

## A CONCEPÇÃO ARISTOTÉLICA DO PENSAR EM IMAGENS, NOTAS SOBRE SEU INFLUXO NA LÓGICA E NA METAFÍSICA

Manuel Moreira da Silva<sup>1</sup>

**RESUMO:** O artigo tematiza o pensar em imagens, segundo Aristóteles. Considera duas passagens chave do *De anima*, III, articulando-as com *Física*, I, 1, 184a16-26 e passagens afins da *Metafísica*, nas quais Aristóteles discute o assim chamado *katholou* (καθόλου); esse interpretado como abrangente. Ato contínuo, o artigo explicita o influxo da concepção aristotélica do pensar em imagens no *De Interpretatione*, 7, 17a39-17b3 e nos *Analíticos posteriores*, I, 1, 73b 26-39, quando analisa tais passagens a partir daquele pensar e, portanto, da concepção de *καθόλου* como abrangente; desse modo, como determinação real, concreta, não como determinação formal, abstrata. Enfim, o artigo explicita o influxo do pensar em imagens na própria metafísica aristotélica, em rigor, seu lugar teológico e sua função filosófico-primeira.

**Palavras-chave:** Aristóteles; *De anima*; *Katholou*; Abrangente.

**ABSTRACT:** This article thematizes the thinking in images, according to Aristotle. Considers two key passages of *De anima*, III, articulating them with *Physics*, I, 1, 184a16-26 and related passages of the *Metaphysics* in which Aristotle discusses the so-called *katholou* (καθόλου); this interpreted as encompassing. Subsequently, the article explains the influx of the Aristotelian conception of thinking in images at *De Interpretatione*, 7, 17a39-17b3 and *Posterior Analytics*, I, 1, 73b 26-39, when analyzes such passages from that thinking and, therefore, the *καθόλου*'s conception as encompassing; consequently, as real determination, concrete, not as formal determination, abstract. Finally, the article explains the influx of thinking in images in the Aristotelian metaphysics, strictly speaking, their theological locus and function in the First philosophy.

**Keywords:** Aristotle; *De anima*; *Katholou*; Encompassing.

### POSIÇÃO DO PROBLEMA

O presente trabalho discute, em suas linhas gerais, a assim chamada concepção aristotélica do pensar em imagens (ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖν)<sup>2</sup>. Este, no entanto, embora explicitamente considerado pelo Filósofo nos capítulos sete e oito do Livro III do *De anima*, ao que parece, jamais fora tematizado em detalhe pelos scholars, mesmo entre os antigos. Exemplos disso são os comentadores de Aristóteles da Escola de Amônio<sup>3</sup> e os filósofos que disputavam o legado de Aristóteles nos séculos XIII e XIV, em especial, Tomás de Aquino, Duns Scotus e Henrique de Gand.

Tomás de Aquino, em seu Comentário ao *De anima*, passa muito rápido pelas passagens em que Aristóteles considera a questão ora tratada. Do texto aristotélico, o

<sup>1</sup> Dr. em Filosofia. Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná. E-mail: [immanuelmoreyra@gmail.com](mailto:immanuelmoreyra@gmail.com)

<sup>2</sup> Veja-se, ARISTÓTELES, *De anima*, III, 7, 431b2.

<sup>3</sup> Limitemo-nos, aqui, ao parágrafo dedicado por Simplício a *De anima*, III, 7, 431b2-5. Ver, SIMPLICIUS, *On Aristotle On the Soul 3.6-13*. Translated by Carlos Steel in Collaboration with Arnis Ritups. London; New York: Bloomsbury, 2014, p. 273.

aquinata extrai apenas que “a parte intelectual da alma entende as formas inteligíveis abstraídas das imagens” – mas essa, em rigor, não é uma teoria do próprio estagirita –, e que “para refletir sobre o conhecimento adquirido, temos que fazer uso de imagens”<sup>4</sup>. Situação em que o Dr. Angélico segue sua própria teoria, tal como essa é apresentada nas questões 84-85 da *Suma Teológica*. Paradoxalmente, dentre os filósofos antigos e medievais, quem melhor tomará em consideração o ponto de vista aristotélico, ainda que de modo indireto e com interesses contrários aos do estagirita, será Duns Scotus; quando o Dr. Sutil, para provar a tese de que toda espécie inteligível precede por natureza o ato de intelecção, buscará refutar a tese contrária, de Henrique de Gand, segundo a qual “uma vez que a espécie sensível foi adquirida [...], o intelecto agente abstrai o objeto contido na imagem e move o intelecto possível à simples apreensão da essência, sem que o intelecto possível receba da imagem uma espécie que se imprimiria nele”; caso em que, para o Dr. Solene, nos termos de Scotus, “a única razão para a qual o objeto é presente ao intelecto é que ele está presente na imaginação”<sup>5</sup>. Em resposta a esse argumento, o franciscano recorre à tese aristotélica de que “o intelecto é o lugar das espécies”, o qual é assim chamado, no dizer de Scotus, justamente porque “ele conserva-as [...], enquanto as outras faculdades não são ‘lugares’, porque elas não conservam suas espécies dessa forma”<sup>6</sup>; disso se conclui, portanto, que as espécies que o intelecto entende não podem estar fora dele, por exemplo na imaginação, porque desse modo não seriam conservadas como tais e, por conseguinte, intencionadas. Para justificar seu argumento, o Dr. Sutil explicita, enfim, a seu modo, a tese conforme a qual o estagirita afirmaria que “nós vemos o ‘o que é’ nas imagens”<sup>7</sup>, quando Scotus então assevera:

não concebemos nada no plano do universal sem que imaginemos um objeto singular que a ele se reporte, e se o intelecto se volta para as imagens, não há outra razão para isso senão que, ao mesmo tempo em que ele concebe um universal, ele imagina um singular relativo àquele; o intelecto não vê o ‘o que é’ nas imagens no sentido em que é nelas que ele o veria, mas enquanto concebe o ‘o que é’ que brilha na espécie inteligível, ele o vê em um singular que ao universal se reporta e que é visto pela imaginação em uma imagem<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Veja-se, T. DE AQUINO, *Aristotle's De anima*, Routledge and Kegan Paul Ltd, 1951, § 777; § 792.

<sup>5</sup> Ver, D. SCOT, *L'Image*, Paris: Vrin, 1993, § 340.

<sup>6</sup> Ver, D. SCOT, *L'Image*, Paris: Vrin, 1993, § 391.

<sup>7</sup> Ver, D. SCOT, *L'Image*, Paris: Vrin, 1993, § 392.

<sup>8</sup> Ver, D. SCOT, *L'Image*, Paris: Vrin, 1993, § 392.

Nenhum dos contendores, Scotus e Gand, porém, consideram a concepção aristotélica do pensar em imagens nela mesma, mas dela tão somente se apropriam para, assim como Tomás de Aquino, resolverem cada um a seu modo problemas concernentes à questão “se é possível ou não o intelecto pensar algumas coisas separadas, sem ser ele mesmo separado”<sup>9</sup>, a qual o Filósofo deixara em aberto. Embora se mostrem distintos, tais modos possuem como parentesco certa filiação à concepção agostiniana de um pensar por imagens e a exigência de um ir além da imagem<sup>10</sup>; isso na medida em que partem do pressuposto comum à época, a saber, de uma subordinação das imagens às categorias, no sentido de que elas seriam formas da qualidade ou da quantidade.<sup>11</sup>

Antes dos séculos XIII e XIV, contudo, entre os neoplatônicos, Plotino e Proclo – bem como depois, Giordano Bruno –, se aplicam à questão do pensar em imagens, manifestamente a partir de Aristóteles, e a ela dedicam um lugar importante<sup>12</sup>. Plotino, por exemplo, se dedica de modo explícito à questão, mas não ao texto aristotélico propriamente dito, embora pareça tomá-lo como referência quando da apresentação de sua própria concepção de um pensar em imagens, no décimo capítulo do tratado Sobre a felicidade<sup>13</sup>, no contexto de um confronto com os estoicos. O contexto da polêmica de Plotino com os estoicos – mais precisamente Epicteto e Sêneca (em torno da questão de se o sábio se mantém sábio, mesmo em situação de doença ou de sono, quando, portanto, não se apercebe ou age conforme a virtude) –, se inicia no capítulo 9 e segue para além do 10; não obstante, toda ela se funda na concepção do pensar em imagens sumariamente exposta nesse último capítulo. Eis aí um indicativo considerável da transformação que nessa época já está ocorrendo na estrutura do pensar; a qual incidirá decisivamente sobre esta e iniciará um processo que só se completará, no concernente à apreensão da coisa, apenas em fins do século XIII e inícios do século XIV, quando D. Scotus substitui pela

<sup>9</sup> Veja-se, ARISTÓTELES, *De anima*, III, 7, 431b18-19.

<sup>10</sup> Ver, S. AGOSTINHO, *Confesiones* X, 7-21, especialmente X, 15, 23.

<sup>11</sup> Sobre essa questão epocal, veja-se O. BOULNOIS, *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge (Ve-XVIIe siècle)*. Paris: Éditions du Seuil, 2008, p. 267-283ss.

<sup>12</sup> Ver, PLOTIN, *Ennéades* I. Texte établi et traduit par Émile Bréhier. – 2. Ed. – Paris: Les Belles Lettres, 1954, 4 [46], 10; PROCLUS, *Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, Translated with Introduction and Notes by G. R. Morrow. Princeton: Princeton University Press, 1970, 51ss/41ss; G. B. NOLANO, *Il primo libro della Clavis Magna. Ovvero il trattato sull'intelligenza artificiale*. Curatore: C. D'Antonio. Roma: Di Renzo Editore, 2010, p. 52/207.

<sup>13</sup> Ver, PLOTIN, *Ennéades* I, 4, 10. O quarto da primeira *Enéada*, mas o quadragésimo sexto considerado cronologicamente. Este e outros tratados serão citados doravante conforme o seguinte modelo: *Enéada* I, 4 [46], 10, quando o número romano indica a *Enéada* em questão, o primeiro cardinal o tratado segundo a ordenação de Porfírio, o número em colchetes o tratado na ordem cronológica e o último cardinal o capítulo, que pode ser seguido ou não do número das linhas citadas, conforme o caso.

representação a chamada informação imediata do ato intelecto pela forma inteligível em ato da coisa<sup>14</sup>. O que, dois séculos à frente, no que tange à origem atual da representação, possibilitará a emergência da representação mental ela mesma como ato da consciência ou do Eu penso em Descartes<sup>15</sup>, consumando enfim o processo iniciado com os estoicos<sup>16</sup>.

No século XX, ninguém menos que Freud se mostra igualmente um defensor do pensar em imagens, que se dá ao nível do assim chamado sistema pré-consciente, bem como do inconsciente. O fundador da Psicanálise utiliza a expressão ‘Denken in Bildern’ pelo menos em duas ocasiões, a primeira em 1921, em *Psicologia de massas e análise do Eu*, e em 1923, em *O Eu e o Isso*. Nesta obra, a partir de Varendonck, Freud afirma que “o pensar em imagens está mais próximo dos processos inconscientes que o pensar em palavras”<sup>17</sup>; este, para Varendonck, muito mais breve que aquele<sup>18</sup>. ‘Pensar em imagens’ e ‘pensar em palavras’ são, nesse contexto, termos cunhados por Varendonck, precisamente em 1921 – a partir de Bleuler e Jung, ambos em textos de 1912, mas à luz da psicanálise freudiana, em especial *A Interpretação dos sonhos* –, em *The Psychology of Day-Dreams*, livro prefaciado por S. Freud, traduzido ao alemão por Anna Freud e publicado em 1922, recebendo o título *Über das vorbewusste phantasierende Denken*<sup>19</sup>. Naquela, a partir de Le Bon, mas já seguindo Varendonck, Freud nos diz que a massa é impulsiva e dirigida quase exclusivamente pelo Inconsciente, sendo destituída de crítica, razão pela ela pensa em imagens<sup>20</sup>.

