

PHANTASIA E MOVIMENTO NO TRATADO DOS SONHOS DE ARISTÓTELES*

PHANTASY AND MOVEMENT IN ARISTOTLE'S ON DREAMS

FELIPE GONÇALVES PINTO**

CENTRO FEDERAL DE EDUCAÇÃO TECNOLÓGICA CELSO SUCKOW DA FONSECA, BRASIL

Resumo: Este artigo analisa a descrição da fisiologia do sonhar no *De insomniis* em vista de esclarecer a relação entre a *phantasia* e os movimentos que, segundo Aristóteles, condicionam o aparecimento dos sonhos. Encontra-se no livro III do *De anima* a mais conhecida abordagem aristotélica acerca da noção de *phantasia*. Trata-se do capítulo 3, em que Aristóteles a define como "movimento proveniente da sensação em exercício". Por outro lado, não são raras as ocasiões no corpus aristotélico, em que a *phantasia* é abordada em contextos específicos de investigação, como a ação humana, o movimento dos animais, a memória, o desejo e os sonhos, seja em outros capítulos do *De anima* seja alhures. No tratado *De insomniis*, por exemplo, nos deparamos com uma extensa digressão sobre os aspectos fisiológicos da formação e da emergência dos *phantasmata* durante o sono. Nesse tratado, Aristóteles utiliza a expressão *kineseis phantastikai* para descrever os movimentos que acompanham a ocorrência dos sonhos. e apresentar uma interpretação sobre o que caracteriza os movimentos fantásticos aos quais se refere Aristóteles. O presente texto tem por objetivo apresentar os resultados da análise das descrições fisiológicas da *phantasia* em *De insomniis*, interrogando em que medida elas contribuem para esclarecer o conceito aristotélico e abrindo caminho para o estudo do tratado *De divinatione per somnum*.

Palavras-chave: Phantasia. Movimento. Aristóteles.

Abstract: This article analyzes the description of the physiology of dreaming in *De insomniis* in order to clarify the relation between phantasia and the movements identified by Aristotle as the conditions of the appearance of dreams. The most well-known Aristotelian approach to the notion of *phantasia* is found in Book III of *De Anima*. In its third Chapter, Aristotle defines phantasia as "movement from the sensation in exercise". On the other hand, the occasions in which *phantasia* is studied in specific contexts of investigation, as human action, the movement of the animals, the memory, the desire and the dreams, are not rare in other chapters of *De anima* or elsewhere in the corpus. In the *De insomniis* treatise, for example, we come across an extensive digression on the physiological aspects of the formation and emergence of *phantasmata* during sleep. In this treatise, Aristotle uses the expression *kineseis phantastikai* to describe the movements that accompany the occurrence of dreams. and to present an interpretation on what characterizes the fantastic movements to which Aristotle

* Artigo recebido em 11/11/2018 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 10/12/2018.

** Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/3155279910416854>. E-mail: felipepp67@gmail.com.

refers. The present text aims to present the results of the analysis of the physiological descriptions of *phantasia* in *De insomniis*, questioning the extent to which they contribute to clarifying the Aristotelian concept and paving the way for the study of the treatise *De divinatione per somnum*.

Keywords: Phantasy. Movement. Aristotle.

INTRODUÇÃO

O tratado de Aristóteles sobre os sonhos, conhecido como *De insomniis (Peri enypniôn)*, encontra-se entre os chamados *Parva naturalia*, pequenos textos em que se investigam questões de psicologia e biologia animal, isto é, nos seres dotados de sensação, com especial atenção e ênfase às suas manifestações na vida humana. Três dos nove tratados dos *Parva naturalia* tratam do sono. *De insomniis (Peri enypniôn)* seria o segundo deles, precedido pelo tratado sobre o sono e a vigília (*Peri hypnou kai egrêgorseôs* ou *De somno et vigilia*) e seguido pelo tratado sobre a vidência pelos sonhos (*Peri tês kath'hypnou mantikhês* ou *De divinatione per somnum*).

A introdução do *De somno* serve de introdução geral aos três tratados, apresentando as questões que guiam a pesquisa ao longo deles. Seriam questões do *De somno*: o que são o sono e a vigília; se são próprios à alma ou ao corpo ou comum a ambos; a qual parte da alma ou do corpo eles pertencem; qual a causa de ocorrerem nos animais; se todos os animais compartilham ambos ou uns possuem ambos e outros apenas um ou alguns não possuem nenhum dos dois enquanto outros possuem ambos (453b11-17). Seriam questões do *De insomniis*: qual a natureza do sonho; por que, no sono, ora se sonha ora não se sonha ou se sonha por todo o tempo em que se dorme, mas não resta lembrança; por quê é assim (453b17-20). E as questões do *De divinatione*: se é possível prever o futuro; caso seja possível, de qual modo; se é possível apenas para o futuro que está sob o governo humano ou também das coisas cuja causa é a divindade e a natureza ou o que é espontâneo (453b20-24).

Ainda no *De somno*, Aristóteles estabelece que o sono e a vigília são afecções comuns à alma e ao corpo (454a4-11). Trata-se de afecções do sensitivo, isto é, da parte sensitiva da alma e dos órgãos sensitivos. Além disso, estabelece que o sono e a vigília não afetam os sentidos separadamente, mas desde seu princípio (456a1: *hê tês aisthêseôs archê*), que se encontraria na região ao redor do coração (456a4), afetando todos os órgãos sensitivos

simultaneamente (455a27-32) e também no exercício comum da sensação (*to koinon* ou *hê koinê aisthêsis*), a saber, o sentir que se vê, que se ouve, que se cheira, que se saboreia e que se sente na pele, enquanto este corpo vivo (455a13-25). A respeito do sono, temos sua causa material: a região pericárdica e os demais órgãos sensitivos periféricos; sua causa formal: uma impotência sensitiva do sensitivo primário; sua causa final: o descanso, a vigília, a preservação; sua causa eficiente: a evaporação decorrente da digestão. É nesse contexto, do sono em especial, que devemos situar o estudo dos sonhos que podemos encontrar em *De insomniis*.

