

MESTRADO  
FILOSOFIA

Estudo sobre a imaginação e  
a imagem mental  
Maria Eduarda Dias Pinto  
Machado

**M**

2016





**Maria Eduarda Dias Pinto Machado**

**Estudo sobre a imaginação e a imagem mental**

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Filosofia orientada pelo  
Professor Doutor Paulo Jorge Delgado Pereira Tunhas

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Janeiro de 2017



# Estudo sobre a imaginação e a imagem mental

Maria Eduarda Dias Pinto Machado

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Filosofia orientada pelo Professor Doutor  
Professor Doutor Paulo Jorge Delgado Pereira Tunhas

## Membros do Júri

Professora Doutora Sofia Gabriela Assis de Morais Miguens Travis  
Faculdade de Letras - Universidade Porto

Professor Doutor Rui Bertrand Baldaque Romão  
Faculdade de Letras - Universidade Porto

Professor Doutor Paulo Jorge Delgado Pereira Tunhas  
Faculdade de Letras - Universidade Porto

Classificação obtida: 17 valores



*Dedicado à Isabel, à Ana, ao João e à Jacinta.*



## **Sumário**

Agradecimentos .....	13
Resumo .....	15
Abstract.....	17
Introdução .....	21
1. Três concepções clássicas: Aristóteles, Hume e Kant. ....	27
1.1. Considerações a ter em relação aos autores a analisar. ....	29
1.2. As três concepções de imaginação: apresentação sucinta. ....	38
1.3. Da relação da sensação com a imaginação. ....	42
1.3.1. Aristóteles: a presença do corpo e da sensação para a atividade imaginativa. .....	42
1.3.2. Kant: sensibilidade e intuição pura; a síntese dos fenómenos e a representação; a imaginação reprodutiva. ....	47
1.3.3. Conclusão do ponto. ....	52
1.4. Imaginação e pensamento. ....	57
1.4.1. Aristóteles: intelecto, conteúdo imagético do pensamento e imaginação deliberativa. ....	57
1.4.2. Kant: da unidade e da categoria, ao esquema e a sua aplicação empírica. ....	61
1.4.3. Conclusão do ponto. ....	65
1.5. A contribuição específica de David Hume para a discussão sobre imaginação. .	67
1.5.1. Conclusão do ponto. ....	75
1.6. Conclusões do capítulo. ....	78
2. A Imagem mental e a natureza imagética da mente. ....	85
2.1. A Imaginação de Jean Paul Sartre. ....	87
2.1.1. Crítica aos modelos aprioristas da imagem e à concepção de Hume. ....	88
a) Crítica aos modelos aprioristas. ....	88
b) Crítica à concepção de imagem de Hume. ....	89

2.1.2. Imagem enquanto ato da consciência. ....	92
a) Intencionalidade e a distinção entre percepção e imagem. ....	93
b) Imagem enquanto ato da consciência e o princípio da síntese. ....	94
2.1.3. Conclusão do ponto. ....	95
2.2. António Damásio: mapas e imagens. ....	100
a) Mapas neurais. ....	101
b) Imagem mental. ....	103
2.2.1. Conclusão do ponto. ....	106
2.3. Conclusões do capítulo. ....	109
3. Considerações finais. ....	113
Referências bibliográficas ....	119
1. Bibliografia citada. ....	119
a) Bibliografia principal: ....	119
b) Bibliografia complementar: ....	119
2. Outras fontes bibliográficas: ....	120





## **Agradecimentos**

Ao Professor Doutor Professor Doutor Paulo Jorge Delgado Pereira Tunhas, pela gentileza, disponibilidade e paciência, pela honesta orientação, e pela confiança que depositou em mim e neste trabalho.

Aos professores e colegas que comigo se cruzaram e trabalharam nos seminários de Filosofia, que me acolheram e contribuíram para o enriquecimento do meu percurso neste ciclo de estudos. Um agradecimento à minha colega, e amiga Diana Couto, pela disponibilidade e consideração.

À minha família, pela forma paciente como me acompanhou, pelo incentivo e apoio incondicional. Um agradecimento particular ao meu pai, pela forma como me estimulou e guiou, pela confiança que me dedicou, e, principalmente, pelo exemplo.

Aos meus amigos e amigas, pelas palavras de força e conforto, e pela maneira como sempre se mostraram dispostos a auxiliar-me.



## **Resumo**

Ao longo desta dissertação são contempladas algumas questões acerca da capacidade mental da imaginação, nomeadamente: da natureza sensível da imaginação, e da relação entre a sensibilidade e a imaginação; do tipo de relação que a imaginação mantém com o pensamento; da natureza da imaginação; da origem e da natureza da imagem mental; da função da imagem e da imaginação.

Nesse sentido as questões são abordadas segundo a perspectiva de cinco obras relevantes para a discussão acerca da capacidade da imaginação, e, portanto, de cinco autores imprescindíveis para a compreensão do tema. Por um lado, tem-se em consideração os modelos de imaginação de Aristóteles, David Hume e Immanuel Kant, por outro lado, as definições de imagem de Jean Paul Sartre e António Damásio. A análise do importante contributo de cada um destes autores para a discussão deste tema culmina numa reflexão acerca de como essas contribuições são essenciais para a construção de modelos teóricos mais congruentes sobre a imaginação, sem que este trabalho se apresente enquanto modelo de investigação definitivo e findo em si mesmo.

**Palavras-chave:** imaginação, sensação, pensamento, imagem mental.



## **Abstract**

Over the course of this dissertation a few questions in regards to the mental ability of imagination are contemplated, namely: imagination's sensitive nature, and the relation between sensitivity and imagination; the kind of relationship imagination holds with thought; the nature of imagination; the origin of imagination and mental imagery; the function of image and imagination.

Towards this end the questions are approached according to the perspective of five works relevant to the discussion about the imagination's capability and, as such, of five authors, indispensable to the understanding of the topic. On one hand, there's consideration for the models of imagination of Aristotles, David Hume and Immanuel Kant, on the other, the definitions of image of Jean Paul Sartre and António Damásio. The analysis of the important contribution of each of these authors for the discussion of this topic ends with a consideration over how these contributions are essential for the making of more consistent theoretical models about the imagination, without this work presenting as a definitive and final model of investigation in itself.

**Keywords:** imagination, sensation, thought, mental image.







## Introdução

A presente dissertação insere-se no âmbito do debate filosófico acerca da imaginação. A investigação situou-se, principalmente na natureza imagética da mente humana e na função, ou funções mentais, da imaginação e da imagem. Representando assim, esta dissertação, uma parcela inicial daquilo que pode ser uma investigação completa acerca da imaginação. Tendo em conta que à imaginação se encontram subjacentes múltiplas problemáticas.

Os problemas tácitos na discussão prolongam-se pela história da filosofia, aliados às problemáticas da natureza da mente, do pensamento, da linguagem, da consciência, até mesmo da relação da imaginação com a intencionalidade e o desejo. O debate no âmbito da filosofia da mente é, no presente, maioritariamente cognitivista, e inclui os temas da imaginação e da imagem mental. Estes dois conceitos são descritos muitas vezes enquanto estados mentais. É necessário não esquecer que a imaginação aparece, numa primeira fase, enquanto uma faculdade do espírito. Uma faculdade que produz imagens que acompanham o pensamento. Porém, com a substituição das imagens pelas ideias pelos filósofos modernos, a imaginação perdeu terreno durante bastante tempo no debate filosófico. Durante muitos anos, no decorrer do século XX, chegou mesmo a duvidar-se da existência de conteúdo imagético: conteúdo que revela a existência da imaginação, que se exprime por imagens. Foi a era do behaviorismo. Quando o behaviorismo começou a ceder terreno ao cognitivismo (por volta dos anos 60), as imagens mentais passaram a ser incluídas nos estudos acerca da mente enquanto essenciais para a economia mental. Ainda que se aceite a existência da imagem mental e da imaginação, pouco se sabe ainda acerca do assunto, e questões permanecem por resolver: qual a origem da imaginação; qual a sua natureza; em que instância do indivíduo se encontra; como se relaciona com as outras faculdades.

No sentido de se introduzir um debate acerca da *faculdade* de imaginar, tem-se presente a ideia de que o sujeito é composto por um corpo. Esse corpo, para além de todas as capacidades e necessidades fisiológicas, tem em si um cérebro. Defendem alguns teóricos, que cérebro e mente são uma e a mesma coisa, como por exemplo,

Daniel Dennett e António Damásio. Como não há certezas quanto a este aspeto, ver-se-á o sujeito como um composto de corpo e mente, deixando em aberto as questões reducionistas, para não se ver reduzida, logo de início, algo que poderá ter implicações bem mais amplas. O corpo permite, ao ser humano, ter cinco sentidos, que constituem a base da sensação. Enquanto composto, é dotado de vida interior, tem ele: sentimentos, emoções, desejos, paixões, ideias, impressões, imagens, pensamentos, opiniões, fantasias. Alguns autores contemporâneos consideram que este conjunto de elementos, que constituem a atividade interior, são estados mentais. Existem também autores que identificam (no sentido de serem idênticos) estados mentais a eventos mentais, ou a propriedades mentais. Donald Davidson é um dos autores que utiliza o termo *eventos mentais*. O mental é apenas uma instância da vida interior humana? Ou a vida interior reduz-se a atividade mental? Ou será tudo unicamente atividade neuronal? O sujeito tem também a capacidade da perceção, da memória, da imaginação, da racionalidade, da linguagem.

Uma outra problemática, periférica à questão da imaginação, é a da sua relação com a consciência. Existe um núcleo subjetivo que agrega e se apercebe do mundo exterior e da sua própria atividade interior, que se auto apreende: o sujeito tem uma consciência. Algumas correntes de pensamento, contemporâneas, entendem a consciência enquanto epifenoménica. Em contrapartida, David J. Chalmers considera que nenhuma explicação reducionista da consciência pode prevalecer, ela não é epifenoménica. Ou seja, a consciência não é inerte: é um fenómeno que tem consequências físicas, e não uma produção, fruto de eventos físicos que afetam o mental. O que é a consciência? Um produto empírico? Ou um auto aperceber-se, a partir da afetação interior pela experiência? A imaginação partilha de alguma função para este emergir da consciência? Se a imaginação pertence à mente do sujeito, que tem também uma consciência; e se a consciência atuar, de facto, sobre a ação mental; pode afirmar-se que uma imagem mental é um ato da consciência. E a imaginação, o pensamento, a memória, serão também capacidades que atuam mediante essa mesma consciência?

Uma das questões mais debatidas acerca da imaginação é a sua ligação indissolúvel à sensação. Seria imprudente afirmar o contrário, estando assente que é impossível imaginar, evocar mentalmente, objetos sem nunca os ter visto, sem saber como se parecem, sem pelo menos uma descrição que guie o ato mental de imaginar tais objetos. De que maneira necessita a imaginação da sensação? Será que a sensação se domicilia apenas no corpo do sujeito? Ou é antes uma faculdade de sentir, uma sensibilidade transversal (que atravessa as instâncias física e mental) no indivíduo?

Se a imagem mental tem como base da sua construção, o que é trazido pela sensação, pode dizer-se que a imagem mental é de natureza sensitiva? O que é uma imagem mental? Alguns filósofos falam de imagens olfativas, hápticas (que se referem ao tato), auditivas. Por essa mesma razão, alguns autores também as designam enquanto *quasi-perceptual experiences*, experiências quase perceptuais. Do que se fala realmente quando se nomeia imagem mental de experiência quase perceptual? De uma experiência mental que é tão forte que é quase física, quase se sente o cheiro de uma comida ou de uma flor? Não será essa sensibilidade já uma forma de sensação interna? Poder-se-á estar a confundir aquilo que é uma experiência, daquilo que é fruto de uma atividade mental. Talvez a experiência permita a evocação de imagens, pela forma como o sujeito é afetado. Também pode, a imagem evocada, afetar o sujeito e, dessa forma permitir experimentar sensações internas. Nomear imagem mental de experiência, pode resultar num desvio na procura da sua natureza e origem na mente do sujeito.

Existe ainda uma outra perspetiva dominante na controvérsia contemporânea: a imagem enquanto processo imaginário ou representação imagética, considerada por alguns pensadores, importante na atribuição da semântica à linguagem.<sup>1</sup> O que é uma representação? A imagem é um tipo de representação e provem da imaginação. Existem outras formas de representar na mente? Quais? Ou a imaginação é, não só uma produtora de imagens, como também a capacidade de representar? Pode colocar-se a questão de outra forma: se a representação é uma capacidade intelectual, da razão, então ela define, de alguma forma, a maneira como a imaginação construirá as suas imagens. Desta maneira, tem-se uma submissão de uma capacidade à outra: a imaginação

---

<sup>1</sup> J.T.Thomas, Nigel; *Mental Imagery* in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

submete-se à razão. Em contrapartida, se se admitir que a imaginação tem de fato este papel representacional deve acolher-se um papel fundamental da imaginação no suporte ao pensamento racional. A imaginação pertence então ao pensamento, ou é ela uma capacidade autónoma? Então o pensamento está no mental, mas constitui a totalidade da atividade mental? Ou é também o pensamento uma das instâncias do mental? Se assim for pode afirmar-se que a imaginação pertence não só à mente mas também ao pensamento? Ou a imaginação é uma capacidade mental representacional, e que fornece imagens para todos os polos da vida interior do sujeito, ou, então, é uma capacidade do pensamento que facilita a intelecção. Conforme a primeira, está-se perante um sujeito que se representa, na totalidade por imagens: os seus desejos, as suas emoções, as ideias e também os pensamentos e deduções. Projetando nessas mesmas imagens todos estes seus elementos. Desta forma, a imaginação contém em si um papel amplo e transversal no interior do indivíduo, fornecendo, não só imagens ao pensamento, mas também incorporando funcionalidade na própria ação humana, caminhando a par da intencionalidade. Caso se afirme apenas a segunda hipótese, uma imaginação que pertence ao pensamento, pode estar-se perante um pensamento naturalmente lógico, racional, que em certas ocasiões precisa da imagem, da representação para suportar certos tipos de raciocínio, que sem a imaginação (devido à abstração do pensamento racional) se poderiam mostrar pouco acessíveis ao entendimento do próprio sujeito, detentor dessa mesma racionalidade.

Mas a imaginação parece também dotada de irrealidade. É-lhe concedida, pela maioria dos filósofos, a capacidade de fantasiar e sonhar. Como se explica uma imaginação, enquanto capacidade do pensamento, que pode fantasiar coisas que à primeira vista parecem carecer dessa lógica? No entanto, se a imaginação constituir uma capacidade mental, a par do pensamento, terá ela mais liberdade de conceber fantasias que, de alguma forma, transportam anseios e desejos do sujeito. Ou são os desejos que provocam a evocação de certas imagens? Ainda que a capacidade imaginativa não pertença ao pensamento, o pensamento parece carecer das suas imagens. Ou é o indivíduo que carece das imagens para entender o seu próprio pensamento? Ou seja, também a relação da imaginação com o pensamento é indissolúvel, como voltaram a

reconhecer alguns cognitivistas. Se se tiver em conta que tanto o esquematismo, o sintetismo, que são condições para a construção do símbolo (algo que representa mais do que apresenta concretamente), então a imaginação pode apresentar-se enquanto capacidade mental de representação e significação, e uma das suas vertentes de ação é a imagem.

Há que notar, também, que o presente debate na filosofia da mente (na Europa ocidental, não no continente americano) tem muito maior consideração para com o conceito de *mental imagery*, imagens mentais, do que para com a capacidade da mente em criar essas imagens. Trata-se o sujeito, o ser humano, de forma fragmentada, obscurecendo o caminho de uma compreensão holística da humanidade. Trabalhar o tema da imaginação, da ação humana, da ética, da estética, da política, deve não só fundamentar a prática humana no mundo, como tem um objetivo último de perceber a própria natureza humana, ainda que essa resposta, enquanto definitiva, pareça uma utopia.

Nesse sentido, e representando assim uma fase bastante inicial daquilo que deve ser uma investigação filosófica do tema presente, este trabalho procura entender as contribuições de alguns filósofos no debate acerca da imaginação. Fica esta dissertação, encarregue das seguintes questões: do papel da imaginação no mundo imagético mental e da sua relação com a sensação e com o pensamento. Os filósofos estudados serão: Aristóteles, David Hume, Immanuel Kant e Jean Paul Sartre. Focando-se quase exclusivamente nas seguintes obras, respetivamente: *De Anima*; *Tratado da Natureza Humana*; *Crítica da Razão Pura*; *A Imaginação (L'Imagination)*. Estes autores são, inegavelmente, os mais evocados nas variadas teses, que se seguiram na era moderna, assim como na contemporânea, juntamente com Descartes e Locke. De forma a entender de que maneira são essas contribuições intemporais, foi inserido numa pequena parcela deste trabalho, a visão do neurocientista António Damásio, que dará uma perspectiva neuro fisiológica daquilo que pode ser uma imagem interna do sujeito, por assim dizer. Uma vez que há cada vez mais uma tendência para reduzir os conteúdos e processos mentais ao corpo físico, parece imprescindível recorrer ao estado atual da ciência.

Assim sendo, a presente dissertação está organizada da seguinte maneira: em 1) ter-se-á em conta apenas os três primeiros autores (Aristóteles, Hume e Kant) e as suas contribuições para a determinação da natureza da imaginação e o seu papel na construção do conhecimento, nomeadamente pela sua relação com a sensação e com a razão; em 2) restringir-se-á a discussão ao tema da imagem mental, tendo como pontos de vista Sartre e Damásio, com a pretensão de expor a natureza imagética da mente e em como ela é transversal ao sujeito, desde o corpo físico até à imagem enquanto ato da consciência; em 3) concluir-se-á a dissertação, apresentando, ou sublinhando, os pontos e as reflexões mais importantes construídas ao longo do trabalho e aquilo que fica por esclarecer, enquanto consequência da sua pequenez, relativamente à amplitude da questão.

## **1. Três concepções clássicas: Aristóteles, Hume e Kant.**

Neste capítulo estão reunidas visões de três filósofos que reúnem contribuições importantes, não só na filosofia em geral, como para o tema discutido: Aristóteles, David Hume, e Immanuel Kant. Reúnem-se assim três contribuições essenciais ao longo da história da filosofia para o posicionamento da capacidade de imaginar no interior e na mente do sujeito, e em relação a outras capacidades mentais; bem como a necessidade de se relacionar com a sensação e com a razão, no sentido de se entender de que forma e até que ponto é a realidade interna do sujeito constituída por imagens.

Assim sendo, o ponto 1.1. deste capítulo está incumbido de expor alguns conceitos essenciais ao entendimento do pensamento dos três autores aqui tratados, uma vez que a imaginação se encontra inserida em sistemas filosóficos concretos. Para que não se perca o foco do tema, não se assemelhará a apresentação do capítulo 1. a uma contextualização muito profunda, nem a um apanhado geral de tais sistemas filosóficos (já por si complexos o suficiente). Em 1.2., de forma sucinta, serão apresentadas as três concepções de imaginação, evitando retrocessos explicativos desnecessários.

No ponto 1.3., focar-se-ão as questões: acerca do tipo de sensação, e se ambas as concepções incluem um sentido interno ou uma sensibilidade transversal no sujeito; de que forma são, ou não, os objetos da sensação os mesmo que da imaginação; se a imaginação pertence ao mental, e constitui, por isso, uma natureza distinta da sensação (que parece pertencer unicamente ao corpo físico), como é que a primeira capacidade se “apropria” dos objetos da segunda, como é que os torna mentais; acerca da relação da sensação com a imaginação. No ponto 1.4., a discussão prolonga-se para o pensamento: se a imaginação pertence ao pensamento, ou é ela uma outra capacidade intelectual; se o pensamento necessita de imagens, ou se é a imaginação que precisa da estrutura lógica do pensamento para conceber as suas imagens; ou se a imaginação e o pensamento, enquanto capacidades distintas, completam-se e prolongam-se uma na outra. Em 1.5. focar-se-á a definição de Hume, uma vez que este filósofo constitui um modelo teórico bastante diferente dos outros dois autores, mostrando o seu contributo ao debate de

forma bastante diferente: como é concebida e qual o papel da imaginação na mente; a sua relação com os sentidos, as impressões, e as ideias; de que forma é a sua definição um contributo para o desvendar da natureza imagética da mente. No final deste capítulo, em 1.4., concluir-se-á acerca da relevância das três conceções apresentadas, quais os problemas, e quais as respostas que poder-se-ão adquirir a partir delas.

## 1.1. Considerações a ter em relação aos autores a analisar.

No sentido de facilitar a leitura das concepções de imaginação, inseridas em sistemas filosóficos, já complexos, serão expostos por ordem cronológica, no que se refere ao autor, algumas noções que é necessário ter em conta. A ordem pela qual os conceitos estão expostos tenta ser fiel à forma como se encadeiam e se precedem uns aos outros. Contudo, esta forma de os relacionar não é obrigatória, e tenta seguir-se por autores que se dedicaram a estudar aprofundadamente estes pensadores. Não se assemelha este início do capítulo 1 a uma interpretação dos sistemas filosóficos de cada autor, nem da sua concepção geral acerca do ser humano. Será apenas uma introdução de conceitos necessários para uma interpretação, o mais fiel possível, do papel da imaginação na mente, e para um posterior debate.

Para uma leitura da obra *De Anima* é necessário entender corretamente como se relacionam os conceitos de ato e potência (ir, portanto, à metafísica aristotélica), pois a relação dos elementos e das faculdades da alma (a psicologia aristotélica) reincide, em última análise, nestes dois conceitos e na sua dinâmica. É também importante determinar o que é o corpo, a alma e o intelecto. A obra tenta desvendar os problemas acerca da alma, fazendo um apanhado e uma crítica das teorias que precederam a de Aristóteles, seguindo-se de uma sistematização de relações entre *ato* e *potência* com o intuito de explicar a relação *forma/matéria*, *alma/corpo*, *sentido/sensível*, *intelecto/inteligível*. Entrando pormenorizadamente, num estudo de todos os componentes e funções da alma, visando todos os seres animados (dotados de vida).

*Ato* e *potência* são terminologias que o autor utiliza para a metafísica<sup>2</sup> (filosofia primeira ou teologia, em contrapartida com a filosofia segunda ou física). Algo que está em potência refere-se a algo que tem a potencialidade para uma determinada atualidade. A potencialidade é definida em relação a uma determinada atualidade que é cumprida. Assim, a atualidade completa de um ser potencialmente saudável, é ser realmente

---

<sup>2</sup> “Metafísica” não é um termo de Aristóteles, o autor chama-lhe de *filosofia primeira*. Reale, Giovanni; *Introdução a Aristóteles*.

saudável, ao invés de estar doente.<sup>3</sup> Para Aristóteles o ato vem logicamente antes da potência, pois só pelo atual se pode entender o potencial. Ato determina o ser, é aquilo que faz ser aquilo que é. A potência define-se pelo ato, mas o ato não se define pela potência, pois é a potência que adquire o ser por meio do ato. Existem vários tipos de potência, mas todas elas têm em comum a possibilidade de se tornarem outra coisa. O que está em ato está relativamente à potência, e o que está em potência está relativamente ao ato: um humano não tem a potencialidade de se tornar num outro ser qualquer. A passagem do ser que está em potência, para o ser em ato pode designar-se por *movimento* ou *mudança*. Existem quatro categorias da mudança: a de substância; a de qualidade; a de quantidade; e a do lugar. As categorias do movimento são: a de relação; a de ação; e a de paixão. Uma vez que a imaginação depende da sensação, e a sensação é descrita como uma *alteração*, vê-se aqui necessária uma referência especial ao termo. Alteração é uma das formas de mudança, que se refere concretamente à categoria da *qualidade*.<sup>4</sup> É a aquisição ou a perda de qualidades acidentais, ou seja, aquelas qualidades que uma substância pode sofrer ou adquirir e que, por isso, não se mostram essenciais nem expressam a diferença específica da substância.<sup>5</sup> Já a imaginação é descrita, não só, mas também, enquanto um movimento engendrado pela sensação.

Uma substância composta por *forma* e *matéria* é determinada por *sínolo*, é a união concreta da forma e da matéria, e por isso todos os conjuntos (de forma e matéria) são coisas concretas. Relativamente àquilo que é uma substância de um composto, a matéria constitui a substância das coisas. No entanto, se não houve forma, a matéria seria algo indeterminado e, por isso o sínolo, o sujeito concreto, é a substância por excelência.

---

<sup>3</sup> Coope, Ursula; *Change and Its Relation to Actuality and Potentiality* in *A Companion to Aristotle*, p. 279.