Em Bleuler, o pensar em imagens está diretamente associado ao pensar autista e é assim denominado por aquele. Já Jung, no entanto, sem também utilizar a expressão ‘pensar em imagens’, designa-o fantasia e o distingue do pensamento dirigido, verbal<sup>21</sup>; além disso, de algum modo, encontra as raízes desse pensar, direta ou indiretamente, no

<sup>14</sup> Sobre esse último aspecto, veja-se H. C. DE L. VAZ, *Sentido e não-sentido na crise da modernidade*. In *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 21, n.º. 64, jan-mar, (1994): 5-14, p. 6ss.

<sup>15</sup> Ver, a respeito, A. KEMMERLING, *Die erste moderne Konzeption mentaler Repräsentation*. In U. MEIXNER; A. NEWEN (Hrsg). *Seele, Denken, Bewusstsein*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2003, p. 153-196, especialmente, p. 167ss.

<sup>16</sup> Veja-se, L. SPRUIT, *Species intelligibilis. From perception to knowledge, 1. Classical roots and medieval discussions*. Leiden: Brill, 1994, p. 61; p. 97.

<sup>17</sup> Ver, S. FREUD, *Gesammelte Werke* (Kindle, ebuch folgt dem Originaltext). E-artnow, 2015: *Das Ich und das Es* (1923), p. 290.

<sup>18</sup> Ver, J. VARENDONCK, *The Psychology of Day-Dreams*. London: George Allen & Unwin Ltd; New York: The Macmillan Company, 1921, p. 68.

<sup>19</sup> Ver, J. VARENDONCK, *Über das vorbewusste phantasierende Denken*. Trad. Anna Freud. Leipzig; Wien; Zurich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1922.

<sup>20</sup> Ver, S. FREUD, *Gesammelte Werke*, op. cit.: *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921), p. 72.

<sup>21</sup> C. G. JUNG, *Símbolos de transformación* (1912). Barcelona: Paidós, 1998, p. 41ss.

neoplatonismo mesmo, em especial no de Nicolau de Cusa<sup>22</sup>. Em *Rememorações Sonhos Pensamentos* (Erinnerungen Träume Gedanken), por exemplo, o psicólogo analítico relata seu encontro com *Simbolismo e Mitologia dos Povos Antigos*, de F. Creuzer, então editor dos neoplatônicos, reconhecendo a influência daquela obra em suas concepções psicológicas<sup>23</sup>, bem como, em outros lugares, se não a sua filiação, pelo menos a sua proximidade com as concepções de Plotino e Proclo, além das de Nicolau de Cusa, acerca da imagem e da imaginação<sup>24</sup>. Isso implica não só a atualidade do pensar em imagens, mas também nos conduz, de certo modo, à origem primeira ela mesma deste; isto é, ao próprio Aristóteles.

## HIPÓTESE DE TRABALHO

Em vista do que se apresentou acima, este trabalho põe em questão a natureza mesma do pensar em imagens. Ele se subordina a uma concepção metafísico-ontológica do pensar, nos termos da bem conhecida metafísica geral e especial – hoje completamente estabelecida como iniciada com Avicena e Duns Scotus – ou se impõe como referência fundamental da concepção metafísico-teológica própria do pensamento antigo, do assim chamado primeiro início da metafísica? Neste sentido, partimos aqui da tese inicialmente formulada por Philip Merlan, e depois secundada por Giovanni Reale, segundo a qual não há algo como uma metafísica geral em Aristóteles, nem, portanto, igualmente, uma metafísica especial; o que concorda com as teses de Aertsen e de Honnfelder, que afirmam um segundo início da metafísica, respectivamente, em Avicena e Duns Scotus. Eis aí, como já o mostraram estudiosos da magnitude de um Alain de Libera, de um Courtine ou especialmente de um Honnfelder e de um Boulnois, a metafísica geral e a metafísica especial propriamente ditas. Essa a metafísica do pensamento abstrato e da determinação formal do ente, que pensa, portanto, mediante categorias formais pura e simplesmente apostas ao ente ou, diria Hegel, aplicadas exteriormente ao ente entendido como mero substrato material.

<sup>22</sup> Ver, a respeito, S. LYRA, *Nicolau de Cusa; Visão de deus e Teoria do conhecimento*. Curitiba: Ichthys, 2012, p. 9.

<sup>23</sup> C. G. JUNG, *Recuerdos, sueños, pensamientos*. Barcelona: Editorial Seix Barral, 2001, p. 190-191.

<sup>24</sup> Sobre Plotino e Jung, ver R. RAFFAELLI, *Imagem e self em Plotino e Jung*, in *Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*, v. 2, n. 22 (2001): 2-18. Ver, sobretudo, C.G. JUNG, *Collected Works, Volume 16: Practice of Psychotherapy*, Princeton: Princeton University Press, 1985, passim.

Se isto está correto, há razão suficiente para se provar e se comprovar haver, no pensamento antigo em geral, e no aristotélico em especial, uma natureza completamente distinta daquela que plasmou o pensamento moderno e contemporâneo pelo menos até meados do século XX. Como já o mostrara Arbogast Schmitt, ao inverso do pensamento que emerge a partir dos estoicos, que é um pensamento da identidade, abstrato, o anterior, essencialmente platônico-aristotélico, constitui-se como um pensamento da diferença e, portanto, concreto<sup>25</sup>. Tais considerações, a um tempo metafísicas e epistêmicas, permitem remontar ao corpus aristotelicum e, neste, percorrer, a título de verificação, o caminho trilhado pelo estagirita e alguns de seus intérpretes, não muitos, é verdade, mas aqueles que não se deixaram levar pelo massante peso da metafísica tradicional e o de sua crítica, e nem pelo canto de sireia do pensamento formal típico do século XX. Trata-se, pois, de perfazer o caminho de uma verificação fundada na perspectiva acadêmica, tal como entendida e transformada por Aristóteles, transformação essa que tem no pensar em imagens seu maior triunfo.

O triunfo ao qual aqui nos referimos não é outro senão o de instalar Aristóteles e sua filosofia de modo definitivo como elo fundamental da passagem do platonismo de Platão e da primeira academia ao neoplatonismo de Plotino e de Proclo, entre outros, até pelo menos Giordano Bruno, cujos ecos, de uma maneira ou de outra, se faz ainda ouvir em um Hegel ou em um Schelling. Esse o Aristóteles cujo organon não era aplicável à sua metafísica, que, por isso, foi vista por Hegel como destituída de uma lógica e portanto como não se conformando em um sistema; tese referendada por diversos estudiosos de Aristóteles, dentre eles Henrique Cláudio de Lima Vaz<sup>26</sup>, mas que, de nosso ponto de vista, permite justamente hoje em dia, após a hecatombe da metafísica tradicional, a metafísica geral e especial da tradição, retornar ao pensamento originário do estagirita, agora em condições de se despojar dos corpos estranhos que lhe foram apostos e sobrepostos pelo pensamento abstrato posterior. É portanto o momento de retomar a questão própria já posta pelo próprio Aristóteles em relação ao pensar e, segundo sua própria perspectiva, o influxo desse pensar em sua lógica e em sua metafísica; isso, precisamente como prova de

<sup>25</sup> Veja-se, A. SCHMITT, *Die Moderne und Platon*, 2. Auflage, Weimar: J. B. Metzler, 2008, p. 535ss.

<sup>26</sup> Em seus cursos sobre a *Ciência da Lógica* de Hegel, especialmente o intitulado *Introdução à Ciência da Lógica de Hegel*, ministrado no segundo semestre de 1985 e, no momento, em edição pelo autor do presente artigo, com publicação planejada no âmbito da coleção *Obra Filosófica Inédita de Henrique Cláudio de Lima Vaz*, das Edições Loyola.

uma concepção não formal ou abstrata do pensar, mas antes real e concreta; de um pensar, enfim, que, nesses termos, só pode ser um pensar em imagens.

Na medida em que o pensar atual se mostra um pensar em imagens, bem como o elemento prático e, portanto, concreto da filosofia parece mais uma vez afirmar-se em relação ao meramente teórico e abstrato<sup>27</sup>, o imaginário, bem como a imaginação e a imagem em Aristóteles ganham um lugar importante entre os estudiosos<sup>28</sup>. Desse modo, impõe-se revisitar a concepção do estagirita em torno do pensar em imagens e, mediante seu delineamento, contribuir para a clarificação desse pensar em sua forma presente. Em vista disso, o trabalho não discute algo como um pensar por imagens. Esse em jogo desde os inícios do pensamento cristão, com Agostinho de Hipona à frente, mas que se tornara problemático já no século XIII<sup>29</sup> e que, não obstante, retornara com força a partir do último quarto do século XX, mais precisamente com Vattimo<sup>30</sup>, quem, a seu modo, pela declinação do pensamento dialético e do pensamento da diferença, a retoma e desenvolve nos limites do que nomeia pensamento débil<sup>31</sup>, por conseguinte, no quadro teórico de uma hermenêutica ontológica<sup>32</sup>. Assim, enquanto opta pela ‘debilitação’ ou pela dispensação do excesso de poder das categorias do chamado pensamento forte<sup>33</sup>, por exemplo, “pela ‘percepção distraída’ do homem metropolitano de que fala Benjamin”<sup>34</sup>, ou enquanto rejeita a objetividade como um ideal do conhecimento e, em consequência, o modelo metodológico das ciências positivas, concebendo, enfim, o ser segundo sua natureza

<sup>27</sup> Essa a tese de base presente, por exemplo, em J. HABERMAS, *Verdade e Justificação*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 8ss. O presente trabalho, contudo, não fará nenhuma distinção entre o teórico e o prático ou ainda o poético, nem privilegiará um em detrimento do outro. Não obstante, na medida em que o seu escopo é propriamente teórico, manter-se-á estritamente nos limites deste.

<sup>28</sup> Vejam-se, entre outros, CLAUDIU MESAROS, Memory, imaginary and aristotelian epistemology. On the nature of “apterous fly”. In *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 9, no. 27 (Winter 2010): 132-156. R. POLANSKY, Phantasia Has a Role in All Thinking. In R. POLANSKY, *Aristotle’s De anima*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 481-493; D. FREDE, The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle, in A. O. RORTY; M. C. NUSSBAUM, *Essays on Aristotle’s De Anima*, Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 280-296. Em que pese a importância desses estudos, há neles dois problemas cruciais no que tange ao registro que neste trabalho se busca desenvolver: 1. Ambos permanecem numa perspectiva conceitual, inclusive tomando a imagem como um conceito; 2. Não discutem, em rigor, o que aqui se designa ‘pensar em imagem’.

<sup>29</sup> Ver, O. BOULNOIS, *Au-delà de l’image*, op. cit., p. 11ss; p. 267ss.

<sup>30</sup> Veja-se, G. VATTIMO, *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 1992, p. 13.

<sup>31</sup> Ver, G. VATTIMO, Dialectica, differenza, pensiero debole. In: G. VATTIMO; P. A. ROVATTI. *Il pensiero debole*. Feltrinelli, 2010, p. 12-28; G. VATTIMO, *The Adventure of the Difference*, Baltimore, Maryland: The John Hopkins University Press, 1993, p. 5-6, p. 110ss.

<sup>32</sup> Veja-se, G. VATTIMO, *The Adventure of the Difference*, op. cit., p. 19ss.

<sup>33</sup> Para a noção de pensamento forte, na perspectiva do pensamento débil, ver U. ECO, L’antiporfirio. In G. VATTIMO; P. A. ROVATTI. *Il pensiero debole*, op. cit., p. 52ss.

<sup>34</sup> Veja-se, G. VATTIMO, *The Adventure of the Difference*, op. cit., p. 6.

linguística<sup>35</sup>, o pensamento débil consistirá numa representação vazia ou obscura, sem objetividade ou ser objetivo<sup>36</sup>. No pensar por imagens, em rigor, tal como no pensar por conceitos ou representações, se opera a distinção entre a imagem mesma e a coisa da qual ela é imagem ou, nesse contexto, representação<sup>37</sup>; no pensar em imagens, ao contrário, não há senão a homologia do ato de pensar e da coisa pensada, sem nenhum intermediário.