SITUANDO O DE INSOMNIIS

Há divergências sobre a composição do *De insomniis*. Baseando-se em uma ideia de desenvolvimento progressivo da filosofia aristotélica, que teria tomado caminhos cada vez menos metafísicos e mais baseados na observação empírica, Jaeger defende que os tratados biológicos, de modo geral, são tardios, sendo o *De insomniis* posterior ao *De anima*. Nuyens (1948) considera que os *Parva naturalia* são anteriores ao *De anima*, situando o *De insomniis* (especialmente os capítulos 2 e 3) no período intermediário da vida de Aristóteles, entre suas duas estadas em Atenas, ou seja, entre 348 e 340 ac. O critério utilizado, bem se sabe, é o desenvolvimento da relação entre alma e corpo, de modo que um tratado como *De insomniis* foi considerado incompatível, ou ao menos dissonante, com relação ao hilemorfismo presente em *De anima*, onde a alma é dita enteléquia de um corpo orgânico e onde não vemos qualquer esforço para precisar um órgão que estaria situada a alma. Teríamos, assim, na fase intermediária, durante a qual teria sido elaborado o *De insomniis*, um vitalismo instrumentista ou um instrumentalismo mecanista. Esse modelo de cronologia, que faz do *De anima* uma obra tardia comparada aos *Parva naturalia*, está presente, com acordo pleno ou parcial, em Gauthier e Jolif (1958), Augustin Mansion (1948), Ross (1961), Hicks (1965). Drossard Lulofs (1947) defende que os capítulos 2 e 3 *De insomniis* seriam anteriores ao *De anima*, e Aristóteles teria posteriormente iniciado uma nova versão do tratado que, restando incompleta, teria chegado até nós como o capítulo 1.

Irving Block (1961) virá a questionar a tese de Nuyens de que podemos encontrar duas diferentes formulações da relação alma-corpo nas obras aristotélicas e, atento ao desenvolvimento da noção de *koinê aisthêsis*, considera ser o *De anima* anterior ao *De insomniis*

e a outros tratados dos *Parva naturalia*, que teriam sido escritos no último período que Aristóteles esteve em Atenas. A crítica de Block encontra eco em Hardie (1964).

No pós-II Guerra, a investigação sobre a relação alma-corpo em Aristóteles parece ter deixado de orbitar em torno do tema da cronologia do *corpus*. Sua centralidade se deslocou para questões que dizem respeito à atualidade e à utilidade da psicologia aristotélica no mundo contemporâneo. Embora o *De insomniis* não seja um tratado absolutamente central nesse debate, digamos que algumas posições ali expressas margeiam uma parte bem ampla das questões acerca da relação alma-corpo, sobretudo pelas suas descrições e explicações, detalhadas e nem sempre claras para nós, das alterações fisiológicas envolvidas e desencadeadas pela sensação.

Uma das principais polêmicas do debate sobre a relação entre eventos mentais e eventos físicos na psicologia aristotélica envolve a tentativa de refutação e desqualificação, por parte de Miles Burnyeat (1992), da interpretação oferecida por Richard Sorabji (1974) acerca da sensação. Segundo Sorabji, para Aristóteles, quando vemos algo, a matéria que constitui o meio sensível no interior do olho se torna da cor à qual é submetida, isto é, a cor vista. Miles Burnyeat (1992) pretende mostrar que a leitura de Sorabji, considerada basilar para o funcionalismo contemporâneo, estava equivocada, pois, para Aristóteles, a sensação seria um evento puramente espiritual e não exigiria nenhum tipo de explicação com base em alterações propriamente físicas no corpo. Pretende, além disso, denunciar o funcionalismo atribuído a Aristóteles por Hilary Putnam como apropriação indevida. A questão que encabeça o texto de Burnyeat, “*Is an aristotelian philosophy of mind still credible?*” (“Uma filosofia da mente aristotélica ainda merece crédito?” ou “Ainda é possível acreditar na filosofia da mente aristotélica?”), é respondida pelo autor de modo contundente: a filosofia da mente aristotélica deve ser jogada no lixo, justamente porque, a seu ver e contrariamente à interpretação de Sorabji, trata-se de uma teoria estritamente espiritualista. Nussbaum e Putnam (1992) retomam a concepção aristotélica de sensação tal como defendida por Sorabji e, desenvolvendo uma leitura atenta ao hilemorfismo aristotélico, respondem à questão ensaiada por Burnyeat com um “sim” acrescido ainda à defesa de que aquele hilemorfismo, particularmente no que toca à chamada filosofia da mente aristotélica, consiste em um apoio teórico extremamente potente para a filosofia contemporânea, na medida em que permite superar os termos em que a questão sobre a relação mente-corpo está posta desde o século XVII.

Com respeito aos sonhos, que não são propriamente objeto do *De anima*, o que esperar de Aristóteles? Uma concepção que os reduza a eventos espirituais, imagens mentais? Uma redução dos sonhos a alterações físicas, fisiológicas? Deslocando o foco do debate do *De anima* ao *De insomniis*, passamos também a observar a relação alma-corpo a partir da *phantasia*, o que pode contribuir para compreender a concepção de sensação que a acompanha. A importância da sensação do debate é bem justificada pelo fato de ser o ponto de inflexão, o ato pelo qual se passa do sensível ao sentido. Investigar como esse ato se produz, que explicações exige e mobiliza, é um caminho de esclarecimento sobre sua natureza. Mas o caminho que o *De insomniis* permite fazer, com relação à sensação, é outro e diz respeito ao que ela é capaz de produzir, ao que ela é capaz de fazer sofrer e ao que ela é capaz de mobilizar.

OS CAPÍTULOS DO TRATADO

No primeiro capítulo, Aristóteles estabelece que o sonho não é uma afecção do pensamento (*dianoia*) nem da opinião (*doxa*). Se é verdade que não exercitamos os sentidos quando estamos dormindo (isto é, não vemos, não ouvimos, não apreendermos sensíveis próprios), não é verdade que nossos sentidos não sejam afetados (459a). Fazendo alusão ao *De anima*, o autor estabelece que o sensitivo (*aisthétikon*) e o *phantastikon* são o mesmo (*to auto*), embora seu modo de ser, ou de funcionamento, seja diferente (*to d'ainai ... heteron*); que a *phantasia* é o movimento causado pelo exercício do sensação (459a17); que o sonho é um *phantasma* (459a19); e, por fim, que o sonho é uma afecção do sensitivo (*aisthetikon*), mas enquanto *phantastikon* (459a21).

