

## A NOÇÃO DE *PHANTASÍA* NO COMENTÁRIO DE FILOPONO DE ALEXANDRIA AO *DE ANIMA* DE ARISTÓTELES

## THE NOTION OF *PHANTASÍA* IN PHILOPONUS OF ALEXANDRIA'S COMMENTARY ON ARISTOTLE'S *DE ANIMA*

FELIPE GONÇALVES PINTO\*\*

CENTRO FEDERAL DE EDUCAÇÃO TECNOLÓGICA CELSO SUCKOW DA FONSECA, BRASIL

**Resumo:** O presente artigo examina a maneira como João Filopono se apropria da noção aristotélica de *phantasia* no seu comentário ao *De anima* de Aristóteles. O objetivo deste exame é mostrar a articulação entre a recepção e interpretação de Filopono a respeito da *phantasia* e as estratégias de defesa da incorruptibilidade e impassibilidade do intelecto elaboradas pelo comentador. Com isso, esperamos lançar alguma luz sobre a complexa trajetória de transmissão da referida noção e problematizar, ainda que em linhas muito gerais, a tentativa de estabelecer correspondência significativa entre a disputa pelo sentido da *phantasia* aristotélica no século VI (Filopono e Simplicio) e no século XX (M. Schofield, M. C. Nussbaum e D. Modrak).

**Palavras-chave:** *Phantasia*. Filopono. Aristóteles.

**Abstract:** This article examines the way in which John Philoponus appropriates the Aristotelian notion of *phantasia* in his commentary on Aristotle's *De anima*. The purpose of this examination is to indicate the articulation between the reception and interpretation by Philopon of the aristotelian notion of *phantasia* and the conceptual strategies elaborated by the commentator to sustain the incorruptibility and impassibility of the intellect. In this way, we hope to shed some light on the complex trajectory of transmission of this notion and to problematize, although in very general lines, the attempt to establish a significant correspondence between the dispute for the sense of the Aristotelian phantasy in the sixth century (Philoponus and Simplicius) and in the 20th century (Schofield, Nussbaum and Modrak).

---

\* Artigo recebido em 27/11/2016 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 10/12/2016.

\*\* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil. Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Campus Maria da Graça, Brasil. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/3155279910416854>. E-mail: [felipepp67@gmail.com](mailto:felipepp67@gmail.com)

**Keywords:** *Phantasia*. Philoponus. Aristotle.

## 1. Introdução

Neste artigo, iremos examinar o papel jogado pela noção de *phantasia* no exercício de apropriação, por parte de Filopono, da investigação aristotélica acerca da alma. Pretendemos apontar certo grau de articulação entre a recepção e interpretação da *phantasia* aristotélica por parte de Filopono e as estratégias de defesa da incorruptibilidade e impassibilidade do intelecto elaboradas pelo comentador. A partir desse exame, tomaremos em consideração a tentativa de estabelecer uma espécie de genealogia de certas interpretações às quais foi submetida *phantasia* aristotélica no século XX, pela qual tais leituras contemporâneas são remetidas às diferenças entre as leituras de Filopono e de Simplício.

O comentário de João Filopono, ou João o Gramático, ao *De anima* baseia-se, com algumas contribuições próprias, nos seminários de Ammonius, filósofo neoplatônico grego, filho de Hermias, discípulo de Proclo em Atenas e professor em Alexandria. Embora o texto original em grego do livro III não tenha chegado até nós, contamos com a tradução latina do comentário aos capítulos 4-9, pelas mãos de Guilherme de Moerbeke<sup>1</sup>. Considera-se que Filopono tenha escrito seu comentário ao *De anima* antes de 517 (data de seu comentário à *Física* de Aristóteles), período em que manteve os esforços de harmonização do aristotelismo com o neoplatonismo<sup>2</sup>. Esses esforços manifestam-se no *In De anima* através da ênfase em determinadas passagens, muitas delas em momentos aporéticos do texto, e do recurso aos diálogos platônicos, sobretudo ao *Fédon* e ao *Timeu*, para solucionar conflitos ou aparentes contradições na obra aristotélica. Embora se considere que a adesão à crença cristã não venha ainda à luz nesse seu comentário, excetuando-se algumas referências a anjos que não fornecem indícios o bastante para que se estipule uma data de conversão (VAN DER EIJK, 2005, p.2),

---

<sup>1</sup> Contamos também com um conjunto de citações do texto grego que se encontram em uma compilação de Sofonias (VERBEKE, 1966, p.VII).