<sup>4</sup> Coope, Ursula; *Change and Its Relation to Actuality and Potentiality* in *A Companion to Aristotle*, passim.

<sup>5</sup> São tantos os tipos de ser quantas as categorias de substância. Existem quatro tipos de *substâncias*: a de *essência necessária*; a substância *universal*; enquanto *espécie*; e enquanto *sujeito*. Enquanto espécie ou como universal, a substância é considerada por Aristóteles enquanto substância segunda. A substância primeira é a essência necessária das coisas, e aquela que é enquanto sujeito. Substância como sujeito é aquela de que se mostra essencial a este trabalho porque se refere a ser composto de forma e matéria. Não se prolongará esta exposição porque as questões acerca do ser e da substância são delicadas e comportam um desvio desnecessário ao tema presente. Coope, Ursula; *Change and Its Relation to Actuality and Potentiality* in *A Companion to Aristotle*, passim.

Relativamente à dinâmica de ato/potência, explica-se que a forma e a matéria estabelecem uma relação de ato/potência, respetivamente. A matéria constitui a potência, e a forma o ato ou a atuação dessa capacidade (a matéria ou a potência). Isto quer dizer que a matéria tem a potencialidade de receber em si a forma, tal como a cera tem a potencialidade de receber em si a forma de um anel, ou o bronze a forma da estátua. Um composto de forma e matéria será considerado de preferência ato. Se se contempla a matéria, fala-se de uma combinação de potência e ato. Mas se por um lado se contempla só a forma (de um composto) está-se perante o ato ou *enteléquia*. *Enteléquia* significa realização ou perfeição que atua.

Portanto, a alma, enquanto essência do corpo (e forma), é ato e enteléquia do mesmo: «É necessário, por conseguinte, que a alma seja a substância, no sentido de forma de um corpo natural que possui a dinâmica da vida. A substância formal é a enteléquia, sendo a *alma*, conseqüentemente, a enteléquia de um corpo deste tipo.»<sup>6</sup> Quando se consideram as formas puras, referentes aos seres imateriais, consideram-se os atos puros, isentos de potencialidade.<sup>7</sup> A *alma* para além de ser um princípio que concebe vida a todos os seres animados, e estabelece a distinção entre estes e os seres inanimados, é também a forma e a essência do corpo. Sendo a alma então a atualidade da potencialidade corpórea. Ela é não só ato, mas também enteléquia, ou seja, a perfeição do processo de atualização, tendo em vista um determinado fim. A alma é constituída por várias partes, não sendo ela divisível, apresentando também, respetivamente funções diferentes. Tendo assim três grandes distinções: a alma vegetativa; a alma animal; e a alma humana. E nestes três uns quantos outros tipos de funções. Ora, o que interessa no presente caso é, precisamente, a alma humana. A alma humana apresenta as seguintes operações: a nutritiva; a sensitiva; a imaginativa; e a apetitiva. É a partir das operações sensitiva e racional (pensamento), que a alma reflete todas as coisas: pois todas as coisas são sensíveis e pensáveis. Desta forma deve o homem possuir a alma vegetativa e a sensitiva para poder usufruir da intelectiva.

Tanto a imaginação e o julgamento, no caso da alma humana que se distingue das outras pela operação racional ou intelectiva, pertencem ao pensamento (como se

---

<sup>6</sup> Aristóteles; *De Anima*, II.1 412.a15-25.

<sup>7</sup> Reale, Giovanni; *Introdução a Aristóteles*, p. 51.

verificará mais à frente), mas a alma racional é diferente de intelecto puro. E portanto, este termo também deve ser clarificado previamente. O *intelecto* mostra-se de duas maneiras, enquanto passivo e enquanto ativo: por um lado o intelecto que tem a potencialidade de se tornar em todas as coisas; por outro lado aquele que produz todas as coisas. Este intelecto está separado e é *impassível*<sup>8</sup>. As formas inteligíveis que «estão contidas nas imagens sensíveis ficariam nestas em estado potencial e o intelecto em potência não as poderia apreender, por seu turno, em ato, se não houvesse uma espécie de luz inteligível que permitisse ao intelecto “ver” o inteligível ao inteligível ser visto em ato.»<sup>9</sup>. O intelecto da alma é em ato antes do pensar, e no momento em que se torna cada um dos seus objetos permanece em potência, sendo capaz de pensar em si próprio. É inteligível em si próprio. O intelecto é inalterável, e contém dimensão divina. Afirma Aristóteles, que este provém do exterior e se mantém na alma humana toda a sua vida, estando as outras faculdades, inferiores a esta, já em potência nos «germes» masculinos. Mas pela sua capacidade de receber todas as formas é ele passivo e ativo, consoante se torna ou produz todas as coisas. A alma intelectiva é, desta forma, o lugar de todas as formas em potência, é a parte da alma que permite conhecer e pensar.

**Hume** é conhecido pelo ceticismo, pela crítica corrosiva à metafísica e, juntamente com George Berkley e John Locke, como o precursor do empirismo. Para Hume entender como funciona a mente é o princípio para perceber todo o resto que concerne à natureza humana, nomeadamente a ação moral.<sup>10</sup> Começa, o autor, no *Tratado da Natureza Humana*, por abordar a forma como o sujeito constrói conhecimento. Dedicou o primeiro livro do *Tratado* ao entendimento humano, que começa por uma distinção entre impressões e ideias, a forma como a mente percebe as relações entre as ideias, distinguindo os vários tipos de relações, convergindo numa espécie de busca pela crença, acabando por não conseguir dar-lhe uma definição clara. Para Hume é na crença que repousa o conhecimento.<sup>11</sup> O segundo livro é dedicado às paixões humanas, e o

---

<sup>8</sup> **Aristóteles**; *De Anima*, II.1 430.a15-20.

<sup>9</sup> **Reale, Giovanni**; *Introdução a Aristóteles*, p. 80.

<sup>10</sup> **Biro, John**; *Hume's new science of mind in The Cambridge Companion to Hume*, p. 33.

<sup>11</sup> **Tunhas, Paulo**; *A CULPA DA ALMA- Da Possibilidade da Imaginação ao Facto de Estilo*, p. 43.

terceiro à moral.<sup>12</sup> Para entender Hume é necessário ter em mente: que ele desconfia dos sentidos, ou seja, no que toca à existência dos corpos a certeza é falível, mas as percepções são inegáveis; que a mente (cérebro) é composta por impressões (que são a forma como somos afetados pelos corpos exteriores), e por ideias, que são imagens das impressões, que podem tornar-se crenças (pela excitação da natureza); que a imaginação habitua-se a “reconhecer” relações entre ideias, e que essas relações (*semelhança, contiguidade e causalidade*) pertencem à mente do sujeito.<sup>13</sup> Mas é na experiência e pela experiência que reside a condição do conhecimento, não existem ideias inatas, nem princípios *a priori*.

As **impressões** correspondem à forma como somos afetados. São imagens fortes e vivazes, e por isso impostas ao sujeito e inegociáveis. As impressões tornam-se ideias pelo esmaecimento das imagens. As impressões e as ideias simples são aquelas que não são suscetíveis de separação, divisão em partes (um cheiro, uma cor); já as complexas são aquelas que se podem separar, como por exemplo a ideia de uma maçã. Esses objetos estão associados a paladares, a cores e formas, a texturas, e a olfatos. As impressões simples precedem as ideias correspondentes e podem dividir-se em impressões de sensação, e em impressões de reflexão. As primeiras aparecem originariamente na alma por razões desconhecidas; as segundas são derivadas das ideias na seguinte ordem: 1) a impressão atinge os sentidos (ex: calor); 2) a mente tira uma cópia de impressão que permanece depois da impressão desaparecer; 3) esta ideia volta à alma produzindo novas impressões que por sua vez podem também gerar outras impressões de reflexão que serão as paixões, os desejos e as emoções. As impressões de reflexão são anteriores às ideias que lhes correspondem e posteriores às impressões de sensação e seus derivados.

**Ideias** são imagens das impressões, mas mais fracas e languidas, diferindo das impressões pelo seu grau de vividez e força. Por isso são o conteúdo maleável pela imaginação e o conteúdo pensável. As ideias podem por vezes aproximar-se às impressões (e vice-versa), ou porque as emoções são tão violentas que se aproximam das impressões, enquanto ideias; ou porque por vezes as impressões são tão ténues e

---

<sup>12</sup> Hume, David; *Tratado da Natureza Humana*; passim.

<sup>13</sup> *Ibid.*; passim.

fracas, enquanto tal, que é difícil distingui-las das ideias. Quando determinada impressão estava presente na mente e reaparece sob a forma de uma ideia, ela reaparece das seguintes duas maneiras: pela memória, pela imaginação. Pela primeira, ao constituir-se uma espécie de intermediário entre uma impressão e uma ideia, pela retenção de um “*grau considerável da sua vividez original*”, preservando a forma original sob o qual os seus objetos se apresentaram. Pela imaginação, ao perder por inteiro a vividez, e tornando-se uma perfeita ideia, dando liberdade à imaginação de transpor e transformar as ideias. Ideias da memória são mais fortes e vivas e ideias da imaginação são mais “*languidas e fracas*”, duram menos tempo vivazes na percepção. Sempre que a imaginação percebe uma diferença entre ideias, ela pode facilmente produzir uma separação.

A natureza, de certa forma, aponta a cada um de nós as ideias simples mais apropriadas para serem unidas numa ideia complexa. Não é o acaso que faz a união das ideias, para além da imaginação (que as separa e une), existe também “*uma força suave*” que “*comumente*” prevalece. Essa força são as ***qualidades de relação entre objetos***, que originam a sua associação e que levam a mente a passar de uma ideia para a outra: a de semelhança; a de contiguidade (no tempo e no espaço); e a de causalidade. Estes não são os únicos princípios, pois Hume assume a irregularidade da imaginação, mas são os *principais* princípios e aqueles que têm mais peso na imaginação (e, por isso, aqueles que interessam ao presente trabalho).

Hume explica que, como não há nada numa ideia que não derive de uma impressão, quando se afirma que há uma ideia de ***necessidade***, então deve haver uma impressão originária desta ideia. Existem objetos sobre os quais comumente se pensa existir necessidade. E esta necessidade é normalmente atribuída à relação de causalidade. Tais objetos, com este tipo de relação são contíguos no tempo e no espaço e o objeto causante antecede necessariamente ao objeto efeito. ***Conexões necessárias*** são conexões de *poder, força, energia e eficácia*. Ao se observar que os mesmos objetos estarão sempre em conjunção uns com os outros, imediatamente se concebe uma conexão entre eles e começar-se-á a fazer uma inferência de um objeto ao outro. Nada de novo é revelado ou produzido num objeto pela sua conjunção constante com outro,

ou pela semelhança incessante das suas relações de sucessão e contiguidade. Mas é da semelhança, que provêm ideias de necessidade, de poder e de eficácia. Ideias estas que não pertencem aos objetos que estão em conjunção constante. Os diversos casos de conjunções que são semelhantes conduzem à noção de poder e necessidade, mas são distintos uns dos outros. Não têm qualquer união, a não ser na mente que os observa e que reúne as suas ideias. A necessidade é um efeito dessa observação, “*e é apenas uma impressão interna da mente*”, uma determinação que leva o pensamento de um objeto ao outro. Assim a transição (de um objeto para outro) e conexão necessária são a mesma coisa: “*A conexão necessária entre causas e efeitos é o fundamento da nossa inferência (...)*”. A ideia de necessidade surge de alguma impressão interna, uma impressão de reflexão, pois nenhuma impressão que seja derivada dos sentidos é capaz de gerar a ideia de necessidade. A necessidade é algo que existe na mente: «*a essência da necessidade é a propensão, produzida pelo costume, a passar de um objeto à ideia daquele que o acompanha usualmente*». A necessidade ou o poder que une as causas aos efeitos está na determinação da mente a passar «*daquelas a estes ou reciprocamente*». A eficácia ou energia das causas pertence à alma que considera a união de dois ou mais objetos em todos os casos passados. E é aqui que se encontra o poder real das causas, juntamente com a sua conexão necessária.

A **crença** é algo mais do que uma ideia: é para além disso (da ideia) uma forma particular de formar uma ideia. A ideia como só pode ser alterada pela alteração dos graus de vividez e força, a crença é então uma ideia vivida produzida por uma relação com uma impressão presente. Hume admite a dificuldade em explicar a maneira como é concebida a crença, pois ela não é senão uma ideia que «*difere de uma ficção*», e a diferença não está na natureza ou na ordem das partes, está antes na forma como é concebida. E apenas consegue explicá-lo denominando-o de força, vividez, solidez, firmeza ou estabilidade superior.

No racionalismo dogmático, no que concerne a uma teoria do conhecimento, havia uma espécie de acordo ou correspondência entre o sujeito e o objeto, entre a «*ordem das ideias e a ordem das coisas*». Hume era adepto desta visão. **Kant** vem romper esta visão

submetendo necessariamente o objeto ao sujeito. Tornado a faculdade de conhecer legisladora, assim como na faculdade de desejar também existe algo de legislador. É chamada a revolução copernicana: o sujeito é legislador da Natureza. «Em Kant, o problema da relação do sujeito e do objeto tende, pois, a interiorizar-se: converte-se no problema de uma relação entre faculdades subjetivas que diferem em natureza (sensibilidade receptiva e entendimento ativo)».<sup>14</sup> É na *Crítica da Razão Pura* que Kant encontra essa faculdade superior de conhecer.

Segundo Deleuze existem dois sentidos kantianos para o termo *faculdade*: um primeiro que se refere às diversas relações de uma representação em geral; e uma segunda que se refere a faculdade enquanto fonte específica de representações. Num primeiro sentido, distinguem-se tantas faculdades do espírito, quantos os tipos de relações que existem: uma representação, que é referida ao objeto do ponto de vista da conformidade (ou do acordo)<sup>15</sup> define-se enquanto faculdade de conhecer; se a representação entra numa relação de causalidade com o seu objeto, define-se enquanto faculdade de desejar; quando a representação está em relação com o sujeito, e tem um efeito nele «intensificando ou agravando a sua força vital», define-se o sentimento de prazer e de dor, enquanto faculdade. Na segunda aceção da palavra faculdade, nomeiam-se tantas faculdades quantos vários tipos de representação existentes. São, as várias representações, distinguidas da seguinte maneira: uma representação singular que se refere de forma imediata a um objeto de experiência, e que tem como sua fonte a sensibilidade, define-se de intuição; uma representação que se refere de forma indireta a um objeto da experiência, por intermédio de outras representações, e que tem a sua fonte no entendimento, diz-se conceito; a ideia é uma representação do tipo conceito, que supera a possibilidade da experiência, e tem como fonte a razão. Existem formas superiores das faculdades, no primeiro sentido da palavra. Na crítica em questão, descobre-se a faculdade de conhecer superior, logo, «o interesse especulativo da razão»: «É por tal motivo que a doutrina das faculdades forma um verdadeiro entrelaçamento,

---

<sup>14</sup> Deleuze, Gilles; *A Filosofia Crítica de Kant*; p. 22.

<sup>15</sup> O acordo entre faculdade, aquilo a que Kant denomina por *sensu comum*. No que toca à aquisição de conhecimento, vê-se o entendimento enquanto legislador, encontrando-se intrínseca a faculdade superior de conhecimento.

constitutivo do método transcendental». <sup>16</sup>Ora a imaginação, articular-se-á de forma necessária com as representações da intuição e do entendimento, de maneiras necessariamente diferentes.

Aquilo que se apresenta ou aparece na intuição, o objeto tal como aparece ao sujeito, chama-se *fenómeno*. É a diversidade sensível empírica (da experiência, *a posteriori*), uma aparição, ainda que o termo objeto apareça aqui de forma excessiva. O sujeito é incapaz de apreender a realidade em si. O fenômeno aparece no espaço e no tempo, que são as formas puras da intuição, são as únicas apresentações *a priori* da intuição pura.

A *representação* é o género de todos os atos cognitivos. Distingue-se daquilo que se apresenta, do fenômeno, porque implica a retomada ativa, a sintetização do fenômeno. Como já foi demonstrado, existem diferentes tipos de representação, de forma respetiva às suas fontes e relações.

O termo *a priori*, é utilizado por Kant para definir aquilo que é universal e necessário, e independente da experiência. A experiência é incapaz de trazer ao sujeito o que é universal e necessário. Mas o universal e necessário pode aplicar-se à experiência (como as palavras “todos”, “sempre”, “amanhã”). É graças às representações *a priori* que é permitido ao sujeito julgar. Não só a intuição pura dispõe, como já foi referido, de apresentações *a priori*, o tempo e o espaço; como também dispõe de conceitos *a priori* (as categorias do entendimento). A superação daquilo que é dado pela experiência, é feita porque existem princípios subjetivos, mas a própria experiência confirma a superação do dado. O termo *a posteriori* é precisamente tudo aquilo que se apresenta e que é alcançado empiricamente. <sup>17</sup>Desta forma, *transcendental* define o princípio pelo qual toda a experiência é submetida às representações *a priori*, ou seja, tanto a experiência é submetida necessariamente a representações *a priori*, como também, de forma correlativa, as representações *a priori* se aplicam à experiência. É a possibilidade ou uso *a priori* do conhecimento. Tudo o que está para além da experiência possível é denominado de *transcendente*, ou seja, que é de uma natureza diferente, é exterior ao sujeito.

---

<sup>16</sup> *Ibid*; p. 17, 18.

<sup>17</sup> *Ibid*; *passim*.

## 1.2. As três concepções de imaginação: apresentação sucinta.

Para uma abordagem acerca do mapeamento da imaginação relativamente ao interior do sujeito, da relação desta capacidade com outras capacidades, e conseqüentemente, acerca da natureza imagética do indivíduo, faz-se agora uma apresentação sucinta, uma descrição da concepção de imaginação de cada um dos autores. Desta forma não será tão difícil debater-se acerca dos temas acima citados. Nos pontos seguintes definir-se-ão, mais detalhadamente, os contornos destas concepções; tal como os conceitos de sensação, intuição, sensibilidade, pensamento, intelecto, razão (em 1.3. e 1.4.).

A **imaginação aristotélica** é, principalmente, mediadora entre a sensação e o pensamento. A mais importante característica da imaginação é a capacidade de evocar os objetos da sensação sem que estes estejam presentes, sem a matéria, ou seja, imagens relativas a objetos sentidos. Imaginação implica a presença da percepção, e está, ao mesmo tempo implícita no ato de julgar. Juntamente com o julgamento, apresenta-se enquanto modalidade do pensamento. Aristóteles define o ato de imaginar enquanto ato de «formar uma opinião exatamente correspondente a uma percepção direta».<sup>18</sup> A opinião está acompanhada de crença, de convicção e de discurso racional. Ao corresponder a uma percepção direta percebe-se a sua ligação à percepção e o seu caráter mediador, e ao ser uma formulação de uma opinião, mostra o seu caráter intelectual. E por isso, distingue-se a imaginação sensitiva da deliberativa, existindo a segunda apenas nos seres racionais, enquanto a primeira (já descrita) é comum a todos os animais. A imaginação sensitiva concretiza também um papel importante para o movimento do ser, a locomoção, a par do princípio motor dos animais, denominado desejo. Porque a imaginação necessita da sensação, ela pressupõe um corpo; e como pertence ao pensamento é parte da alma. Distinta e original, quer relativamente ao pensamento, quer à sensação, não é redutível a nenhuma delas, mesmo pertencendo ao pensamento. Torna-se condição do pensamento discursivo como da própria intelecção das noções primeiras (os conceitos primeiros não são imagens, antes pelo contrário, as imagens não

---

<sup>18</sup> **Aristóteles;** *De Anima*, III, III 248.b1.

seriam possíveis sem estes conceitos primeiros). Porém, porque nem sempre a sensação está presente quando a imaginação se apresenta, nem sempre a imaginação pode ser verdadeira. Ela está em verdade quando a sensação está presente, e em erro se não estiver.

A **imaginação humeana** é totalmente distinta da de Aristóteles, tanto pela forma como concebe a mente humana, como, de forma consequente, pelas características que atribui a esta capacidade mental. É uma capacidade principalmente livre, que trabalha com as ideias (não com as impressões), e que as relaciona, divide ou une, conforme lhes deteta *semelhança*, *contiguidade* ou *causalidade*. As ideias são unidas na imaginação (pelas suas relações), e a razão (inferência) depende unicamente da união das ideias.<sup>19</sup>

A imaginação passa facilmente de uma ideia para outra que lhe seja semelhante. Tal como os sentidos passam de um objeto para outro de forma regular, também a imaginação (por influência do hábito) toma os objetos por contiguidade, percorrendo o espaço e o tempo ao conceber os seus objetos. No entanto, é a relação de causalidade entre objetos que produz a conexão mais forte na fantasia e faz com que uma «*ideia evoque mais prontamente outra ideia*». É preciso sublinhar que a imaginação habitua-se, acostuma-se a identificar estas qualidades. A forma como une e divide ideias, mediante as qualidades dessas relações, é principalmente um hábito construído pelo sujeito, pela experiência (ver conexão necessária em 1.1.). A imaginação pode conectar (unir), não só dois objetos pelas qualidades de semelhança, contiguidade e causalidade, mas também pode unir uma terceira ideia, ou mais, que mantenha, com esses dois objetos, algumas destas relações. Denomina-se a este conjunto (não no sentido de uma conjunção constante) um encadeamento, mas quanto maior for a extensão desse encadeamento, menor é a relação entre objetos e as interposições enfraquecem. As ideias podem permitir também impressões. Existe um contínuo dessas imagens onde decorre a perda ou a soma de intensidade, e é dessa perda ou ganho que decorrem as distinções. Apesar de a imaginação dominar as ideias, ela jamais, por si só, poderá chegar à crença. Que como já foi apontado (em 1.1.) é aonde reside o princípio para o conhecimento.

---

<sup>19</sup>Hume; *Tratado da Natureza Humana*, L I, P III, S VI.

A **imaginação kantiana** constitui dois atos originais e espontâneos: a síntese que consiste na apreensão dos fenômenos, e na sua representação; e no esquema. Ela divide-se também em dois tipos de imaginação: uma produtiva (pura, *a priori*); e uma outra reprodutiva (empírica, *a posteriori*). A imaginação reprodutiva é essencialmente suscetível no que toca à manifestação da receptividade. É aquela cuja síntese se encontra submetida às leis meramente empíricas da associação. A imaginação produtiva é a faculdade ativa da alma, é imaginação pura. Não necessita de nada empírico, enquanto fundamento, mas requer concordância empírica para dar lugar ao conhecimento, isto quer dizer, que requer apenas a pressuposição do «diverso da intuição».<sup>20</sup> Tem-se, então uma imaginação reprodutiva, que apreende as impressões dos sentidos e faz o seu resumo, síntese, numa imagem; uma outra produtiva que produz em forma de monograma ou esquema, segundo as leis do entendimento; e uma terceira, transcendental; que se ocupa de produzir o esquema dos próprios conceitos puros do entendimento.<sup>21</sup>

A imaginação opera sob duas formas, a síntese e o esquema. Mas esquema pressupõe síntese. A síntese requer tanto a apreensão como a reprodução. Enquanto apreensão, é aquela pela qual se fixa o diverso enquanto «ocupando um certo espaço e um certo tempo, e pela qual produzimos partes no espaço e no tempo»<sup>22</sup> (porque todos os fenômenos estão no espaço e no tempo, ver 1.1.); incide sobre a diversidade tal como aparece no espaço e no tempo, e sobre o próprio espaço e o próprio tempo, ou não seriam eles representações. Enquanto reprodução é aquela pela qual reproduz as partes «precedentes à medida que chegamos às sínteses»<sup>23</sup>. Síntese é «uma determinação de um certo espaço e de um certo tempo, pela qual a diversidade é referida ao objeto em geral conformemente às categorias»<sup>24</sup>. Mas o conhecimento extravasa a própria síntese, implicando outras duas condições: que haja uma consciência, uma, à qual pertencem e

---

<sup>20</sup> **Tunhas, Paulo**; *A CULPA DA ALMA- Da Possibilidade da Imaginação ao Facto de Estilo*; p. 36-37.

<sup>21</sup> **Santos, Leonel Ribeiro dos**; *A razão sensível- Estudos kantianos*, p. 28.

<sup>22</sup> **Deleuze, Gilles**; *A Filosofia Crítica de Kant*; p. 25.

<sup>23</sup> **Ibid.**, p. 22-23.