No segundo capítulo, Aristóteles argumenta que a afecção (*pathos*) que vem a ser a partir da sensação ocorrida em algum órgão sensitivo permanece para além do momento da sensação (459a24-29); que nossos órgãos sensitivos percebem pequenas diferenças rapidamente (459b23-25); e que o órgão sensitivo não apenas sofre, mas também produz (*antipoiei*) movimentos (460a25). O termo *aisthémata* é utilizado para designar o que permanece sensível mesmo passada a sensação (460b2).

No terceiro capítulo, Aristóteles descreve os movimentos gerados a partir da sensação e busca mostrar sob que condições eles podem resultar no que chamamos de “sonho”. No sono, o fluxo de calor de fora para dentro faz com que os resíduos da sensação

sejam transportados (*katapherontai*) até o princípio sensitivo onde se tornam manifestas com o cessar da agitação (461a5-8). O calor proveniente da digestão pode impedir o fluxo que faz os sonhos aparecerem. É o que ocorre, segundo Aristóteles, com os jovens. Por conta da agitação do sangue, os *phantasmata* podem ser anulados, como ocorre nas crianças em razão do calor proveniente da alimentação, ou podem parecer monstruosos e assustadores, como nos melancólicos, dos febris e dos embriagados por conta do caráter aerado (*pneumatôdê*) dessas afecções (461a15-24). A expressão “movimentos fantásticos” (*kinêseis phantastikai*) é utilizada para designar os movimentos que permanecem nos órgãos sensitivos mesmo quando esses órgãos não se encontram em seu exercício sensitivo e que são capazes de produzir imagens (462a8-11). O sonho é um *phantasma* produzido pelos movimentos fantásticos durante o sono (462a15-16).

A PHANTASIA: DO DE ANIMA AO DE INSOMNIIS

A obra em que Aristóteles apresenta, na forma mais desenvolvida, sua concepção de *phantasia* é o *De anima*, particularmente o terceiro capítulo do terceiro livro, onde a investigação dá um passo além da sensação e inicia o estudo do pensamento, ou da parte intelectual da alma, justamente pela *phantasia*.

A divisão clássica do capítulo aponta três momentos argumentativos:

1. Introdução: 427a17ss que coloca a questão sobre a distinção entre sensação e pensamento e, partir disso, se introduz a noção de *phantasia*

2. Desenvolvimento da análise: 427b27ss, onde se busca mostrar que a *phantasia* não se identifica com nenhuma das quatro outras potências cognitivas da alma (sensação, opinião, intelecção e ciência).

3. Definição e desdobramentos: 428b10ss, que apresenta a chamada “teoria canônica” da *phantasia*, segundo a qual ela é um movimento provocado pela sensação em exercício ou em ato¹.

Essa formulação será retomada nas linhas finais do capítulo 1 do *De insomniis*², quando se trata de dizer que o sonho parece ser uma imagem (459a19: *phantasma*) e que, embora seja impossível que aquele que fecha os olhos e dorme veja (458b6-8), o sonhar é uma afecção

¹ *De anima* III, 3, 429a1-2: ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένη.

² *De insomniis*, 1, 459a17-18: ἔστι δὲ φαντασία ἡ ὑπὸ τῆς κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσεως γιγνομένη κίνησις

do *aisthetikon*, mas enquanto *phantastikon* (459a21), isto é, enquanto produção de imagens (*phantasmata*).

Vale lembrar que em *De anima*, além dessa formulação canônica que exprime a causa da *phantasia* (a saber: a sensação em atividade), encontramos outra, segundo a qual a *phantasia*, em sentido dito não metafórico, é aquilo pelo que dizemos que para nós se produz um *phantasma* (428a1-2: *ei dê estin hê phantasia kath'hên legomen phantasma ti hêmin gignesthai kai me ei ti metaphoran legomen*). Infelizmente, é difícil nutrir grandes expectativas de a respeito do que quer dizer Aristóteles com a expressão “sentido não metafórico da *phantasia*”. No entanto, é importante destacar o fato de que, diversamente do que encontramos naquela outra formulação, Aristóteles descreve aqui a *phantasia* tendo em conta aquilo que ela é capaz de produzir. De certo modo, se em uma temos a *phantasia* na perspectiva de sua origem, na outra, temos a *phantasia* na perspectiva daquilo que dela resulta.

Se mais adiante, Aristóteles acrescenta que, sendo a visão a sensação por excelência, é do termo *phaos* que deriva “*phantasia*”, a luz (*phaos*) é condição *sine qua non* da visão (429a4), assim como a *phantasia* condiciona os *phantasmata*, não seria paradoxal que a *phantasia* em sentido não metafórico repouse, no fim das contas, em uma metáfora? De acordo com Labarrière (2002, p.96), é preciso desfazer a confusão que sustenta esse suposto paradoxo, confusão entre uma descrição da natureza da *phantasia* (428a1-2) e uma descrição da sua causa primeira (429a1-2). Nesse sentido, o *De insomniis* vem a contribuir para o estudo da *phantasia* acrescentando a explicação física ou fisiológica que permite compreender melhor que a *phantasia* possua uma causa fortemente dependente da sensação, embora constitua uma outra função do sensitivo, ainda que permaneça associada a ele (LABARRIÈRE, 2002, p. 98).

Por outro lado, as descrições fisiológicas dos movimentos internos aos órgãos sensitivos e do sangue, sobretudo os exemplos que ilustram o sobe-desce e o vai-e-vem desses movimentos, o exame das ilusões que encontramos no *De insomniis*, tudo isso sugere nuances intrinsecamente metafóricas ao conceito aristotélico de *phantasia* que, mesmo nas descrições fisiológicas que lhe competem, carrega consigo um jogo de deslocamentos, de associações. Não à toa o fenômeno do engano aparece como uma espécie de campo observacional ou, ao menos, recurso frequentemente utilizado na investigação dos *phantasmata*. É significativo que, no início de *De anima* III, 3, argumentando contra a opinião dos que entendem que o pensamento é corpóreo, Aristóteles tenha incitado seus adversários a mostrar como pode haver o engano (427b1: *êpatêsthai*), o que soa como um prenúncio da

elaboração de uma teoria do engano presente tanto nesse mesmo capítulo de *De anima* quanto no *De insomniis* (mas também, vale notar, em outros tratados, como o *De memória et reminiscência*).