<sup>2</sup> FILOPONO. *On Aristotle On the soul. Translated by Philip van der Eijk*. London: Gerald Duckworths & Co, 2005. O grande momento de ruptura de Filopono com o aristotelismo data de 529, quando da sua obra *De aeternitate mundi, contra Proclum*, na qual apresenta um novo conceito de *prôton hypokeimênon*, abandonando o papel atribuído à *hyle* em Aristóteles.

algumas teses ali presentes, se não são necessariamente cristãs, são ao menos compatíveis com o cristianismo<sup>3</sup>.

Como bem nota Verbeke (1966, p. XXVI), Filopono mantém-se razoavelmente fiel ao critério de atribuição da incorporeidade à alma, chegando, porém, a conclusões bem diferentes, para não dizer contraditórias, quando comparadas às do Estagirita. Por outro lado, as divergências não se manifestam apenas a partir da discussão acerca da atividade cognitiva (*ibidem*). Trata-se de projetos distintos de investigação. Enquanto Aristóteles parte da provocação do movimento dos viventes (sobretudo dos animais<sup>4</sup>), Filopono, queira ele ou não, orienta-se pelo “conhece-te a ti mesmo”, tal como Alexandre de Afrodísia<sup>5</sup>.

### 1. A reformulação da investigação aristotélica da alma

O Proêmio do comentário de Filopono inicia-se com a divisão das potências da alma entre racionais (*logikáí*) e não-rationais (*álogoí*), divisão que não aparece em nenhum momento de *De anima*. Ambos os grupos se subdividem entre potências vitais e desiderativas (*zotikáí kai orektikáí*), por um lado, e cognitivas (*gnostikáí*), por outro. A divisão seguinte, das racionais cognitivas, entre opinião (*dóxa*), raciocínio (*diánoia*) e intelecto (*noús*) corresponde àquela apresentada no *Sofista* (263ss), onde a opinião consiste na conclusão do raciocínio, sem o percurso das premissas, sendo responsável pela apreensão dos universais nos sensíveis (1.15: *tò kathólou tò en toís aisthetoís*). O intelecto, segundo Filopono, seria a potência de apreensão imediata dos *koináí ennoiaí*, os conceitos comuns e necessários. Entre as potências cognitivas não-rationais encontram-se a *phantasia* e a sensação. A atenção dedicada por Filopono à *phantasia*, encerrando-a ao mesmo tempo fora do *lógos*, é notável. Se o intelecto consiste na apreensão imediata *koináí ennoiaí*,

---

<sup>3</sup> É o caso, segundo nos parece, da defesa da preexistência e da imortalidade da alma, da encarnação da alma como uma queda, de uma Providência responsável por enviar e reger a alma no mundo terreno, de um período de purificação da alma após a morte.

<sup>4</sup> Embora não devamos nos limitar à compreensão da alma como princípio dos animais (402a6), não se deve esquecer que é com ela que Aristóteles abre o tratado.

<sup>5</sup> Alexandre de Afrodísia, *De anima*, 1.9-2.2.

esta atividade do intelecto ocorre apenas naqueles que alcançaram o fim extremo da purificação e do conhecimento, aqueles que por meio das virtudes purificadoras se habituaram a atualizar o intelecto sem *phantasia* e separado da sensação. (2. 12-15)