Há, contudo, dois modos essenciais do pensar em imagens: de um lado, segundo sua configuração antiga, em rigor, pré-moderna e pré-cristã; de outro, conforme sua configuração pós-moderna e pós-cristã. No concernente à primeira, aqui circunscrita a Platão, Aristóteles e aos neoplatônicos, o pensar em imagens se constitui assim na medida em que estas “são como que sensações percebidas, embora desprovidas de matéria”<sup>38</sup> – fixadas pela memória sensível ou corporal, a memória das lembranças do passado<sup>39</sup> –, a partir das sensações percebidas enquanto estas trazem nelas mesmas a forma inteligível própria da coisa em questão. Caso em que tais imagens não seriam sensações percebidas ou sentidas, mas, ao contrário, apercebidas ou inteligidas: essas nas quais os princípios ou os elementos se mostram e são, portanto, apreendidos; isso, na medida em que, a um tempo, a sensação é a forma dos sensíveis e a potência de aquisição dos princípios<sup>40</sup>, razão pela qual, ainda quando se sente o singular, a sensação é do abrangente<sup>41</sup>. No que respeita à configuração pós-moderna, o pensar em imagens não consiste em imagens fixadas pela memória das lembranças do passado, muito menos em imagens fixadas pela memória intelectual, isto é, em representações ou categorias enfraquecidas, destituídas de realidade objetiva e de realidade formal. Antes disso, na época pós-moderna o pensar se configura como que em imagens digitais – fixadas, pois, através de uma memória igualmente digital –, quando se constitui como uma estrutura mediante a qual a imagem se conforma

<sup>35</sup> Ver, G. VATTIMO, *The Adventure of the Difference*, op. cit., p. 19.

<sup>36</sup> Confrontem-se: G. VATTIMO, *The Adventure of the Difference*, op. cit., p. 19ss; E. HUSSERL, *La représentation vide. Suivi de les Recherches logiques, une oeuvre de percée*. Paris: PUF, 2003, p. 16ss, p. 18ss; J. BENOIST, *Représentations sans objet. Aux origines de la phénoménologie et de la Philosophie analytique*. Paris: PUF, 2001, passim.

<sup>37</sup> Ver, O. BOULNOIS, *Au-delà de l'image*, op. cit., p. 11ss.

<sup>38</sup> Veja-se, ARISTÓTELES, *De anima*, III, 8, 432a9-10.

<sup>39</sup> A expressão ‘lembranças do passado’ caracteriza aqui a memória sensível em Aristóteles, a partir de uma distinção de G. Sondag, em sua Introduction [a *L'Image*] (in D. SCOT, *L'Image*, op. cit., p. 7-107, p. 10-11), do Intelecto em Duns Scotus enquanto “o lugar das espécies” e, assim, como “uma memória que, pelo fato que ela é o reservatório vivente de tais espécies, pode ser nomeada uma ‘memória intelectual’, por oposição à memória das lembranças do passado”. Ver, também, D. SCOT, *L'Image*, op. cit., § 391.

<sup>40</sup> Ver, ARISTÓTELES, *De anima*, III, 8, 432a2; *Analíticos posteriores*, II, 19, 99b32-100a9; 19, *Metafísica*, A (I), 1, 980a21-982a3.

<sup>41</sup> Ver, ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores*, II, 19, 100a16-100b1. Sobre o uso do termo ‘abrangente’, que nesse trabalho traduz o grego *καθόλου*, veja-se, mais adiante, nota 54.

enquanto imagem e se conserva em um recipiente todo virtual e autônomo em relação às faculdades humanas tomadas em separado. Situação em que, a um tempo, o pensante é livre para acessá-lo e permanece livre para todo e qualquer uso possível de tais imagens, enquanto estruturas de pensamento, assim como de tal recipiente, que passa a ser um verdadeiro conceptáculo<sup>42</sup>.

O processo de conformação digital da imagem é completamente livre; isso porque, em sentido próprio, ela não fixa imagens (como figuras ou formas estáticas), em rigor, figurativa ou espacialmente determinadas; mas apenas fornece pontos de referência a partir dos quais as imagens mesmas, multifacetárias por natureza, podem conformar-se segundo sua natureza própria. Em vista disso, a memória digital distingue-se da memória intelectual, surgida com o processo de produção, ou antes, de fixação das espécies inteligíveis no e pelo intelecto, assumindo este o lugar de repositório delas; distingue-se também da memória sensível, tematizada por Aristóteles e então concebida como memória das lembranças do passado. A memória sensível limita-se a uma memória das lembranças do passado e, assim, circunscreve-se ao elemento temporal, especialmente ao plano de imanência cujo referencial, para o passado e para o futuro, não é senão o presente em que transcorre a ação, isto é, o momento em que se faz uso das lembranças nela em jogo; um uso todavia que de maneira alguma se serve de conceitos ou de universais abstratos. A memória intelectual, por seu turno, transcende o elemento temporal e o plano de imanência que o tem como referencial; mostra-se, por conseguinte, a partir de um elemento atemporal, como que em um presente absoluto ou eterno, e, em consequência, em um plano de transcendência: situação em que os conceitos e os universais abstratos encontram aí o seu lugar adequado e se mostram, pois, em rigor, transcendentais. Ao contrário destes, a memória digital não se move em um plano de imanência e muito menos em um plano de transcendência, mas antes em um plano de manência; esse no qual imanência e transcendência se anulam e, com isso, a memória tout court se libera tanto das lembranças do passado, quanto das espécies inteligíveis produzidas e fixadas pelo intelecto como determinações formais do ente ou abstrações deste e, com isso, como que se

---

<sup>42</sup> ‘Conceptáculo’ é um termo da Botânica e da Zoologia, designa o lugar onde alguma coisa é concebida ou contida; nas plantas, constituem-se como estruturas em forma de taça e se localizam na face superior do talo, contendo ainda os propágulos, qualquer parte de um vegetal capaz de multiplicá-lo ou propagá-lo vegetativamente, como p.ex., fragmentos de talo ou ramo ou estruturas especiais (ver, CHRISTIAN WESTERKAMP, *Glossário – Plantas-com-Flores: forma e função*, Crato/CE: ATEX, s/d.). Neste sentido, o referido termo é usado neste trabalho de forma análoga, designando o lugar virtual de formação e conformação das imagens, sua produção, circulação

desterritorializa, desconstruindo enfim o tempo e o espaço que a encerra. A memória digital, portanto, no ente humano corporeamente determinado, não é o repositório das imagens que ela conforma, como é o caso do cérebro na memória sensível e na intelectual; bem como nestas, na memória digital não há especificamente imagens, sejam lembranças do passado, sejam espécies inteligíveis ou representações que antecedem o ato de conhecer, há tão somente uma estrutura de conformação de tais imagens, cujo repositório consiste nos bancos de memória digital, extensiva ou eletronicamente configurados, espalhados mundo agora, e cujo conceptáculo é a rede noético-digital assim formada. Estes, na medida em que acolhem as imagens digitais então conformadas, liberam, nos entes humanos, a psique em geral e a memória em particular para o exercício o mais pleno de uma vida propriamente livre e criativa<sup>43</sup>.

Embora o presente trabalho não tematize o segundo modo essencial do pensar em imagens, ele espera de algum modo contribuir para a sua clarificação; o que, no entanto, só poderá ser o caso nos limites de uma investigação da concepção aristotélica, referente ao primeiro modo. Em vista disso, o trabalho assume como ponto de partida adequado a interpretação que Philip Merlan fornece do καθόλου em Aristóteles<sup>44</sup>. Merlan parte do pressuposto de que, nos livros Γ e E 1 da Metafísica, o estagirita “considera o ente enquanto ente como um elemento, como alguma coisa de continuamente presente em tudo que é”<sup>45</sup>; assim, Merlan reconhece que tais livros foram escritos na tradição acadêmica, segundo a qual há diversas esferas do ente, ou pelo menos uma esfera além e acima da esfera do ente sensível, “de modo que a esfera superior pode ser definida ‘causa’ (em um certo sentido) da esfera inferior”<sup>46</sup>. Ainda no dizer de Merlan, “além disso, a esfera suprema é ‘composta de’ (ou ‘derivada de’) dois elementos contrários que podem ser convenientemente chamados Uno e múltiplo, com o explícito acordo que esses não são ‘abstracta’ ou meros predicados (diversamente de como são considerados em Metafísica, I (X), 2, 1053b11)”<sup>47</sup>. De acordo com Merlan, “do momento que a esfera superior é a “causa” da esfera inferior, os elementos da superior devem ser de algum modo presentes também na inferior (nas esferas inferiores, se houver muitas) [...], os elementos de todos os entes

<sup>43</sup> Para o aprofundamento dessa questão, veja-se M. M. DA SILVA, Forma de pensar e emancipação pós-modernas do humano, in *Revista da Abordagem Gestáltica*, 2019, no prelo.

<sup>44</sup> Ver, P. MERLAN, *Metaphysica generalis* in Aristotle, in P. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, Third edition, revised, Hague: Martinus Nijhof, 1975, p. 169-174.

<sup>45</sup> Ver, P. MERLAN, *Metaphysica generalis* in Aristotle, in op. cit., p. 169.

<sup>46</sup> Ver, P. MERLAN, *Metaphysica generalis* in Aristotle, in op. cit., p. 169.

<sup>47</sup> Ver, P. MERLAN, *Metaphysica generalis* in Aristotle, in op. cit., p. 169. Confronte-se com *Metafísica*, I (10), 1054a9-19; N (XIV), 1, 1087b33-1088a14.

são uma cópia de contrários, o ente e o não-ente, o Uno e o múltiplo”<sup>48</sup>. Neste sentido, reconhece também a equivalência do ente e do Uno, assim como do não-ente e do múltiplo; aos quais, a título de princípio, todos os entes são reconduzíveis<sup>49</sup>. Tais contrários são, por conseguinte, chamados καθόλου, em rigor, um elemento concreto e, desse modo, comum a tudo que é o caso; logo, comum a todas as esferas do ente e, com isso, a todos os entes<sup>50</sup>, quando, enfim o καθόλου e a substância primeira como uma e mesma coisa<sup>51</sup>. Até aqui o presente trabalho acompanha Merlan em seu estudo; contudo, ele se afasta de Merlan na medida em que este autor concebe o καθόλου apenas como qualidade (quality)<sup>52</sup>, categoria à qual ele subordina o próprio καθόλου enquanto elemento, e, portanto, como princípio, que nesse caso não pode ser senão um είδος. Esse, a um tempo, como elemento e princípio, é um καθόλου e então anterior ao que ele constitui, a isso que dele deriva: no qual, porém, ele é igualmente presente<sup>53</sup>; quando, justamente para contemplar os diversos sentidos do καθόλου, enumerados por Merlan – a saber: ilimitado, indeterminado e onipresente<sup>54</sup> –, aquele tem que ser entendido precisamente como abrangente. Essa a razão de o mesmo, (1) “por sua natureza, ser predicado de muitas coisas”<sup>55</sup>; (2) apresentar-se como gênero<sup>56</sup>; e, (3) como είδος, ou como princípio e elemento, mostrar-se no sentido preciso do abrangente da predicação e do que unicamente pode ser definido<sup>57</sup>, bem como enquanto escopo da ciência<sup>58</sup>.

Neste sentido, de início, o trabalho considera duas passagens chave do *De anima*, III, respectivamente no capítulo 7 e no capítulo 8, articulando-as com *Física*, I, 1, 184a16-26 e passagens afins da *Metafísica*, nas quais Aristóteles discute o chamado katholou (καθόλου); bem entendido, não como universal abstrato e sim enquanto abrangente. Ato contínuo, o trabalho busca explicitar o influxo da concepção aristotélica do pensar em imagens no *De Interpretatione*, 7, 17a39-17b3 e nos *Analíticos posteriores*, I, 1, 73b 26-39,

<sup>48</sup> Ver, P. MERLAN, *Metaphysica generalis* in Aristotle, in op. cit., p. 170.