<sup>24</sup> **Ibid.**, p. 26.

estão ligadas as representações; e uma relação necessária com um objeto.<sup>25</sup> A forma do objeto não se remete para a imaginação, mas antes para o entendimento, que, por sua vez, contém conceitos *a priori*, categorias, às quais a síntese está submetida e que lhe confere unidade. O entendimento é que está incumbido da unidade da síntese e das suas variadas expressões. A imaginação opera assim a síntese que refere os fenómenos ao entendimento.

O esquema é um ato original da imaginação, só ela esquematiza, mas unicamente quando o entendimento preside ou tem poder legislador. O esquema é uma determinação espaço-temporal, ele próprio é correspondente a uma categoria do entendimento, em qualquer espaço ou tempo. Consiste em relações espaço-temporais, que realizam ou encarnam relações *propriamente temporais*. O esquema é a condição pela qual o entendimento legislador constrói juízos com os seus conceitos, e são esses juízos que servirão de princípio a «todo o conhecimento do diverso».

---

<sup>25</sup> **Ibid.**, p. 22-23.

Kant insere uma unidade sintética da apreensão. Essa unidade é a possibilitadora de todas as outras unidades e sintetizações feitas pela mente. Em contrapartida, Hume assume uma “unidade” que tem fundamento na memória, são as impressões da memória, as percepções consecutivas memorizadas de forma cronológica que permite à mente ter uma sensação de identidade e unidade pela semelhanças e causalidade que relaciona os objetos das impressões.

### **1.3. Da relação da sensação com a imaginação.**

A relação entre a sensação e a imaginação mostra-se fulcral. Foi afirmado anteriormente que seria imprudente dizer que, para se produzir imagens mentais não seriam precisos dados sensoriais. Este ponto, 1.3., destina-se exclusivamente à análise das concepções de imaginação, no que toca ao envolvimento da sensação na ação desta. Ter-se-á em conta, aqui, as definições de Aristóteles e Kant. Aristóteles distingue faculdade sensitiva, sensível e sensação; e refere que a imaginação implica sempre a presença da percepção. Torna-se irremediavelmente necessário uma aproximação mais pormenorizada à função da sensação, no que diz respeito à sua ação para com a imaginação. Assim como uma distinção mais rigorosa entre os termos nomeados. Já na Crítica da Razão Pura, a necessidade que a imaginação tem de algo sensorial para a sua ação, é exposta de maneira diferente, mas também existe. Temos uma imaginação pura, produtiva portanto, que não está submetida às leis empíricas. No entanto, como necessita que haja concordância empírica para dar lugar ao conhecimento, necessita ela da imaginação reprodutiva. Esta, já é suscetível da manifestação da receptividade empírica. Então, como é que a imaginação reprodutiva opera a receptividade, e que elementos e, até mesmo, faculdades estão envolvidos no processo de síntese dos fenómenos (isto é, daquilo que aparece na intuição, ver 1.1.), serão os pontos fundamentais de 1.3.2.

#### **1.3.1. Aristóteles: a presença do corpo e da sensação para a atividade imaginativa.**

«A imaginação difere tanto da percepção como do pensamento, implicando sempre a presença da percepção (...).» Aristóteles, *De Anima*, III.III 427.b10-20.

Não há corpo sem alma, e não há alma sem corpo. Corpo e alma têm uma relação de interdependência. Definitivamente, o sujeito, não seria sujeito, se não fosse ele um composto de forma e matéria, um sínolo. A forma, a alma, atua na matéria

(corpo), enforma a matéria, se assim se pode dizer. No fundo é a alma que permite que o corpo tenha determinado tipo de características, incluindo os cinco sentidos. O corpo é, nesse sentido, subordinado aos desígnios da alma, é uma espécie de ferramenta que serve o fim último da vida.<sup>26</sup> Esses sentidos, são necessários porque é pela sensação que os objetos sensíveis se tornam acessíveis ao intelecto, e desta maneira, se tornam inteligíveis. A *faculdade sensitiva* pertence à alma, é uma parte da alma. Esta faculdade encontra-se em potência relativamente ao sensível, ou seja, é capaz de receber sensações.<sup>27</sup>

«Resulta suficientemente claro o facto de a faculdade sensitiva não ser ato mas, antes, potência, não podendo além disso, prescindir ela da sensação, assim como o combustível não pode consumir-se a si próprio sem o princípio da combustão, de outra maneira consumir-se-ia a si mesmo sem necessidade alguma do fogo enquanto enteléquia»<sup>28</sup>

É no contacto com o objeto sensível que a faculdade sensitiva deixa de ser uma capacidade de sentir e passa a estar em ato, a sentir em ato: «Naquilo que diz respeito à faculdade sensitiva, ela é, em potência, equivalente àquilo que o sensível é em enteléquia, tal como já o dissemos previamente»<sup>29</sup>. Sensação é uma das funções da *faculdade sensitiva*. A sensação apresenta-se como uma alteração<sup>30</sup>, como uma realização de potência para ato, como um avanço de algo para a atualidade. Esta realização faz-se pelo assemelhar-se da sensação com o sensível.

«Todas as coisas são afetadas e movidas pelo agente, o qual é agente em ato, tal sendo a razão por que, num sentido, é sob a ação do semelhante que o semelhante é afetado; (...)»<sup>31</sup>

---

<sup>26</sup> Shields; Christopher; *The Aristotelian PSUCHÊ* in *A Companion to Aristotle*, p. 300.

<sup>27</sup> Considere-se aqui o que foi exposto em 1.1. é essencial: quando se refere apenas a forma, está-se a referir a enteléquia. A alma é a substância formal, é a enteléquia da matéria.

<sup>28</sup> Aristóteles; *De Anima*, II.V 417.a1-30.

<sup>29</sup> Aristóteles; *De Anima*, II.V 417.a30-418.a5.

<sup>30</sup> Da alteração das qualidades accidentais do ser e da substância: a substância só se altera em termos de qualidades accidentais, uma vez que ela comporta, enquanto principal definição (existem quatro) a essência necessária das coisas compostas (incluindo o sujeito). Por isso é que sensação é uma alteração na alma que se dá pela semelhança da sensação com o sensível, sem que, por isso, o síncito deixe de ser aquilo que é (neste caso um ser racional, o ser humano): sem haver uma alteração na sua essência necessária. Modrak, Deborah Karen Ward; *Sensation and Desire* in *A Companion to Aristotle*; passim.

<sup>31</sup> Aristóteles; *De Anima*, II.V 417.a15.

O agente, que é o sensível, atualiza a sensação pela semelhança entre estes dois elementos. Mas o que é, então, o sensível? O sensível é aquilo que chega aos sentidos, são os objetos sensíveis, ou seja, objetos cujo sujeito, a partir dos sentidos, consegue perceber. Para o sensível existem três modalidades: uma que é própria a cada sentido, onde só pode ser apreendido um sensível, pelo sentido correspondente; a modalidade onde o sensível é comum a todos os sentidos; e aquela onde o sensível é por acidente. Relativamente à primeira modalidade, os sensíveis próprios a cada sentido, afirma Aristóteles, que só visa a visão, o paladar e a audição correspondem unicamente a um tipo de objeto sensível. No que toca ao tato, verifica-se que possui várias qualidades. Estes três sentidos nunca estão em erro relativamente à cor, ao gosto e ao som. Só são suscetíveis de erro no caso da natureza ou do posicionamento dos objetos coloridos ou sonoros. A segunda modalidade, a do sensível comum aos sentidos, refere-se ao movimento e ao repouso, à figura e à grandeza. Dizer que é comum aos sentidos, é o mesmo que dizer que não há um órgão especial que corresponda ao sensível do movimento, do repouso, da figura ou da grandeza. Estes objetos sensíveis são percebidos através do movimento ou da sua ausência. O sensível por acidente, a terceira modalidade, faz referência aos objetos percebidos que, por acidente, apresente dois ou mais objetos sensíveis próprios de cada sentido, ou até mesmo comuns.

«Falar-se-á de sensível “por acidente” na condição de, por exemplo, este “branco” ser filho de Diáres: é, com efeito, por acidente que este é apreendido, em virtude de ser acidental em relação ao “branco” o facto de ele se unir a tal objeto, o qual é apreendido pelos sentidos.

Eis a razão por que o sujeito sensível não sofre, por conseguinte, qualquer alteração, por parte do sensível, por acidente enquanto tal. Além disso, entre os objetos sensíveis por si próprios, só são propriamente sensíveis aqueles que são sensíveis propriamente ditos, sendo em relação àqueles que a essência de cada sentido é determinada pela lei da natureza.»<sup>32</sup>

O sujeito consegue aperceber-se dos objetos sensíveis, próprios a cada sentido, ao mesmo tempo. Diz o autor que, «se muitos meios sensoriais podem porventura tornar

---

<sup>32</sup> **Aristóteles;** *De Anima*, II.V 418.a20-25.

perceptível um mesmo objeto sensível - como, por exemplo, a cor, cujos meios são o ar e a água, sendo, aliás, ambos diáfanos - o sujeito, o qual é dotado de um órgão que apenas pode conter um destes meios, aperceber-se-á, por conseguinte, do objeto sensível que é transmitido tanto por um como pelo outro.»<sup>33</sup> Os sentidos apreendem as sensações: a percepção é a atuação conjunta dos sentidos para um mesmo objeto.

«Nós, porém, possuímos já uma faculdade comum que nos permite diretamente apreender as sensações comuns; por conseguinte, não existe sentido especial algum a eles relativo, tal se verificando, nunca nos seria possível delas ter percepção, exceto o facto de unicamente vermos o filho de Cléon. Os sentidos podem apreender as sensações pertencentes a outros de uma maneira casual, nunca, porém, na sua identidade devida. Poderão, no entanto, fazê-lo atuando em conjunto, enquanto um só, sempre que a sensação simultaneamente ocorra na circunstância de se tratar de um mesmo objeto, como se verifica, por exemplo, com a bílis, a qual é simultaneamente amarga e amarela - não constitui, portanto, parte de um só sentido estabelecer dois objetos como sendo unicamente um só.»<sup>34</sup>

A sensação é, então, o meio pelo qual os objetos sensíveis chegam ao intelecto. Os objetos sensíveis são apreendidos pelo princípio de correspondência entre sentido e sensível. Geram uma alteração na alma (os sensíveis próprios a cada sentido), a sensação, atuando sobre a potencialidade da faculdade sensitiva, que contém em si todas as qualidades sensitivas, pelo princípio de agência por semelhança.

Estão agora expostos os pressupostos necessários para analisar como e porquê é a imaginação mediadora entre a sensação e o pensamento. É precisamente porque os objetos sensíveis, que estão em potência na faculdade sensitiva e ao se tornarem atuais, devem chegar ao pensamento, para serem pensados, que é necessária uma capacidade da alma, do próprio pensamento, que os traga à esfera das formas. A faculdade sensitiva, constitui na alma os seus próprios objetos em potência, e o intelecto é a forma das formas (que será aprofundado em 1.4.).

A imaginação, segundo a obra *De Anima*, é dependente da sensação com vista a vários fins: visa a locomoção; e a intelecção no sentido da construção do conhecimento.

---

<sup>33</sup> **Aristóteles;** *De Anima*, III.I 425.a1.

<sup>34</sup> **Aristóteles;** *De Anima*, III.I 425.a20-b1.

Há, no entanto, um aspeto mais relevante, no qual acabam por convergir os dois fins citados: a imaginação depende da sensação principalmente para manter estatuto de veracidade. Sem estatuto de veracidade, o desejo é dirigido a objetos falsos e passa a ser supérfluo, e o conhecimento não existe (para quê pensar fantasias se não há realidade concreta que nos mostre que elas são fantasias), ainda que o intelecto esteja sempre correto. Uma vez que tanto a aquisição de conhecimento como a locomoção envolvem, segundo Aristóteles, o intelecto, estes dois fins serão trabalhados em 1.4. que passa por explorar a relação do pensamento com a imaginação nas obras *De Anima* e na *Crítica da Razão Pura*.

Por agora interessa manter que a sensação é condição de verdade da imaginação: assegura que esta não está em erro aquando do pensamento.

«Mais uma vez, são verdadeiras as sensações enquanto, pelo contrário, falsa, a maior parte das imaginações. (...) E assim, tal como dissemos anteriormente, até as visões podem aparecer ao homem quando tem os olhos fechados.»<sup>35</sup>

Não deverá, no entanto, ignorar-se a afirmação de Aristóteles: «então a imaginação deverá consistir num movimento produzido pela sensação, que opera ativamente.» A sensação constitui um movimento primário, e a imaginação consiste num movimento secundário. No fundo, é este o pressuposto que garante, na teoria aristotélica, que a sensação suporta a ação da imaginação na alma. A imaginação não tem, na sensação, a sua origem, apenas o fundamento que proporciona a realização da sua função enquanto capacidade do pensamento. Enquanto a sensação estiver presente à imaginação, movendo-a, ela garante que a imaginação fará uma passagem fiel dos objetos sensíveis para o pensamento, permitindo o julgamento. Pelo menos no que toca aos sensíveis próprios aos sentidos, que são, como já se afirmou, os menos passíveis de erro. De forma suficientemente clara, se pode entender que a imaginação, pelo menos no ponto em que se encontra a presente discussão, não é redutível à sensação. Pode, até ao presente ponto da discussão, considerar-se semelhante à sensação, uma vez que se deduz (segundo o autor) que há semelhança entre os movimentos. De outra forma, como

---

<sup>35</sup> Aristóteles; *De Anima*, III.III 428.a15.

agiria a sensação sobre a imaginação? Contudo, semelhança não é identidade, pelo que fica em aberto (para já) a questão: até que ponto se pode afirmar que a imaginação é mais próxima da sensação, que do intelecto. E ter na lembrança que existe uma imaginação sensitiva e uma deliberativa. São a mesma imaginação, mas, tal como uma ponte que atravessa um rio, a imaginação, enquanto mediadora, liga os polos da alma (sensação e intelecto).

### **1.3.2. Kant: sensibilidade e intuição pura; a síntese dos fenómenos e a representação; a imaginação reprodutiva.**

«Parece-nos, pois, apenas necessário saber, como introdução ou prefácio, que há dois troncos do conhecimento humano, porventura oriundos de uma raiz comum, mas para nós desconhecida, que são a *sensibilidade* e o *entendimento*; pela primeira são-nos dados os objetos, mas pela segunda são esses objetos *pensados*.»<sup>36</sup>

Ficar-se-á, neste subponto, pelo tronco relativo à *sensibilidade*. No entanto, pode ter-se já em consideração, que esta afirmação é de alguma forma análoga à afirmação aristotélica acerca de os objetos sensíveis serem os objetos a serem inteligíveis, e que é pela intelecção destes que o conhecimento é adquirido.

Voltando à sensibilidade kantiana. Este *tronco* do conhecimento é definido, pelo autor, enquanto capacidade de receber representações no espírito. O termo deve o seu nome à maneira como o espírito é passível de ser afetado pelos objetos, deve-o à sua recetividade. É por intermédio da sensibilidade, que são fornecidas *intuições* ao espírito. Acaso não houvesse sensibilidade, nenhum objeto seria dado ao sujeito.

A *sensação* é, neste modelo teórico, o «efeito de um objeto sobre a capacidade representativa, na medida em que por ele somos afetados». Por outras palavras, tendo em vista que o sujeito é afetado pelos objetos, a sensação corresponde ao efeito que essa

---

<sup>36</sup> Kant, Immanuel; *Crítica da Razão Pura*, Intro. VII B29/B30.

afetação tem na capacidade representativa da intuição.<sup>37</sup> Intuição é a capacidade de representação dos objetos da experiência, que têm como fonte a sensibilidade. Essas representações referem-se a objetos da experiência de forma imediata. A intuição que se relaciona com os objetos adquiridos por meio da sensação é nomeada, por Kant, de intuição *empírica*. O objeto, tal como aparece ao sujeito, na intuição, chama-se fenómeno.

«Dou o nome de *matéria* ao que no fenómeno corresponde à sensação; ao que, porém, possibilita que o diverso do fenómeno possa ser ordenado segundo determinadas relações, dou o nome de *forma* do fenómeno. Uma vez que aquilo, no qual as sensações unicamente se podem ordenar e adquirir determinada forma, não pode, por sua vez, ser sensação, segue-se que, se a matéria de todos os fenómenos nos é dada somente *a posteriori*, a sua forma deve encontrar-se *a priori* no espírito, pronta a aplicar-se a ela e portanto tem que poder ser considerada independentemente de qualquer sensação.»<sup>38</sup>

Não é estranha esta consideração kantiana de que a forma dos fenómenos se encontra *a priori* no espírito. Em Aristóteles as formas encontram-se em potência na alma: o intelecto é a forma das formas.<sup>39</sup> Voltando ao fenómeno, este, enquanto aparição na intuição, é a diversidade sensível empírica. Para que os fenómenos possam aparecer na intuição, de forma empírica, há, segundo Kant, uma forma pura de intuição que permite que os fenómenos façam as aparições. Pois bem, os fenómenos apresentam-se no espaço, e no tempo. O sujeito, só se apercebe do espaço e do tempo, pois é nele (no sujeito) que residem estas duas representações, enquanto formas puras de intuição. Portanto, são, o espaço e o tempo, princípios segundo os quais toda e qualquer experiência se torna possível, pois é neles que a própria experiência se desenrola. Espaço e tempo são princípios de conhecimento *a priori*. Acabam por ser também, uma condicionante do conhecimento *a posteriori*. Enquanto condição e princípio para toda e qualquer experiência, deve expor-se, então, um pouco mais sobre o espaço e o tempo.

O espaço e o tempo são o objeto de estudo da *Estética Transcendental*, que diz

---

<sup>37</sup> Tal como foi referido em 1.1., tendo em vista a segunda aceção da palavra *faculdade*.

<sup>38</sup> Kant, Immanuel; *Crítica da Razão Pura*, 1ª Parte, *Estética Transcendental*, B34.

<sup>39</sup> Aristóteles; *De Anima*, III.1 431.b25-432.a10.

respeito aos princípios da sensibilidade *a priori*. O espaço é um princípio que se refere ao exterior do sujeito. É uma representação necessária, que dá fundamento às intuições e aos fenómenos externos. O espaço é *essencialmente uno*, podendo o sujeito referir-se a partes desse mesmo espaço. Enquanto uno, é constituído por três dimensões. É ele uno, exatamente porque o fundamento de todo e qualquer conceito de espaço está na intuição pura deste. É a única maneira de a geometria ser possivelmente um conhecimento sintético *a priori*.<sup>40</sup> Por isso, a representação do espaço não pode ser retirada a partir da experiência das relações dos objetos externos.

O tempo, em contrapartida, refere-se à interioridade do sujeito: tudo o que pertence às determinações internas é representado segundo relações temporais. Nem o espaço é passível de ser intuído, enquanto algo interior, nem o tempo enquanto algo exterior. Também o tempo é dado *a priori*, e só nele é possível toda a realidade dos fenómenos. O tempo, de forma contrária ao espaço, só tem uma dimensão. As partes nas quais o tempo pode ser repartido, não existem simultaneamente (como acontece com o espaço), existem, sim, por sucessão. O tempo é o fundamento *a priori* da simultaneidade e da sucessão na percepção: é o fundamento de todas as intuições. Enquanto condição imediata de todos os fenómenos internos, torna-se também condição de todos os fenómenos externos.<sup>41</sup> O tempo não é nada, em si mesmo, fora do sujeito. Contudo, constitui uma realidade subjetiva relativamente à experiência interna, e que, por isso, não deixa de ser objetiva em relação a todos os fenómenos: porque «todas as coisas, enquanto fenómenos (objetos da intuição sensível), estão no tempo, o princípio adquire a conveniente validade objetiva e universalidade *a priori*».<sup>42</sup>

Ora, todos os fenómenos exteriores são determinados no espaço e segundo as suas relações; e todos os fenómenos *em geral* estão no tempo e sujeitos às relações temporais. O tempo e o espaço, princípios da intuição pura, são as condições de toda a experiência possível; são fundamentais a todo o conhecimento possível.

Os fenómenos, como já se referiu, são a diversidade empírica. A diversidade não pode, por seu turno, proporcionar conhecimento porque é diverso. Para tal, precisa de se

---

<sup>40</sup> Kant, Immanuel; *Crítica da Razão Pura*, 1ª P, *Estética Transcendental*, B41/B42.

<sup>41</sup> Kant, Immanuel; *Crítica da Razão Pura*, 1ª P, *Estética Transcendental*, B50-B52.

<sup>42</sup> Kant, Immanuel; *Crítica da Razão Pura*, 1ª P, *Estética Transcendental*, B35-B38.

tornar em algo universal e necessário. É aquilo que está *a priori*, que contém o universal e necessário a ser aplicado na própria experiência, porque está submetido às categorias do entendimento. É, então, necessário que se faça uma ligação dessa diversidade.

«Mas, o conceito de ligação inclui também, além do conceito do diverso e da sua síntese, o da unidade desse diverso. Ligação é a representação da unidade *sintética* do diverso. A representação dessa unidade não pode, pois, surgir da ligação, foi antes juntando-se à representação do diverso que possibilitou o conceito de ligação. Esta unidade, que precede *a priori* todos os conceitos de ligação, não é a categoria da unidade; porque todas as categorias têm por fundamento as funções lógicas nos juízos e nestes já é pensada a ligação, por conseguinte a unidade de conceitos dados. A categoria pressupõe, portanto, já a ligação.»<sup>43</sup>

Esta transcrição é fundamental no sentido de entender qual a origem da síntese. Uma representação é uma síntese do diverso que se apresenta na intuição. A síntese significa, então, que uma diversidade foi ligada, encerrada numa representação. Também foi referido, em 1.2., que é a imaginação que opera a síntese, assim como o esquema, que pressupõe a síntese. Porém, a síntese só é possível mediante uma unidade, que se encontra antes até das categorias do entendimento, que são já ligações feitas por essa unidade. Só é possível entender de que forma se relaciona a sensação com a imaginação, na *Crítica da Razão Pura*, à luz do conceito de síntese<sup>44</sup>. A ligação não é mais do que a capacidade do entendimento de ligar *a priori* e «submeter o diverso das representações à unidade da apercepção»<sup>45</sup>. O que leva, indubitavelmente, a referir a *unidade sintética da apercepção*. Este princípio é central no pensamento de Kant, pois dá lugar ao primeiro conhecimento, por ser, ele próprio um pensamento. É o princípio da unidade sintética da apreensão que origina a possibilidade do conhecimento objetivo.<sup>46</sup> Para já, ficar-se-á apenas com a ideia de que as diversas representações que são dadas pela intuição, não pertenceriam ao sujeito, caso ele não tivesse uma autoconsciência, à qual pertencem as representações. No ponto 1.4. aprofundar-se-á um pouco mais acerca

---

<sup>43</sup> Kant, Immanuel; *Crítica da Razão Pura*, 1ª P, *Dedução Transcendental dos Conceitos Puros do Entendimento*, B130 a B132.

<sup>44</sup> Deleuze, Gilles; *A Filosofia Crítica de Kant*, passim.

<sup>45</sup> Kant, Immanuel; *Crítica da Razão Pura*, 1ª P, *Dedução Transcendental dos Conceitos Puros do Entendimento*, B135.

<sup>46</sup> Tunhas, Paulo; *A CULPA DA ALMA*, p. 37.

dessa unidade sintética da apercepção; da legislação do entendimento, com interesse no conhecimento; e, assim sendo, de como a imaginação opera então a síntese e o esquema (que é um ato original e espontâneo da imaginação, e que pressupõe a síntese); e de como as categorias do entendimento são o princípio do esquematismo.

Foram distinguidas, anteriormente, e de forma superficial, a imaginação *reprodutiva* da *produtiva* (em 1.1.). A imaginação reprodutiva é, no entanto, aquela que mais interesse aqui tem, pois está submetida às leis empíricas.<sup>47</sup> Tendo-se exposto já o suficiente acerca da sensibilidade, intuição, da unidade que confere a ligação possível à sintetização das representações da intuição. Ter-se-á agora em consideração, aquela imaginação que tem como campo de ação a experiência. A imaginação reprodutiva é essencialmente recetiva; e a sua síntese é subjetiva, pois este género de imaginação encontra-se reduzido às leis empíricas de associação. A imaginação reprodutiva requer a apreensão e a reprodução. Requer a apreensão, porque é por ela que a imaginação fixa o diverso da intuição num determinado espaço e tempo; e a reprodução, na medida em que reproduz o que precede à medida que se chega à síntese.<sup>48</sup> Sublinhe-se que a imaginação representa sem que os fenómenos estejam presentes na intuição, por isso, é ela reprodutora: reproduz as representações para o pensamento. Permitindo que a síntese empírica da imaginação (reprodutiva) opere sobre as representações da intuição, que serão posteriormente pensadas. Explica o autor:

«Se deixasse sempre escapar do pensamento as representações precedentes (as primeiras partes da linha, as partes precedentes do tempo ou as unidades representadas sucessivamente) e não as reproduzisse à medida que passo às seguintes, não poderia jamais reproduzir nenhuma representação completa, nem nenhum dos pensamentos mencionados precedentemente, nem mesmo as representações fundamentais, mais puras e primeiras, do espaço e do tempo.»<sup>49</sup>

A síntese é, então, uma «determinação de um certo espaço e de um certo tempo, pela qual a diversidade é referida ao objeto em geral conformemente às categorias»<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> **Tunhas, Paulo;** *A CULPA DA ALMA*, p. 37.