O fenômeno do engano (*apate, apataô*) serve como fonte de casos exemplares para o estudo dos sonhos. No capítulo 1, lemos que a causa pela qual nos enganamos quando estamos acordados ou enfermos é a mesma que produz o *pathos* no sono. Essa proximidade entre o sono e a doença, por vezes acompanhados também pela embriaguez, está presente em outras ocasiões, como nas linhas finais de *De anima* III, 3.

No segundo capítulo do *De insomniis*, contamos com uma descrição do que se passa quando nos ocorrem as ilusões produzidas por certas afecções, como a doença (em especial, o estado febril) e o sono, mas também como o medo, o amor, a cólera e as demais emoções: nesses casos, facilmente somos enganados por pequenas semelhanças (460b1-6). Assim, em estado febril, diz Aristóteles, pode parecer que há animais no muro por conta da semelhança das linhas de tijolos e, em casos mais graves, o doente pode até mesmo ir em direção a eles ou fugir. Como dirá no terceiro capítulo, “o semelhante mesmo parece ser verdadeiro” (461b29).

No entanto, mais do que o fenômeno do engano, interessa ao tratado *Dos sonhos* analisar a percepção do engano, em especial a relação entre o *phainetai* e o *dokei*. A potência imaginativa (*phainetai, ta phantasmata gignesthai*) distingue-se da potência discernidora (*to krinein to kyrion*). Essa percepção, expressa por um parecer que já se descola do *phantasma*, será retomada no último capítulo do tratado. Se o engano fornece uma série de casos exemplares para o estudo dos sonhos não é para determinar se os sonhos são ou não enganosos, mas para entender como se produzem alterações

Pois bem, a digressão sobre o engano no segundo capítulo parece servir para apresentar algumas teses.

1. que as aparências parecem algo (portanto, que de alguma forma se referem a algo). Apesar de parecer banal essa tese e sua relação com o engano, é preciso lembrar que é por conta da semelhança que os animais (humanos inclusive, em certas circunstâncias) deixam-se levar pelo que lhes parece, como afirma nas linhas finais de *De anima* III, 3 às quais já me referi.
2. que não necessariamente as tomamos como verdadeiras. (eu vou voltar a esse ponto brevemente mais adiante, mas não pretendo desenvolvê-lo hoje, e não por falta de importância)

Aquela primeira, a tese da semelhança, me parece estar ligada às teses centrais em favor das quais se constrói a argumentação:

3. que percebemos rapidamente pequenas diferenças pela ação dos sensíveis sobre os sentidos (459b25: *hoti de tachy ta aisthétéria kai mikras diaphoras aisthanetai*)
4. que, além disso, os órgãos sensitivos não apenas sofrem, mas também produzem movimentos, como Aristóteles pretende mostrar com o enigmático caso do efeito visual das mulheres menstruadas quando se olham no espelho.

Bom, é preciso lembrar que a sensação é, para Aristóteles, uma alteração (*De anima* II, 5) e tudo isso que sentimos, mesmo que não nos tenhamos dado conta (aquelas pequenas diferenças que apreendemos rapidamente), desencadeia movimentos nos órgãos sensitivos, movimentos que resultarão, sob determinadas condições, em imagens ou aparições tardias, quero dizer, no que Aristóteles chama de *phantasmata*.

As impressões que geram movimentos nos órgãos sensitivos no momento da sensação são chamados, no *De insomniis*, de *aisthémata* (460b2, b29; 461a19, 26, b22; 462a30).

O termo *aisthéma*, com seu sufixo que indica tratar-se do resultado de alguma ação, costuma ser traduzido por impressão sensível, sobretudo porque, em *De anima* II, 12, a alteração sensitiva é comparada à impressão que deixa o anel de ouro na cera: recepção da forma sem a matéria (424a18-20). Daí não se segue que a matéria seja irrelevante, sobretudo se se trata de entender o porquê de aquela impressão ter assumido outra forma tempos depois.

Uma característica dos *aisthémata* é que eles permanecem sensíveis mesmo quando o objeto já não está presente (460b3: *apelthontos tou thyranen aisthétou emmenei ta aisthémata aisthéta onta*). Aristóteles dá exemplos de alguns fenômenos que se explicariam pela permanência da capacidade de afetar segundo determinada forma sensível. São casos em que, diz ele, nós "sentimos algo continuamente" (459b8-20: *hotan synechós aisthanómetha tí*), como quando passamos do sol à escuridão e não conseguimos ver porque o movimento provocado pela luz permanece; ou quando olhamos fixamente uma cor e, ao voltarmos os olhos para outra cor, continuamos vendo um resquício da cor anterior. Os *aisthémata* dão, assim, certa sobrevida residual às formas sensíveis apreendidas pela sensação em atividade e estendem a possibilidade de que algo que foi sentido em dado momento volte a aparecer tempos depois, como no sono. Essas aparências que nos ocorrem a partir dos movimentos ocasionados pelos *aisthémata* são, como dissemos, *phantasmata*.

O exemplo utilizado nas linhas finais do segundo capítulo ilustra bem o que será objeto de exame: a terra parece se mover para os navegantes, quando é a visão que se move por outra razão (460b25-27). É então o movimento do mar, ao qual a visão está, em certo sentido, submetida, que produz a impressão de movimento no objeto sensível, a terra firme. Trata-se, então, justamente de apresentar os elementos que, da parte do senciente (o paciente da sensação), condicionam a formação das imagens ou daquilo se deixa ver nessas imagens, as aparências, fazendo com que elas possuam determinadas características e pareçam ser isso ou aquilo. Tais elementos são movimentos que se formam a partir da sensação em atividade e cuja força (ou grau de agitação) e sentido estão associados a outros movimentos e características fisiológicas tais como as variações de temperatura do sangue, à presença de ar no sangue e à sua constituição de modo geral.