<sup>49</sup> Ver, P. MERLAN, *Metaphysica generalis* in Aristotle, in op. cit., p. 170-173.

<sup>50</sup> Ver, P. MERLAN, *Metaphysica generalis* in Aristotle, in op. cit., p. 173.

<sup>51</sup> Ver, P. MERLAN, *Metaphysica generalis* in Aristotle, in op. cit., p. 174.

<sup>52</sup> Ver, P. MERLAN, *Metaphysica generalis* in Aristotle, in op. cit., p. 174.

<sup>53</sup> *Metafísica*, M (XIII), 9-10, 1086a21-1087a5.

<sup>54</sup> Ver, P. MERLAN, *Metaphysica generalis* in Aristotle, in op. cit., p. 229-230.

<sup>55</sup> *De Interpretatione*, 7, 17a39-40.

<sup>56</sup> *Metafísica*, 1038b-1039a; 1049b8-10.

<sup>57</sup> *Metafísica*, Z (VII), 10-11, 1035b-1036a31; M (XIII), 8, 1084b, 32-35; 10, 1087a2-4.

<sup>58</sup> *Analíticos posteriores*, I, 87b30-88a8, *De anima*, II, 5, 417b2-15. Para uma discussão atual do καθόλου como abrangente, veja-se, a respeito, M. M. DA SILVA, O problema do início e a questão do Abrangente. Linhas fundamentais de uma metafísica pós-moderna. In M. M. DA SILVA (Org.). *Ser e pensar, inícios*. São Paulo: Todas as Musas, 2016, p. 221-254, passim.

quando analisa tais passagens a partir daquele pensar e, por conseguinte, da concepção de καθόλου como abrangente e, desse modo, como determinação real, concreta, e não como determinação formal, abstrata. Enfim, o trabalho explicita o influxo do pensar em imagens na própria metafísica aristotélica, em rigor, seu lugar teológico e sua função filosófico-primeira.

## A CONCEPÇÃO ARISTOTÉLICA DO PENSAR EM IMAGENS

Aristóteles abre o capítulo 7 do Livro III do *De anima* afirmando que “a ciência em atividade é o mesmo que a coisa da qual ela trata”<sup>59</sup>. Afirmção sistemática e, portanto, técnica, haja vista o fato de o Filósofo já tê-la pronunciado anteriormente, em *De anima*, III, 5, 430a19-20, de modo igualmente técnico e sistemático; caso em que, por ela, o estagirita não exprime senão o que alguns estudiosos designam a homologia do νοῦς e do νοητῶν ou do intelecto e do inteligível<sup>60</sup>, essa o fundamento epistemológico e o elemento estruturante da concepção antiga e medieval do conhecimento científico. Esse cujo regime epistêmico, no qual o referido elemento se conforma, foi descrito por sua vez, já desde o próprio Aristóteles, como a intuição abstrativa ou a informação imediata do ato intelectual pela forma inteligível em ato da coisa conhecida<sup>61</sup>.

Uma tematização adequada de tal fundamento epistemológico e de tal regime epistêmico, no entanto, só é possível no quadro teórico da própria concepção aristotélica do pensar. Essa, conforme já demonstrado por estudiosos como Hartmann<sup>62</sup>, Merlan<sup>63</sup>, Reale<sup>64</sup> e Schmitt<sup>65</sup>, não se constitui sob a forma de um pensar conceitual ou universal

<sup>59</sup> No original: “Τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι” (*De anima*, III, 7, 431a1-2). Essa e as traduções seguintes do *De anima* são de Maria Cecília Gomes dos Reis (ARISTÓTELES, 2006), mas ligeiramente modificadas. A edição do texto grego ora utilizado é o seguinte: ARISTOTLE, *De anima*. With translation, introduction and notes by R. D. Hicks. Cambridge: Cambridge University Press, 1907.

<sup>60</sup> Veja-se H. C. DE L. VAZ, **Escritos de Filosofia III. Filosofia e Cultura**. São Paulo: Loyola, 1997, p. 156ss. Ver também, A. DE MURALT, **La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockamistas y gregorianos**. Madrid; Barcelona; Buenos Aires: Marcial Pons, 2008, p. 129ss. Nesses autores, porém, é preciso observar que embora o primeiro utilize de início o termo ‘homologia’, ele de imediato muda seu registro e, tal como o segundo, passa a usar ‘identidade’; termo problemático na medida em que pressupõe a abstração conceitual. Caso em que, mesmo em relação a Tomás de Aquino, uma “identidade do intelecto e do inteligível” parece aplicável somente em parte; sendo preferível, portanto, inclusive para o Dr. Angélico, falar-se em homologia e não em identidade. Infelizmente, devido ao escopo do presente trabalho, não poderemos aqui tratar dessa importante questão em seus pormenores.

<sup>61</sup> Ver, ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores*, II, 19, 100b6-17.

<sup>62</sup> Ver, N. HARTMANN, *Aristóteles y el problema del concepto; Sobre la doctrina del eidos em Platón y Aristóteles*, México/DF: Centro de Estudios filosóficos (UNAM), 1964, passim.

<sup>63</sup> Veja-se, P. MERLAN, *Metaphysica generalis in Aristotle?* In op. cit., p. 160-220.

<sup>64</sup> Ver, G. REALE, *História da filosofia antiga* II, São Paulo: Loyola, 1994, p. 359ss.

<sup>65</sup> Veja-se, A. SCHMITT, *Die Moderne und Platon*, op. cit., passim.

abstrato; razão pela qual, nos termos do próprio Aristóteles, só pode consistir, em um pensar em imagens. Segundo o Filósofo, “o capaz de pensar pensa as formas, portanto, em imagens, e como nestas está definido para ele o que deve ser perseguido e o que deve ser evitado, logo, mesmo à parte da percepção sensível, ele se move quando está diante das imagens”<sup>66</sup>. Essa afirmação, à luz do que foi dito acima, só pode ser compreendida de modo adequado nos limites de um pensamento concreto, cujo início não é mais que a sensação enquanto potência de aquisição dos princípios<sup>67</sup>, enfim, um pensar da diferença da coisa concreta e realmente pensada; o qual, conforme Arbogast Schmitt – em que pese certa abstração desse autor –, se orienta na unidade-de-coisa (an Sacheinheiten) e, então, pensa as condições para a realização de seu ato próprio de pensar no sentido em que “não se pode pensar algo se se não puder apreendê-lo como algo que tem uma determinidade própria distinguível por si”<sup>68</sup>. No dizer de Aristóteles, isso ocorre pelo fato de que se dois contrários (v.g., o branco e o preto) pertencem a uma e mesma coisa, assim eles serão igualmente uma e mesma coisa; mas não o ser de cada um deles, que será diferente<sup>69</sup>; o mesmo vale, portanto, para a distinção das próprias coisas entre si.

Por isso, ainda com base em *De anima*, III, 7, 431b2-4, é preciso observar o papel fundamental que as imagens cumprem na determinação da lógica de Aristóteles e mais propriamente na sua teoria da definição. Se nas imagens está definido para o capaz de pensar (e que pensa em imagens) o que deve ser perseguido e o que deve ser evitado<sup>70</sup>, então o processo da definição, em rigor, não é senão a tentativa, não abstrata, mas concreta, de distinguir, segundo a natureza da coisa, o que por si a diferencia das outras naquilo mesmo que a unifica; isto é, na definição, enquanto essa refere-se à substância<sup>71</sup> e, em referência a esta, como diria Hartmann, o que compete ser (τί εν ειναι)<sup>72</sup>. Neste sentido, também as categorias aristotélicas não podem ser tomadas enquanto abstratas ou simples abstrações, mas como determinações reais das coisas ou modos de afirmação destas<sup>73</sup>; as

<sup>66</sup> No original: 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 ἢ, κινεῖται· οἷον (*De anima*, III, 7, 431b2-4).

<sup>67</sup> Ver, ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores*, II, 19, 99b32-100a9; *Metafísica*, A (I), 1, 980a21-982a3.

<sup>68</sup> Veja-se, A. SCHMITT, *Die Moderne und Platon*, op. cit., p. 537. Em outros termos, “não se orienta na exterior unidade-de-objeto (an äusseren Gegenstandseinheiten), mas na unidade-de-coisa interior (an begrifflichen Sacheinheiten), que se deixa distinguir por si” (ibid.).

<sup>69</sup> Ver, ARISTÓTELES, *De anima*, III, 7, 431a29.

<sup>70</sup> Veja-se, ARISTÓTELES, *De anima*, III, 7, 431b2-4.

<sup>71</sup> Ver, ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z (VII) 12, passim.

<sup>72</sup> Veja-se, N. HARTMANN, *Sobre la doctrina del eidos em Platón y Aristóteles*, in op. cit., p. 58.

<sup>73</sup> Ver, N. HARTMANN, *Sobre la doctrina del eidos em Platón y Aristóteles*, in op. cit., p. 57ss.

quais, através de tais determinações, se nos mostram conforme o que lhes é próprio. Eis que o estagirita exemplifica claramente essa maneira de pensar e distingue-a do pensar por abstração:

Uma vez que tampouco há, ao que parece, qualquer coisa separada e à parte de grandezas perceptíveis, os inteligíveis estão nas formas sensíveis, tanto os que são ditos por abstração como também todas as disposições e afecções dos que são perceptíveis. Por isso, se nada é percebido, nada se aprende nem se compreende, e, quando se contempla, há necessidade de se contemplar ao mesmo tempo alguma imagem, pois as imagens são como que sensações percebidas, embora desprovidas de matéria. E a imaginação é diferente da asserção e da negação: pois o verdadeiro e o falso são uma combinação de pensamentos. Em que os primeiros pensamentos seriam diferentes de imagens? Certamente nem estes e nem os outros são imagens, embora também não existam sem imagens.<sup>74</sup>

Enquanto destituída de matéria, a imagem não é mais sensação percebida ou percepção sensível e nem qualquer resultado destas; a saber, nenhum afecto ou percepto. Nesse caso, “como que sensações percebidas, embora desprovidas de matéria” – para retomar o que se antecipara na introdução deste trabalho –, as imagens podem ser ditas, de modo mais rigoroso, sensações apercebidas; em rigor, sensações do inteligível ou do εἶδος (em rigor, do abrangente ou do καθόλου) em cada caso presente no sensível ou no singular<sup>75</sup>. Portanto, ela não está mais no âmbito dos sentidos – quer dizer, no da afecção ou da percepção – e, em rigor, nem mesmo no da imaginação (enquanto movimento que ocorre pela atividade da percepção sensível)<sup>76</sup>, mas antes no intelecto. Contudo, mesmo no intelecto, a imagem não deixa de ser sensível; isso porque uma vez fixada pela memória enquanto “lembrança do passado”<sup>77</sup>, ela é sempre mobilizada em função da memória mesma na medida em que, por meio dessa, o capaz de pensar raciocina “como se estivesse vendo”<sup>78</sup>, em especial quando se impõe deliberar sobre coisas vindouras à luz das coisas presentes<sup>79</sup>. Em vista disso, nas ciências teóricas, sobretudo na Física e na Metafísica, Aristóteles buscará mostrar a dimensão própria desse pensar; quando, especialmente na Metafísica, abre mão das assim chamadas categorias para pensar as coisas mesmas: no caso, as formas inteligíveis e, sobretudo, as substâncias separadas ou os motores imóveis.

<sup>74</sup> No original: “ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθὲν ἔστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἔστι, τὰ τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξεις καὶ πάθη. καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μὴθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνεῖη, ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμα τι θεωρεῖν· τὰ γὰρ φαντάσματα ὡσπερ αἰσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης. ἔστι δ' ἡ φαντασία ἕτερον φάσεως καὶ ἀποφάσεως· συμπλοκὴ γὰρ νοημάτων ἔστι τὸ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος. τὰ δὲ πρῶτα νοήματα τί διοίσει τοῦ μὴ φαντάσματα εἶναι; ἢ οὐδὲ ταῦτα φαντάσματα, ἀλλ' οὐκ ἄνευ φαντασμάτων” (*De anima*, III, 8, 432a3-14).