<sup>48</sup> **Deleuze, Gilles;** *A Filosofia Crítica de Kant*, p. 22.

<sup>49</sup> **Kant, Immanuel;** *Crítica da Razão Pura*, 1ª P, *Dedução Transcendental dos Conceitos Puros do Entendimento*, A102/A103.

<sup>50</sup> **Deleuze, Gilles;** *A Filosofia Crítica de Kant*, p. 25.

Ora a imaginação reprodutiva, que se refere àquilo que no sujeito é empírico, é sem dúvida definida por Kant enquanto pertencente à intuição. Ela contacta diretamente com os fenómenos da intuição, e depende dos princípios da intuição pura para operar a sintetização. Afirma o autor que «a imaginação pertence à sensibilidade»<sup>51</sup>. A imaginação é a faculdade de representar objetos, sem que estes estejam presentes na intuição, mas porque toda a intuição é sensível, não pode a imaginação pertencer, senão, à sensibilidade. No entanto, a imaginação tem uma aceção pura, na parte ativa da alma, aonde opera sínteses puramente conceptuais. Essa aceção pura tem implicações *a priori*, e o que está *a priori*, aplica-se na própria experiência. Parece haver uma certa hierarquia no espírito, que determina a forma como tudo se operará, desde a afetação do espírito pelos fenómenos, até ao pensar sobre as representações desses fenómenos. Como se mostrou evidente, a experiência é submetida a princípios para que possa, aquilo que provém dela, ser compreensível e formar conhecimento. A própria intuição, desdobra-se em *a priori* (os princípios de espaço e tempo) e em *a posteriori* (no momento da afetação). Em contrapartida, nada tem em si de intelectual, a sua ação não sofre controlo legislador do entendimento. A imaginação, por outro lado, ao sintetizar acaba por estar submetida a leis categoriais, do entendimento. Assim sendo, até que ponto é, ou não, a imaginação da sensibilidade?

### **1.3.3. Conclusão do ponto.**

Até agora o objetivo foi entender, nas concepções aristotélica e kantiana, os seguintes pontos: 1) acerca do tipo de sensação, e se ambas as concepções incluem um sentido interno ou sensibilidade transversal no sujeito; 2) de que forma são, ou não, os objetos da sensação os mesmo que da imaginação; 3) se a imaginação pertence ao mental, e constitui, por isso, uma natureza distinta da sensação (que parece pertencer unicamente ao corpo físico), como é que a primeira capacidade se “apropria” dos

---

<sup>51</sup> Kant, Immanuel; *Crítica da Razão Pura*, 1ª P, *Dedução Transcendental dos Conceitos Puros do Entendimento*, B151.

objetos da segunda, como é que os torna mentais; 4) acerca da relação da sensação com a imaginação.

Relativamente à conceção aristotélica, o ponto 4) parece ter ficado clarificado ao se esclarecer os pontos precedentes. Acerca de 1) sabe-se que a sensação, apesar de não ser possível sem a existência de um corpo, ela pertence à alma. Distinções como esta são perigosas, porque são unicamente teóricas, e partem do pressuposto aristotélico de que o ser humano é uno: a alma e o corpo são distinções que permitem unicamente estudar o homem. Contudo, tendo em conta que o autor as distingue efetivamente, com o propósito de investigar, parte-se do princípio que a sensação é uma parte da alma. E é aquela, do conjunto da presente investigação (sensitiva/intelectiva) que é comum a todos os animais. Esta parte da alma é bem mais aproximada ao corpo que todas as outras partes, ela é a porta da alma para a realidade exterior. É por onde entra tudo aquilo a ser conhecido pelo intelecto. O sujeito é afetado pelos objetos sensíveis, que estão já em potencialidade na faculdade sensitiva. Daquilo que se refere ao ponto 2), segundo a conceção aristotélica, os objetos sensitivos estão já em potencialidade na faculdade sensitiva. De certa forma, a percepção acaba por ser de natureza mental, ou da alma. Porque eles já lá estão, mas encontram-se em potencialidade. São esses objetos sensíveis que serão pensados pelo intelecto. No entanto, só lhes é possível chegar ao pensamento por via da imaginação. Isto quer dizer, depois de passarem de sensações a imagens. Pelo que os objetos, não são exatamente os mesmos. Antes correspondem, referem-se, tanto a sensação como a imagem, ao mesmo objeto. São principalmente correspondentes, e pouco mais. São essencialmente diferentes. A imaginação aristotélica desdobra-se em *sensitiva* e *deliberativa*. Alguns animais só têm a primeira (pois todos possuem sensação), e só os racionais, com alma intelectiva têm a segunda. Este aspeto basta para assimilar o papel intermediário da imaginação. É como se se estivesse perante dois tipos diferentes de dados informáticos e fosse necessário um sistema, ou programa, para encriptar esses dados, dar-lhes uma codificação que permitisse ao recetor, o intelecto, reconhecer tais dados para os trabalhar posteriormente. Portanto, sensação e imaginação também são diferentes, e pertencem a diferentes partes da alma. A sua semelhança permite unicamente a correspondência dos

objetos sensíveis com as imagens que a imaginação evocará. Essa semelhança é necessária. A imaginação é um movimento acionado pela sensação, mas não é o movimento da sensação. Cada capacidade tem o seu próprio movimento.

A questão 3) deixa de fazer sentido, pelo menos neste cenário, porque não há distinção de mental e não mental no interior do sujeito na concepção presente. A obra *De Anima*, assume uma alma, que é o palco de toda a ação interior humana. Se se considerar que mental é a totalidade da alma, a percepção está no desígnio do mental. Aristóteles, ao assumir unidade ao sujeito, ao assumir que todas as capacidades pertencem à alma, torna mais acessível uma possível explicação acerca dessa relação: da forma como a imaginação se mantém em contato com a sensação (ainda que, a totalidade do livro *De Anima* acabe por provocar mais contestação que resposta ao problema da natureza humana). Contrariando concepções dualistas, que defendem uma divisão entre corpo e mente, e permitem o hiato explicativo acerca de como a mente está ligada ao corpo. Outras teorias resolvem o problema reduzindo toda a vida interior humana ao corpo físico, as teorias reducionistas. Todas estas teorias resolvem apenas uma pequena parte dos mistérios da natureza humana. A dualista, por exemplo, torna a tomada dos dados sensoriais, por parte da mente, muito mais inexplicável, por que não favorece uma ligação que permita correspondência entre dados sensoriais e dados mentais. Tem que existir um “transfusor”. Uma visão reducionista, ainda que de forma oposta a Aristóteles, acaba por, à sua maneira conferir unidade: uma unidade física, onde o mental, a consciência, a identidade, acabam por ser produtos de um conjunto complexo de funções fisiológicas, incluindo a sensação e a imaginação.

O ponto 4), como se afirmou acima, mostra-se exposto de forma consequente à exposição dos pontos precedentes: a imaginação aristotélica relaciona-se com a sensação por princípios de semelhança, que resultam em objetos mentais do tipo imagens; essas imagens correspondem com pouca margem de erro a objetos sensíveis; permitindo desta forma a inteleção acerca desses objetos. Sensação e imaginação são, pelo que até aqui foi exposto, as condições de coerência do pensamento com a realidade, aonde uma não subsiste sem a outra para o cumprimento do processo de conhecimento.

Relativamente a Kant, as questões devem ser vistas de uma outra maneira. O ponto 1), quando visto da perspectiva kantiana torna-se, de imediato, distinto da aristotélica: a sensação é o efeito que a afetação tem na capacidade representativa da intuição. Kant não põe de parte a possibilidade de o sujeito ser afetado por fenómenos que, em vez de provirem do exterior, têm origem interna. O que permite uma leitura mais ampla e, por isso, a possibilidade de uma sensibilidade que se estende desde o corpo do sujeito até à sua mente. Podendo o sujeito ser afetado pelos próprios objetos e produtos do pensamento. Acerca de 2) pode dizer-se que os objetos da intuição são, no fundo, já representações: o fenómeno é aquele que afeta, ou seja, pertence à sensação. A intuição é já uma faculdade de representações. A imaginação apreende o diverso dos fenómenos intuitivos no espaço e no tempo, de forma a poder reproduzir essas representações, sem que esses fenómenos estejam presentes. A imaginação, reprodutiva apresenta-se, para já, enquanto a faculdade de representar. Esta apreensão implica, segundo Kant, um ato de síntese, que por sua vez só existe porque existe um núcleo, uma unidade sintética, que permite a ligação dos diversos. Pelo que se deduz que, a imaginação reprodutiva funda a sua ação e os seus objetos na atividade empírica do sujeito, na intuição, e em última análise, na sensação; mas, porque necessita dessa unidade sintética, não se reduz aos objetos que provêm da sensação, e como tal, não podem ser os mesmos objetos da sensação e da imaginação. Quanto à questão 3) e 4) parece não haver muito mais a acrescentar.

Falta esclarecer: a forma como Aristóteles explica a relação da imaginação com o pensamento e qual o seu papel; e a forma como Kant declara a forma como a imaginação está sob os desígnios do entendimento, e que tipo de ação é, então, o esquematismo. Permitindo, dessa forma, investigar se a imaginação é, então, uma faculdade distinta do pensamento, ou se ela pertence de fato ao pensamento. Por enquanto, tem-se uma faculdade que leva os dados empíricos à mente, ao entendimento, transformando-os. Nenhum dos autores concebe o dado empírico de forma original até ao pensamento, ele sofre uma espécie de “tradução”. Ora se todo o tipo de atividade interna é, de facto, fundado sobre princípios empíricos; e se a imaginação é aquela faculdade pela qual o dado empírico é transformado em mental, assumindo que mental

constitui a totalidade interna do individuo; então, pode antever-se uma quantidade grande de conteúdo imagético no interior do ser humano. Claramente, esta ideia, não é suficiente para perceber até que ponto é o ser humano naturalmente imagético, se a sua mente tem algum tipo de natureza imagética; se são as imagens aquilo que flui de umas capacidades para outras; se o próprio raciocínio se faz valer das imagens, e tem, ao mesmo tempo, papel na construção dessas imagens. Se se prolongar as consequências disso mesmo, ficam as paixões, as ideias, e a ação humanas dependentes de um misto de racionalidade e imagem. Deverá saber-se se o pensamento está de facto dependente destas imagens ou não. Se estiver, como e porquê serão as questões posteriores.

## **1.4. Imaginação e pensamento.**

Verificou-se, em 1.3., que ambas as concepções de imaginação (a aristotélica e a kantiana) mantêm uma relação constante e irremediável com a sensação. No caso do *De Anima*, está-se perante uma imaginação que, por motivos de semelhança, se deixa mover pela sensação. Concluiu-se que esse movimento garante o estatuto de veracidade dos objetos sensíveis que a imaginação transportará ao intelecto, de forma a este poder inteligir sobre eles e criar conhecimento; que, apesar da semelhança da imaginação com a sensação, a imaginação deve ser muito mais íntima ao pensamento. O próprio autor afirma que a imaginação é, a par do julgamento, uma capacidade do pensamento.

Kant, por outro lado, defende que a imaginação reprodutiva atua, essencialmente, na intuição, apreendendo o seu diverso, ou seja, sintetizando-o, permitindo a sua reprodução quando os fenómenos já não estão presentes no indivíduo. Esta imaginação, no entanto, não atua sozinha, é-lhe concedido o poder sintetizador, que se rege pelas categorias do entendimento, que são por sua vez já uma ligação da unidade sintética da apreensão.

É necessário aprofundar um pouco mais acerca: do intelecto aristotélico e respetiva interação com a imaginação; da interação da imaginação kantiana com o entendimento e com a unidade sintética. No entanto, será exposto apenas o necessário acerca do intelecto e do entendimento, de forma a entender o papel da imaginação em ambas as concepções. Uma explicação muito ampla destes temas significaria um desvio desnecessário.

### **1.4.1. Aristóteles: intelecto, conteúdo imagético do pensamento e imaginação deliberativa.**

Analogamente à sensação, também o intelecto não se encontra nunca em erro. O entendimento torna-se na forma do objeto ao qual se refere quando pensa sobre ele. A percepção implica objetos externos, mas o intelecto não: ele é inteligível em si próprio,

permite-se pensar a si, em si próprio. Pensar é a atividade, é a faculdade, que distingue os seres racionais dos não racionais. Todos os seres animados têm sensação, alguns têm imaginação (a sensitiva), e poucos têm o conjunto sensação, imaginação e pensamento. O intelecto, ou *nous*, tem, segundo Aristóteles, duas aceções: aquele que está em potência e aquele que está em ato. A sensação também as tem: a faculdade sensitiva que se encontra em potência, à espera de receber as sensações; e o sensível, em ato que permite a alteração das potencialidades da faculdade para ato, a sensação. Portanto, há um intelecto passivo e um ativo. É no intelecto passivo que se imprime todo o conhecimento. O *nous* é: por um lado, entendimento ou pensamento; e intuição, por outro, num modo mais restrito e superior ao primeiro. O intelecto do tipo intuição, e, portanto, o ativo, é exterior à alma, não precisa dela para existir, e, por isso, é preexistente em relação àquele intelecto passivo.<sup>52</sup>

O principal papel do intelecto é a formação de ideias gerais e universais, é a descoberta de leis, que só é possível mediante os dados dos sentidos, trazidos pela imaginação, e mediante as imagens.<sup>53</sup>

A alma recorre a imagens mentais, para inteligir acerca delas, no sentido da construção do conhecimento. No processo do conhecimento a imaginação depende da sensação, mas o intelecto não. O intelecto depende da imaginação? Esta é a pergunta que garante, ou não, à imaginação, estatuto no procedimento do conhecimento. A imaginação é, na conceção aristotélica, uma capacidade do pensamento, tal como o julgamento. E por isso:

«Na eventualidade de a imaginação consistir (para além de qualquer conotação metafórica do termo) naquele processo pelo qual podemos afirmar ser uma dada imagem assim nos apresentada, será este, então, uma daquelas faculdades ou estados mentais, por intermédio dos quais nos é possível julgar, sendo obviamente aquelas certas ou erradas.»<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> É neste intelecto, no ativo e exterior, que se encontra de alguma forma, uma marca divina. É por isso, segundo Aristóteles, possível contactar com o divino, nem que só por momentos aquando do ato de intelecção. **Reale, Giovanni;** *Introdução a Aristóteles*, *passim*.

<sup>53</sup> **Allan, Donald J;** *A Filosofia de Aristóteles*, p. 72.

<sup>54</sup> **Aristóteles;** *De Anima*, III.III 428.a1.

Esta transcrição aponta de forma clara, não só, a função imaginativa de evocar imagens, imagens essas que reúnem conteúdo perceptivo, como também a importância das imagens para o pensamento e para a aquisição de conhecimento. Dizer que é por intermédio das quais é possível julgar, é o mesmo que dizer que assegura a passagem, a comunicação entre a sensação e o pensamento. A percepção, claramente, depende daquilo que lhe é dado a sentir, mas o ato do entendimento é fundado na imaginação, e em última análise na percepção. Portanto, o conteúdo do pensamento depende, em parte, do conteúdo das imagens.

Porque os objetos sensíveis são os objetos a inteligir, e têm que passar pela faculdade das imagens, segundo o autor em estudo, a imaginação é a condição que assegura conhecimento nesta concepção. É de admirar, que alguns intérpretes (e que servem a base bibliográfica da presente investigação) omitam a existência da imaginação quando estudam a alma intelectiva. Aristóteles, no Livro III da obra em estudo, assume e assegura que o pensamento se faz acompanhar, essencialmente, por imagens.

«Relativamente à alma noética, as imagens substituem as percepções diretas: quando afirma ou nega serem elas boas ou más, busca-as ou evita-as. Assim sendo, a alma nunca pensa sem recorrer a uma imagem mental»<sup>55</sup>

Seguir-se-á, aqui, a linha de pensamento que protagonizou o último quarto do século XX: que assume que *phantasmata* (termo grego) é uma imagem mental; e, portanto, nem *phantasmata* nem *fantasia* são simples ecos da atividade perceptual.<sup>56</sup>

Continua, no entanto, misteriosa a forma como o intelecto passivo e a imaginação interagem: porque não se percebe, no contexto da obra, como é feita a passagem dos particulares para os universais por parte do intelecto.

A interpretação mais comum é aquela que diz que a atividade do intelecto consiste na abstração, literalmente, do pensamento. Retira do conteúdo imagético, aquilo que nas imagens é ainda material, pois substituem o conteúdo perceptivo e por

---

<sup>55</sup> **Aristóteles;** *De Anima*, III.VII 431.a15.

<sup>56</sup> **Caston, Victor;** *Phantasia and Thought* in *A Companion to Aristotle*; p. 323-326.

isso estão ainda no domínio da particularidade, da individualidade natural das coisas materiais. Aristóteles não afirma isto, nem refere, tão pouco, como essa passagem é feita<sup>57</sup>. No entanto, existe uma passagem que leva a crer que os conceitos, mesmo não existindo sem as imagens, não são redutíveis a elas:

«A imaginação é, portanto, diferente da afirmação ou da negação, porquanto ser precisamente uma síntese de conceitos que residem a verdade ou o erro. Mas, como poderão os conceitos primeiros das imagens se distinguir? Certamente, nem esses conceitos primeiros, nem tão pouco qualquer outro, poderão ser imagens e, não obstante, sem eles tais imagens mentais nunca poderão ocorrer.»<sup>58</sup>

Afirmam alguns intérpretes que as imagens são já sínteses de todos esses dados, e é o intelecto que opera essas sínteses, segundo conceitos primeiros, que não são imagens, mas sem os quais não existiriam, sequer, imagens mentais. Um desses autores é Allan D.J. Ora, se é sobre o intelecto passivo (em potência) que são impressos todos aqueles conhecimentos que provêm de método empírico, não é, com certeza, este intelecto aquele pelo qual os dados empíricos são sintetizados segundo os conceitos primeiros de forma a construir imagens que permitam, a este mesmo intelecto, pensar os sensíveis. Tal só é possível por parte do intelecto ativo.<sup>59</sup> O intelecto passivo, é aquele que se torna em todas as coisas, é aquele que está em potência; e o intelecto ativo é aquele que produz todas as coisas, que está em ato, e que, por isso, precede ao intelecto passivo-recetivo.

Antes de acabar o presente ponto do capítulo 1., não é demais notar numa afirmação curiosa:

«O seguinte facto apresenta-se de modo bem evidente: existem dois princípios relativos ao movimento local - o desejo e o intelecto - na condição de se considerar a imaginação uma espécie de inteleção.»<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> **Caston, Victor**; *Phantasia and Thought in A Companion to Aristotle*, p. 323-326.

<sup>58</sup> **Aristóteles**; *De Anima*, III.VIII 432.a10.

<sup>59</sup> **Allan, Donald J.**; *A Filosofia de Aristóteles*, p. 72.

<sup>60</sup> **Aristóteles**; *De Anima*, III.X 433.a10.

Esta parte, mais adiante do livro III da obra, será uma reformulação? Será a imaginação deliberativa o próprio julgamento? Não é possível provar textualmente a ideia, mas não é algo totalmente sem sentido. Na questão acerca da locomoção Aristóteles aplica várias vezes o termo deliberar, julgar como um ato da imaginação. A imaginação deliberativa parece ocupar, neste trecho, aquela parte do intelecto que se ocupa do pensamento prático e que tempera o desejo, pelo qual é o ser levado a agir. As imagens constituem também um elemento importante para o acionamento do desejo, fazendo o homem desejar aquilo que lhe é agradável, ou recusar aquilo que não lhe agrada tanto. Julgar o que é bom e mau parece ser um atributo desta imaginação deliberativa. E diz Aristóteles pouco depois da afirmação anterior: «Além disso, a razão, devido à qual parecem uns não possuir opinião, reside no facto de não poderem eles possuir este tipo de imaginação, o qual procede do silogismo, supondo a imaginação a opinião.»<sup>61</sup>

#### **1.4.2. Kant: da unidade e da categoria, ao esquema e a sua aplicação empírica.**

«Portanto, no entendimento há conhecimentos puros *a priori*, que encerram a unidade necessária da síntese pura da imaginação, relativamente a todos os fenómenos possíveis. São as *categorias*, isto é, os conceitos puros do entendimento.»<sup>62</sup>

Também na conceção kantiana de imaginação é assumida uma intermediação entre a intuição e o entendimento pela faculdade das imagens. A imaginação apresenta dois tipos de ação: a síntese e o esquema. O esquema pressupõe que já tenha sido feita a síntese. A síntese da imaginação é essencialmente figurativa. Também o entendimento é capaz de sintetizar, mas é uma sintetização puramente intelectual. O entendimento contém em si conceitos, categorias, que são elas produto dessa sintetização intelectual. Essas categorias são ligações do diverso, são sintetizações puras, porque pertencem

---

<sup>61</sup> **Aristóteles;** *De Anima*, III.XII 434.a10.

<sup>62</sup> **CRP;** II,2ªS,3, A119, p.161.

àquilo que no sujeito está *a priori*. A síntese pura é aquilo que dá, então, origem ao conceito puro do entendimento, a categoria. Esta síntese tem como fundamento a unidade sintética *a priori*. Esta unidade é superior à categoria de unidade. O próprio conceito de unidade só é possível mediante uma unidade, uma consciência em geral, à qual pertencem todas as representações do espírito: a unidade sintética da *apercepção*. O *eu penso* tem de poder acompanhar todas as minhas representações.

A imaginação pura tem, então, dois tipos de interação, e a forma como esta dissertação está organizada falha na construção da concepção kantiana desta faculdade. Começou-se este trabalho pela ligação entre sensação e imaginação, porque é o ponto, que mesmo carecendo mais de estudo, contem pontos óbvios e inegáveis na discussão acerca da imaginação. Kant dá grande valor à sensibilidade, nenhum conhecimento pode ser adquirido sem a experiência. Contudo essa experiência só é possível pela existência prévia de faculdades em estado puro, mas vazias em conteúdo. O espírito contém em si a possibilidade de ser afetado, a sensibilidade; a possibilidade de pensar sobre essas afetações, o entendimento; e a possibilidade de levar, e tornar essas afetações compreensíveis ao entendimento, a imaginação. Todas estas faculdades têm uma aceção pura. A imaginação não foge à regra. Não haveria uma imaginação reprodutiva, portanto, *a posteriori*, se não existisse esta faculdade em estado puro. Não seria possível à imaginação reprodutiva representar, fazer uma síntese do diverso que se apresenta, agrupando esse diverso numa síntese que corresponde à categoria, se não existisse uma imaginação pura, produtiva que aplicasse à imaginação empírica essas mesmas regras, que provêm do entendimento. Enquanto pura *a priori*, é aquela que produz os esquemas dos conceitos puros do entendimento.<sup>63</sup> Porém, sendo ela a protagonista da esquematização, enquanto imaginação transcendental, ela esquematiza esses mesmos conceitos. Sublinhe-se, que o entendimento sintetiza de forma intelectual, e a imaginação de forma figurada.

Pode agora refazer-se o percurso da imaginação de forma mais completa, uma vez que o ponto 1.3.2. falha pela incompletude ao mostrar-se apenas a imaginação reprodutiva e a sua interação com a sensibilidade: a imaginação (transcendental)

---

<sup>63</sup> Santos, Leonel Ribeiro dos; *A Razão Sensível*, p. 29.

esquematiza os conceitos do entendimento; produz esses esquemas, numa espécie de monogramas, que permitirão identificar posteriormente a que categoria, as representações irão pertencer; aplica-os aos fenómenos da intuição, aquando da sua sintetização, agrupando-os segundo as categorias do entendimento, sob a forma de uma imagem; garantindo a coerência do conteúdo sensível com o conteúdo inteligível.