Se a distinção entre *aisthêmata* e *phantasmata* permanece problemática (no sentido de que não parece haver precisão na distinção geral desses fenômenos), como ocorre no *De anima*, o esquema da relação entre eles ou entre suas funções explicativas ganha um pouco de nitidez no *De insomniis*. Assim, se os sonhos são *phantasmata* e apresentam semelhanças com objetos que efetivamente sentimos quando estamos acordados, os *aisthêmata* são uma espécie de duplo interno do composto sensível, ligado a ele por uma alteração causada pela sua forma sensível no órgão sensitivo. Sabemos que em *De anima* II, 12, essa alteração é comparada à impressão que deixa o anel de ouro na cera: recepção da forma sem a matéria (424a18-20). Isso nos sugere que a sensação não é material no sentido de transmissão e recepção de matéria. O exame da *phantasia* e dos *phantasmata* em *De insomniis* mostra que, se a comparação com a cera e o anel sugere a relevância da matéria para entender por que aquela imagem aparece (ou por que nenhuma imagem aparece ou por que aparece outra imagem). A matéria, longe de ser irrelevante, é imprescindível caso se busque investigar o porquê de aquela impressão ter assumido outra forma tempos depois.

Passemos agora às descrições fisiológicas.

A FISIOLOGIA DO SONHAR

Aristóteles propõe que apliquemos aos movimentos que se originam da sensação a mesma explicação usada para o movimento dos projéteis: uma vez que o movente dá o impulso inicial, uma série de deslocamentos de partes de ar será responsável pela

continuidade do movimento do projétil, e também do mesmo modo o calor se estende aquecendo as partes vizinhas. Esse esquema satisfaz, como veremos, dois pré-requisitos da descrição dos sonhos que Aristóteles virá a apresentar. São eles: que possa haver movimento mesmo quando o movente inicial não mais atua e que a continuidade de um movimento possa ser realizada pelo encadeamento de pequenos movimentos

Assim, havendo sensação, a impressão sensível produz movimentos no próprio órgão sensitivo e esses movimentos, dependendo do estado do corpo (do sangue), são capazes de produzir outros tantos cuja continuidade nos permitiria compreender, através das noções de permanência e semelhança, a ocorrência de imagens e aparências derivadas da afecção inicial do órgão sensitivo pelo objeto sensível.

O que torna mais complexa a situação é que as impressões que vêm a provocar esses outros movimentos podem ser de origem externa ou interna (460b: *hai kinêseis hai apo tôn aisthêmatôn ginomenai tôn te thyrathen kai thôn ek tou sômatos enyparchousin*), pois as impressões permanecem sensíveis. Então, como os sentidos não apenas sofrem, mas também produzem movimentos de acordo com a alteração sofrida, as impressões sensíveis são capazes de originar novos movimentos nos órgãos sensitivos tanto em vigília quanto durante o sono (460b28-31).

Quando estamos acordados, diz Aristóteles, a cooperação da sensação e do pensamento (*energousôn tôn aisthêseôn kai tês dianoias*) faz com que esses movimentos sejam suprimidos tal como um fogo pequeno com relação a um grande, ou prazeres e dores leves com relação a intensos prazeres e dores. O desaparecimento dos movimentos durante a vigília não implica na sua anulação ou interrupção. Trata-se mais de manterem-se em potência, latentes, de modo que, em determinadas condições, elas voltam à cena.

À noite, por conta da suspensão das sensações em cada parte e da impotência para entrar em atividade, [os movimentos] são levados ao princípio da sensação pelo refluxo do calor de fora para dentro e se tornam manifestos quando se acalma a agitação. (464a4-8)

nyktôt de di'argian tôn kata morion aisthêseôn kai adynamian tou energein, dia to ek tôn exo eis to entos ginesthai tén tou thermou pairroian, epi tén archên tês aisthêseôs katapherontai kai ginontai phaneraí kathistamenês tês tarachês

O sono, com o relativo adormecimento dos sentidos, faz com que se acalme a agitação de movimentos internos, e aqueles movimentos que estavam latentes nos órgãos são conduzidos ao princípio da sensação, o coração. A imagem que Aristóteles nos oferece não poderia ser mais interessante: os movimentos são contínuos de modo semelhante aos turbilhões que se formam nos rios e que, embora sejam contínuos, sofrem alterações por conta de obstáculos.

É assim que naqueles indivíduos acometidos por certas afecções associadas à presença excessiva de ar no sangue, como os melancólicos, os febris e os ébrios, o movimento sanguíneo é incessante, daí resulta que, para eles, ou nenhuma imagem ocorre no sono ou aparecem figuras monstruosas³. Mais uma vez é com a metáfora do movimento na superfície da água que ilustra a causa da monstruosidade das aparições: se a água está muito agitada não se forma nenhuma imagem ou, caso venha a se formar, é uma imagem distorcida que vemos, já se a água estiver calma, vemos imagens lípidas e coerentes.

Uma dificuldade, com respeito a esse ponto é que Aristóteles parece lançar mão de dois esquemas ilustrativos dos movimentos que originam os *phantasmata*: por um lado, o movimento que parte dos órgãos sensitivos periféricos em direção ao princípio sensitivo (que é central, na região do coração), seguindo o curso do sangue determinado pelo par de contrários quente-frio; por outro, o esquema da emergência dos movimentos (e das imagens), a subida à superfície, em momentos de calma, dos movimentos que se encontravam como que bloqueados no fundo pela agitação causada pelas sensações e pelo pensamento durante a vigília. Nesse segundo caso, temos o famoso exemplo das "rãs artificiais"⁴:

se o sangue libera algum movimento, o movimento emergirá à superfície, e, se esse se corrompe, emergirá outro. Esses movimentos se comportam entre si como as rãs artificiais que ascendem à superfície da água à medida que o sal se dissolve. Estão ali em potência e entram em atividade se liberado o obstáculo. (*De insomniis*, 3, 461b11-17)

houtós d'echousin hoste ean ti kinêsêi to aima, hêde epípolasei ex autou hê kinêsis, an d'hautê phtharêi, édê. kai pros allélas dê echousin bôspêr boi peplasmènoi batrachoi boi aníontes em tói hydati tékomenou tou alós – houtós eneisi dynamei, aneimenou de tou kôluontos energousin.

³ 461a21. Algo semelhante, diz Aristóteles, ocorre no sono após as refeições, por conta do calor gerado pela digestão.

⁴ Aristóteles já havia dito que, quando são interrompidos os movimentos diurnos, até mesmo os pequenos movimentos emergem (461a3: *pausamenôn de epípoladzei kai ta mikra*).

Aqui não se trata, aparentemente, de movimentos liberados pelos órgãos sensitivos, mas sim pelo sangue. Não é claro como se articulam esses dois esquemas no quadro geral da cadeia de alterações e deslocamentos que compõe a fisiologia da *phantasia*.