<sup>75</sup> Ver, ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores*, II, 13, 97b7; 19, 100a15-100b5.

<sup>76</sup> Ver, ARISTÓTELES, *De anima*, III, 3, 428b32.

<sup>77</sup> Veja-se, mais acima, notas 18 e 21.

<sup>78</sup> Ver, ARISTÓTELES, *De anima*, III, 7, 431b8-9.

<sup>79</sup> Ver, ARISTÓTELES, *De anima*, III, 7, 431b8-9.

O Filósofo afirma que primeiro conhecemos as coisas mais cognoscíveis para nós (aquelas que se nos dão a conhecer na Física, por exemplo) e só depois as coisas mais cognoscíveis por natureza (aquelas em questão na Metafísica), ambas, no entanto, consideradas como coisas abrangentes. Em Física, I, 1, 184a16-26, Aristóteles afirma o seguinte a respeito de tal procedimento:

A marcha natural consiste em ir do mais cognoscível e mais claro para nós ao que é mais claro e mais cognoscível por natureza, porque o cognoscível para nós não é o mesmo que o cognoscível pura e simplesmente. Por isso é necessário proceder do que é menos claro por natureza, mas mais claro para nós, ao que é mais claro e mais cognoscível por natureza. O que para nós é inicialmente claro e evidente é ao invés confuso; somente depois de o analisamos é que se nos tornam conhecidos seus elementos e seus princípios. Por isso temos de proceder do abrangente ao singular; porque o todo é mais cognoscível segundo a sensação, e o abrangente é de certo modo um todo, pois o abrangente compreende muitas coisas como partes.<sup>80</sup>

Se se considera o καθόλου enquanto um elemento concreto, comum a tudo que é o caso, portanto, comum a todas as esferas do ente e, assim, a todos os entes, então é plausível a sua designação como όλον (todo) e, desse modo, mais cognoscível pela sensação. Isso não quer dizer que ele seja sensível ou singular, mas que se mostra no sensível, isto é, no singular<sup>81</sup>; o que está de acordo com a afirmação segundo a qual a sensação é a potência de aquisição dos princípios e portanto o ponto de partida do conhecer<sup>82</sup>, bem como com as imagens ou as lembranças nas quais o pensamento se manifesta, conforme a exposição do De anima. Em vista disso, dado que o καθόλου contém nele muitas coisas como partes, essas não são ou não podem ser, em rigor, partes no sentido de algo em que um outro algo pode ser dividido materialmente, mas os elementos e os princípios aos quais o Filósofo aludira em Física, I, 1, 184a10-15 e nos Analíticos posteriores, II, 19, 100a15-100b5. Entretanto, é preciso mostrar ainda por que o καθόλου, enquanto “de certo modo um todo”, é menos cognoscível (para nós) segundo a natureza e a necessidade de avançar, pela sensação (do abrangente) e o pensar em imagens, ao seu conhecimento por natureza.

<sup>80</sup> No original: “Πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἢ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῆ φύσει καὶ γνωριμώτερα· οὐ γὰρ ταῦτ᾽ ἡμῖν τε γνώριμα καὶ ἀπλῶς. διόπερ ἀνάγκη τὸν τρόπον τοῦτον προάγειν 20 ἐκ τῶν ἀσαφεστέρων μὲν τῆ φύσει ἡμῖν δὲ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῆ φύσει καὶ γνωριμώτερα. Ἔστι δ' ἡμῖν πρῶτον δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον· ὕστερον δ' ἐκ τούτων γίνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα. διὸ ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προιέναι· τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον, τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστίν· πολλὰ γὰρ περιλαμβάνει ὡς μέρη τὸ καθόλου”. Texto grego citado conforme: ARISTÓTELES, *Physique* (I-IV). Paris: Les belles lettres, 1952; a tradução segue de perto a versão francesa, modificando-a em alguns pontos.

<sup>81</sup> Ver, ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores*, II, 13, 97b7; 19, 100a15-100b5.

<sup>82</sup> Ver, ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores*, II, 19, 99b32-100a9; 19, *Metafísica*, A (I), 1, 980a21-982a3.

Em nenhum desses casos, porém, se pressupõe a abstração ou qualquer resultado desta; por exemplo, no sentido, ainda que longínquo, de uma filosofia da representação ou da identidade, mantendo-se, pois, no quadro teórico de uma filosofia da diferença<sup>83</sup>. Isso, ainda que a tradição lógica e metafísica, a partir da era helenística – em rigor, dos estoicos<sup>84</sup>, mas também do médio-platonismo, bem como de Porfírio<sup>85</sup> –, sobreponha categorias formais, conceitos ou universais abstratos às determinações reais do pensar antigo em geral e aristotélico em particular, o καθόλου e as εἶδε no estagirita, por exemplo, em nada se aproximam dessa concepção. A seguir, buscar-se-á mostrar o inverso; a saber: em que medida uma lógica concreta, resultante de um pensar em imagens, bem como do καθόλου enquanto um elemento concreto se constitui como tal em Aristóteles.

### **O INFLUXO DA CONCEPÇÃO ARISTOTÉLICA DO PENSAR EM IMAGENS NO ÂMBITO DA LÓGICA. NOTA SOBRE O DE INTERPRETATIONE E OS ANALÍTICOS POSTERIORES**

Se as análises desenvolvidas na seção anterior estiverem corretas, assim como a análise exaustiva de A. Schmitt em torno da caracterização do pensamento platônico e aristotélico como um pensamento concreto, igualmente as contribuições de autores como Hartmann e Merlan, então é crucial que, no caso de Aristóteles, o pensar em imagens possa infundir e conformar uma lógica concreta. Essa na qual o pensamento, enquanto logos, não seja mutilado ou compartimentado, como o fora, por exemplo, com a distinção dos aspectos cognitivo e emocional<sup>86</sup>, bem como teórico, prático e poético, mas também sensível e inteligível; a qual, a partir de Descartes, implicara a separação entre a alma e o corpo e, por conseguinte, a dissolução das partes vegetativa e sensitiva daquela, mantendo-

<sup>83</sup> Para uma confrontação entre esses dois tipos de filosofia, respectivamente a que dá início ao pensamento abstrato que séculos depois instaurará a chamada modernidade e a que melhor caracteriza as concepções de Platão e de Aristóteles. Ver, a respeito, A. SCHMITT, *Die Moderne und Platon*, op. cit., p. 535-552.

<sup>84</sup> Veja-se, A. SCHMITT, *Die Moderne und Platon*, op. cit., p. 294ss.

<sup>85</sup> Os médio-platônicos foram os primeiros a fazer um uso formal da lógica aristotélica, em especial com o intuito de harmonizar as teses de Platão e de Aristóteles, ao que foram seguidos por Porfírio. Esse, por sua vez, além de aprofundar o elemento da formalização, também introduziu elementos estoicos no pensamento neoplatônico; desse modo, como que preparou iniciou a mediação entre platonismo e aristotelismo, a qual se completara no medievo, com a Escola de Amônio, e assim permitiu a emergência da era moderna a partir da revolução operada por Avicena e Duns Scotus no âmbito da estrutura do conhecimento, ao substituir a informação imediata pela representação. Veja-se, a respeito, G. GIRGENTI, *La metafísica de porfirio como mediación entre la «henología» platónica y la «ontología» aristotélica: Base del neoplatonismo cristiano medieval*. In *Anuário Filosófico*, 2000, 33, p. 153. Ver também, PORFÍRIO, *Isagoge*. Introdução, tradução e comentário de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar, 2002, passim. E ainda: A. DE MURALT, *La apuesta de la filosofía medieval*, op. cit., passim.

<sup>86</sup> Sobre este ponto e sua relevância para o presente, veja-se A. SCHMITT, *Die Moderne und Platon*, op. cit., p. 288-289ss.

se a intelectiva (desprovida de emoções e paixões)<sup>87</sup>, e ainda a subordinação do saber teórico e do saber prático ao poiético, doravante mera aplicação e fim do conhecimento abstrato<sup>88</sup>. No que diz respeito ao fato de o pensar em imagens infundir e conformar uma lógica concreta, considere-se o seguinte:

Posto que, das coisas, umas são abrangentes e outras singulares – chamo abrangente ao que é natural que se predique sobre várias coisas e singular ao que não, v.g.: homem é das [cosas] abrangentes e Cálías das singulares –, necessariamente há que asseverar que algo se dá ou não, algumas vezes em algum dos abrangentes, outras vezes em algum dos singulares.<sup>89</sup>  
[...] designo abrangente ao que se dá em cada um em si e enquanto tal. Portanto é evidente que todos os abrangentes se dão por necessidade nas coisas. Em si e enquanto tal são o mesmo, v.g., o ponto e a reta se dão na linha em si mesma (com efeito, se dão nela enquanto linha), e também os dois [ângulos] retos do triângulo enquanto triângulo (com efeito o triângulo é em si mesmo equivalente a dois retos). O abrangente se dá quando se demonstra em um [sujeito] qualquer e primeiro. V.g., ter dois [ângulos] retos não é abrangente para a figura (ainda que seja possível demonstrar acerca de uma figura que tem dois retos, mas não acerca de uma figura qualquer e o que demonstra não se serve de uma figura qualquer: pois o quadrado é uma figura, mas não tem o equivalente a dois retos); o isóscele, ao contrário, tem, seja o que for, o equivalente a dois retos, ainda que não seja primeiro, mas sim é anterior o triângulo.<sup>90</sup>

Embora ocorram, respectivamente, no *De Interpretatione* e nos *Analíticos posteriores*, textos constituintes do *Organon* e por isso considerados como partes essenciais da lógica aristotélica, as duas passagens acima não configuram, em rigor, e, portanto, não justificam a interpretação de καθόλου como universal, muito menos pelo universal abstrato da tradição lógica e metafísica. Ao contrário, o sentido de καθόλου nos trechos citados deve ser buscado em seu rigor e em seu contexto próprios; Aristóteles fala

<sup>87</sup> Neste caso, segundo Descartes (*Paixões da Alma*, Art. 1ss), embora as paixões sejam da alma, as mesmas só ocorrem pelo fato desta estar intimamente unida ao corpo e sofrer, assim, as ações deste; caso em que a alma se mostra apenas como o sujeito ou o meio passivo no qual as paixões acontecem. Isso porque, para este filósofo (*Paixões da Alma*, Art. 27), as paixões não são senão "percepções, ou emoções, ou sentimentos da alma, que se relacionam particularmente a ela e que são causadas, mantidas e fortificadas por alguns movimentos dos espíritos" (animais) [Citado conforme R. DESCARTES, *Obra escolhida*. Introdução de Gilles-Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Difel, 1962]. O que implica uma inversão completa no que diz respeito ao lugar da sensação no processo de conhecimento (*Paixões da Alma*, Art. 28ss).

<sup>88</sup> Ver, a respeito, H. C. DE L. VAZ, *Sentido e não-sentido na crise da modernidade*, in op. cit., p. 7-8.

<sup>89</sup> No original: "Ἐπει δὲ ἐστὶ τὰ μὲν καθόλου τῶν πραγμάτων τὰ δὲ καθ' ἕκαστον, — λέγω δὲ καθόλου μὲν ὁ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ' ἕκαστον δὲ ὁ μὴ, οἷον ἄνθρωπος μὲν (17b.) τῶν καθόλου Καλλίας δὲ τῶν καθ' ἕκαστον, — ἀνάγκη δ' ἀποφαίνεσθαι ὡς ὑπάρχει τι ἢ μὴ, ὅτε μὲν τῶν καθόλου τινί, ὅτε δὲ τῶν καθ' ἕκαστον" (*De Interpretatione*, 7, 17a39-17b3).