Porque a imaginação transcendental é pura, esquematiza e produz esses esquemas, optou-se por, ao falar da sua relação com a intuição, referir unicamente a imaginação reprodutiva. Esta é, todavia, apenas a vertente empírica da imaginação kantiana, e não é compreensível, senão à luz da imaginação pura *a priori*. A imaginação transcendental é assim denominada, porque constitui o princípio pelo qual toda e qualquer experiência é submetida a representações *a priori*, e correlativamente, todas as representações *a priori* se aplicam à experiência. Portanto, a condição fundamental, para todo o conhecimento possível. Kant, como se verificou em 1.3.2., assume a imaginação como pertencente ao âmbito sensível. Todavia, naquilo que se refere a uma esquematização de conceitos puros do entendimento, então a imaginação deve ter, não só uma aceção sensível, mas uma outra de foro intelectual. Se as formas lhe fossem desconhecidas, não poderia ela produzir tais esquemas. Sem a imaginação, o conceito, que é uno e universal não poderia unir-se ao fenómeno, que, por sua vez é diverso e particular:<sup>64</sup>

«É claro que tem de haver um terceiro termo, que deva ser por um lado, homogéneo à categoria e por outro, ao fenómeno e que permita a aplicação da primeira ao segundo. Esta representação mediadora deve ser pura (sem nada de empírico) e, todavia, por um lado, *intelectual* e, por outro, *sensível*. Tal é o *esquema*.»<sup>65</sup>

Torna-se necessário distinguir, ainda que superficialmente, pela obscuridade da questão, a imagem de esquema. Qual é a diferença? E as semelhanças, serão relevantes? Esquemas dos *conceitos puros do entendimento* são, como já foi referido, os quadros *onde podem entrar os fenómenos e que indicam as categorias sob a qual devem ser*

---

<sup>64</sup> **Boutroux**; *kant*, p. 39.

<sup>65</sup> **CRP**; livro II, cap. I, A138-A139.

*ordenados*<sup>66</sup>. A imaginação traça estes quadros na intuição temporal, ou seja, no sentido interno. A aplicação da categoria ao fenómeno, pelo esquema, só é possível mediante a *determinação transcendental do tempo*. Assim é, por dois motivos: porque uma determinação temporal, enquanto uma, é *homogénea* à categoria, que também é uma, universal e assenta sobre uma regra *a priori*; e porque essa mesma determinação temporal é também análoga ao fenómeno, pois o tempo está contido em toda a representação do diverso. Logo, esquema é definido enquanto uma determinação espaço-temporal, porque essas relações espaço-temporais encarnam relações temporais.

O esquema está para forma, como a imagem está para a matéria, fenómeno. Portanto, a diferença entre um esquema e uma imagem é: que a imagem se refere a algo em particular; e o esquema ao universal e uno. O exemplo dado por Kant, parece, de alguma forma, esclarecedor: quando se pensa no número cinco, ou, quando se visualizam cinco pontos, está-se perante uma imagem mental do número cinco; em contrapartida, quando se pensa no número em geral, está-se perante a representação de um conceito, e, portanto, de um esquema. O número é o esquema que se refere ao que no entendimento é um conceito puro de quantidade.<sup>67</sup> O esquema é dotado de significado.<sup>68</sup> A imagem é antes um produto da faculdade empírica da imaginação, a saber, a reprodutiva. O esquema traça de forma geral a figura de um determinado conceito, por exemplo, o conceito de cão, que é um mamífero quadrupede; a imagem, refere-se a um cão em particular.

---

<sup>66</sup> **Boutroux**; *Kant*, p. 39.

<sup>67</sup> **CRP**; livro II, cap. I, B182/A143. Poder-se-ia enumerar os tipos diferentes de esquemas que Kant expôs, mas não se mostra necessário, para a presente investigação, explorá-los de forma metódica.

<sup>68</sup> Kant elabora uma teoria simbolista da imagem na *Crítica da Faculdade de Julgar*. Esta obra não constitui a matéria em estudo, por uma questão de seleção de conceções que se mostram mais dirigidas ao tema presente. Sem, por isso, descorar a importância que pode ter uma investigação posterior acerca do significado e do simbolismo da imagem para a discussão sobre a imaginação e a natureza imagética da mente; já que uma análise acerca da imagem mental levará, certamente a uma investigação das teorias simbolistas, e do mundo enquanto representação.

### 1.4.3. Conclusão do ponto.

O ponto 1.4. desta dissertação tem como objetivo, explorar de que forma as concepções, Aristotélica e kantiana, contribuíram para as seguintes questões: 1) se a imaginação pertence ao pensamento, ou é uma faculdade distinta, apesar da sua interação com a sensação e o intelecto; 2) se é o pensamento que precisa das imagens, ou antes a imaginação que precisa da estrutura lógica do pensamento para conceber as suas imagens; 3) caso nenhuma das situações anteriores se verifique, são a imaginação e o pensamento capacidades mentais distintas que prolongam a sua ação, uma na outra, completando-se. Pelo menos, foram estas, parte das questões expostas na apresentação do capítulo 1. Contudo, assumindo uma determinada premissa numa delas, alteram-se todas as outras, não exigindo uma organização específica entre as questões.

Segundo a perspectiva dos dois autores, é inegável a dependência do conteúdo do pensamento para com o imaginativo. Em última análise, essa dependência funda-se na sensação, mas a sensação é um dado bruto que, sem o trabalho da imaginação não seria acessível ao pensamento, devido ao seu carácter abstrato.

Existe uma certa analogia entre a visão aristotélica e a visão kantiana acerca da função da imaginação. Por um lado a imaginação produz imagens que reúnem todo o conteúdo sensorial; essas imagens passam a ser conteúdo do pensamento discursivo. Por outro lado, para que a imaginação produza tais imagens, ela rege-se pelas regras lógicas do pensamento.

Em *De Anima*, existe a possibilidade de a imaginação depender, não só da percepção, como da universalidade e unidade dos conceitos primeiros como se pode verificar na transcrição da obra: «Certamente, nem esses conceitos primeiros, nem tão pouco qualquer outro, poderão ser imagens e, não obstante, sem eles tais imagens mentais nunca poderão ocorrer». A imagem mental é construída, em conteúdo, pelos dados sensoriais, mas a sua forma, a sua regra é legislada pelo intelecto. A hipótese é, ser o movimento da imaginação, que foi gerado pela sensação, enformado pelo intelecto. A sensação só movimentava a imaginação dentro de uma forma determinada. Esta opção não é estranha, pois a própria faculdade das imagens é uma capacidade do pensamento, é a capacidade que se estende até à sensação.

Na *Crítica da Razão Pura*, analogamente à perspectiva aristotélica, existem, não conceitos primeiros, mas conceitos puros, categorias. Categorias que se aplicam aos fenômenos por intermédio da imaginação; e é por intermediação da mesma, que eles chegam ao entendimento. Kant é bastante mais claro que Aristóteles neste aspeto, ainda que muitas das questões sejam difíceis e até mesmo obscuras. Explica de forma mais detalhada, e em certa medida, de uma maneira mais coerente as funções da imaginação. Contudo, Kant aponta para uma imaginação que se distingue, enquanto faculdade da alma, do entendimento: ela não é uma capacidade do entendimento, é uma outra faculdade do espírito. Esta faculdade, é tida, pelo autor, como pertencente à sensibilidade na medida em que, desde o seu ato mais puro, a esquematização dos conceitos do entendimento, até ao ato *a posteriori*, após afetação, a sua ação é sempre feita no sentido interno do tempo: contém, nas suas representações, determinações espaço-temporais. Que por sua vez, são representações puras *a priori* da intuição pura.

Em ambas as concepções se pode considerar uma interdependência entre o pensamento racional e a imaginação, quer se distinga a imaginação enquanto faculdade da alma original, ou capacidade de uma outra faculdade. A imaginação precisa da estrutura lógica do pensamento para conceber as suas imagens, que têm conteúdo empírico, para que esse conteúdo corresponda às leis, ou à forma do pensamento, sem nunca perder a coerência com o mundo percebido. Permitido ao pensamento construir conhecimento. A imaginação reclama, em ambas as concepções, um papel inegável para a construção do conhecimento. Apesar da distância cronológica das duas obras, estudadas até este ponto da dissertação, são claras as semelhanças que partilham. Kant e Aristóteles concebem a imaginação como a única via de levar os dados sensoriais ao pensamento discursivo. Notar-se-á, no ponto a seguir, o sentido divergente com que David Hume concebeu esta capacidade mental. Porém, não deverá ser a sua concepção, de forma alguma, subestimada. O valor da contribuição humeana será demonstrado sob outros aspetos acerca da imaginação e da imagem mental, abrindo uma outra forma de problematização do tema.

## 1.5. A contribuição específica de David Hume para a discussão sobre imaginação.

Como se demonstrou nos pontos 1.1. e 1.2., Hume argumenta a favor de uma natureza humana que se funda em princípios fundamentalmente empíricos. Kant e Aristóteles apontam a importância da sensibilidade para o conhecimento, sem reduzir essa construção, e toda a constituição mental humana, aos desígnios da experiência. Aprovando uma coerência, um acordo, entre a natureza humana e o mundo que circunda, assim como a possibilidade de se conhecerem todas as coisas por meio da sensação, da imaginação e do pensamento. Hume cinge o conhecimento à crença vinda da experiência. Para Hume não existem ideias inatas, conceitos ou categorias *a priori*. O ser humano é uma tábua rasa.<sup>69</sup> Contém em si capacidades mentais, sem dúvida, que lhe permite apreender e aprender. Talvez seja ousado, no entanto não parece totalmente absurdo, descrever David Hume como uma espécie de primeiro cognitivista. Como se apontou anteriormente, não se preocupa em provar aquilo que não é possível provar, e por isso não aceita uma possível alma, espírito, ou mente do tipo imaterial. A rejeição para com esta ideia deve-se à ilegitimidade da questão. Ou seja, pode ser, ou não, a alma imaterial, mas é filosoficamente impossível tratar a questão.<sup>70</sup> Até aqui, pode já verificar-se, a divergência entre autores, e o porquê do isolamento de Hume, relativamente a Aristóteles e Kant.

Neste subponto do capítulo 1. Seguir-se-á um método sequencial semelhante aos subpontos anteriores acerca da concepção aristotélica e kantiana. Essa abordagem à concepção humeana servirá para demonstrar exatamente a sua visão discrepante, relativamente às anteriores, como também os raros pontos que mantém em comum.

A mente, segundo Hume, é uma mente acostumada. A experiência, e a sua regularidade, habituaram a mente a reconhecer determinados princípios e propriedades

---

<sup>69</sup> Hume, David; *Tratado da Natureza Humana*, LI, P I, S I, p.35.

<sup>70</sup> Hume, David; *Tratado da Natureza Humana*, LI, P IV, S V, p. 280, 298: «Assim, nem pela consideração da origem primeira das ideias, nem por meio de uma definição se pode chegar a uma noção satisfatória de substância, o que me parece razão suficiente para abandonar completamente a disputa sobre a imaterialidade da alma e me faz condenar até mesmo a própria questão.», p. 280; «A questão relativa à substância da alma é absolutamente ininteligível (...)», p. 298.

nas suas ideias. Existem quatro grandes faculdades mentais: a sensação, a memória, a imaginação, e a razão. De forma geral: a sensação é a recepção passiva de impressões; a memória faz a retenção das ideias, que correspondem a impressões, pela ordem e posicionamento com que apareceram; a imaginação une e divide ideias; e a razão faz a comparação e a descoberta de relações entre ideias.

As percepções, segundo Hume, penetram o espírito de duas maneiras: pela sensação, pelos órgãos dos sentidos; e pelas paixões e emoções. Estas percepções são impressões. As impressões pertencem, então, ao sensível, àquilo que provém da experiência. Podem resultar da percepção de objetos exteriores, as impressões simples e complexas; como de objetos interiores, nomeadamente, as ideias, tornando-se impressões de reflexão. As impressões simples dão origem a ideias simples, e caracterizam-se por serem indivisíveis, por não permitirem separação. As complexas, originam ideias complexas, e podem dividir-se em partes.<sup>71</sup> Processo de formação de uma ideia de reflexão começa numa impressão, que atinge os sentidos; a mente tira uma cópia que permanece mesmo depois de a impressão desaparecer, isto é, uma ideia; quando essa cópia regressa à alma e produz novas impressões de desejo ou de aversão, de esperança ou medo, são impressões de reflexão. As impressões de reflexão, são aquelas que dizem respeito ao sentido interno, ou seja, são percepções fundadas em ideias e, por isso, incluem as paixões e as emoções. Os sentidos não trazem nada ao sujeito, senão uma simples percepção, e nunca dão sugestão de algo mais. As percepções correspondem, exatamente, àquilo que é sentido pela mente.<sup>72</sup>

No que concerne à sensação, vê-se claramente um sentido tanto externo como interno, permitindo que o indivíduo perceba, ou seja afetado, pelas suas próprias ideias. No que diz respeito à ligação da imaginação com a sensação, e da sua dependência, torna-se clara a sua insolubilidade, pela necessidade da imaginação para com as ideias.

A memória, a imaginação e a razão, acabam, em última análise, por depender, inteiramente, da percepção e das suas impressões, pois trabalham, todas elas, com as

---

<sup>71</sup> David Fate Norton; *The Cambridge Companion to Hume*, p. 6.

Hume, David; *Tratado da Natureza Humana*, LI, pl, *passim*.

<sup>72</sup> Hume, David; *Tratado da Natureza Humana*, LI, Pl, Sl.

ideias.<sup>73</sup> No entanto, não está aqui em questão a natureza dos objetos de cada uma das faculdades, antes, a natureza da atividade de cada capacidade mental. Os objetos são comuns a todas, pois as impressões e as ideias diferem entre si em termos de força e vivacidade. É uma questão de grau, e não de tipo.

No que concerne à atividade imaginativa, deverá sublinhar-se as suas características gerais:

- a) «[...] na imaginação a percepção é ténue e apagada e não é sem dificuldade que a mente a pode conservar, por tempo considerável, firme e uniforme»<sup>74</sup>;
- b) A imaginação não fica sujeita a uma ordem determinada;<sup>75</sup>
- c) A imaginação é livre de «*transportar e alterar as suas ideias*».<sup>76</sup>

Difícilmente as ideias se mantêm na imaginação com a força com que ficam retidas na memória. A memória é aquela capacidade que mantém as ideias mais vivas e fortes, elas vêm diretamente das impressões. É na perda dessas características, que reside a condição para que a imaginação consiga trabalhar com elas. Pela falta de uma ordem cronológica, e pela capacidade de unir e dividir ideias, a imaginação é caracterizada enquanto livre. Pelo menos, é aquilo que parece numa primeira confrontação. No entanto, a imaginação descrita no *Tratado* acaba por ser limitada, não por falta de capacidade em transcender a própria experiência, mas por falta de conteúdo que acompanhe essa atividade fantástica. É limitada então pelo conteúdo que provém da experiência. As suas ideias fundam-se nas impressões. A seguinte citação mostra claramente esta ideia:

«Posso imaginar uma cidade como a *Nova Jerusalém*, com ruas pavimentadas de ouro e muros de rubis, embora nunca tenha visto uma cidade assim. Já vi *Paris*; mas acaso afirmei que posso formar desta cidade uma ideia tal que represente perfeitamente todas as ruas e casas nas suas proporções reais e exatas?»<sup>77</sup>

---

<sup>73</sup> Wilbanks, Jan; *Hume's theory of imagination*, p. 63

<sup>74</sup> Hume, David; *Tratado da Natureza Humana*, LI, PI, SIII, p. 37.

<sup>75</sup> Hume, David; *Tratado da Natureza Humana*, LI, PI, SIII, p. 37.

<sup>76</sup> Hume, David; *Tratado da Natureza Humana*, LI, PI, SIII, p. 38.

<sup>77</sup> Hume, David; *Tratado da Natureza Humana*, LI, PI, SI, p. 31.

Esta passagem do *Tratado*, não só demonstra a limitação de origem empírica da imaginação, como também a dificuldade em manter vivas as suas imagens.

Mas ainda antes desta citação, existe uma outra passagem que é importante também transcrever:

«Noto que muitas das nossas ideias complexas nunca tiveram impressões que lhes correspondessem, e que muitas das nossas impressões complexas jamais são exatamente copiadas em ideias.»<sup>78</sup>

De forma oposta à ideia anterior (da limitação da atividade imaginativa pelo conteúdo da sensação), a mente mostra-se capaz de construir um grande volume de ideias, e até mesmo de crenças, sem correspondência empírica.<sup>79</sup> Ora se a imaginação é uma das faculdades *mediante as quais repetimos as nossas impressões*, sob a forma de ideias; é livre de as unir e dividir conforme lhe convém; então facilmente a imaginação cria ideias complexas sem correspondência com as impressões, i.e., sem correspondência empírica. De forma consequente, existe uma facilidade na construção de fantasias. Duas das grandes extrapolações, operadas pela mente, à experiência humana, mencionadas por Hume, são as ideias de identidade, incluindo a identidade pessoal, e de existência. Estas duas ideias, ainda assim não se consideram fantasias, são antes crenças, *questões de facto*. Não se exporá, para já, esta questão, que requer mais elementos explicativos do que aqueles fornecidos até aqui.

«Visto que a imaginação pode separar todas as ideias simples e uni-las novamente da forma que lhe aprouver, nada seria mais inexplicável que as operações dessa faculdade, se ela não fosse orientada por alguns princípios universais que a tornassem em certa medida uniforme em todos os tempos e lugares.»<sup>80</sup>

Os princípios que regulam e uniformizam a imaginação são: o princípio da semelhança; o princípio de contiguidade; e o princípio da causalidade. A imaginação

---

<sup>78</sup> Hume, David; *Tratado da Natureza Humana*, LI, PI, SI, p. 31.

<sup>79</sup> David Fate Norton; *The Cambridge Companion to Hume*, p. 39.

<sup>80</sup> Hume, David; *Tratado da Natureza Humana*, LI, PI, SIII, p. 39.

une e divide as ideias segundo estes princípios, por uma questão de hábito, de costume. Está acostumada a reconhecer nas ideias estas qualidades. Estes princípios são intrínsecos à natureza humana. Esses princípios permitem, à imaginação, reconhecer as qualidades de relação entre objetos. Tais qualidades originam a sua associação e levam a mente a passar de uma ideia para a outra.

Relativamente ao princípio de semelhança, esta é uma qualidade da relação de objetos suficiente para a fantasia. A imaginação passa facilmente de uma ideia para outra que lhe seja semelhante. Tal como os sentidos passam de um objeto para outro de forma regular, também a imaginação, por influência do hábito, toma os objetos por contiguidade, percorrendo o espaço e o tempo ao conceber os seus objetos. No entanto, é a relação de causalidade entre objetos que produz a conexão mais forte na fantasia, e faz com que uma ideia evoque uma outra imediatamente.<sup>81</sup>

A imaginação pode conectar, não só dois objetos, pela semelhança, contiguidade e causalidade, como também pode unir uma terceira ideia ou mais. Desde que mantenham com os dois objetos algumas destas relações. Chama-se a isto encadeamento, mas quanto maior for a extensão desse encadeamento, menor é a relação entre objetos, as interposições enfraquecem.

A relação de causalidade é a de maior extensão. Dois objetos podem estar inseridos nessa cadeia de relação sob duas formas: quando um deles é causa de qualquer ação ou movimento de um outro; quando o primeiro é a causa da existência do segundo. Essa ação ou movimento é o próprio objeto, e por isso é o mesmo em todas as diferentes situações. É essa influência dos objetos, uns sobre os outros, que os pode conectar na imaginação. A ideia de causação é derivada de determinada relação entre os objetos. E todos os objetos, considerados como causas ou como efeitos, são contíguos.<sup>82</sup> E nenhum objeto pode atuar num momento ou lugar afastado do momento ou lugar da sua existência. Quando parece que um objeto atua num momento ou lugar afastado da sua própria existência, ele está na realidade ligado a outros, uma cadeia de causas contíguas. Desta forma, entende-se que a relação de contiguidade é essencial à de causa e efeito. E ao implicar contiguidade assume também a implicação de sucessão e conjunção

---

<sup>81</sup> Hume, David; *Tratado da Natureza Humana*, LI, PI, SIII, p. 40.

<sup>82</sup> Hume, David; *Tratado da Natureza Humana*, LI, PI, SIV, p. 40.

constante. E como tal, enquanto relação natural, que produz uma união entre as ideias, permite-nos raciocinar e fazer inferências.<sup>83</sup>

«Assim, embora a causação seja uma relação *filosófica*, enquanto implica contiguidade, sucessão e conjunção constante, no entanto é somente na medida em que é uma relação *natural*, produzindo uma união entre as nossas ideias, que podemos raciocinar com base nela ou tirar dela qualquer inferência.»<sup>84</sup>

Mas existe uma outra relação condicionante, que é a de prioridade temporal da causa em relação ao efeito. É uma segunda relação, a de sucessão, por consequência da própria natureza tanto da relação de causalidade como da de prioridade. Ou seja, por haver, mentalmente, uma relação de causa efeito, que é determinada pela prioridade temporal, está intrínseca uma ideia de sucessão onde os objetos se sucedem uns aos outros. O objeto antecedente a este objeto, que o sucedeu, do qual sucederá um outro. Mas a relação de causalidade não depende das qualidades conhecidas do objeto, a própria ideia de causalidade deriva de uma impressão de reflexão e, portanto, da sensação.

Hume adverte, que apesar de a imaginação manipular as ideias, segundo estes princípios universais, a mente não depende dela para juntar ideias. A razão também o consegue fazer, mas a atividade da razão reside na comparação e na descoberta de relações *filosóficas*.<sup>85</sup> Não será necessário aprofundar muito as questões acerca da atividade racional, apenas o suficiente para uma visão completa da imaginação concebida por Hume. Existem dois tipos de comparação: quando a comparação é imediata chama-se de razão intuitiva; quando é feita por interposição de outras ideias, chama-se demonstração ou razão demonstrativa. Hume reduz as relações filosóficas a sete tipos, qualidades que permitem estabelecer comparações: a de semelhança; a de identidade; a de espaço e de tempo; a de quantidade; a de qualidade; a de contrariedade; e, por último, de causa e efeito. A diferença entre imaginação e razão reside na

---

<sup>83</sup> Hume, David; *Tratado da Natureza Humana*, L I, P III, S VI, p. 129.

<sup>84</sup> Hume, David; *Tratado da Natureza Humana*, L I, P III, S VI, p. 129.

<sup>85</sup> Hume, David; *Tratado da Natureza Humana*, LI, P III, S III, p. 113.

atividade: a primeira une e separa ideias segundo princípios que se acostumou a detetar; a segunda compara ideias, relaciona-as.<sup>86</sup>

De fato, três destas relações, são comuns aos princípios segundo os quais a imaginação se guia para unir ou dividir ideias. Em última instância, também os princípios de comparação são adquiridos pela experiência, pelo hábito da mente. Os princípios de semelhança e causalidade são imediatamente detetados dentro do conjunto de sete. O de contiguidade, sabendo que se refere à determinação espaço-temporal dos objetos percebidos, que é possível pelo princípio de semelhança. Hume afirma que, estes princípios são intrínsecos à natureza humana, estão na mente do sujeito; que a imaginação ganha o hábito e o costume conectar e dividir ideias segundo princípios *universais*; dificilmente esses princípios pertencem à imaginação. Hume, no entanto, não é claro quanto a este aspeto.

Uma vez que se seguiu o mesmo caminho nas anteriores concepções de imaginação, é necessária uma análise ao papel da imaginação no processo de conhecimento. Se a construção do conhecimento reside na formação da crença, resta saber se a imaginação tem papel ativo nisso:

«Quando portanto o espírito passa da ideia ou impressão de um objeto para a ideia ou crença de outro, não é determinada pela razão, mas por certos princípios que associam umas às outras as ideias destes objetos e as unem na imaginação. Se as ideias não estivessem mais unidas na fantasia do que parecem estar os objetos no entendimento, nunca poderíamos tirar uma inferência das causas para os efeitos nem acreditar em qualquer questão de facto. A inferência depende, portanto, unicamente da união das ideias.»<sup>87</sup>

Hume admite a dificuldade em explicar a maneira como é concebida a crença, porque ela não é, senão uma ideia que *difere de uma ficção*. A diferença não está na natureza ou na ordem das partes, está antes na forma como é concebida. Explica-a, enquanto força, vividez, solidez, firmeza ou estabilidade superior. Segundo Hume, só se poderá, filosoficamente, definir a crença enquanto algo sentido pela mente; algo que permite distinguir as ideias do juízo das ficções da imaginação. A crença torna essas

---

<sup>86</sup> Wilbanks, Jan; *Hume's theory of imagination*, p. 78.