Sem negar a possibilidade de o intelecto e a *phantasia* atuarem concomitantemente, Filopono sustenta a tese de que a *phantasia* é a mistura e a confusão do sensível com o inteligível, apresentada, segundo ele mesmo, no Fédon (66D) de Platão, embora no diálogo platônico o corpo (*sôma*) ocupe o lugar atribuído pelo comentador à *phantasia*. A *phantasia* seria, assim, uma potência superior na escala invertida das potências cognitivas *alogoí*, pois “ela toma as impressões dos sensíveis provenientes da sensação e os reconfigura consigo mesma, daí que Aristóteles chame-a (a *phantasia*) de intelecto passivo (*pathetikòn noūn*)” (6.1). Fato é que jamais Aristóteles chamou a *phantasia* de *pathetikòn noūn*, o que por si só não impede que se entenda o *pathetikòn noūn* e a *phantasia* como sendo a mesma atividade. No entanto, o argumento que Filopono apresenta no Proêmio, de acordo com o qual a *phantasia*, tal como o intelecto, apreenderia diretamente sem elaboração (6.3: *ou dià kataskeuês*, isto é, sem o percurso demonstrativo), não é suficiente para distingui-la das demais potências. Por isso, nova caracterização: enquanto a sensação apreende o exterior (*tò eksó*), a *phantasia* apreende o interior (*tò entós*), que consiste nas aparições externas trazidas para junto da *phantasia* (6.6: *en eautê tà ékso phánenta*).

A divisão das potências vitais e desiderativas entre racionais – vontade (*boúlesis*) e escolha (*proaíresis*) – e não-racionais – ímpeto (*thymós*) e impulso (*epithymía*)<sup>6</sup>, aproxima a leitura de Filopono da abordagem aristotélica presente de modo muito mais claro na *Ética Nicomaqueia* do que no próprio *De anima*. A ideia de que

quando nós ativamos [*energômen*] as potências vegetativas [trata-se sobretudo da nutrição e da reprodução] nós agimos [*energoúmen*] como plantas, e quando nós ativamos o ímpeto e o impulso, como animais não-racionais; e apenas quando fazemos uso da razão [*lógos*] agimos como homens (7.23-25)

---

<sup>6</sup> As primeiras são apresentadas em 5. 25, enquanto as últimas em 6.11.

mostra o quanto, para Filopono, a investigação de *De anima* se confunde com uma antropologia moral. Em momento algum do tratado aristotélico o exercício (*enérgeia*) é entendido como ação (*práxis*). Mesmo que os últimos capítulos da obra encaminhem, de fato, a discussão em torno do sentido da vida humana – portanto, da ética –, trata-se de uma investigação das potências e dos modos de vida que finda por conduzir a busca do bem viver ao *télos* natural da autoconservação, ao mesmo tempo em que a libera da teleologia da necessidade<sup>7</sup>.

## 2. A separabilidade do intelecto

De um modo geral, não seria exagero afirmar que a argumentação de Filopono em seu comentário gira, toda ela, em torno da defesa da separabilidade do intelecto. Daí que sua apreciação doxográfica, ainda no Proêmio, tenha como fio condutor inicial a incorporeidade da alma<sup>8</sup>, através do qual, discernindo as posições contraditórias, o comentador irá chegar à discussão sobre os que admitem ou não sua separabilidade e de que modo; daí ainda a necessidade de insistir na duplicação do intelecto – *poietikós* e *pathetikós* – atribuindo-se assim ao intelecto passivo toda sorte de indício de inseparabilidade do intelecto em *De anima*. Além disso, esta estratégia adequa-se ainda à multiplicação dos corpos (ou veículos, *okhémata*), o corpo sólido (18.36: *pakhús sôma*), pneumático (17.20s: *sôma pneumatikón*; 18.27: *pneûma*) e celeste, luminoso ou astral (18.25s: *ouránion ... augoieidès è astroeidés*). Ao primeiro encontra-se unida a alma vegetativa, ao segundo, a não-racional; ao terceiro, a alma racional, com a ressalva de que o corpo luminoso não é indispensável à alma racional, tratando-se apenas do seu principado<sup>9</sup>. Com efeito, a hierarquia dos corpos – correspondendo à hierarquia das almas – permite atribuir incorporeidade a todas as almas e continuidade à

---

<sup>7</sup> O modo como Aristóteles fundamenta o âmbito do que pode ser de outro modo na teleologia natural sem encerrar aquele nesta manifesta-se na formulação presente em Política 1252b29: “A pólis vem a ser pela finalidade de viver, sendo, porém, pelo bem viver”.

<sup>8</sup> Ainda que, para Aristóteles, a incorporeidade seja um dos aspectos, ao lado do movimento e da sensação/conhecimento (*De anima* I, 2, 405b11), contemplados pelos seus antecessores, este ponto está longe de ser central em sua doxografia.

