelm Foster, O.P. and Sylvester Humphries, O.P. New Haven: Yale University Press, 1951.

Aprendendo Grego. Trad. Cecília Bartalotti e Luiz Alberto Machado Cabral. Revisão Flávio Ribeiro de Oliveira e Luiz Alberto Machado Cabral. Editora Odysseu: São Paulo, 2014.

AUBENQUE P. *Logos et pathos: par une definition dialectique des passions* in DHERBEY, G.R. VIANO, C. (org.). *Corps et Ame: Corps et âme: sur le De Anima d'Aristote*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, pág. 7-49.

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 1950/2000.

BERTI, E. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 1998. CASTON, V. CASTON, V. *Aristotle and the problem of Intentionality*. *Philosophy and Phenomenological Research*, Buffalo, v. 58, n. 2, 1998, págs. 249-298.

_____. *Why Aristotle needs imagination*. *Phronêsis*, Netherlands, n. 41, 1996, págs. 20-55.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de la langue Grecque: histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1968/1999.

FREUDENTHAL, J. *Über den begriff des Wortes Phantasia bei Aristoteles*. Göttingen: Druck von E. A. Hutt, 1863.

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

HOMERO. *ODISSÉIA*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ediouro, s/d.

IRWIN, T. H. *Ethics in the Rhetoric and in the Ethics* in RORTY, A.O. (ed). Essays on Aristotle's Rhetoric. Berkeley: University Press, 1996, pág. 142-174.

COOPER, J.M. *An Aristotelian Theory of the Emotion* in RORTY, A.O. (ed). Essays on Aristotle's Rhetoric. Berkeley: University Press, 1996, pág. 238- 257.

FORTENBAUGH, W. W. *Aristotle's Rethoric on Emotions* in Aristotle's Practical Side: on his psychology, ethics, political and rethoric. Boston: Brill Leiden, 2006, págs. 9-30.

_____. FORTENBAUGH, W. W. Aristotle on Emotion. Londres: Duckworth Publishers, (1975/2002).

FREDE, D. *Mixed feeling in Aristotle's Rhetoric* in RORTY, A.O. (ed). Essays on Aristotle's Rhetoric. Berkeley: University Press, 1996, pág. 258- 285.

GRIMALDI, W. M.A. *Aristotle, Rhetoric a commentary*. New York: Fordham University Press, 1980, vol 1.

_____. *Aristotle, Rhetoric a commentary*. New York: Fordham University Press, 1980, vol 2.

_____. *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1972.

LABARRIÈRE, J.L. *Phantasia, Phantasma et phainetai dans le Traité des Rêves*. Revue de philosophie ancienne, v. 20, n. 1, 2002, pág. 89-107.

_____. *Imagination humaine et imagination animale chez Aristote*. Phronesis, v. 29. n. 1, 1984, págs. 17-49.

LEIGHTON, S. R. *Aristotle and Emotion* in RORTY, A.O. (ed). Essays on Aristotle's Rhetoric. Berkeley: University Press, 1996, pág. 206- 237.

LIDDEL, G.H., SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. New York: American Book Company, (1843/1996).

MOST, G.W. *The uses of endoxa: Philosophy and Rhetoric in the Rhetoric* in DAVID, F. e NEHAMAS, A. (org.). Aristotle's Rhetoric: Philosophical Essays. New Jerser: Princeton University Press, págs. 167-190.

MUÑOZ, A. *Liberdade e causalidade: ação, responsabilidade e metafisica em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

NATALI, C. *The Wisdom of Aristotle*. New York: State University of New York Press, 2001.

NUSBAUM, M.C. *Aristotle on Emotion and Rational Persuasion* in RORTY, A.O. (ed). Essays on Aristotle's Rhetoric. Berkeley: University Press, 1996, pág. 303-323.

_____. *The Text of Aristotle's De Anima* in RORTY, A.O. and NUSBAUM, M.C (org). Essays on Aristotle's De Anima. New York: Oxford University Press, (1992/2003), pág. 5-17.

_____. *Upheavals of thought: the intelligence of emotion*. New York: Cambridge University Press, 2006.

- PHILOPONUS. *On Aristotle's On the Soul 3.1-8*. Translated by William Charlton. New York: Cornell University Press, 2000.
- POLANSKY, R. *Aristotle's De Anima*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- PUENTE, F. *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- RICHARDSON, H.S. *Desire and the Good in De Anima* in RORTY, A.O. and NUSBAUM, M.C (org). *Essays on Aristotle's De Anima*. New York: Oxford University Press, (1992/2003), pág. 367-386.
- ROSS, W.D. *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary. New York: Oxford Press, 1924, v. 1.
- SCHNEIDER, K.M. *Emotion, Imagination and feeling in Aristotle*. Pennsylvania, 2012, 202 f. Dissertation (Doctor Degree). University of Pennsylvania, 2012.
- SCHOFIELD, M. *Aristotle on the Imagination* in RORTY, A.O. and NUSBAUM, M.C (org). *Essays on Aristotle's De Anima*. New York: Oxford University Press, (1992/2003), pág. 249-257.
- SOKOLON, M.K. *Political Emotions: Aristotle and the Symphony of reason and emotion*. Ithaca: Illinois University Press, 2006.
- SORABJI, R. *Aristotle on Memory*. Providence: Brown University Press, 1972.
- _____. *Animal minds and human morals: the origins of the Western*, 1993.
- STRIKER, G. *Emotion in context: Aristotle's Treatment of the passions in the Rhetoric and his moral Psychology* in RORTY, A.O. (ed). *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley: University Press, 1996, pág.286-302.
- THEMISTIUS. *On Aristotle On the Soul*. Translated by Robert B. Todd. New York: Bloomsbury Academic. (1996/2013).
- WARTELLE, A. *Lexique de la Rhétorique d'Aristote*. Paris:Les Belles Lettres, 1982.
- WEDIN, M. *Mind and imagination in Aristotle*. New Haven, Londres: Yale University Press, 1988.