<sup>87</sup> Hume, David; *Tratado da Natureza Humana*, L I, P III, S VI, p. 128.

ideias mais fortes e influentes; faz com que pareçam mais importantes, fixa-as na mente; e torna-las nos princípios que regulam a ação humana.

A crença surge *exclusivamente* da causalidade. Este é princípio pelo qual uma ideia passa a crença. Não pode, aqui, cair no esquecimento que as relações de causa e efeito entre objetos contêm as relações de semelhança: «*objetos semelhantes, em circunstâncias semelhantes, produzirão sempre efeitos semelhantes*»<sup>88</sup>. Ideias avivam-se pela semelhança que têm com os objetos, e criam impressões correspondentes, existindo assim uma relação e uma impressão que concorrem ao avivamento da ideia. Quanto à de contiguidade, sabe-se que a distância, espacial e temporal, diminui a força da ideia. Apesar da transição de ideias, por meio desta relação, seja fácil para a mente, a ideia sozinha não é capaz de fornecer maior vividez, pois falta-lhe uma impressão imediata.

A crença acompanha a impressão presente.<sup>89</sup> Ela é produzida por um determinado número de impressões e conjunções passadas; surge de forma imediata, sem que ocorra nenhuma operação quer da razão, quer da imaginação. Quando, por hábito, se vê duas impressões em conjunção, o aparecimento de uma impressão, ou a ideia desta, leva imediatamente à ideia de uma outra impressão. E por isso uma crença que se segue de uma impressão presente é derivada do hábito, do costume. A crença é uma ideia mais vivida e forte proveniente da sua relação com uma impressão presente. Assim o é a ideia de identidade e existência, por exemplo.

O carácter contínuo e ininterrupto da existência, e que confere identidade aos objetos, está num primeiro momento, ligado à relação de contiguidade dos objetos.<sup>90</sup> A identidade, por sua vez, só é possível porque existe semelhança entre as percepções, entre as impressões, que mantêm vividas as ideias, ou seja, que mantêm seguras as crenças. A fonte da identidade *pessoal* é a memória, por que só a memória mostra, possibilita o reconhecimento de continuidade e de extensão. A imaginação relaciona, a memória fixa

---

<sup>88</sup> Hume, David; *Tratado da Natureza Humana*, L I, P III, S VIII, p. 142.

<sup>89</sup> Hume, David; *Tratado da Natureza Humana*, L I, P III, S VII, p. 132.

<sup>90</sup> Hume, David; *Tratado da Natureza Humana*, L I, P IV, S VI.

Hume, David; *Tratado da Natureza Humana*, L I, P II, S VI.

essas relações e permite que as consultemos. Sem ela, todas as operações da imaginação e da razão seriam inúteis, e repetitivas.

Para finalizar, retém-se a seguinte afirmação de Hume:

«Mas como a experiência convencerá suficientemente todo aquele que considere valer a pena tentar, que embora ele não possa encontrar erro nos argumentos precedentes, contudo continua a acreditar, a pensar e a raciocinar como dantes, pode ele concluir com toda a certeza que os seu raciocínio e a sua crença são sensações ou maneiras peculiares de conceber, que meras ideias e reflexões não podem destruir.»<sup>91</sup>

Hume quer com isto estabelecer que qualquer raciocínio sobre causas e efeitos provém unicamente do hábito, e que a crença pertence, à parte sensitiva e empírica, ao invés de pertencer à cogitativa da natureza humana.

«A razão jamais pode mostrar-nos a conexão de um objeto com outro, ainda mesmo com a ajuda da experiência e da observação da sua conjunção constante em todos os casos passados.»<sup>92</sup>

A razão não tem papel ativo na construção da crença. É principalmente o hábito, aliado à imaginação, a uma impressão presente que vivifica determinada ideia, tornando-a numa crença. E a imaginação, só por si, não consegue chegar à crença. Precisa do hábito, dos princípios de associação e de uma impressão presente.

### **1.5.1. Conclusão do ponto.**

Resta apontar aqueles elementos, na conceção de imaginação apresentada, que, sem se querer descorar os outros, apresentam contribuições valorosas à análise e discussão da presente tese.

É possível notar uma contribuição de Hume no que toca ao problema da passagem dos objetos da sensação para a imaginação. Uma vez que, ainda que a

---

<sup>91</sup> Hume, David; *Tratado da Natureza Humana*, L I, P IV, S I, p. 227.

<sup>92</sup> Hume, David; *Tratado da Natureza Humana*, L I, P III, S VI, p. 129.

sensação esteja em parte ligada aos órgãos sensoriais, ela é uma capacidade mental. Existe também uma sensação interna. Enquanto capacidade mental, é aquela pela qual a mente sente, e por isso, pela qual são dadas as impressões. Impressões cujas cópias tiradas pela mente formam ideias. A ideia torna-se, assim, comum às restantes três capacidades. Diferindo entre si por grau, e não por tipo de conteúdo ou natureza. Uma mantém ou aumentam o seu grau de vividez, e outras enfraquecem-se.

Hume concebe uma imaginação como originalmente livre. Esta é sem dúvida uma contribuição específica. Porém, a sua atividade vê-se restringida pelo conteúdo proveniente da sensação e pelo hábito, portanto, por três princípios universais. Uma vez que os sete princípios que existem na mente humana são produtos do costume empírico, nada parece contra a ideia de que os três princípios, universais, que regulam a imaginação, serem princípios provenientes daqueles pelos quais é possível, ao sujeito, relacionar filosoficamente ideias. Caso contrário, seria quase inexplicável como é que uma faculdade tão livre e indeterminada criasse os seus próprios princípios por meio da experiência.

Como consequência da sua naturalização, relativamente às outras faculdades, é ela uma possibilitadora da formação da crença. A sua regulação pode ser vista como uma naturalização na medida em que a imaginação é produtora de artificialidade, ou seja, fantasia, na sua pura aceção. E a razão, a mente é naturalizada, permitindo um acordo com a natureza. Ainda relativamente ao papel da imaginação na formulação da crença, vê-se esse papel possível pelo hábito da imaginação ao detetar propriedades causais nas ideias. Hábito esse, fundado na experiência e nos princípios de relação filosófica.

As duas contribuições são relevantes, elas apontam convergências e divergências entre Hume e os restantes autores estudados. Mas a contribuição mais intrigante não se encontra no conjunto anterior. A imaginação do *Tratado* apresenta um tipo de atividade diferente das anteriores conceções. De forma geral e demasiado abrangente, tanto a imaginação aristotélica como a kantiana, atribuem à imaginação a produção e evocação de imagens. Hume, em contrapartida, atribui a produção de imagem enquanto uma atividade mental partilhada entre a memória e a imaginação. Lembre-se da afirmação

inicial do *Tratado*: «Estas por sua vez são copiadas pela memória e pela imaginação, tornando-se ideias, as quais por sua vez talvez gerem outras impressões e ideias»<sup>93</sup>. A mente humeana é uma mente formada por um conjunto de capacidades, regulada por princípios, e de conteúdo naturalmente imagético. A mente é, acima de tudo, um sistema de imagens. Esta é a ideia principal a reter desta contribuição específica.

---

<sup>93</sup> Hume, David; *Tratado da Natureza Humana*, LI, PI, SII, p. 36.

## 1.6. Conclusões do capítulo.

Numa primeira fase foram analisadas as concepções de imaginação de Aristóteles e de Kant: acerca da relação da capacidade imaginativa com a sensação; e da interação da capacidade de imaginar com o pensamento, mostrando as leis segundo as quais atua. Identificando, também, o seu papel fundamental para o conhecimento. Numa segunda fase, apresentou-se a imaginação concebida no *Tratado*: de como a imaginação copia das impressões as imagens, e as associa segundo princípios de semelhança, contiguidade e causalidade.

Em relação à ligação da capacidade da imaginação com a sensação, Aristóteles propõe uma relação na qual a imaginação está dependente desta capacidade, por motivos de veracidade e correspondência com a realidade. Dessa forma, a alma garante que, pela sensação lhe chegue a realidade, para sobre ela inferir; e pela imaginação, o conteúdo chegue ao intelecto em formas reconhecíveis pelo intelecto, caso contrário, nada lhe seria legível. De forma semelhante, Kant concebe essa relação: uma imaginação que aplica nos fenómenos, nos dados sensíveis, os conceitos puros do entendimento, sob a forma de esquemas, permitindo que a sua reprodução para o entendimento se faça, também, de forma a ser por ele lido. Hume concebe, também, uma relação de dependência da imaginação para com a sensação. Contudo ela não se aplica na própria experiência, como a concepção de Kant, ela copia os dados da sensação, para que estes fiquem presentes na mente.

Em última instância, todos os conteúdos mentais têm fundamento empírico. Mesmo nos casos das concepções onde se inserem conceitos primeiros e categorias puras *a priori*, nenhum deles seria visível, ou exerceria a sua atividade própria, sem o dado empírico. A imaginação não é exceção.

Relativamente à relação da imaginação com o pensamento: Aristóteles concebe-a enquanto uma capacidade do pensamento, o que não invalida a função e ação originais e únicas da imaginação. Mas a imaginação é pensamento, é uma forma distinta de pensamento.

Por outro lado, para Kant, esta é uma faculdade distinta de todas as outras. Assim como para Hume. Contudo, para o primeiro o entendimento e a imaginação fornecem, um ao outro, meios para que possam, cada um deles, cumprir a sua função. Para o segundo a imaginação é distinta, mas dependente da sensação e dos princípios do hábito.

Enquanto capacidade do próprio pensamento, tem-se em consideração a determinação da imaginação por princípios lógicos, ou leis racionais. Contudo, de formas diferentes. Na obra de Aristóteles, as formas da imaginação e, portanto, da imagem, são regradas pelos conceitos primeiros de forma a manter a integridade lógica do conteúdo a ser cogitado. Porém, ainda que a imaginação kantiana e humeana sejam uma capacidade distinta do pensamento, ela é dependente dele. Na perspectiva kantiana a imaginação regula a sua atividade reprodutiva segundo os conceitos puros do entendimento, que ela própria esquematizou, figurativamente, enquanto produtiva e transcendental. Os princípios reguladores da imaginação humeana são tidos *a posteriori*. O hábito mostra à mente esses princípios, pela observação da experiência.

Nos três autores mostra-se inegável o papel fundamental da imaginação para o conhecimento. Ela traduz a possibilidade de qualquer tipo de conhecimento. Ponto que se demonstra pelos pontos expostos precedentemente.

No modelo aristotélico, assim como no kantiano, a imaginação é a origem da imagem. Só ela cria imagens, segundo os princípios citados acima. Hume partilha a criação da imagem entre a imaginação e a memória.

Pode assim observar-se duas vias principais. Essas vias têm como característica comum a admissão de uma imaginação que permite, juntamente com a sensação, que tudo seja conhecido pelo pensamento. Deferem, na medida em que um dos modelos assume a produção de imagens mentais por parte da imaginação. E outra afirma que a mente é naturalmente imagética: a produção de imagens é uma atividade comum à memória e à imaginação, e portanto a imaginação não tem um papel especial nisto.

Contudo, é-se confrontado, nesta parte da investigação, com o problema: a determinação da natureza da imagem e a sua definição. Torna-se clara a discordância entre autores, não só em alguns aspetos fundamentais nos modelos de imaginação de

cada um, como também na forma como concebem a imagem. Ainda que se possa traçar duas vias distintas, o problema multiplica-se porque não existe uma definição de imagem correspondente às duas vias, mas três totalmente dissemelhantes. Aristóteles concebe um tipo de imagem que, na sua forma, é intelecto, é um produto do pensamento; e no seu conteúdo é de origem sensitiva. Hume transforma a imagem mental em algo totalmente idêntico ao conteúdo sensitivo, a mente é um sistema de imagens. Kant, por sua vez, atribui à imagem características figurativas sintetizadas dos fenómenos intuitivos, segundo regras, conceitos, do entendimento. Mas a imagem é para Kant um produto original da imaginação. Vê-se, assim, esta investigação forçada a focar atenção única e exclusivamente, à imagem mental no passo a que se dará continuidade no próximo capítulo. Até aqui pode ter-se uma certeza: tanto na concepção aristotélica, como na kantiana, a imaginação é o veículo pelo qual se dá a relação do pensamento com os objetos, a imagem é a presença do objeto concreto ausente ao sujeito.

No que concerne à liberdade da imaginação, naquilo que constitui o seu ato de criar ficções, a imaginação, segundo as três concepções aqui presentes, não parece usufruir de tal liberdade, e parece até quase inexplicável. Tirando as circunstâncias nas quais o sujeito se encontra fora do estado de vigília, e as imagens continuam a aparecer. Fora possíveis situações nas quais o sujeito se encontra adormecido, em coma, desmaiado, as únicas duas explicações para a construção da fantasia são: a falta, ou desequilíbrio de uma das faculdades; ou intencionalidade do sujeito, em pelas suas faculdades mentais construir tais mundos dotados de irrealidade. Kant denomina de *sensu comum* o resultado de um acordo *a priori* das faculdades.<sup>94</sup> Poderá pôr-se a hipótese de na falta desse “acordo”, provavelmente decorreram desequilíbrios grandes. Provavelmente mais no âmbito das doenças mentais e da alucinação, e não no que toca à fantasia comum, que toma conta do mais comum dos indivíduos. Mas este aspeto não constitui de forma alguma o objetivo desta dissertação, pelo que nada mais será mencionado acerca disso.

---

<sup>94</sup> Deleuze, Gilles; *A Filosofia Crítica de Kant*, p. 28-29.

Relativamente àquelas irrealidades que o sujeito constrói, de forma intencional e consciente, elas não são, senão, extrapolações da realidade. Pelo menos naquilo que foi exposto até agora. A mente recorre aos mesmos meios e princípios tanto para conhecer como para fantasiar. No caso da fantasia, talvez a imaginação seja mais livre do que parece nas três concepções. Parece conseguir trabalhar as ideias segundo os princípios lógicos do pensamento, mas sem garantias de total correspondência com a realidade empírica. Tome-se como exemplo a figura de um grifo mitológico. É um animal fantástico, representado com um lombo de leão e com uma cabeça, patas e asas de águia. A irrealidade, a fantasia, parece poder recorrer a elementos reais, sem que por isso tenha que ser, na totalidade, coerente com a realidade exterior.

Em *Essays in the Philosophy of Art*, Collingwood faz uma distinção que pode auxiliar o entendimento deste caráter da imaginação. Imaginar é, segundo este autor, o estar indiferente à realidade e irrealidade do objeto: uma obra de arte inclui, de forma indiferente, fatos e ficção. É essa indiferença que faz do objeto imaginado uma pura ficção.<sup>95</sup> A atividade de fantasiar é concebida, pelo autor, enquanto a atividade pura da imaginação, e que não envolve qualquer tipo de assertividade.<sup>96</sup> Contudo, um ato de imaginação pura, só pode ser indiferente ao facto, à realidade se souber o que ela é. Portanto a ação da imaginação tem que brotar de um solo de factos concretos.<sup>97</sup> Ou seja, usa o conhecimento que a mente tem para construir as suas fantasias.

Collingwood, apesar de a sua concepção ser um pouco mais simples e menos sólida que a dos demais autores, vira-se para uma imaginação que suporta o pensamento. A solidez dos três autores estudados reside na sustentabilidade da imaginação pelos princípios racionais do pensamento. Só desta forma é que a imaginação pode criar ficções tão fortes ao ponto de se querer acreditar nelas. Dito de outra forma:

---

<sup>95</sup> Collingwood, R.G.; *Essays in the Philosophy of Art*, p. 54-55.

<sup>96</sup> Collingwood, R.G.; *Speculum Mentis or The Map of Knowledge*, p. 79.

<sup>97</sup> Collingwood, R.G.; *Speculum Mentis or The Map of Knowledge*, p. 79.

«Strictly speaking all experience is aesthetic, because imagination is a factor in every single cognitive act; and no experience is purely aesthetic, because there is no concrete experience from which the logical act of assertion is wholly absent.»<sup>98</sup>

Traduza-se e sublinhe-se a expressão que valoriza a conclusão deste capítulo: a imaginação é um fator em todo o ato cognitivo. Será que a imaginação transcende o seu papel intermediador entre faculdades e passa a ser a condição pela qual as faculdades mentais se expressam e portanto, o sujeito percebe o mundo e a si próprio? Então a imaginação e as suas imagens são a forma pela qual o indivíduo representa todo e qualquer ato interior? A imaginação pode ser, então, uma capacidade representacional mental, na qual não só fornece ao pensamento objetos ausentes à sensação, mas também é a base da representação sob a qual a memória fixa os fenómenos passados? Uma estrutura representacional que abrange todas as áreas, atos, fenómenos interiores? A autoconsciência é também uma representação? São questões, problemas, que apesar de não terem respostas concretas, não deixam de ser importantes na procura da função da imaginação.

Em *Essays in the Philosophy of Art*, o autor fala acerca da coerência do ato mental de imaginar. Essa coerência e unidade são os princípios segundo os quais uma imagem, e futura obra de arte, se tornará bela. A criação intencional de ficções, é um trabalho intencional na própria imaginação. Um acto imaginativo é o resultado de toda a experiência do indivíduo. Isso inclui o seu próprio pensamento acerca da sua atividade imaginativa.<sup>99</sup>

Com aquilo que foi acima afirmado, a fantasia não contradiz em nada a possibilidade de uma imaginação sustentada em princípios racionais. Quer seja ela a produtora original das imagens em geral, e portanto das ficções; quer seja apenas uma forma de relacionar essas imagens, por si só existentes na mente, de forma distinta da razão. Mostra, até, mais autonomia do que aquilo que se poderia julgar.

Existem outras formulações de modelos teóricos da imaginação. Todavia, nas circunstâncias desta pesquisa, são estas que se apresentam. Chegado a este ponto,

---

<sup>98</sup> Collingwood, R.G.; *Speculum Mentis or The Map of Knowledge*, p. 83.

<sup>99</sup> Collingwood, R.G.; *Essays in the Philosophy of Art*, p. 93.

mostra-se imperativo recuar no caminho para uma formulação de um modelo concreto e isolar a imagem. O que é uma imagem mental? Qual a sua natureza? É uma representação? Que tipos de representação se podem nomear? Qual a função da imagem? Uma definição de imagem poderá ter dois resultados: ou restringe e diminui a definição de imaginação para algo que ela não é, ou, pelo menos, não é apenas aquilo; ou ajudará a delinear melhor o que é imaginação; e se a imaginação é, de fato, a produtora original das imagens mentais, como, e qual a sua função. É nesse sentido que se apontará o próximo capítulo, visitando a conceção de imagem de Sartre e a explicação neurocientífica da imagem de António Damásio.



## **2. A Imagem mental e a natureza imagética da mente.**

A imagem, enquanto produto da imaginação e, portanto, da mente humana, encarna nos modelos de imaginação, tratados no capítulo anterior, a forma do pensamento se referir aos objetos de forma reflexiva. No entanto, a dissemelhança entre elas, as três imagens propostas, prenuncia a dificuldade de atender às questões intrínsecas desta dissertação e o longo caminho que há ainda a percorrer no sentido de uma desmistificação da imagem e da imaginação, como já notaram vários investigadores.

No pensamento de Aristóteles a imagem é um produto do pensamento de conteúdo sensitivo. Hume concebe a imagem como uma cópia das impressões e, portanto, existe uma identidade entre o conteúdo sensitivo mental e o imagético. Mas o que se quer realmente dizer quando se define uma imagem enquanto algo de naturalmente sensorial? Kant, por outro lado, define a imagem enquanto síntese figurativa daquilo que se apresenta ao sujeito, quer seja uma síntese *a priori* de conteúdo intelectual, quer seja uma síntese dos fenómenos da intuição: uma imagem totalmente distinta da percepção e do pensamento em termos de conteúdo e de estrutura. Mostrou-se, no capítulo anterior, de forma clara, as diferenças entre as três concepções de imaginação. Ficaram claras também as semelhanças. Não há, contudo, um acordo relativamente à imagem.

Por isso, vê-se este capítulo no desígnio de estudar duas formulações de imagem distintas, no sentido de se tentar uniformizar, a partir da imagem, a ideia de imaginação. No ponto 2.1. deste capítulo estudar-se-á primeiro as principais críticas que Jean Paul Sartre formulou ao modelo humeano, e outras feitas aos modelos aprioristas da imaginação. Seguindo-se do estudo da imagem que Sartre iniciou na obra *A Imaginação (L'Imagination)*. Seria insensato tentar abordar toda a sua fenomenologia. Atendendo que Sartre elaborou um estudo mais metódico e aprofundado da imagem em *L'Imaginaire*, a primeira obra que dedica ao estudo da imaginação e da imagem (A

*Imaginação*), o seu estudo é valioso e constitui uma enorme contribuição na presente investigação. Ver-se-á como e porquê no referido estudo.

Em 2.2., no sentido de se integrar uma atualização da ciência acerca da imagem mental, considerar-se-á a definição de imagem de António Damásio, no livro que dedicou à desmistificação da consciência, *O Livro da Consciência*.

## 2.1. A Imaginação de Jean Paul Sartre.

Sartre é comumente denominado o pai do existencialismo, da filosofia existencialista. Preocupou-se em responder a questões ontológicas, em vez das metafísicas, por considerar que a metafísica coloca problemas às quais não é possível conceber respostas.<sup>100</sup> Trabalhou filosoficamente sobretudo na área da fenomenologia, seguindo os passos de Husserl. No que toca à psicologia sartriana, que é a via que contém uma contribuição mais direta ao tema presente, vê-se a necessidade de se fazer algumas considerações prévias ao estudo da obra *A Imaginação (L'Imagination)*.

Nesse sentido, torna-se imprescindível uma apreciação à **consciência pré-reflexiva** de Sartre e respetiva conceção de percepção. A consciência pré-reflexiva vê-se como contra ponto à *consciência reflexiva*. A consciência reflexiva exprime o ato pelo qual o *eu* se constitui objeto da própria consciência. Este método enreda-se, sem alternativa, no problema de como passar daquele *eu* virado para si mesmo, enquanto objeto da consciência, para uma afirmação fundada da existência de objetos externos e de outros *eus*, outras pessoas. Passar da consciência reflexiva para a pré-reflexiva faz com que este problema deixe de se pôr. O simples aperceber daquilo que se apresenta ao sujeito, a mesa, a folha de papel branco, é aquilo a que chama de consciência pré-reflexiva. A consciência pré-reflexiva é *transcendente* no sentido em que coloca o seu objeto como algo para o qual a consciência aponta. A consciência é vazia em conteúdo, a mente tem consciência dos objetos, mas os objetos não estão na mente: a mesa está no exterior, não na mente; a mente tem consciência da mesa, enquanto exterior e, por isso, transcendente. O conselho do filósofo é, que se deixe de considerar os objetos enquanto imanescentes à consciência. A consciência, ao intencionar o objeto, coloca-o como transcendente a si própria deixando de lado a imanência dos objetos na consciência. A **intencionalidade** da consciência constitui a abertura da mente aos objetos. Toda a consciência é consciência de alguma coisa.<sup>101</sup> Segundo Sartre, uma consciência que

---

<sup>100</sup> Flynn, Thomas; Jean-Paul Sartre. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

<sup>101</sup> Reimão, Cassiano; *CONSCIÊNCIA, DIALÉTICA E ÉTICA EM J.- P. SARTRE*, p-49.

deixa de ser consciência de algo, deixa de existir. Uma consciência, sem o objeto do qual é consciente seria uma consciência consciente de si própria e, portanto, seria nada.

A imagem vem, por sua vez, também carregada de intencionalidade, numa das formas pelas quais a consciência se irá relacionar com os objetos. Antes de qualquer avanço na matéria da imagem satiriana, deve-se primeiro referir as críticas que Sartre fez à teoria de Hume, e àquelas teorias de corrente apriorística.