<sup>9</sup> O argumento de Filopono é que sendo a alma racional um sempimovente (18.30: *aeikínetos*) deve haver sempre algo movido por ela. Contudo, a alma racional move o corpo luminoso independentemente dele mesmo.

trajetória de purificação da alma racional como um retorno teleológico a ela mesma, de modo que a alma racional não se separaria abruptamente do corpo, percorrendo uma trilha de abandono do corpo que menos lhe é adequado até aquele, mais sutil, para o qual ela não é indispensável, mas do qual ela se encontra separada e impassível; e, por fim, daí também a importância de se delimitar firmemente o lugar e o papel da *phantasia*, visto que no primeiro capítulo de *De anima* (403a3), Aristóteles colocara a separabilidade do intelecto como uma questão que dependeria da relação entre ela e o intelecto

Este último aspecto da estratégia conceitual de Filopono conduz-nos a uma grande discussão, em cuja trajetória seu comentário ocupa uma posição proeminente. Dissemos acima que, segundo Filopono, Aristóteles identificou a *phantasia* com o intelecto passivo (*noûs pathétikos*) embora o Estagirita nunca o tenha feita textualmente, ao menos não nos escritos a que temos acesso. Nos faltou dizer que não há nenhuma referência a um intelecto passivo no *corpus aristotelicum*. Alexandre de Afrodísia não somente não fez uso da expressão em seu *De anima*, como rejeitou toda passibilidade ao intelecto, inclusive ao intelecto em potência<sup>10</sup>. Plotino, por sua vez, tampouco emprega a expressão em tela, além de sustentar também que o intelecto é absolutamente impassível. É digno de nota, por outro lado, que para este filósofo, toda a alma é desprovida de passividade (*On the Impassibility of Incorporeals*, 3.6.1.1-7), o que faz com que conceba a sensação como “essencialmente ativa” (BLUMENTHAL, 1991, p. 196).

Na paráfrase de Temístio, encontramos já a expressão (101.4: *hóti ho mèn poietikòs apathés, ho dè pathetikòs noûs phthartós*) e, segundo o autor, é do intelecto passivo que está tratando Aristóteles em *De anima* III, 5, 420a23-25. Temístio de imediato aponta que não se trata do intelecto em potência, seguindo em parte Alexandre, mas sim ao que fora denominado “comum” (*kóinon*) no primeiro livro. De fato, parafraseando uma passagem de I, 4 (408b18-29), Temístio explica que se há algo de corruptível no exercício do *noeîn*, bem como no amor ou no ódio, isso não diz respeito ao intelecto em si mesmo, mas ao que é comum ao que o comporta, (29.22-35).

---

<sup>10</sup> BLUMENTHAL (1991, p. 194).

Temos em Proclo um momento importante desta trajetória. Além de afirmar que a *phantasia* possui um papel de transição e de movimento formal (*In primum Euclidis elementorum librum commentarii*, 51.21: *he phantasía dià te tèn morphotikén kínsin*) na constituição imagética dos objetos matemáticos (BLUMENTHAL: 1991, p.197), Proclo denuncia que, por isso, alguém, não nomeado no texto, chamou-a de *noûs pathetikós* (*In primum Euclidis elementorum librum commentarii* 52.3). Proclo mesmo não compartilha esta posição, uma vez que sustenta ser o intelecto impassível<sup>11</sup>.

Simplício está consideravelmente mais preocupado em refutar a atribuição de corruptibilidade ao intelecto do que com o suposto problema da passividade. Ele admite que Aristóteles esteja investigando, em III.5, o intelecto passivo, mas, conjugando nesta noção tanto o *noûs dynámei* de Aristóteles, como o *noûs hylíkós* de Alexandre de Afrodísia (BLUMENTHAL, 1991, p.200), põe em obra todos os esforços na demonstração de que esta passividade não implica em que se deva considerar o intelecto corruptível. Partindo da imortalidade do intelecto, Simplício considera seu caráter *hylíkós* como uma potência de ser afetado, isto é, de pensar as formas provenientes da *phantasia* e, por isso, de lembrar. O intelecto (247.34: *tò poioûn*) seria incapaz, é verdade, de tudo isso se não fosse capaz de assumir esta função potencial da matéria<sup>12</sup>, mas esse “tudo” não abrange a totalidade das formas inteligíveis, sendo limitado e parcial o condicionamento do intelecto impassível e em exercício pelo passivo e corruptível. A corruptibilidade do intelecto passivo consistiria, por sua vez, na conversão do intelecto passivo em intelecto ativo, isto é, em exercício. Em outras palavras, o intelecto passivo é corruptível não enquanto intelecto, mas enquanto passivo, ou seja, enquanto potencial. Consequentemente, o intelecto passivo mantém-se, para Simplício, distinto da *phantasia*.