<sup>90</sup> No original: "[...] καθόλου δὲ λέγω ὁ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχηι καὶ καθ' αὐτὸ καὶ ἦ αὐτό. φανερόν ἄρα ὅτι ὅσα καθόλου, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν. τὸ καθ' αὐτὸ δὲ καὶ ἦ αὐτὸ ταυτόν, οἷον καθ' αὐτήν τῇ γραμμῇ ὑπάρχει στιγμῇ καὶ τὸ εὐθύ (καὶ γὰρ ἦι γραμμῇ), καὶ τῷ τριγώνωι ἦι τρίγωνον δύο ὀρθαί (καὶ γὰρ καθ' αὐτὸ τὸ τρίγωνον δύο ὀρθαῖς ἴσον). τὸ καθόλου δὲ ὑπάρχει τότε, ὅταν ἐπὶ τοῦ τυχόντος καὶ πρώτου δεικνύηται. οἷον τὸ δύο ὀρθὰς ἔχειν οὔτε τῷ σχήματι ἐστὶ καθόλου (καίτοι ἐστὶ δεῖξει κατὰ σχήματος ὅτι δύο ὀρθὰς ἔχει, ἀλλ' οὐ τοῦ τυχόντος σχήματος, οὐδὲ χρῆται τῷ τυχόντι σχήματι δεικνύς· τὸ γὰρ τετράγωνον σχῆμα μὲν, οὐκ ἔχει δὲ δύο ὀρθαῖς ἴσασ) — τὸ δ' ἰσοσκελὲς ἔχει μὲν τὸ τυχὸν δύο ὀρθαῖς ἴσας, ἀλλ' οὐ πρῶτον, ἀλλὰ τὸ τρίγωνον πρότερον" (*Analíticos posteriores*, I, 1, 73b 26-39).

ái do fato de haver coisas abrangentes, bem como do (caráter) abrangente (das mesmas) como “o que é natural que se predique sobre várias coisas”, enquanto estas são passíveis de atribuição àquelas. Quer dizer, na medida em que as coisas abrangentes ou os próprios abrangentes (que elas portam ou exprimem) se dão por necessidade nas coisas enquanto estas são em si e enquanto tal, ou seja, enquanto são o primeiro em uma série; quando, no âmbito de tal ou tal série, os abrangentes podem ser então predicados sobre ou atribuídos às várias coisas que são o caso nos limites da mesma.

Neste sentido, uma coisa abrangente é, por exemplo, o ponto e a reta em uma linha; não nesta ou naquela linha, mas na linha em si e enquanto tal, quer dizer, na linha enquanto linha; por conseguinte, não na linha em geral, mas na linha enquanto o primeiro em uma série, em rigor, na série das linhas. Da mesma forma, do círculo enquanto círculo, enquanto o primeiro na série dos círculos pode-se denominar a equidistância de todos os raios que o compõem em relação ao seu centro; o mesmo ocorrendo com o triângulo enquanto triângulo, que é o primeiro na série dos triângulos e, por isso, deixa manifestar-se ou dar-se em si e enquanto tal a equivalência a dois retos. Isso pode ser dito de modo mais apropriado acerca do ente, em rigor, enquanto ente, por isso como o primeiro na série dos entes, portanto como ente primeiro; assim também acontece com a substância, e claro está, enquanto substância: de um lado, como substância primeira, logo, enquanto primeira na série das substâncias; de outro, como categoria primeira e, desse modo, igualmente, enquanto primeira na série das categorias. Como coisas abrangentes, o ponto e a reta, a equidistância de todos os raios do círculo em relação ao seu centro e a equivalência do triângulo a dois retos são o que se predica ou se atribui, respectivamente, à linha, ao círculo e ao triângulo em si e enquanto tais. Todavia, enquanto coisas abrangentes, ponto, reta, equidistância de todos os raios do círculo em relação ao seu centro e equivalência do triângulo a dois retos não exprimem senão o abrangente que, enquanto abrangente, elas mesmas são. Este se dá por necessidade nas coisas enquanto elas são em si e enquanto tal, em rigor, enquanto coisas, mas também no abrangente algo se dá: que ele se dê nas coisas, isso já foi mostrado, mas o que é que nele se dá?

No primeiro trecho citado acima, Aristóteles assevera: “Posto que, das coisas, umas são abrangentes e outras singulares, [...] algo se dá ou não, algumas vezes em algum dos abrangentes, outras vezes em algum dos singulares”<sup>91</sup>. Ora, o algo que se dá ou não algumas vezes em algum dos abrangentes e outras vezes em algum dos singulares não é

<sup>91</sup> ARISTÓTELES, *De Interpretatione*, 7, 17a39-17b3.

senão o acontecimento (ou a coisa) passível de descrição, portanto de ser declarado de tal ou tal maneira; em rigor, afirmado ou negado ao modo do abrangente ou ao modo do singular, sendo sua afirmação ou sua negação condicionada pelo abrangente ou pelo singular que – em cada caso –, respectivamente, se predique sobre várias coisas ou não. Contudo, se os abrangentes se dão no que é primeiro em sua série, eles não se dão nos singulares ou nos derivados de tal série ainda que possam ser demonstrados nestes, como no caso da figura do triângulo. Sua predicação sobre várias coisas, portanto, necessitará da introdução de quantificadores que, como tais, não implicam abstração, mas antes indicadores, ora do abrangente em questão, ora dos singulares que de certo modo a partir dele ou nele – isto é, em seus limites – podem ser o caso. Por isso, Aristóteles pode afirmar que “se se assevera de modo abrangente sobre o abrangente que algo se dá ou não, haverá asserções contrárias”<sup>92</sup>, por exemplo os quantificadores ‘todo’ e ‘nenhum’; igualmente pode o estagirita dizer que “quando se assevera sobre o abrangente, mas não de modo abrangente, não há <asserções> contrárias, ainda que as coisas designadas possam ser contrárias”<sup>93</sup>, caso em que não há quantificadores.

Nesse contexto, há que se observar o exemplo dado por Aristóteles, ainda no primeiro trecho mais acima citado, e as suas consequências para o escopo do presente estudo. Para o estagirita, “homem é das [coisas] abrangentes e Cálias é das singulares”; por isso, quando se indica numa asserção algo como “todo homem”, o indicador ‘todo’ não é ou significa aí o próprio abrangente em questão, mas apenas que este está sendo tomado de modo abrangente<sup>94</sup>. Em vista disso, de um lado, pode-se dizer que o abrangente e o todo não são a mesma coisa, o que justifica a afirmação segundo a qual “o abrangente é de certo modo um todo, pois o abrangente compreende muitas coisas como partes”<sup>95</sup>; caso em que o sentido próprio dessa passagem, à luz daquela observação, deve ser tão somente o de que o abrangente pode ser tomado de modo abrangente – logo, como “um todo” – quando estiver em jogo sua relação com as coisas que caem sob seu horizonte e assim se apresentam como suas partes ou, mais precisamente, como suas derivações ou desdobramentos. De outro lado, igualmente, conforme se lê em Física I, 1, 184a24, pode-se dizer que, se “temos de proceder do abrangente ao singular; porque o todo é mais cognoscível segundo a sensação”, e se o todo é apenas o modo pelo qual indicamos de

<sup>92</sup> ARISTÓTELES, *De Interpretatione*, 7, 17b4-5.

<sup>93</sup> ARISTÓTELES, *De Interpretatione*, 7, 17b8-11.

<sup>94</sup> Ver, ARISTÓTELES, *De Interpretatione*, 7, 17b14-15.

<sup>95</sup> ARISTÓTELES, *Física I*, 1, 184a25-26.

modo abrangente o abrangente ou, em rigor, o modo como ele se dá a conhecer, o que vale para o todo vale também para a sensação e vice-versa. Isso porque, em rigor, o todo aí em questão – embora envolva algo de necessário e eterno – não é e não pode ser nada abstrato, por exemplo, como distinto do inteiro ( $\pi\alpha\nu$ ); mas tão só um com este, enquanto ambos, juntamente com o em si ou enquanto tal, como observou Przywara, são componentes do  $\kappa\alpha\theta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon$ <sup>96</sup>, que então se mostra a um tempo como  $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\omicron$  (em si, enquanto tal ou por si),  $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha} \pi\alpha\nu\tau\omicron\varsigma$  (no todo, inteiro) e  $\kappa\alpha\theta' \omicron\lambda\omicron\nu$  (segundo o todo)<sup>97</sup>. Quando, finalmente, pode-se afirmar a equivalência entre o primeiro e os últimos enquanto aplicáveis ao ente, como o faz, por exemplo, Philip Merlan: em sua tese da equivalência do ente enquanto ente ( $\omicron\nu \eta \omicron\nu$ ) e da esfera suprema do ente<sup>98</sup>. Esses aqui entendidos, respectivamente, como o ente em si e como o ente no todo, isto é, como  $\kappa\alpha\theta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon$ .

Merlan, contudo, não reconhece a equivalência do ente enquanto ente e da esfera suprema do ente como o próprio  $\kappa\alpha\theta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon$ ; ao contrário, interpreta esse último como uma qualidade e, desse modo, enquanto um dos elementos da esfera suprema do ente: no caso, o próprio ente, com o não-ente como o outro elemento<sup>99</sup>. Disso resultam os seguintes problemas: 1. Ainda que reconheça a equivalência do ente enquanto ente e da esfera suprema do ente, Merlan parece reduzir o primeiro ao ente considerado no âmbito da última; 2. Enquanto  $\kappa\alpha\theta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon$ , no sentido de Merlan, mesmo que como concreto e, assim, comum a todos os casos, o ente é tão só uma qualidade, o que se mostra contraditório ou pelo menos inadequado<sup>100</sup>; 3. Embora tomado como elemento da esfera suprema do ente,

<sup>96</sup> Veja-se, E. PRZYWARA, **Analogia Entis**. *Metaphysik: Ur-Struktur und All-Rhythmus*. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1962, p. 157. Confrontem-se: *Metafísica*,  $\Delta$  (5), 26, 1024a2ss; *Analíticos posteriores*, I, 4, 73a28; I, 8, 75b22.

<sup>97</sup> Na medida em que o  $\kappa\alpha\theta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon$  é considerado na perspectiva de um pensamento concreto, não há tensão entre seus componentes; pelo menos no sentido descrito por Erich Przywara, em seu *Analogia entis*, op. cit., p. 157ss. Não obstante, a tensão que há, e como tal pode ser assim descrita, é a tensão própria dos contrários que, como tais, compõem o que Merlan designa a esfera suprema do ente, a saber, o ente, considerado como um elemento e, desse modo, enquanto o próprio  $\kappa\alpha\theta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon$ , e o não-ente, como o outro elemento de tal esfera; a qual, porque equivalente ao ente enquanto ente, implica, em rigor, aquela tensão e a traslada para o seio mesmo deste (conferir, P. MERLAN, *Metaphysica generalis in Aristotle?* In op. cit., p. 173-174). Esse o limite o mais extremo e problemático da concepção aristotélica, pelo menos visto a partir da interpretação de Merlan, bem como da concepção acadêmica em geral e da platônica em especial.

<sup>98</sup> A expressão ‘esfera suprema do ente’ é utilizada por Merlan para designar o ente enquanto ente na medida em que este é considerado pela teologia sem nenhuma referência às diversas esferas do ente, por exemplo aquelas tematizadas pela física e pela matemática e, portanto, no sentido de uma esfera suprassensível que, como tal, se apresenta como causa da esfera sensível (ver, P. MERLAN, *Metaphysica generalis in Aristotle?* In op. cit., p. 161ss; p. 168ss; p. 173ss). Ver também, mais acima, a nota 20 deste trabalho.

<sup>99</sup> Ver, P. MERLAN, *Metaphysica generalis in Aristotle?* In op. cit., p. 173.