A obra *A Imaginação* é concebida como uma crítica aos modelos clássicos da imaginação, que são também as suas referências: passando, para além dos Epicuristas e dos Estóicos, por Aristóteles, por Kant até Bergson. A sua discussão acerca das ideias de Descartes, Espinosa, Leibniz e Hume, apoiando-se no pensamento de Husserl, constrói as bases da obra *O Imaginário*. Que será o seu estudo mais metódico e concreto da imagem. O livro *A Imaginação* está dividido em quatro capítulos, que convergem numa conclusão breve, mas iluminadora. No primeiro capítulo, Sartre argumenta que os filósofos modernos, Descartes, Leibniz e Hume esgotaram as soluções possíveis acerca do conteúdo perceptivo que compõe a imagem. O capítulo dois traça, de forma histórica e reflexiva, o desenvolvimento das posições filosóficas do século XIX e inícios do século XX. O terceiro capítulo demonstra o impasse em que se fica ao pressupor que a imagem é fundamentalmente uma coisa percebida. No último capítulo Sartre recorre à conceção fenomenológica de intencionalidade de Husserl. A obra é muito mais uma reflexão crítica acerca da essência da imagem do que da imaginação, enquanto faculdade mental.

### **2.1.1. Crítica aos modelos aprioristas da imagem e à conceção de Hume.**

#### a) Crítica aos modelos aprioristas.

Segundo o autor em estudo as questões nucleares da imagem às quais se deve atender são: a distinção fundamental que o próprio espírito opera entre as imagens e os pensamentos; e qual a função da imagem para o pensamento.<sup>102</sup>

---

<sup>102</sup> Sartre, Jean Paul. *A Imaginação*, p. 105.

A crítica de Sartre aos modelos aprioristas, nos quais se inserem os modelos Aristotélico e kantiano, baseia-se na fissura que existe entre a imagem e o pensamento. Existe um hiato entre a imagem e a ideia.<sup>103</sup> Tal fissura deve-se ao fato de que nenhum autor atendeu à certeza que a mente tem quando está perante um pensamento ou uma imagem, a mente nunca confundiria um pelo outro. Sabe-se, intuitivamente, quando se está perante uma imagem mental.<sup>104</sup> Desta forma, a única ajuda que a imagem fornece ao pensamento é considerada *suspeita*, pois os termos do pensamento puro não são suscetíveis de serem imaginados. Como alternativa, tolera-se o uso das imagens na medida em que o seu uso é estritamente regulado por leis racionais.<sup>105</sup> A alternativa, comum aos três modelos estudados no capítulo anterior, principalmente nas concepções de Aristóteles e de Kant, é que a imagem, como diz Sartre, não tem outra função senão a de preparação do espírito para a conversão. As imagens empregam-se enquanto esquemas, sinais e símbolos, sem que atuem enquanto «elementos reais no ato propriamente dito da formação da ideia»<sup>106</sup>. Uma outra crítica que faz é que as imagens, entregues a si próprias, sucedem-se umas às outras de acordo com um tipo de ligação puramente mecânica. Nem todas as críticas que Sartre faz a estes modelos servem o presente estudo, porque foram postuladas, principalmente, segundo o estudo que fez acerca de Descartes e Leibniz na referida obra. Mas permitem alguma reflexão sobre as imagens aristotélica e kantiana, que terá o seu devido espaço na conclusão do ponto 2.1.

b) Crítica à concepção de imagem de Hume.

Em relação a Hume, Sartre explica que este reduz o pensamento humano a um «sistema de imagens», um «mundo mecânico da imaginação», sob o qual todo o espírito humano assenta.<sup>107</sup> Como se viu anteriormente, no espírito existem apenas impressões e ideias, que são imagens das impressões. Este tipo de ideias conserva-se na mente numa espécie de inércia. Ao se constituírem como cópias, a impressão e a ideia partilham a

---

<sup>103</sup> Sartre, Jean Paul. *A Imaginação*, p. 19.

<sup>104</sup> Reimão, Cassiano; *CONSCIÊNCIA, DIALÉTICA E ÉTICA EM J.- P. SARTRE*, p. 110.

<sup>105</sup> Sartre, Jean Paul; *A Imaginação*, p. 20.

<sup>106</sup> Sartre, Jean Paul; *A Imaginação*, p. 20.

<sup>107</sup> Sartre, Jean Paul; *A Imaginação*, p. 17.

mesma natureza, não se distinguindo, tal como foi verificado na conclusão do ponto 1.5. Até mesmo a distinção feita pelos graus de vivacidade e força é, segundo o próprio autor do *Tratado*, uma distinção que corre o risco de, por vezes, fracassar.<sup>108</sup>

O critério de distinção entre a percepção e as imagens torna-se, desta maneira, obscuro. As imagens estão ligadas entre si por relações de continuidade e de semelhança, que agem como forças dadas. A semelhança de certas imagens permite que seja atribuído aos objetos um nome, uma identidade, que leva a crer, a construir a crença, na sua existência. Entretanto, apenas o conjunto de imagens existe de facto.<sup>109</sup>

Existe ainda uma outra suposição detetada por Sartre: a do inconsciente. As ideias, ou imagens, não são sempre conscientes, só despertam no consciente quando ligadas a imagens conscientes, persistindo no ser. Persistem todas no ser, sem serem todas captadas pelo consciente. Sartre põe o problema seguinte por Hume, que não o fez:

«Porquê? Como é que o facto de serem, por uma força dada, arrancadas a uma ideia consciente que lhes confere o carácter consciente?»<sup>110</sup>

A existência da consciência desvanece-se totalmente no meio da opacidade dos objetos recebidos. Objetos, cuja origem é desconhecida, não se sabe de onde vêm, e que são uma «espécie de fosforescência caprichosa distribuída, de resto, e sem qualquer papel ativo nisso»<sup>111</sup>. O *associacionismo*<sup>112</sup>, para conseguir reconstruir todo o pensamento com a ajuda das imagens, obriga-se a criar uma categoria do pensamento cujos objetos não se adquirem através da sensação.<sup>113</sup> No caso específico de Hume em última análise, todas as categorias do pensamento são empíricas. As ideias vêm da sensação, tal como os princípios sob os quais as ideias se relacionam e associam são

---

<sup>108</sup> David, Hume; *Tratado da Natureza Humana*, L I, P I, S I, p. 29-30.

<sup>109</sup> Sartre, Jean Paul; *A Imaginação*, p. 17.

<sup>110</sup> Sartre, Jean Paul; *A Imaginação*, p. 18.

<sup>111</sup> Sartre, Jean Paul; *A Imaginação*, p. 18.

<sup>112</sup> Doutrina psicológica segundo a qual as formas superiores da atividade psíquica resultam da associação de ideias e representações.

<sup>113</sup> Sartre, Jean Paul; *A Imaginação*, p. 18.

demonstrados na experiência. É precisamente neste aspeto que Sartre encontra o erro dos associacionistas:

«O associacionismo é antes de mais nada uma doutrina ontológica que afirma a identidade radical do modo de ser dos factos psíquicos e do modo de ser das coisas. Em suma, somente existem coisas: essas coisas entram em relação umas com as outras e constituem também uma coleção a que se chama *consciência*. E a imagem não é mais do que a coisa enquanto mantém com outras coisas um certo tipo de relações.»<sup>114</sup>

Todas as soluções, incluindo aquelas que aqui não foram mencionadas, falham, segundo Sartre, por considerarem a imagem uma coisa. Mesmo que atribuam relações diferentes entre a imagem e o pensamento. O modelo humeano apresenta as imagens como coisas, submetendo-as, por isso, às leis que se referem às coisas. No sentido de se querer elevar os factos para as leis, como, por exemplo, a Física, mas no âmbito psíquico, é necessário ter em conta o facto psíquico em vez do facto físico. Se for pretensão manter este axioma do método, ou seja, numa homogeneidade entre o facto e a lei e, com isso, mostrar que a experiência pura é já razão, então o facto é uma expressão da lei. O facto, sendo ele um índice da lei, constitui nele a própria lei.<sup>115</sup> Ao fazerem da imagem uma coisa, porque a fizeram obedecer às leis das coisas, em vez de a fazer obedecer às leis da consciência, anularam a possibilidade de a distinguirem das coisas do mundo.<sup>116</sup> Nestas teorias, a relação dessa coisa com o pensamento fica por resolver, porque vê-se, a coisa, como contendo em si uma natureza que não se acorda com a da natureza interior do ser humano. Sartre mostra que é essencial perder o hábito de constituir todas as formas de existência segundo os tipos de existência física, material.

---

<sup>114</sup> Sartre, Jean Paul; *A Imaginação*, p. 21.

<sup>115</sup> Sartre, Jean Paul; *A Imaginação*, p. 21.

<sup>116</sup> Sartre, Jean Paul; *A Imaginação*, p. 22.

### 2.1.2. Imagem enquanto ato da consciência.

«A imagem é uma realidade psíquica certa; a imagem não pode de forma alguma resumir-se a um conteúdo sensível, nem constituir-se na base do conteúdo sensível: tais são, pelo menos assim o esperamos, as constatações que se impõem no termo desta exposição crítica. Se quisermos ir mais longe, temos de retornar à experiência e descrever a imagem na sua concreção plena, tal como surge à reflexão.»<sup>117</sup>

O método ao qual Sartre recorre para definir a imagem mental baseia-se na renúncia a qualquer tipo de teorização *a priori* da imagem. Dando atenção especial aos dados da consciência, procurando descrever a imagem na sua concreção, no seu ato concreto. Para tal, debruça-se sobre a teoria de Husserl, que apesar de ter pontos com os quais Sartre não concorda, constitui os princípios sob os quais se deve edificar uma teoria da imagem. Para Husserl a fenomenologia é principalmente uma descrição das estruturas da *consciência transcendental*, e é neste ponto de vista que Sartre encontra a solução para o problema da imagem.<sup>118</sup>

Quando um objeto é evocado, ele aparece à mente. Contudo, ele não é o próprio objeto, o objeto real, o objeto enquanto objeto; é a imagem do objeto. O ato de evocação de imagens que se referem a objetos reais, não constitui em si um falso juízo. Contudo, forma-se um juízo aquando dessa evocação, porque convém que a mente passe à reflexão. É conveniente que a consciência dirija a sua atenção, não para o objeto à qual a imagem se refere, mas sim para a imagem. Porque a imagem assume, em si, uma realidade psíquica. A passagem à reflexão não altera em nada, segundo o autor, a qualidade posicional da imagem. No momento em que o sujeito afirma que a mente tem uma imagem mental de um determinado objeto, ele sabe que se trata de uma imagem mental.<sup>119</sup>

---

<sup>117</sup> Sartre, Jean Paul; *A Imaginação*, p. 112.

<sup>118</sup> Reimão, Cassiano; *CONSCIÊNCIA, DIALÉTICA E ÉTICA EM J.- P. SARTRE*, p. 110.

<sup>119</sup> Sartre, Jean Paul; *A Imaginação*, p. 112.

a) Intencionalidade e a distinção entre percepção e imagem.

A imagem, enquanto realidade psíquica, não pode ter uma natureza sensível, nem resumir o seu conteúdo ao da sensação.<sup>120</sup> Nesse sentido, um estudo acerca da imagem mental deve procurar compor a eidética da imagem. Deve procurar expor a essência da imagem. Só depois de estarem estabelecidas as condições que um estado psíquico precisa de realizar para se constituir imagem, é que se poderá passar do facto ao plausível, ao abrangente.<sup>121</sup>

«A intencionalidade: tal é a estrutura essencial de toda e qualquer consciência. Daí se segue, naturalmente, uma distinção radical entre a consciência e aquilo *de que há consciência*. O objeto da consciência, seja ele qual for (salvo no caso da consciência reflexiva), está por princípio fora da consciência.»<sup>122</sup>

Sartre parte então do princípio da *intencionalidade*, apoiando-se em Husserl. A intencionalidade da consciência pretende combater o imanentismo e prevenir os seus erros. Pretende construir o mundo com conteúdos da consciência, mas esses conteúdos não são os objetos com os quais a consciência se relaciona. A intencionalidade da consciência está expressa no ato da relação da consciência com os objetos transcendentos. O objeto da consciência está por princípio fora dela.

«Há, sem dúvida, conteúdos de consciência, mas tais conteúdos não são o objeto da consciência: através deles, a intencionalidade visa o objeto, o qual é correlativo da consciência, mas não é *a consciência*.»<sup>123</sup>

A consciência e o objeto dependem-se mutuamente, sem se confundirem. A intencionalidade é a estrutura que permite à consciência referir-se aos objetos. A consciência intenciona determinado objeto. A consciência, ao intencionar os objetos, serve-se dos seus conteúdos para se reportar a eles. Os conteúdos são os meios, não os objetos. Sartre defende a objetividade dos objetos da sensação, argumentando que partir

---

<sup>120</sup> Sartre, Jean Paul; *A Imaginação*, p. 112.

<sup>121</sup> Sartre, Jean Paul; *A Imaginação*, p. 118.

<sup>122</sup> Sartre, Jean Paul; *A Imaginação*, p. 119.

<sup>123</sup> Sartre, Jean Paul; *A Imaginação*, p. 119.

da premissa de que o mundo é representação do próprio ser humano, torna a objetividade da realidade exterior em conteúdos perceptivos subjetivos.<sup>124</sup>

A imagem é imagem de qualquer coisa. Por isso constitui ela própria uma relação intencional entre a consciência e um objeto. E por isso, a imagem ao passar a ser uma *estrutura intencional*, passa-se a ter uma consciência una e sintética, ao invés de uma consciência de conteúdo inerte. A imagem de um objeto deixa de ser um rasto perceptual e passa a ser uma forma de consciência organizada, que se reporta a um objeto externo.<sup>125</sup> Contudo, continua a ser difícil a distinção da imagem e da percepção pela intencionalidade da consciência. O objeto que se percebe e imagina é o mesmo objeto, mas a forma de relacionar, de ter consciência desse objeto é que é diferente. Contudo, para ambos os casos, é necessária a intencionalidade da consciência.

«De qualquer das maneiras, somos remetidos para a primeira constatação: a distinção entre imagem mental e percepção não pode vir da mera intencionalidade. É necessário, mas não é suficiente, que as intenções difiram; importa também que as matérias sejam dissemelhantes. Talvez seja mesmo preciso admitir que a matéria da imagem seja ela espontaneidade, mas uma espontaneidade de um tipo inferior.»<sup>126</sup>

b) Imagem enquanto ato da consciência e o princípio da síntese.

Sartre afirma que a imagem, ao constituir o ato intencional da consciência de fazer aparecer na mente os objetos que lhe estão ausentes, torna-se ela própria, a imagem, consciência de alguma coisa. Imaginar é uma forma de estar consciente.<sup>127</sup>

Ao assumir a premissa de que a imagem é um ato da consciência, está-se a por a imagem na corrente da consciência. A consciência, enquanto una e sintética, empresta essa unidade aos seus conteúdos. E esta é a única forma de se poder conciliar a imagem com as «necessidades da síntese»<sup>128</sup>. As formas aprioristas de conceber a imagem erram quando a abordam a partir da ideia de síntese e enquanto algo inerte na mente. A inércia

---

<sup>124</sup> Sartre, Jean Paul; *A Imaginação*, p. 119.

<sup>125</sup> Sartre, Jean Paul; *A Imaginação*, p. 121.

<sup>126</sup> Sartre, Jean Paul; *A Imaginação*, p. 129, 130.

<sup>127</sup> Sartre, Jean Paul; *A Imaginação*, p. 132.

<sup>128</sup> Sartre, Jean Paul; *A Imaginação*, p. 132.

das imagens, construída segundo esses modelos, não é compatível com a ideia de síntese.

### **2.1.3. Conclusão do ponto.**

A contribuição de Sartre assenta, principalmente, em quatro pontos fundamentais: a crítica elaborada aos modelos aprioristas da imaginação e à concepção de Hume; ao conceber uma regra para a construção de uma teoria da imaginação; ao expor o problema de os factos psíquicos estarem, erradamente, submetidos às leis físicas; ao atribuir a qualidade relacional à imagem.

Sartre formula uma crítica geral aos aprioristas. No seguimento do estudo presente, pode realmente ver-se alguns desses erros nas teorias expostas no capítulo anterior. Contudo, a aplicação dessa correção no que concerne às concepções de Aristóteles e Kant não é tão linear. Ainda que não se apliquem, é uma contribuição importante que Sartre faz, e que não deve escapar à reflexão presente.

No que concerne à natureza sensitiva da imagem: nem a imagem aristotélica, nem a kantiana, são naturalmente sensoriais, nem constituem rastros “fosforescentes” das sensações. Ambas as imagens, como já foi demonstrado, são imagens de origem, e portanto, de natureza, intelectual. Aristóteles concebe a sensação, e os objetos exteriores enquanto coisas objetivas e reais. Por isso, a imaginação, quando se apoia na sensação, corre reduzidos riscos de cair em erro no seu julgamento. Aristóteles afirma com toda a certeza, e já foi suficientemente exposto no capítulo 1: a imagem é aquilo que esteve na sensação, mas sem o conteúdo material das sensações propriamente ditas.<sup>129</sup> Kant, pelo contrário, de forma não propositada, acaba por aplicar uma certa opacidade à mente, ao pretender definir o fenómeno como a forma como o sujeito é afetado, excluindo a possibilidade de o sujeito conseguir apreender, pelos sentidos, a realidade em si. Contudo, a sintetização operada pela imaginação não deixa vestígios sensoriais, nem de foro material na imagem.

---

<sup>129</sup> **Aristóteles;** *De Anima*, III.VIII 432a.10.

A crítica que Sartre faz à resignação constante dos factos psíquicos às leis físicas não tem qualquer aplicação a estes dois autores, e por isso a coisificação da imagem fica reduzida à conceção humeana. Aristóteles ao conceber conceitos primeiros, e Kant ao conceber categorias puras *a priori*, impedem que isso aconteça. Tornam o espírito, a mente, legisladora quanto àquilo que há a conhecer e como, e não o contrário.

No que concerne ao hiato, que Sartre aponta, entre a imagem e o pensamento, e à possibilidade de, nas teorias aprioristas, não se atender ao facto de que a mente sabe quando está perante uma imagem ou um pensamento, deve-se também atender a alguma reflexão. De facto, em *De Anima*, o pensamento está dependente da imagem porque é ela que traz o conteúdo a ser pensado. Contudo, não é possível haver um processo no sentido contrário, ou seja, de a imaginação poder representar certos tipos de pensamento. Apesar da sua originalidade, enquanto um tipo de pensamento, é um tipo de pensamento passivo, que precisa das formas do intelecto para, quando movida pela sensação, produzir as imagens respetivas aos objetos percecionados e garantir a sua passagem ao intelecto. O hiato satriano pode ver-se na conceção aristotélica na medida em que ela não permite um processo inverso. A imagem é refém das duas capacidades maiores do sujeito: a sensação e o pensamento. O que, aos olhos de Sartre, pode constituir uma falha no fluxo dos factos psíquicos, no fluxo dos atos da consciência.

Na conceção kantiana, por outro lado, esse hiato não é detetável. A imaginação, por norma, é espontânea; produz representações de pensamentos puros; sintetiza porque existe uma consciência una e sintética; e é este conjunto de aspetos que lhe permite, no fundo, trazer as representações da intuição ao pensamento. O facto de ela se encontrar unida a uma consciência, assim como todas as outras faculdades faz com que a imagem faça parte das ações dessa mesma consciência. O entendimento legisla, entre a razão e a imaginação, qual deles atuará e quando, mas porque existe uma consciência. Não há uma mente fragmentada, há uma mente estruturada, que recorre a uma ou a outra faculdade no sentido que melhor se apropria para conhecer os seus objetos. Verificou-se até, que a mente faz sintetizações puramente concetuais, que em nada se assemelham, às sintetizações da imaginação.

No fundo, quando Sartre associa a unidade da consciência à síntese da imagem, não está, senão a aludir, a um ponto de vista kantiano. Kant garante o poder de síntese à imaginação, ao partir da ideia de que existe uma unidade. O próprio conceito de unidade só é possível na medida em que existe uma consciência à qual pertencem todas as representações. Desta forma, as imagens kantianas não sofrem da inércia que Sartre apontou a outros autores. Para Sartre, a unidade da síntese, só é possível na medida em que existe uma consciência, uma unidade, à qual pertencem, e pela qual existem todos os factos psíquicos. As representações descritas na *Crítica* são atos cognitivos. Sartre, devido à sua ligação profunda com a psicologia, denomina essas representações enquanto factos psíquicos. Apesar da sua tendência comprovada para trabalhar no fenomenalismo, e de não haver qualquer tipo de identidade entre uma teoria e outra, não deixa de ser notável, para o presente estudo, a partilha da mesma perspetiva no que toca à relação que o papel sintetizador da imagem tem com a unidade da consciência.

Quanto à espontaneidade da imaginação<sup>130</sup>, concebida por Kant, ela é lhe retirada, não só quando o autor descreve a imagem<sup>131</sup>, como também na descrição da ação geral da imaginação. A imaginação não atua por conta própria, atua segundo a legislação do entendimento. Relativamente à espontaneidade da imagem sartriana, a incoerência não é tão grande porque a imagem é um tipo de ação da consciência. A consciência é que é espontânea e una, e transfere isso para os seus atos.

Segundo Sartre:

«Toda a teoria da imaginação deve satisfazer duas exigências: deve dar conta da discriminação espontânea que o espírito opera entre as suas imagens e as suas perceções; e deve explicar o papel que a imagem desempenha nas operações do pensamento.»<sup>132</sup>

Por tudo o que foi dito, Kant parece, até agora, ser o único que satisfaz as exigências que Sartre pensa serem as máximas para uma definição de imaginação. Resta saber se, de facto, as imagens de Aristóteles são objetos inertes na mente. Num primeiro olhar, poderá considerar-se que sim, a imagem aristotélica é inerte. Contudo, se se tiver

---

<sup>130</sup> Kant, Immanuel; *Crítica da Razão Pura*; 2ª P, L1º; cap II, 2ªS, B152, p. 152.

<sup>131</sup> Kant, Immanuel; *Crítica da Razão Pura*; 2ª P, L2º; cap I, 2ªS, B181/A142/B182, p. 152.

<sup>132</sup> Sartre, Jean Paul; *A Imaginação*, p. 105.

em conta a opinião de alguns intérpretes, como se estudou no ponto 1.4., que dizem que a passagem das sensações às imagens pode constituir, também em Aristóteles, numa espécie de abstração e sintetização dos conteúdos sensitivos, pode-se considerar que a teoria aristotélica não contém qualquer tipo de inércia. Certamente a inércia não é de forma alguma compatível com a síntese, que é, sobretudo, uma operação, ou seja, um ato mental. Se a imagem for uma síntese, esta não pode, de maneira alguma, ser inerte, porque é por definição uma atuação. Nesse sentido, poder-se-á encontrar algum acordo entre Aristóteles, Kant e Sartre.

Quanto à crítica de uma ligação puramente mecânica, certamente que é, como viu Sartre, mais dirigida a Hume (assim como a outros autores) do que propriamente a Aristóteles e a Kant. Em *De Anima* e na *Crítica da Razão Pura* a associação, relação, e ligação entre ideias é feita pelo intelecto, de forma racional e dedutiva, e por isso, de alguma forma, voluntária. Em Hume, são as qualidades dos objetos, das ideias, que correspondem aos princípios pelos quais, tanto a razão como a imaginação se regem. E como esses princípios são construídos pela experiência, é como se a ligação fosse quase passiva e, por isso, mecânica. É uma ligação automática, por habituação. Hume é, sem dúvida, do conjunto dos três autores, aquele que concebeu a imagem da forma mais obscura e incoerente. Contudo, foi ele que abriu o caminho para uma investigação acerca de uma possível constituição imagética geral da mente, ao assumir que a mente é um sistema de imagens. Poderá, essa grande colaboração acabar por se virar contra ele, sem deixa de ser uma contribuição de grande valor.

Relativamente à função da imagem na relação da mente com os objetos externos, ou seja, à evocação de objetos ausentes à sensação, não estarão todos os filósofos aqui estudados de acordo?

De facto, na conceção de imagem aristotélica, é mais clara a função relacional da imagem: a mente entra em contacto com os objetos ausentes a partir da imagem. A relação do pensamento com esses objetos, ausentes à sensação, é feita pela sua representação. Pelo que o pensamento está, não em relação com a imagem, mas em relação com o objeto que a imagem apresenta. Tal como na conceção de Kant: a imagem põe o sujeito em relação com a representação, e, portanto, com o fenómeno. O

esquema kantiano, construído sob a égide do entendimento e das suas categorias, enquadra os fenômenos de forma a poderem ser pensados. Constituindo, por isso, a forma pela qual o sujeito relaciona o seu pensamento com os fenômenos. O papel que Sartre atribui à imaginação, o de ser a forma pela qual a consciência se relaciona com o objeto ausente, não deixa de ser válido nas concepções anteriores. Ele aplica-se perfeitamente, ainda que se esteja a falar de maneiras, filosoficamente, diferentes de pôr a questão acerca da imaginação.