É significativo, porém, que Aristóteles chame esses movimentos (esses que são gerados pelas impressões sensíveis e que permanecem, embora em latência, nos órgãos sensitivos) de *kinêseis phantastikai*, movimentos fantásticos, pois são eles que modulam os sonhos, fazendo com que se veja algo apareça de acordo com os movimentos provenientes de cada um dos órgãos sensitivos. E se isso ocorre durante o sono, não por estímulo externo mas pelos movimentos residuais das sensações que tivemos em vigília, é a isso que chamamos "sonho". Sonho não é qualquer *phantasma*, tampouco qualquer *phantasma* que ocorre durante o sono, como o próprio *De insomniis* faz questão de destacar, mas sim o *phantasma* que ocorre por movimentos residuais dos órgãos sensitivos durante o sono. O fato de emergir durante o sono não é uma diferença extrínseca ao sonho. Desde o início, o tratado desenvolve distinções entre o funcionamento das capacidades sensitivas em vigília e no sono e as utiliza para explicar os sonhos. O reconhecimento dos movimentos fantásticos delimita a matéria de estudo do cientista natural: são as modulações desses movimentos em condições de sono que devem ser estudadas caso se queira compreender a razão pela qual certos indivíduos têm pesadelos, veem com olhos fechados ou simplesmente não sonha.

A relação entre os movimentos e as formas que eles transmitem e fazem aparecer resta, em grande medida, lacunar, mas ela é claramente sugerida pela relação entre a agitação e as formas monstruosas que aparecem em certas condições. Os movimentos produzem aparições? Transmitem-nas como códigos a serem interpretados pelo princípio sensitivo? São eles mesmos as imagens, só que traduzidas em termos fisiológicos? Certo é que, tendo em vista especialmente os capítulos 2 e 3 do *De insomniis*, não parece admissível que se atribua a Aristóteles um modelo explicativo de caráter espiritualista, tal como fazem alguns comentadores (Miles Burnyeat), como se a sensação fosse apenas a recepção da forma sem a matéria, como se não ocorresse nenhuma alteração no sentido relevante à física aristotélica.

OS MOVIMENTOS FANTÁSTICOS E A SUSPENSÃO DA SENSÇÃO

Depois das considerações sobre a fisiologia dos movimentos fantásticos, creio que estamos em condições de avançar uma interpretação sobre o que são eles, apesar de todas as lacunas e interrogações que o *corpus* nos relega.

Embora Aristóteles dedique à *phantasia* todo o terceiro capítulo de *De anima* III e apesar de discorrer sobre suas funções em tantos outros lugares do *corpus*, é apenas na situação em que investiga o sonho que ele utiliza a expressão *kineseis phantastikai* e a utiliza sem hesitação. Do que se trata? Com base na definição de *phantasia* de *De anima*, aquela expressão parece designar um conjunto de movimentos que ligam os *phantasmata* às *aistheseis*. Por isso, são de suma importância para o conhecimento do que são os sonhos. Por outro lado, segundo o *De insomniis*, os movimentos fantásticos não são peculiares ao sonhar. É também por meio deles que são descritos diversos outros fenômenos que envolvem a não correspondência entre o que aparece tal como aparece e o que é tal é. Além dos sonhos, os enganos, as ilusões, as alucinações por febre ou em estados de fortes emoções, como o medo ou o amor, também são descritos recorrendo-se a tais movimentos. E, embora Aristóteles recorra aos movimentos fantásticos para descrever a gênese desses fenômenos, é razoável reconhecer que os movimentos fantásticos não são peculiares a essas ocorrências extraordinárias, mas é nesses casos que os movimentos da *phantasia* revelam maior relevância epistemológica. Nos casos, digamos, ordinários, de vigília e de certa normalidade fisiológica e emocional, os movimentos que Aristóteles chamará *phantastikai* são como um fogo brando sobrepujado por um fogo forte, pois naqueles casos “sensação e pensamento cooperam” (460b30-461a3). O tratado *De insomniis* busca justificar que do reconhecimento e do exame desses movimentos resulte alguma clareza sobre o caráter natural da ocorrência de imagens, aparições, ilusões e enganos que nos ocorrem.

Acredito que é precisamente nesse contexto que se faz necessário realizar uma mudança na forma de abordagem da *phantasia* para nela ver a multiplicidade de movimentos que podem vir a traçar trajetórias mais ou menos complexas de emergência dos *phantasmata* a partir do exercício dos órgãos sensitivos. A insistência no exemplo da aparência do sol “da largura de um pé” sugere algo que em nenhum momento é dito confronta o leitor com um caso em que o *phantasma* corresponde à sensação. A relação ali é reta, sua correção está no plano da *dianoia*, não da *aisthêsis*, mas de um *phantasma* corrigido pelo pensamento. O caso das

assombrações que os jovens imaginam ver, que lhes aparecem sem que as vejam em sentido próprio, é bem outro, e o tratado nos indica que essa alteridade deve ser buscada não em processos mágicos ou divinos, mas nos movimentos residuais que permanecem nos órgãos sensitivos depois de ocorrerem as sensações. Na expressão *kineseis phantastikai* verifica-se a importância desses movimentos para o tratado. Parece que é nos movimentos assim identificados que podemos encontrar as condições, de natureza patológica⁵, pelas quais é possível que a aparência do Sol tenha a largura de um pé ou seja maior que a Terra ou ganhe a forma de um girassol de Van Gogh.

No caso dos sonhos, a emergência dos *phantasmata* se deve a movimentos cujo primeiro movente consiste na sensação, mas que se distanciam da sensação que os originou de tal maneira que parecem inicialmente movimentos quase sem causa. Sendo mais criterioso com os termos do tratado: as *kineseis phantastikai* são movimentos do meio, tal como o movimento do ar ou da água que é provocado pelo lançamento de um projétil e que dão continuidade ao movimento do projétil até sua queda. *De insomniis* se debruça sobre os movimentos que constituem a trajetória que resultará nos sonhos. Por isso, vemos nesse tratado um cuidado muito maior com os chamados *aisthêmata* do que podemos verificar em *De anima*⁶, sobretudo em estabelecê-los como uma espécie de resíduo sensível da sensação (460b1-3). Se em *De anima* a *phantasia* aparece associada diretamente à sensação, na abordagem do *De insomniis*, os movimentos fantásticos são aqueles que ligam os *phantasmata* aos *aisthêmata*. São movimentos no corpo que acompanham ou provocam a emergência de *phantasmata*, bem como as alterações e modulações que ocorrem de acordo com as condições patológicas. São movimentos tão distantes do exercício sensitivo que está na sua origem quanto a trajetória dos projéteis se distancia do gesto do lançamento. Suas causas são ocultas como oculta é a dissolução submersa do sal que permite as rãs artificiais retornarem à superfície numa brincadeira mágica.