Assim, voltamos a Filopono, que pretende sustentar tanto a impassibilidade quanto a incorruptibilidade do intelecto, como manda o roteiro neoplatônico, através de uma concepção de intelecto passivo que afeta diretamente o conceito de *phantasia*. Sabemos, pelo testemunho de Proclo, que o conceito de *pathetikós noûs* já houvera sido identificado à

---

<sup>11</sup> No seu comentário ao Timeu de Platão (*In Platonis Timaeum commentaria*), Proclo se refere àqueles que fizeram uso da noção de intelecto passivo, mantendo-os ainda anônimos. Cf. BLUMENTHAL (1991, p.198).

<sup>12</sup> Sem ser ele mesmo material. Cf. BLUMENTHAL, 1991, p. 200.

*phantasia* por outros autores. Em diversos momentos de seu comentário a *De anima* III<sup>13</sup>, Stephanus, filósofo bizantino do século VII cujo comentário ao *De anima* foi por muitos atribuído a Filopono (Cf. LAUTNER, 1992, p. 510-522), afirma, concordando plenamente com o que temos de Filopono, que Aristóteles teria se referido à *phantasia* também com a expressão *noûs pathetikós*, sem necessidade aparente de justificação (BLUMENTHAL, 1991, p.204).

### 3. Filopono *versus* Simplício

Filopono distingue o intelecto em potência do intelecto passivo, tal como Temístio, mas, sobretudo, ao contrário de Simplício. O intelecto em potência nada comportaria de corruptível e tampouco se constituiria em uma entidade substancialmente distinta do intelecto em ato. Em ato e em potência seriam, no caso do intelecto, momentos seus. À questão subsequente, sobre como o intelecto passaria da potência ao ato, Filopono responde recorrendo a outro intelecto, que, segundo ele, estaria em outro indivíduo e que, pelo ensino, provocaria o intelecto em potência a pôr-se em exercício. Neste processo de ensino de que fala Filopono, remetendo ao exemplo apresentado pelo próprio Aristóteles em *De anima* II, 5, o intelecto seria tal como a fonte de luz. O mestre faria com que resplandecem as formas que já se encontram em potência no aluno, provocando assim o intelecto do aluno a exercitar-se e passar ao ato (VERBEKE, 1966, p.LXI).

Embora esta positividade, isto é, a capacidade de posição que possui o intelecto, não encontre perfeita correspondência no nível da sensação e da *phantasia*, Filopono e Stephanus atribuem por vezes a ela um poder além da representação de imagens mentais provenientes da sensação. A *phantasia*, mesmo que constitua um obstáculo para o exercício de contemplação intelectual das Formas puras, pode também estimular o intelecto em

---

<sup>13</sup> Em 490. 22-23: “a *phantasia* trabalha (*energeî*) com as [formas] internas e é chamada de intelecto passivo [*pathetikós noûs*]”. Em 506.23-24: “que a *phantasia* é tem um aspecto racional [*logoeidés estin he phantasia*], é evidente por ser ela chamada de intelecto passivo”. Em 523.29-30, ele explica que Aristóteles chama atenção para o fato de estar se referindo ao intelecto pelo qual a alma pensa e julga [429a23: *noûn, hô dianoëitai kai hypolambánei hé psykhe*], “uma vez que a *phantasia* é chamada de intelecto passivo”.