<sup>100</sup> Ver, P. MERLAN, *Metaphysica generalis in Aristotle?* In op. cit., p. 173; ARISTÓTELES, *Metafísica*,  $\Delta$  (5), 14, 1020a33-1020b35.

o não-ente não é nela tematizado como tal, caso em que Merlan afirma expressamente: “o verdadeiro filósofo [...] trata dos elementos desta esfera suprema e, portanto, do ente”<sup>101</sup>; ao que se poderia acrescentar, mas não do não-ente. Se, em rigor, o ente enquanto ente e a esfera suprema do ente são equivalentes, e se a metafísica investiga as causas e os princípios supremos como elementos do ente enquanto ente, logo, na medida em que não considera tal ou tal parcela do ente, mas este em si e no todo, então ela investiga a própria esfera suprema do ente e os elementos desta; a saber, o ente e o não-ente – poder-se-ia dizer: este como privação, aquele como forma. Nesse caso, porém, se o ente enquanto ente e a esfera suprema do ente são equivalentes, essa última não poderia em princípio assumir como um de seus elementos justamente o não-ente; do mesmo modo, contudo, se o não-ente, tal como o ente, é um elemento comum a todas as esferas do ente e, portanto, a todos os entes<sup>102</sup>, ele é igualmente um καθόλου: um elemento concreto e, então, comum a tudo que é o caso. Isso significa, ao invés da pretensão de Merlan<sup>103</sup>, que, sozinho ou de modo exclusivo, o ente não possa ser καθόλου, mas, com o não-ente, como os contrários fundamentais aos quais todas as coisas são redutíveis<sup>104</sup>, componha o próprio καθόλου; quando este, por fim, terá de se mostrar, a um tempo, como o ente enquanto ente e como a esfera suprema do ente<sup>105</sup>. O que também se mostra mais adequado à concepção aristotélica do pensar em imagens e à lógica concreta, a qual, a partir do pensar concreto que a informa, pode enfim desenvolver-se e, assim, aplicar-se mais bem ao problema da unidade e da diferença da coisa que como tal exige definição.

Em vista do que se afirmou até aqui, não há e não pode haver na consideração aristotélica algo como conceitos determinados ou determinações abstratas que possam ser ditos universais no sentido usual dos universais abstratos da tradição lógica e metafísica, sobretudo a partir de Duns Scotus. Ao contrário, para retomar o dito de Aristóteles em *De anima*, III, 7, 431b2-4, segundo o qual “o capaz de pensar pensa as formas, portanto, em imagens, e [...] mesmo à parte da percepção sensível, ele se move quando está diante das imagens”, pode-se afirmar, finalmente, que os quantificadores em geral e o todo em especial, para o estagirita, não são senão modos de se tomar o abrangente na medida em

<sup>101</sup> Ver, P. MERLAN, *Metaphysica generalis in Aristotle?* In op. cit., p. 173.

<sup>102</sup> Ver, P. MERLAN, *Metaphysica generalis in Aristotle?* In op. cit., p. 173.

<sup>103</sup> Ver, P. MERLAN, *Metaphysica generalis in Aristotle?* In op. cit., p. 173.

<sup>104</sup> Ver, ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ (IV), 2, 1003b36-1005a5

<sup>105</sup> Confrontem-se: P. MERLAN, *Metaphysica generalis in Aristotle?* In op. cit., p. 169ss; ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ (IV), 1, 1003a20-32; Δ (5), 26, 1024a2ss; E (VI), 1, 1025b3-1026a33; *Analíticos posteriores*, I, 4, 73a28; I, 8, 75b22.

que este se mostra em imagens; não sendo, pois, enquanto inteligível, nada separado ou à parte do sensível. Neste caso, deve-se reconhecer que, no quadro teórico do pensar aristotélico, o abrangente se mostra distinto da forma, ou seja, do εἶδος, seja enquanto o universale in re, seja como o universale ante ou trans rem dos latinos: logo, aqui, na medida em que é tomado estritamente como “um todo”, quando, em consequência, as coisas são tomadas de modo abrangente<sup>106</sup>; não obstante, ele se mostra essencialmente, não como qualidade e sim como εἶδος, em sentido próprio, enquanto comum a tudo que é o caso<sup>107</sup>. Enfim, concebido como o ente em si e no todo, ele se mostra assim para o que está sob cada tipo de abrangente: sob cada coisa em si e enquanto tal, enquanto coisa ou como o primeiro em uma série, como o que a substância primeira e o ente enquanto ente são, logo, para todas as substâncias e para todos os entes; em consequência, também como o ente no todo e tal como a esfera suprema em que os entes, enquanto entes, são.

Se isso é o que se mostra, pode-se finalizar o presente estudo com a homologia à qual Aristóteles alude em *De anima*, III, 8, 432a2, quando afirma que “a inteligência é a forma das formas, tal como a sensação é a forma dos sensíveis<sup>108</sup>. Ora, se a inteligência e a sensação são igualmente forma (εἶδος), ambas se constituem a um só tempo como elementos ou antes enquanto modo de expressão do abrangente e não podem ser, portanto, separadas; sob pena de se arruinar o próprio κόσμος, que assim se apresenta como um sistema de graus, ou antes, de esferas ou de mundos (κόσμοι), para os quais cada coisa tende como que para o seu lugar natural. Enquanto formas, ambas serão enfim inteligíveis e, por conseguinte, uma só e mesma coisa; no caso, a inteligência, que então se mostrará pura e simplesmente como o abrangente.

## **O PENSAR EM IMAGENS, SEU LUGAR TEOLÓGICO E SUA FUNÇÃO FILOSÓFICO-PRIMEIRA.**

Do que se discutiu nos dois passos anteriores seguem algumas consequências, as quais, não obstante, se apresentam enquanto os princípios mesmos, e, por conseguinte, como os fundamentos da concepção aristotélica do pensar em imagens e da lógica então decorrente. O trabalho partiu da sensação como início do conhecimento, no sentido do que

<sup>106</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Z (VII), 16, 1040b15-30; 1041b3.

<sup>107</sup> Neste caso, à luz da reconstrução e, mais propriamente, da reproposição da concepção aristotélica do pensar em imagens levada a termo no presente trabalho, seria interessante confrontar as teses de Merlan, em *Metaphysica generalis in Aristotle?* In op. cit., p. 173-174, e o que Aristóteles afirma em *Analíticos posteriores*, I, 1, 73b 26-39; I, 4, 73a28; I, 8, 75b22.

<sup>108</sup> No original: “ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν”.

é mais cognoscível para nós, seguindo, portanto, o procedimento expresso utilizado pelo próprio Aristóteles e chegou assim à inteligência, aqui no sentido do que é mais cognoscível por natureza; ambas, de certo modo, concebidas pelo estagirita enquanto abrangentes e, por isso, como expressão de uma e mesma coisa, ou antes, como uma e mesma coisa. Que esta seja o abrangente, no caso entendido como inteligência, não se pode enfim duvidar.

Uma vez que a sensação é tão somente a forma dos sensíveis e a inteligência a forma das formas, essa é também a forma da sensação e assim a própria forma enquanto forma. Como forma das formas ou como a própria forma enquanto forma, a inteligência terá então que ser reconhecida como o abrangente ele mesmo e, enfim, como o ente em si e no todo: neste caso enquanto presente, de algum modo, em todos os entes; naquele, enquanto o ente primeiro por excelência. Daí a importância, para Aristóteles, da captação de si mesma pela inteligência, não como sujeito ou autoconsciência, como queria Hegel, mas enquanto intuição de intuição ou pensamento de pensamento (νόησις νοήσεως):

[...] o pensamento que é por si, tem por escopo o que por si é mais excelente, e o que é assim maximamente tem por escopo o que é excelente em máximo grau. A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível: é inteligível ao intuir e ao pensar a si mesma, de modo a coincidirem inteligência e inteligível. A inteligência é o que é capaz de captar o inteligível e a substância, e é em ato quando os possui. Contudo, muito mais do que aquela capacidade, o que de divino há na inteligência é essa posse; e a atividade contemplativa é o que há de mais prazeroso e mais excelente.<sup>109</sup>

[...]. Se, portanto, a inteligência divina é o que há de mais excelente, ela pensa a si mesma e seu pensamento é pensamento de pensamento.<sup>110</sup>

Mesmo aqui, nas passagens mais contemplativas de sua *Metafísica*, logo, no quadro da mais plena inteligibilidade da inteligência, Aristóteles ainda mantém a homologia desta e da sensação, a inteligência intui, ou antes, toca a si mesma e, por isso, tal como enquanto pensa a si mesma, capta-se como inteligível, ao fazer coincidir a inteligência e o inteligível. Desse modo, ao fim e ao termo, mesmo ao nível da sensação, aqui o da sensação enquanto forma dos sensíveis ou simplesmente enquanto forma inteligível (εἶδος), a imagem persiste e sem ela, tal como Aristóteles já o afirmara em *De anima*, III, 8, 432a9-10, embora não sejam imagens, os pensamentos não existem. Isso

<sup>109</sup> No original: “[...] ἡ δὲ νόησις ἢ καθ’ αὐτὴν τοῦ καθ’ αὐτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ: νοητὸς γὰρ γίνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτόν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ’ ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἡδιστὸν καὶ ἄριστον” (*Metafísica*, Λ (XII), 7, 1072b18-24; trad. M. Perine, da edição de G. Reale, ligeiramente modificada).

<sup>110</sup> No original: “[...] αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις” (*Metafísica*, Λ (XII), 7, 1074b33-35; trad. M. Perine, da edição de G. Reale).

quer dizer, enfim, que as sensações portam em si e enquanto tais, logo enquanto formas, a forma da inteligência, em rigor, na medida em que esta é a forma das formas.

Desse modo, à diferença do que pensavam os filósofos do século XIII<sup>111</sup>, não é necessário que a inteligência forme ela mesma qualquer imagem ou espécie inteligível e nem que contemple a primeira na imaginação ou dela, nesta, abstraia a última, que como tal se imprimiria na inteligência. Ao contrário, é justamente porque a inteligência é a forma das formas e a sensação a forma dos sensíveis que as imagens – “como que sensações percebidas, embora desprovidas de matéria” –, não são elas mesmas sensações percebidas, enquanto materialmente constituídas ou enquanto aplicáveis ao sensível ou ao singular efetivamente sentido. Estas limitam-se a uma percepção da coisa material ou do singular que em cada caso está em questão, portanto ao que é sentido; aquelas, porque destituídas de matéria e por consistirem antes em sensações do abrangente<sup>112</sup>, têm, pois, que ser designadas sensações apercebidas. Nesse caso, porém, enquanto sensação do abrangente e, assim, na medida em que se apresenta como um conhecimento por comprovação (επαγωγή), enquanto produz em nós o abrangente<sup>113</sup>, a sensação exige ser considerada com maior exatidão.

Em rigor, segundo Aristóteles, a sensação constitui-se como resultado da potência inata para distinguir denominada sentido: em vista disso, a persistência da sensação permite àquele que sente, imediatamente ao sentir, ter ainda a sensação na alma; logo, ao sobrevir muitas sensações desse tipo, surge uma diferença de modo tal que, em alguns, emerge um pensamento (λόγος) a partir da referida persistência<sup>114</sup>. Partindo, pois, dos sentidos, surge a memória e da memória repetida do mesmo a experiência, essa entendida como o abrangente todo então represado na alma<sup>115</sup>, do qual, como o uno em relação à pluralidade e enquanto um e o mesmo em todas as coisas, surge o princípio da arte e da ciência<sup>116</sup>; disso resulta, porém, apenas a aquisição do modo de ser ou do hábito pelo qual se conhece os princípios. Caso em que é preciso distinguir entre os próprios modos de ser ou hábitos relativos pelos quais se pode conhecer: opinião, raciocínio, ciência e intuição

<sup>111</sup> Ver, acima, nota 2.

<sup>112</sup> Ver, ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores*, II, 19, 100a16-100b1.

<sup>113</sup> Ver, ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores*, II, 19, 100b305. Sobre a tradução de *επαγωγή* por ‘comprovação’, veja a versão espanhola de Miguel Candel Sanmartín: ARISTÓTELES, *Analíticos segundos*, in **Tratados de Lógica (Órganon) II**, Madrid: Gredos, 1995, p. 439, nota 301.

<sup>114</sup> Ver, ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores*, II, 19, 99b35-100a3.

<sup>115</sup> No original: “ἐκ δ’ ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ” (*Analíticos posteriores*, II, 19, 100a6-7).

<sup>116</sup> *Analíticos posteriores*, II, 19, 100a7-8.