Os movimentos fantásticos são movimentos latentes nos órgãos sensitivos oriundos do exercício da sensação. Aristóteles recorre a eles para explicar os sonhos, mas também, como dissemos, as aparições (*eidola*) que as crianças veem saltar na escuridão em estado de medo. O que difere um caso de outro é que quando as crianças imaginam seus monstros na

⁵ Cf. *De anima* I e a importante discussão entre os físicos e o dialético a respeito da definição das emoções.

⁶ O termo conta com duas ocorrências no *De anima* (431a15 e 432a9, em ambos os casos acompanhado de *phantasmata*) e seis ocorrências no *De insomniis* (460b2, 29; 461a19, 26, b22; 462a30), tratado de extensão muito mais curta do que o primeiro.

escuridão, seus olhos estão abertos, sua visão em exercício, embora as imagens não provenham do que seus olhos veem, mas dos movimentos latentes nos olhos, os tais movimentos fantásticos. Os sonhos, por sua vez, provêm desses mesmos movimentos, mas ocorrem quando os órgãos sensitivos não estão em exercício. Se, por um lado, a *phantasia* consiste em um movimento ordinário, digamos assim, na vida dos animais dela dotados, os chamados movimentos fantásticos parecem permitir diferenciar modulações da *phantasia* em situações extraordinárias, isto é, de aparições que não estão diretamente associadas ao exercício dos sentidos.

A *phantasia* é um provocada pela sensação em exercício (DA III, 3) e isso vale também para o sono: não haveria sonho se não tivesse ocorrido o exercício da sensação, se não fosse visto, ouvido, em suma, sentido. Evidentemente, apenas os animais dotados de sensação são capazes de *phantasia*, sendo ela própria instanciada no sensitivo. Mas, no caso dos sonhos, sua causa, se assim podemos chamar o que condiciona a *phantasia* particularmente em jogo no sonho, é precisamente a inatividade das partes sensitivas e, para ser mais preciso, na incapacidade de exercício dessas partes (464a4-5: *de di'argian tón kata morion aisthéseón kai adynamian tou energein*).

Não se trata apenas de não mais sentir isso ou aquilo, mas da suspensão do próprio sentir. Como vimos, o *De insomniis* está repleto de exemplos, comparações e imagens que evocam essa suspensão, esse distanciamento, esse ocultamento do movente: o movimento dos projéteis, as manchas rubras que aparecem nos espelhos, as deformações das imagens refletidas na superfície da água, o retorno à superfície das rãs artificiais. Assim, se o que provoca a *phantasia* é a sensação em exercício, é precisamente a suspensão desse exercício que encontramos como recorte para o exame das condições específicas do sonhar: “é evidente que o que os movimentos causados pelas sensações [*aisthématon*] ... vêm a ser não apenas durante a vigília, mas também nesse estado que chamamos sono” (*De insomniis*, 460b27-31). Trata-se do estudo dos movimentos não segundo sua relação com o exercício da sensação, mas com relação aos estados em que podem ocorrer. Com isso, damos um passo além do jogo de permanências e semelhanças que marca a *phantasia* em geral para ver na suspensão do exercício das funções próprias ao sensitivo a marca do que ele chama de *kineseis phantastikai*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O *De insomniis* apresenta uma descrição dos sonhos que utiliza uma noção de *phantasma* muito próxima do que chamamos de imagem mental. Paralelamente, nessa descrição, somos também apresentados a uma noção pela qual Aristóteles busca contemplar alterações nos estados corpóreos que acompanham ou levam à emergência de tais ou tais *phantasmata*.

Metodologicamente, *De insomniis* parece comprometido com o projeto de pesquisa exposto e discutido em *De anima* I, 1. Trata-se de mostrar o que são os sonhos e em que condições materiais eles ocorrem. Respectivamente, os *phantasmata* e as *kinêseis phantastikai* parecem satisfazer a esse duplo procedimento de pesquisa. Aristóteles não busca, em *De insomniis*, exaurir ou catalogar as formas e sentidos da relação entre um e outro, *phantasmata* e *kinêseis phantastikai*, mas parece não perder de vista que a investigação deve ancorar-se na experiência. Apenas devemos considerar que os fenômenos ali evocados são de matriz bem mais ampla do que se esperaria hoje seja da perspectiva psicanalítica, seja comportamentalista seja das neurociências. Percepções e especulações sobre alterações de temperatura, lançamento de projéteis ou fenômenos ondulatórios são mobilizadas para tornar imaginável e cognoscível o sonhar, isto é, estabelecer o sonho como fenômeno natural.

As formas possíveis de compreender a relação entre as imagens e os movimentos fantásticos permanecem, no entanto, pouco claras. Talvez essa tenha sido vista como uma tarefa para outro tratado. No final do primeiro capítulo do *De divinatione*, depois de visitar as posições teológicas e médicas acerca dos sonhos, o autor estabelece que os sonhos podem ser causas (*aitia*), signos (*sêmeia*) ou sintomas (*symptomata*) dos acontecimentos. O movimento que é o sonhar é preparado pelos acontecimentos do dia e, inversamente, opera também princípio das ações a serem realizadas. A preparação, que é o fio condutor pelo qual se associam os sonhos aos acontecimentos do dia e às ações futuras, se traduz em alterações patológicas, de natureza formal e material. Nesses casos, casos em que sonhos são signos ou causas, os acontecimentos por eles preparados ou por eles assinalados dependem, de alguma forma, daquele que os sonhou.