determinadas operações<sup>14</sup>. Ela estaria ainda implicada na atividade anamnética, atividade do intelecto que, primeiramente, se dirigiria para a *phantasia* tendo em vista suas formas sensíveis, para depois retornar às formas inteligíveis que se encontram nele mesmo, de modo que não haveria transitividade de formas entre a *phantasia* e o intelecto (ativo), sendo a *phantasia* uma etapa importante neste processo, mas que deve ser abandonada por impedir a consideração das formas inteligíveis (VERBEKE, 1966, p.LXII). Além disso, Sheppard (1991, p.171ss), aponta que, em determinados momentos, Stephanus atribui à *phantasia* um poder interpretativo absolutamente inexistente em Simplício. De fato, em 494.26ss, distinguindo a *phantasia* da sensação, Stephanus lê a afirmação de Aristóteles de que a sensação está sempre presente nos animais, mas não a *phantasia* (428-8s), como se o Estagirita estivesse se referindo à capacidade de interpretar de maneira prática as imagens provenientes da sensação. O exemplo oferecido é o das crianças que, por ainda não serem dotadas de *phantasia*, não discernem o seio da mãe de qualquer outro seio, mesmo um de pedra. Aqui, além de compreender o “nem sempre” da *phantasia* em um sentido bio-cronológico e não com respeito a uma parte da totalidade dos animais, Stephanus coloca a *phantasia* a certa distância da sensação, facultando àqueles que dela são dotados a interpretar relações de semelhança/diferença, atividade sem a qual não só a criança se perde no terreno do simbólico, como nem mesmo o reconhece como tal.

#### 4. Considerações finais

A diferença entre as concepções de *phantasia* de Simplício e Filopono/Stephanus seriam, segundo Sheppard, ainda mais manifestas nos comentários que cada um deles faz à não atribuição da *phantasia* a formigas, abelhas e vermes (*De anima* III, 3, 428a9-11). Ao contrário de Simplício, que compreende esta ausência de *phantasia* como incapacidade de ter imagens mentais (*typoi*) determinadas e individualizadas<sup>15</sup>, para Stephanus esta ausência

---

<sup>14</sup> Com efeito, Filopono aponta-a como o veículo (*vehiculum*) da intelecção das formas matemáticas (*De Intellecto* 61. 82-83) e como condição do intelecto prático (98.41-43).

<sup>15</sup> No lugar, por exemplo, da imagem da flor, teriam uma imagem indeterminada do alimento (209.17s). Cf. Sheppard (1991, p.170).

explicaria porque tais animais desviam-se da finalidade que provoca seu deslocamento (495.7-8), tendo, portando, dificuldade em compreender o sentido do que fazem, algo bem distinto da incapacidade de ter imagens mentais. Além de aproximar a *phantasia* da memória, Stephanus conceberia-a como uma capacidade de apreensão de sentido de suas práticas/movimentos.

Segundo Sheppard (1991, p. 172), portanto, um traço distintivo das leituras de Simplício e de Filopono/Stephanus residiria no modo como cada um deles lida com a relação entre a *phantasia* e as imagens mentais: enquanto Simplício a restringiria a essa capacidade, Filopono/Stephanus atribuir-lhe-ia também uma capacidade interpretativa. O que mostraria, de acordo com a autora, que esta discussão que recobrou fôlego no século XX não provém de uma redução moderna do conceito de imaginação/*phantasia*. Deste modo, as interpretações de Malcolm Schofield e de Martha C. Nussbaum, que se pretendem inovadoras a partir de Wittgenstein e Gilbert Ryle, encontrariam um precedente já em Filopono/Stephanus, enquanto D. Modrak repercutiria a leitura de Simplício.

Convém lembrar, no entanto, o que diz Verbeke (1966, p. LXXXI) sobre o paralelo entre a disputa de Filopono contra Alexandre de Afrodísia e a disputa de Tomás de Aquino contra os averroístas. Com efeito, ao sustentar que, mesmo que Tomás de Aquino tenha tido acesso ao *De intellectu* traduzido por Guilherme de Moerbeke, o texto de Filopono lhe ofereceria poucos instrumentos contra Averróis, Verbeke está, mais ou menos explicitamente, chamando nossa atenção para o fato de que uma querela que se passa em determinadas condições históricas não pode ser efetivamente compreendida apenas a partir de outra disputa, em condições históricas completamente distintas. Embora, de fato, possamos encontrar no paralelo alguns esclarecimentos sobre as posições tomadas e, quiçá sobretudo, alcançar maior consistência na historicização de tais condições e interpretações, é preciso voltar-se ao cenário filosófico do século XX dentro do qual a psicologia aristotélica despertou renovado interesse dos pesquisadores – e em investigações que muitas vezes não dirigiam o foco à filosofia antiga – para compreender como se dá nesta época a querela em torno da *phantasia*.



## Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Opera ex recensione* I. Bekker. Vol. I-II texto, III traduções latinas do Renascimento, IV escólios, V fragmentos e *Index Aristotelicus* de H. Bonitz. Berolini: Academia Regia Borussica, 1831-1870.
- \_\_\_\_\_. *De l'âme*. Texte établi par A. Jannone, traduit et annoté par E. Barbotin. Paris: Les Belles Lettres, 2009.
- BLUMENTHAL, H. J. *Aristotle and neoplatonism in Late Antiquity*. New York: Cornell University Press, 1996.
- BLUMENTHAL, H. J. “*Nous pathetikos* in Later Greek Philosophy” in BLUMENTHAL, H.J; ROBINSON, H (1991, p 191-205).
- BLUMENTHAL, H.J; ROBINSON, H. *Oxford Studies in Ancient Philosophy, Supplementary volume. Aristotle and the Later Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- LAUTNER, Peter. “Philoponus, in *De anima* III: Quest for an author” in *The Classical Quarterly*, volume 42, número 2, Dezembro de 1992, pp. 510-522.
- PLATÃO. *Oeuvres complètes*. Ed. E. Chambry. Paris: Librairie Garnier Frères, 1950.
- REES, D. A. “Aristotle treatment of phantasia”. *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Albany: Ed. G. P. Anton and G. L. Kustas, 1971.
- PHILOPONUS. *In Aristotelis libros De anima commentaria*. In: *Commentaria in Aristotelem Graeca* XV, H. Diels (ed.). Berlin: Academia Regia Borussica, 1897.
- \_\_\_\_\_. *Commentaire sur le De anima d'Aristote*. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Édition critique avec une introduction sur la psychologie de Philopon par G. Verbeke. Louvain: Publications Universitaire de Louvain; Paris: Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1966.
- \_\_\_\_\_. *On Aristotle On the soul. Translated by Philip van der Eijk*. London: Gerald Duckworths & Co, 2005
- PROCLO. *In primum Euclidis elementorum librum commentarii*. Ed. G. Friedlein. Leipzig: Teubner, 1873.
- SHEPPARD, Anne. “*Phantasia* and mental images: Neoplatonist interpretations of *De anima*, 3. 3” in BLUMENTHAL, H.J; ROBINSON, H (1991,167-175)

SIMPLÍCIO. *In Aristotelis libros De anima commentaria*. In: *Commentaria in Aristotelem Graeca* XI, H. Diels (ed.). Berlim: Academia Regia Borussica, 1882.

\_\_\_\_\_. *On Aristotle On the soul 2.5-12*. Translated by Carlos Steel in collaboration with J. O. Urmson, notes by Peter Lautner. Londres: Gerald Duckworth & Co., 1997

TEMÍSTIO. *In Aristoteli libros De anima paraphrasis*. In: *Commentaria in Aristotelem Graeca* V, 3, Ricardus Heinze (ed.). Berlim: Academia Regia Borussica, 1899.

\_\_\_\_\_. *On Aristotle's On the soul*. Translated by Robert B. Todd. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1996.

VERBEKE, G. *Commentaire sur le De anima d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Édition critique avec une introduction sur la psychologie de Philopon par G. Verbeke*. Louvain: Publications Universitaire de Louvain; Paris: Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1966.

VAN DER EIJK, Philip. *Philoponus. On Aristotle on the soul 1.1-2. Introduction, translation and notes by Philip J. van der Eijk*. Londres: Duckworth, 2005.

---

Universidade Católica de Petrópolis  
Centro de Teologia e Humanidades  
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis  
Tel: (24) 2244-4000  
[synesis@ucp.br](mailto:synesis@ucp.br)  
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



PINTO, Felipe Gonçalves. A NOÇÃO DE PHANTASÍA NO COMENTÁRIO DE FILOPONO DE ALEXANDRIA AO DE ANIMA DE ARISTÓTELES. *Synesis*, v. 8, n. 2, dez. 2016. ISSN 1984-6754. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path%5B%5D=1214>. Acesso em: 27 Dez. 2016.

---