(voûς); dos quais, embora somente os dois últimos são sempre verdadeiros, o mais exato e o mais rigoroso não é senão a intuição, que assim se mostra como princípio da ciência e, então, como princípio do princípio, na medida em que esta se comporta de maneira semelhante em relação a cada coisa conhecida<sup>117</sup>. Essa a razão pela qual a intuição não se constitui como ciência, não havendo, portanto, ciência ou demonstração dos princípios, mas somente intuição dos mesmos. Em consequência, a intuição pode ser designada como abstrativa justamente porque se mostra como resultado de um processo de distinção ou de diferenciação, como tal levado a termo pelo sentido e pela sensação.

Pode-se, pois, denominar intuição de intuição ou pensamento de pensamento à νόησις νοήσεως aristotélica; essa a atividade própria do intelecto ou o próprio intelecto em atividade. Esse o pensamento que é por si e que, ao ter por escopo a si mesmo, é assim o mais excelente e o excelente em máximo grau; isso porque, sendo ato puro ou pura atividade, o que o intelecto ou a inteligência capta não é senão a atividade ou a forma, o εἶδος que ele mesmo é. Caso em que a captação em tela, por sua vez, não é mais que uma sensação gradativa e diferenciadora; porque ao pensar a si mesma e então captar-se como inteligível, a inteligência só se faz ou se reconhece inteligível ao intuir e ao pensar, em rigor, ao tocar (θιγγάνων) e ao perceber (voûν) a si própria – em seu máximo grau – enquanto ato próprio de pensar, quando enfim coincidem inteligência e inteligível. Em consequência, se a inteligência é o que é capaz de captar o inteligível e a substância, e é em ato quando os possui, sua atividade mesma não será mais que essa posse do inteligível e da substância, esta enquanto forma e com isso o próprio ato puro em que se dá uma tal posse. Se tal posse é o que há de divino na inteligência, a atividade contemplativa desta – como o que há de mais prazeroso e mais excelente – não pode ser, ao fim e ao termo, senão um pensar no abrangente que ela mesma é. Essa a razão pela qual as imagens em que as formas se dão ou nas quais os pensamentos existem são elas mesmas destituídas de matéria, nos limites da própria sensação enquanto forma. O que, como se mostrou em suas linhas gerais logo acima, por mais improvável que possa parecer à primeira vista, é demonstrado sobretudo nos capítulos 7 e 9 do Livro XII da Metafísica, precisamente quando Aristóteles tematiza a exigência de que o pensamento da inteligência divina seja em ato. Em suma, que o pensamento e o seu escopo não sejam diferentes, mas o mesmo

---

<sup>117</sup> *Analíticos posteriores*, II, 19, 100a7-13.

nas coisas que não têm matéria; de modo a que a inteligência coincida com o escopo de seu pensamento<sup>118</sup>.

## À GUIZA DE CONCLUSÃO

O trabalho mostrou os traços mais gerais da concepção aristotélica do pensar em imagens; esse, enquanto em imagens como sensações na alma e, portanto, destituídas de matéria, se distingue tanto de um pensar por imagens, quando de um pensar por conceitos abstratos ou representações. Justamente por isso, tal concepção jamais postula qualquer existência de um modo intencional de ser da coisa conhecida como tal, o que só será o caso quando da tentativa escolástica de determinar o estatuto categorial da imagem e, então, ao aprisiona-la na categoria da qualidade, permitir a emergência das chamadas espécies inteligíveis ou das representações, e nestas, enquanto produções do intelecto ou da mente, do ser objetivo ou representado de tal ou tal objeto inteligível. Com a dissolução do conhecimento representativo, porém, emergiu nas últimas décadas o autodenominado pensamento fraco e, com ele, mais uma vez, o pensar por imagem; esse cuja diferença com a representação é tão só a destituição desta de sua realidade objetiva.

Para além e aquém do pensamento fraco e daquele considerado forte, que nascera com Porfírio e os estoicos, mas que na hora presente se enfraquece, urge considerar o que, tal como nos gregos antigos em geral e em Aristóteles em especial, se poderia designar, mais uma vez, pensar em imagens. Um pensar que, não obstante, em razão de certas exigências do presente, e à diferença daquele pensar em imagens descrito neste trabalho, não pode mais contar com o recurso da memória das lembranças do passado e nem com o da assim chamada memória intelectual, própria do pensar por representações; caso em que, porém, pode se liberar dessa necessidade em função da emergente memória digital. Mas o desafio desse novo e, portanto, emergente pensar em imagens está em que a rede noético-digital ora em formação não lhe permite proceder linearmente, por etapas ou ainda analogicamente, como naqueles outros; quando, embora as estruturas daqueles não possam contribuir essencialmente para a estrutura ora em formação, o estudo das mesmas pode pelo menos iluminar o percurso da nova. Se o pensar em imagens dos gregos antigos se fundara na intuição abstrativa e o pensar por conceitos abstratos dos modernos se fundara na representação, o pensar em imagens do presente se quer livre de uma e de

<sup>118</sup> “οὐχ ἐτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῶ νοουμένου μία” (*Metafísica*, Λ (XII), 9, 1075a2-5).

outra. Em todo caso, ao se reconhecer de algum modo no pensar em imagens dos antigos, tal como este, ele também se pensa sob a forma de um pensar no abrangente; contudo, à diferença do antigo, o atual se pretende um pensar do próprio abrangente. A senda está aberta, pois, como diria Heráclito, “a rota para cima e para baixo é uma e a mesma”<sup>119</sup>.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

**AQUINO**, T. Aristotle’s De anima, Routledge and Kegan Paul Ltd, 1951.

**ARISTOTE**, Physique (I-IV). Paris: Les belles lettres, 1952.

\_\_\_\_\_. De anima. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis, Rio de Janeiro: Editora 34, 2006.

\_\_\_\_\_. Metafísica. Ensaio introdutório, texto grego, tradução e comentário de G. Reale. Tradução brasileira de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. **Tratados de Lógica (Órganon) II**. Sobre la interpretación, Analíticos primeiros, Analíticos segundos. Madrid: Gredos, 1995.

\_\_\_\_\_. Aristotelis categoriae et Liber De Interpretatione. Ed. by L. Minio-Paluello, Oxford: Clarendon Press, 1974.

\_\_\_\_\_. Prior and Posterior Analytics. Revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1957.

\_\_\_\_\_. De anima. With translation, introduction and notes by R. D. Hicks. Cambridge: Cambridge University Press, 1907.

**BENOIST**, J. Représentations sans objet. Aux origines de la phénoménologie et de la Philosophie analytique. Paris: PUF, 2001.

**BOULNOIS**, O. Au-delà de l’image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge (Ve-XVIIe siècle). Paris: Éditions du Seuil, 2008.

**DESCARTES**, R. Obra escolhida. Introdução de Gilles-Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Difel, 1962.

**ECO**, U. L’antiporfirio. In G. VATTIMO; P. A. ROVATTI. Il pensiero debole, Il pensiero debole. Feltrinelli, 2010, p. 52-80.

<sup>119</sup> HERÁCLITO, Fragmentos, DK 22 B 60. Citado conforme a versão brasileira de José Cavalcante de Souza, em: OS PRÉ-SOCRÁTICOS, *Fragmentos, Doxografia e Comentários*. Trad. José Cavalcante de Souza [et Al.]. 2. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 85.

**FREDE, D.** The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle, in A. O. RORTY; M. C. NUSSBAUM, *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 280-296.

**FREUD, S.** *Gesammelte Werke* (Kindle, ebuch folgt dem Originaltext). E-artnow, 2015.

**GIRGENTI, G.** La metafísica de porfirio como mediación entre la «henología» platónica y la «ontología» aristotélica: Base del neoplatonismo cristiano medieval. In **Anuário Filosófico**, 33, (2000): 151-162.

**HABERMAS, J.** *Verdade e Justificação*. São Paulo: Loyola, 2004.

**HARTMANN, N.** *Aristóteles y el problema del concepto; sobre la doctrina del eidos em Platón y Aristóteles*, México/DF: Centro de Estudios filosóficos (UNAM), 1964.

**HUSSERL, E.** *La representation vide. Suivi de les Recherches logiques, une oeuvre de percée*. Paris: PUF, 2003.

**JUNG, C. G.** *Recuerdos, sueños, pensamientos*. Barcelona: Editorial Seix Barral, 2001.

\_\_\_\_\_. *Símbolos de transformación* (1912). Barcelona: Paidós, 1998.

\_\_\_\_\_. *Collected Works, Volume 16: Practice of Psychotherapy*, Princeton: Princeton University Press, 1985.

**LYRA, S.** *Nicolau de Cusa; Visão de deus e Teoria do conhecimento*. Curitiba: Ichthys, 2012.

**MERLAN, P.** *From Platonism to Neoplatonism, Third edition, revised*, Hague: Martinus Nijhof, 1975.

**MESAROS, C.** Memory, imaginary and aristotelian epistemology. On the nature of “apterous fly”. In *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 9, no. 27 (Winter 2010): 132-156.

**MURALT, A. DE.** **La apuesta de la filosofía medieval**. Estudios tomistas, escotistas, ockamistas y gregorianos. Madrid; Barcelona; Buenos Aires: Marcial Pons, 2008.

**NOLANO, G. B.** *Il primo libro della Clavis Magna. Ovvero il trattato sull'intelligenza artificiale*. Curatore: C. D'Antonio. Roma: Di Renzo Editore, 2010.

**POLANSKY, R.** Phantasia Has a Role in All Thinking. In R. POLANSKY, *Aristotle's De anima*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 481-493.

**PORFÍRIO**, *Isagoge*. Introdução, tradução e comentário de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

**PLOTIN**, *Ennéades I. Texte établi et traduit par Émile Bréhier*. – 2. Ed. – Paris: Les Belles Lettres, 1954.

**PRÉ-SOCRÁTICOS**, Os. Fragmentos, Doxografia e Comentários. Trad. José Cavalcante de Souza [et Al.]. 2. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

**PROCLUS**, Commentary on the First Book of Euclid's Elements, Translated with Introduction and Notes by G. R. Morrow. Princeton: Princeton University Press, 1970.

**PRZYWARA**, E. **Analogia Entis**. Metaphysik: Ur-Struktur und All-Rhythmus. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1962.

**RAFFAELLI**, R. Imagem e self em Plotino e Jung, in Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas, v. 2, n. 22 (2001): 2-18.

**REALE**, G. História da filosofia antiga II. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

**SCHMITT**, A. Die Moderne und Platon, 2. Auflage, Weimar: J. B. Metzler, 2008.

**SCOT**, D. L'Image. Introduction, traduction et notes par Gérard Sondag. Paris: Vrin, 1993.

**SILVA**, M. M. da. O problema do início e a questão do Abrangente. Linhas fundamentais de uma metafísica pós-moderna. In SILVA, M. M. da. (Org.). Ser e pensar, inícios. São Paulo: Todas as Musas, 2016.

**SIMPLICIUS**. On Aristotle On the Soul 3.6-13. Translated by Carlos Steel in Collaboration with Arnis Ritups. London; New York: Bloomsbury, 2014.

**VARENDONCK**, J. Über das vorbewusste phantasierende Denken. Trad. Anna Freud. Leipzig; Wien; Zurich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1922.

\_\_\_\_\_. The Psychology of Day-Dreams. London: George Allen & Unwin Ltd; New York: The Macmillan Company, 1921.

**VATTIMO**, G. Dialettica, differenza, pensiero debole. In: G. VATTIMO; P. A. ROVATTI. Il pensiero debole. Feltrinelli, 2010, p. 12-28.

**VATTIMO**, G. The Adventure of the Difference, Baltimore, Maryland: The John Hopkins University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. A sociedade transparente. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1992.

**VAZ**, H. C. de L. **Escritos de Filosofia III**. Filosofia e Cultura. São Paulo: Loyola, 1997.

\_\_\_\_\_. Sentido e não-sentido na crise da modernidade. In Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. 21, nº. 64, jan-mar, (1994): 5-14.