Essa dependência é explicitada quando Aristóteles aborda os outros casos, casos em que o sonho não é signo nem causa, ao menos não daquilo que nele é imaginado, casos em que a relação entre o *phantasma* e uma realidade que é posta em suspensão no sono é de mera

coincidência, de sintoma (*symptōma*). Para um jogador de futebol, sonhar que seu time será campeão na noite anterior à final pode contar como causa tanto do que virá a acontecer, seja a vitória seja a derrota. Para um torcedor, não: trata-se de mera coincidência. A trama desse fio, as a *phantasia* e suas *kinêseis phantastikai*, é volátil, flexível. A aplicação dos conceitos de causa, signo e sintoma à relação entre os sonhos e os acontecimentos ou ações parece reforçar a abrangência da relação e as imagens e os movimentos fantásticos, e ainda das relações entre os *phantasmata* e os *aisthēmata* e entre as *kinêseis phantastikai* e os *pathe*.

Por outro lado, nos casos em que o que aparece nos sonhos não depende de forma alguma de quem os sonhou, os sonhos não podem ser signo nem causa, ao menos não dos acontecimentos imaginados nos sonhos. Trata-se de coincidência, sintoma.

Com respeito ao estudo dos sonhos, deve-se reconhecer que o *De insomniis* pavimenta o caminho a ser percorrido pelo *De divinatione*, no qual encontramos a contribuição crítica aristotélica para a compreensão dos limites e sentidos da interpretação dos sonhos. Apropriando-se dos aportes de Demócrito e da tradição médica, o tratado analisa três possíveis relações entre os sonhos e os acontecimentos (*ta gignomena*), segundo as quais os sonhos podem se causa, signo e sintoma (462b27) de outros eventos. Necessariamente, diz Aristóteles, o sonho estabelece algum desses três tipos de relação com os acontecimentos, ou mais de um deles ou apenas um. Mas por que razão o autor recorre precisamente a esta tríade e por que razão diz ser necessário que a relação entre sonho e realidade resolva-se em alguma dessas três formas senão por serem elas, causa, signo e sintoma, aos olhos do autor, as únicas formas que toma a relação entre o *phantasma* e os acontecimentos?

Que no *De divinatione*, possamos ler a conclusão e que o sonho é um sintoma, daí não decorre que todo *phantasma* seja sintoma de algo, ou apenas sintoma de algo. Parece antes revelar o contrário, isto é, que o sonho consiste em um *phantasma* em que o agente está suspenso e, por isso, não pode ser causa nem pode ser signo. Da caracterização do sonho como sintoma, Aristóteles desdobra sua resposta para a polêmica sobre a *divinatione per somnum*: pode haver, mas não se trata de uma operação divina nem pressupõe uma transmissão divina. Contra os cétricos, ela é uma técnica ao alcance dos humanos, contra a tradição, ela não é um acesso ao absoluto divino, contra os cétricos, ela é possível, uma espécie de arte de observação e leitura das semelhanças sensíveis.

É claro que sempre se pode acusar um intérprete da filosofia aristotélica de estar tomando por matéria o que é forma, uma vez que à noção de matéria está associada a

relatividade decorrente de a matéria ser sempre matéria de algo. Os movimentos fantásticos poderiam ser apenas processos de transmissão de informação? O *De insomniis* parece responder que não. A relação entre o exercício dos órgãos sensitivos e a emergência dos sonhos é por demasiado frágil, distante, uma vez que os movimentos fisiológicos dos quais emergem os sonhos ocorrem na suspensão do exercício dos órgãos sensitivos. Como quer que se entendam e se articulem as metáforas e comparações do tratado, os processos fisiológicos condicionam nossos sonhos. Talvez mais valha dizer que são eles que informam e modelam a produção de percepções internas durante o sono. Por outro lado, Aristóteles parece longe de buscar estabelecer relações necessárias entre atributos particulares às percepções concernentes ao sonho e atributos fisiológicos particulares aos órgãos. Como irá mostrar o *De divinatione*, um bom intérprete de sonhos deve estar atento às semelhanças.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *De l'âme. Texte établi par A. Jannone. Traduit et annoté par E. Barbotin*. Paris: Les Belles Lettres, 1966.
- _____. *Petits traités d'histoire naturelle. Texte établi et traduit par René Mugnier*. Paris: Les Belles Lettres, 1953.
- BLOCK, Irving. The order of Aristotle's psychological writings. *The American Journal of Philology*, v. 82, n.1, jan/1961, 50-77.
- BURNYEAT, Miles. Is an aristotelian philosophy of mind still credible? A draft. In: NUSSBAUM, M. C. & RORTY, A. O. *Essays on Aristotle's De anima*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1992, p. 15-26.
- GAUTHIER, Rene Antoine; JOLIF, Jean Yves. *L'Éthique à Nicomaque. Tome I, deuxième partie: traduction (par Rene Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif)*. 2^a edição. Louvain-la-Neuve, Paris, Sterling, Virginia: Éditions Peeters, 1958.
- HARDIE, W. F. R. Aristotle's treatment of the relation between the soul and the body. *The Philosophical Quarterly*, v. 14, n. 54, jan/1964, 53-72.
- HICKS, R. D. *Aristotle De anima with translation, introduction and notes by R. D. Hicks*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1965.
- LABARRIÈRE, Jean-Louis. *Phantasia, phantasma et phainetai*. In *Revue de Philosophie Ancienne*, tome XX, n.1, 2002, 89-107.
- LULOFS, Drossard. *Aristotelis de insomniis et de divinatione per somnum*. Leiden: Brill, 1947.
- MANSION, A. *Introduction à la Physique aristotélicienne*. Louvain-la-Neuve: Éditions de l'Institut de Philosophie, 1958.
- NUSSBAUM, Martha Craven; PUTNAM, Hillary. Changing Aristotle's mind. In: _____ & RORTY, A. O. *Essays on Aristotle's De anima*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1992, p. 27-56.
- NUYENS, François. *L'évolution de la psychologie d'Aristote*. Louvain: Éditions de l'Institut supérieur de philosophie; La Haye: Martinus Nijhoffs Uitgevers; Paris: Vrin, 1948.
- ROSS, Sir D. *Aristotle. De anima*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- SORABJI, Richard. Body and soul in Aristotle. In: *Philosophy*, Cambridge, vol. 49, n.187, jan., 1974, p. 63-89.

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



PINTO, Felipe Gonçalves. Phantasia e movimento no tratado Dos Sonhos de Aristóteles. **Synesis**, v. 10, n. 2, 2018. ISSN 1984-6754. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/1597>