No *Tratado*, a imagem é também um veículo. Quer a ideia seja considerada uma coisa, quer ela constitua um objeto inerte ou não da mente, não deixa de haver uma relação entre o sujeito e o objeto que a imagem representa. É um meio pelo qual qualquer objeto se pode apresentar à mente; a imagem é notoriamente uma cópia de tudo o que é trazido na impressão. Portanto, a ideia, ou a imagem, é também a forma pela qual o pensamento se relaciona com os objetos que já não estão presentes pela impressão. A forma, do ponto de vista racional, como o pensamento se apropria e associa essas imagens é uma outra questão. Que em nada tem a ver com a questão da função relacional da imagem.

## 2.2. António Damásio: mapas e imagens.

No seguimento deste estudo, recorre-se agora ao olhar da ciência neurológica sobre a imagem. Introduzindo a definição da imagem de António Damásio: o que é uma imagem mental; como se forma a imagem; e qual a sua função. A obra à qual se recorre é *O Livro da Consciência*, que representa a atualização de 30 anos de pesquisa do autor na neurociência<sup>133</sup>, e de algumas intuições profundas do mesmo, algumas comprovadas nas suas investigações, outras não. Como muitas das suas obras apontam, o seu maior interesse é o de desvendar a forma como as emoções funcionam; de como os sentimentos se estabelecem; como é que a mente e o *eu* nascem; e como é construída a mente consciente. O seu interesse nestas questões não se fica pela ciência, mas estende-se para a filosofia, o que o fez escrever obras como *Descartes' Error* e *Looking for Spinoza*. Porém, a apreciação que terá seguimento neste ponto não terá em vista: nem o seu trabalho direcionado à tentativa de responder a questões filosóficas; nem um aprofundamento científico do tema da imagem mental. Cingir-se-á a análise apenas à definição da imagem, como se referiu acima.

*O Livro da Consciência* está dividido em quatro partes que se encadeiam e sucedem umas às outras, numa explicação pormenorizada do ponto de vista neurocientífico, mas que não deixa de ser legível, e permite filtrar o conteúdo que poderá enriquecer esta dissertação. Introduzir-se-á a obra para um maior entendimento, uma vez que se está em contato com uma área de pouco domínio na filosofia. Como se verá, a formação de mapas e a sua contribuição na construção da imagem tem um papel essencial para Damásio. O cérebro, segundo Damásio é o produtor da mente, da consciência e do comportamento.

O corpo é o alicerce da mente consciente. As estruturas cerebrais, que produzem o mapeamento do corpo contribuindo com imagens para a mente, remontam, no quadro evolutivo humano, aos nossos antepassados. Contudo, continuam presentes no cérebro

---

<sup>133</sup> Ciência que estuda o sistema nervoso.

humano atual abaixo do nível do córtex cerebral, na região conhecida como *tronco cerebral*<sup>134</sup>: uma parte antiga do cérebro, e partilhada com outras espécies.

Damásio não é rígido quanto a uma distinção entre mente e cérebro, admite a possibilidade de serem distintas, mas enquanto cientista diz que é uma distinção que pode esbater aquilo que é o objetivo do livro. Porém, essa distinção refere-se a «duas faces do mesmo processo»<sup>135</sup>: a mente quer esteja, ou não, dentro do cérebro, implica, inevitavelmente, uma componente física.

Antes de qualquer tipo de assertividade quanto ao hiato explicativo entre corpo e mente, deve atender-se ao presente problema: o que é a imagem mental. Procurando em António Damásio: o que é a imagem cerebral; como se forma; qual a sua função. São as questões que interessa retirar da Ciência e transpô-las para a Filosofia.

a) Mapas neurais.

«A mente surge quando a atividade de pequenos circuitos se organiza em grandes redes, capazes de criar padrões neurais. Estes padrões representam objetos e acontecimentos situados fora do cérebro, tanto no corpo como no mundo exterior, mas certos padrões representam objetos e acontecimentos situados fora do cérebro, tanto no corpo como no mundo exterior, mas certos padrões representam igualmente o processamento de outros padrões por parte do cérebro. O termo *mapa* pode ser aplicado a todos os padrões representativos, alguns simples e toscos, outros muito refinados, alguns concretos e outros abstratos. Em resumo, o cérebro mapeia o mundo em seu redor, bem como o seu próprio funcionamento.»<sup>136</sup>

O mapeamento cerebral é a característica mais notável do cérebro. O mapeamento é imprescindível para a gestão da vida, uma gestão sofisticada. O mapeamento e a gestão trabalham em conjunto. O cérebro, ao criar mapas, informa-se a si próprio. Essa informação é usada de maneira inconsciente, e tem o objetivo de

---

<sup>134</sup> Ou tronco encefálico, onde o cerebelo se encontra fixo. Situa-se entre a medula espinal e o diencéfalo.

<sup>135</sup> Damásio, António; *O Livro da Consciência- A Construção do Cérebro Consciente*, p. 385.

<sup>136</sup> Damásio, António; *O Livro da Consciência- A Construção do Cérebro Consciente*, p. 36.

orientar eficazmente o comportamento motor. O comportamento motor é essencial para a sobrevivência.<sup>137</sup>

Os mapas são construídos durante a interação com objetos exteriores ao cérebro, porque ocorre, na maioria das vezes, num contexto de ação. Quando se fala naquilo que é exterior ao cérebro fala-se de tudo o que está de facto fora do cérebro: o próprio corpo; e o que está fora do corpo e interage diretamente com ele. Isto quer dizer que o cérebro mapeia, para além de todos os objetos exteriores a ele, todas as relações assumidas entre objetos no tempo e no espaço, assim como relações assumidas com o próprio sujeito. Toda a realidade exterior é copiada nas redes cerebrais<sup>138</sup>. O cérebro também se mapeia a si próprio, criando mapas abstratos.

Ação e mapas, movimento e mente constituem um ciclo infundável. Também são construídos mapas durante o ato de recordar objetos. Esse recordar é feito a partir de bancos de memória que se situam no interior do cérebro. Nem mesmo durante o sono a construção de mapas se pausa, o que é, segundo Damásio, demonstrável pelo ato cerebral de sonhar.<sup>139</sup>

Não é fácil explicar a forma como estes mapas se constroem, e também, dado o contexto filosófico deste trabalho, não é necessário que se aprofunde conhecimentos tão técnicos ligados à neurociência. Contudo, é preciso tornar claro que a cópia em questão, operada nas redes neurais, não é uma mera cópia. Não se trata de uma transferência passiva dos objetos exteriores ao cérebro para dentro dele. Um mapa cerebral é constituído por linhas que são o resultado da atividade momentânea de alguns neurónios e da inatividade de outros. Os mapas cerebrais mudam de forma constante, e refletem as alterações que ocorrem nos neurónios que alimentam esses mesmos mapas. Esses mapas não são, de todo, estáticos. Refletem também o facto de o sujeito estar em constante movimento. Pelo que, tudo o que está disposto ao cérebro se modifica a todo o momento.<sup>140</sup> O mapeamento é, então, aplicado a todos os tipos de padrões sensoriais, nos quais o cérebro se encontra envolvido.

---

<sup>137</sup> **Damásio, António;** *O Livro da Consciência- A Construção do Cérebro Consciente*, p. 89.

<sup>138</sup> Também se podem nomear de redes neuronais.

<sup>139</sup> **Damásio, António;** *O Livro da Consciência- A Construção do Cérebro Consciente*, p. 90.

<sup>140</sup> **Damásio, António;** *O Livro da Consciência- A Construção do Cérebro Consciente*, p. 93.

O esquema de mapeamento aplica-se, de forma ampla, a padrões que têm a ver com a estrutura corporal. Algo curioso é a proximidade destes padrões mapeados com os objetos que desencadeiam estes mesmos mapas, e que é demonstrada numa série de estudos científicos. Esses estudos em neuroimagem<sup>141</sup> do cérebro humano, servindo-se da ressonância magnética, começam a revelar estas correlações entre objeto exterior e mapas cerebrais.<sup>142</sup>

«Servindo-se de uma análise de padrões multivariada, vários grupos de pesquisa, entre eles, o nosso, conseguiram já mostrar que certos padrões de atividade nos córtices sensoriais humanos correspondem claramente a uma determinada classe de objetos.»<sup>143</sup>

O mapeamento, dinâmico e contínuo, do cérebro é a origem da mente.

b) Imagem mental.

Os mapas neuronais constituem aquilo que, na mente, se apresenta enquanto imagem. Várias regiões do córtex cerebral estão, de forma inequívoca, envolvidas na criação das imagens que se apresentam na mente e que ela manipula. Os córtices sensoriais iniciais produzem, garantidamente, imagens.<sup>144</sup> O resto dos córtices, que não estão envolvidos na criação propriamente dita das imagens, estão normalmente implicados na sua memorização ou manipulação durante os processos de racionalização, decisão e ação. Quer isto dizer, que estão envolvidos na gravação, evocação e manipulação de imagens.

As imagens dividem-se em cinco géneros: *imagens auditivas*; *imagens visuais* ou *somatossensoriais*; *imagens verbais*; *imagens não-verbais*; e *imagens de sentimentos*. As imagens verbais são as da língua escrita e que, por sua vez, evocam outras imagens do tipo não-verbal. As últimas, são aquelas que ajudam a expor mentalmente os conceitos correspondentes a palavras. As imagens auditivas e visuais

---

<sup>141</sup> Técnica de exploração por meio de imagens, que tenta captar imagens do encéfalo por meios não invasivos, por exemplo: a tomografia, a cintilografia e a ressonância magnética.

<sup>142</sup> **Damásio, António;** *O Livro da Consciência- A Construção do Cérebro Consciente*, p. 97.

<sup>143</sup> **Damásio, António;** *O Livro da Consciência- A Construção do Cérebro Consciente*, p. 97.

<sup>144</sup> **Damásio, António;** *O Livro da Consciência- A Construção do Cérebro Consciente*, p. 103.

dizem respeito a diversos aspetos dos estados corporais. Os sentimentos, por sua vez, são imagens que acompanham todo e qualquer momento mental.<sup>145</sup>

Existe uma outra classificação. Entre as imagens que se referem àquilo que está no exterior do cérebro, existem as *convencionais* e as do *organismo*. As imagens de objetos exteriores ao organismo apresentam-se de forma convencional, as do organismo são *sentidas* e constituem uma classe específica de imagens. Estas imagens sentidas do corpo são os sentimentos corporais, aos quais Damásio denomina de sentimentos primordiais, já referidos acima.

As imagens representam: propriedades físicas; relações espaciais e temporais; e as ações dessas mesmas entidades. Imagens descrevem as relações espaciais e o movimento dos objetos em termos de trajetória e velocidade, descreve padrões de ocorrência dos objetos no espaço e no tempo. Certas imagens correspondem a acontecimentos no exterior do cérebro, outras reconstituem-se no processo de recordação, ou seja, a partir da memória.

Imagens mentais apresentam, tendencialmente, uma *inter-relação lógica*. Principalmente quando correspondem a ocorrências no mundo exterior ao cerebral. Esses acontecimentos são regidos por leis físicas gerais, onde estão incluídas as leis biológicas e outras, e que definem, segundo Damásio, aquilo que se considera lógico.

A mente começa a ser caracterizada pelo autor como um fluxo de imagens. Esse fluxo tem um movimento inconstante, tanto avança rapidamente no tempo, como muito devagar. É capaz, também, de avançar de forma ordeira, ou não. Esse fluxo, tem também a capacidade de avançar, tanto numa única sequência, como em várias ao mesmo tempo. Essas sequências são, por vezes, paralelas e concorrentes, e, noutros momentos, cruzam-se e sobrepõem-se. Durante o funcionamento pleno da mente consciente, a sequência de imagens torna-se extraordinariamente rápida, sem deixar rasto.

Algumas imagens destacam-se mais do que outras. Tal deve-se, não de forma exclusiva à lógica imposta às imagens pelo desenrolar dos acontecimentos, mas também ao seu *valor biológico*. Esse valor tem origem no conjunto original de disposições que

---

<sup>145</sup> Damásio, António; *O Livro da Consciência- A Construção do Cérebro Consciente*, p. 97.

orientam a regulação vital, a regulação da vida e do organismo. Esse valor refere-se a estruturas biológicas de sobrevivência e manutenção da vida.<sup>146</sup>

«Por outras palavras, a mente não tem a ver unicamente com imagens que desfilam à medida que são produzidas. Tem a ver com escolhas semelhantes às da montagem cinematográfica promovidas pelo nosso poderoso sistema de valor biológico. O desfile da mente não é uma mera questão de ordem de chegada. É o resultado de seleções feitas com base no valor, inseridas ao longo do tempo, numa estrutura lógica.»<sup>147</sup>

Porém, as imagens continuam a formar-se, mesmo quando a mente não está consciente, a partir da percepção ou da recordação. Muitas imagens não são vistas, nem ouvidas de forma direta na mente consciente. Ainda assim, as imagens indiretas influenciam o pensamento e a ação do sujeito. Justamente quando a mente está consciente de outros objetos, poderá estar a decorrer ao mesmo tempo um processo mental relacionado com o pensamento racional e criativo.<sup>148</sup>

«O traço característico dos mapas cerebrais é a ligação relativamente transparente entre a coisa representada – forma, movimento, cor, som – e o conteúdo do mapa. O padrão do mapa tem correspondências notórias com a coisa mapeada. Em teoria, se fosse possível uma observadora inteligente deparar com o mapa durante as suas deambulações científicas, ela adivinharia de imediato aquilo que o mapa deveria representar.»<sup>149</sup>

As imagens chegam à mente consciente de variadas maneiras, como se tornou nítido, encarnando a fonte dos *objetos-a-ser-conhecidos* pela mente consciente. Esses objetos podem estar, ou já terem estado, presentes ao cérebro, e podem ser concretos ou abstratos. Contudo, tudo indica que a imagem se refere àquilo que há a conhecer.

A mente consciente, e todos os seus aspetos são criados a partir de imagens, que diferem entre si em género.

---

<sup>146</sup> Damásio, António; *O Livro da Consciência- A Construção do Cérebro Consciente*, passim.

<sup>147</sup> Damásio, António; *O Livro da Consciência- A Construção do Cérebro Consciente*, p. 99.

<sup>148</sup> Damásio, António; *O Livro da Consciência- A Construção do Cérebro Consciente*, p. 99.

<sup>149</sup> Damásio, António; *O Livro da Consciência- A Construção do Cérebro Consciente*, p. 171.

### 2.2.1. Conclusão do ponto.

Estudar um autor que trabalha, não na Filosofia, mas na Ciência traz alguns obstáculos, nomeadamente: a possível diferença entre a linguagem filosófica e a linguagem científica, que põe em perigo todo o trabalho reflexivo acerca do tema; o risco, neste caso concreto, de se mergulhar numa visão fiscalista, ou reducionista da mente. Existem vários filósofos que trabalham o problema da mente do ponto de vista físico. Contudo, num trabalho de investigação tão inicial, é algo que pode fechar algumas comportas. Fechá-las neste ponto do trabalho seria prematuro. Porém, o próprio autor de *O Livro da Consciência* deixa-as abertas:

«O facto de os mapas neurais e as imagens correspondentes se encontrarem no interior do cérebro, apenas acessíveis ao proprietário desse cérebro, é uma barreira. Porém, onde poderiam encontrar-se os mapas/imagens a não ser num sector privado e resguardado do cérebro, já que, para começar, eles são formados dentro do cérebro?»<sup>150</sup>

No momento em que diz que não é possível aceder às imagens propriamente ditas da mente de cada um, e que elas estabelecem o limite da neurociência, está a entrar na subjetividade metafísica. Damásio diz claramente, no início da obra, que se refere a cérebro e mente de forma equivalente, e ainda no final afirma que essa é a perspetiva adotada no livro.<sup>151</sup> No entanto, na exposição anterior referiu-se algumas vezes cérebro e mente como tendo um significado diferente.

«Todavia, no caso dos acontecimentos mentais não podemos fazer o mesmo. Isso não acontece pelo facto de os acontecimentos mentais não equivalerem aos estados neuronais, mas sim porque, dado o local da sua ocorrência - o interior do cérebro - os estados mentais simplesmente não estão disponíveis para mediação. Com efeito, os estados mentais apenas podem ser apreendidos através do mesmo processo que os engloba – ou seja, a mente.»<sup>152</sup>

---

<sup>150</sup> Damásio, António; *O Livro da Consciência- A Construção do Cérebro Consciente*, p. 384.

<sup>151</sup> Damásio, António; *O Livro da Consciência- A Construção do Cérebro Consciente*, p. 383.

<sup>152</sup> Damásio, António; *O Livro da Consciência- A Construção do Cérebro Consciente*, p. 383.

O termo mental é referido no livro muito mais vezes no sentido daquilo cuja neurociência não consegue alcançar no seu método de investigação. Está muito mais no âmbito da subjetividade. Contrariamente, os termos cérebro e cerebral referem-se àquilo que consegue ser verificado no método científico.

Facto inegável é o da correlatividade entre os acontecimentos físicos e, portanto, cerebrais, e os acontecimentos mentais.<sup>153</sup> Apesar de esta reflexão inicial acerca do ponto 2.2. deste capítulo poder parecer um desvio ao tema, é importante na medida em que está, desta forma, a contextualizar a imagem mental de Damásio no âmbito filosófico. Damásio tem, devido à sua profissão, uma visão reducionista da questão mental.

Voltando ao assunto principal do trabalho, a imagem é principalmente a forma como todo o tipo de realidades chega à mente. A imagem é construída a partir de mapas neurais: que se assemelham aos padrões fisiológicos; que contêm em si as relações que os objetos exteriores têm entre si e com o indivíduo; e que estão em constante alteração. Esse mapeamento é apreendido pela mente, sob a forma de imagens. A imagem é a matéria-prima e a «moeda corrente»<sup>154</sup> da mente. A mente é constituída por um fluxo de imagens.

O facto de o cérebro conceber mapas, e a mente imagens de forma inconsciente, é interessante, mas não surpreendente. Em qualquer tipo de letargia na qual a mente se encontre, o corpo, o organismo, continua vivo e, portanto, o cérebro continua a receber sinais, a criar mapas e a conceber imagens.

A principal função da imagem é a de trazer os objetos a serem conhecidos à mente. Não é difícil detetar alguns pontos concordantes com Sartre. Este aspeto da função relacional da imagem, da intermediação, da possibilidade de a mente se relacionar com os objetos a partir da sua representação é importante, e não é novo.

Existe também, nesse fluxo mental de imagens, espontaneidade na forma como esse fluxo pode ser ordenado ou, aparentemente, arbitrário; seguindo uma só sequência de imagens, ou mais que uma, de forma paralela ou sobreposta.

---

<sup>153</sup> Damásio, António; *O Livro da Consciência- A Construção do Cérebro Consciente*, p. 384.

<sup>154</sup> Damásio, António; *O Livro da Consciência- A Construção do Cérebro Consciente*, p. 203.

Um outro aspeto ao qual se deve dar atenção é à lógica imposta às imagens pelas leis físicas. Que é contraditória com a ideia sustentada por Sartre. Contudo, se a imagem tem origem, de facto no corpo humano, deve conter em si, na sua construção, algumas dessas leis. Esta visão é bastante mais coincidente com a visão de David Hume. Invertendo certamente o sentido da hierarquia mental Aristotélica, kantiana e sartriana, mas não totalmente. Se se tiver em conta o aspeto da correlatividade entre os acontecimentos cerebrais e os mentais, as capacidades mentais como o entendimento e a imaginação, a sua ação e a sua função não se resignam à atividade cerebral. Pelo contrário, suportam-se mutuamente. A correlatividade, como o termo indica, não significa a subjugação de um elemento a outro, mas antes a relação mutua entre dois (ou mais) elementos. Será que, ao se afirmar que os objetos que o cérebro representa são exteriores a ele, está a incluir-se-lhes os objetos da mente? Ou seja, será que se pode inverter os movimentos de imagens mentais da conceção de Damásio, e tornar o córtex cerebral, não só fonte das representações daquilo que chega por meio físico, mas também fonte de imagens que chegam da mente metafísica? A correlação pode e deve ter em conta isso mesmo.

### 2.3. Conclusões do capítulo.

O principal objetivo deste capítulo, como já foi referido anteriormente, é, partindo de duas concepções distintas de imagem mental, tentar retirar destas aspetos que contribuam para uma fórmula que permita reatar a investigação da imaginação deixada em pausa no final do capítulo 1. Estudar duas áreas tão distintas tem os seus problemas: por um lado a fenomenologia, que defende que os fenómenos da consciência devem ser estudados em si mesmo, e que tudo o se pode saber deve resumir-se a esses fenómenos, o que não deixa espaço para grandes menções acerca da extensão mental no corpo; e por outro a neurociência que defende que a mente é uma construção cerebral, não deixando, por sua vez, aberta a possibilidade de uma mente metafísica. Falando em termos muito gerais e superficiais, sem dúvida.

Numa primeira fase, este capítulo objetivou as necessidades às quais uma definição de imagem mental deve tentar responder: o que é uma imagem mental; e qual a sua função. Refletiu-se acerca das imagens mentais concebidas por Aristóteles, Hume e Kant, partindo das críticas feitas por Sartre aos aprioristas e à crítica dirigida diretamente a David Hume. Estudou-se a imagem e a sua função do ponto de vista de Sartre e da perspetiva de Damásio. Interessa retirar, deste capítulo, e sublinhar na conclusão do mesmo, a última ideia: a imagem e sua função.

Torna-se claro que a imagem concebida por Sartre e a aquela concebida por Damásio têm pontos semelhantes. São semelhantes quando atribuem a função relacional, ou seja, de estabelecer relações entre a mente e o objeto. António Damásio ao denominar a imagem como a forma pela qual a mente se relaciona com o *objeto-a-ser-conhecido*, não está senão a aludir, também, a essa intermediação da imagem entre a mente e a realidade. Tal como Jean Paul Sartre ao afirmar que a imagem constitui a relação intencional entre a consciência e os objetos exteriores. Objetos exteriores à consciência, o que também por si constitui uma semelhança, na medida em que se pode considerar que essa exterioridade inclui o próprio corpo. Tal como nos demais autores estudados no presente trabalho. Em *De Anima* é mais difícil de se fazer essa apreciação, porque Aristóteles define de forma rigorosa a sensação e os sensíveis, e expressa

claramente que a afetação sensível é feita pelos objetos que se impõem ao corpo. Sem conhecer ainda a forma como funciona o sistema nervoso. Contudo, um aspeto interessante, e até a seu favor, é a unidade que atribui ao par teórico corpo/alma. Que poderia perfeitamente compactuar-se com uma correlação do corpo com a alma à maneira de António Damásio, não fosse o seu entendimento de intelecto tão metafísico, e quase independente do composto, do sínolo.

Quanto ao fluxo imagético mental, existem divergências. Para Sartre a imagem, enquanto ato da consciência, pertence ao fluxo dessa consciência. Para Damásio, a imagem constitui o fluxo da consciência, da mente consciente.

Cria-se, desta forma, um impasse. Por um lado tem-se uma imagem: que é ato da consciência, pertencendo ao seu fluxo. Uma imagem, pela qual é permitido, à consciência, referir-se e relacionar-se com objetos externos. Por outro lado, temos uma imagem, que é o próprio fluxo mental, que é a base edificadora da mente, e que também permite a essa mente referir-se aos objetos exteriores ao cérebro. Tem-se assim duas vias, mais uma vez, possíveis: uma na qual, a imagem é um simples intermediador entre a mente e a realidade; e outra aonde a imagem é a base de todo e qualquer ato cognitivo. O primeiro género de imagem mental implica uma imaginação de um tipo mais aproximado ao Aristotélico, o da imaginação intermediadora, ou tradutora. Dito de uma forma generalista. O segundo tipo de imagem poderá levar por caminhos mais amplos: se a imagem for parte de uma estrutura representacional que tem continuidade desde a parte física da mente, o cérebro, até à menos física, a mente. O conceito de imaginação poderá ter que ser alargado. Ou não constitui ela a produção e evocação de imagens mentais. A imagem aparece neste modelo como uma base. Aquilo que está por detrás de todo e qualquer ato cognitivo. A imagem enquanto elemento imprescindível para a edificação da mente pode ser a premissa que constituiu uma nova possibilidade para uma definição de imaginação, que vai para além da possibilidade de conhecimento. Analogamente à contribuição específica de Hume no primeiro capítulo, Damásio abre a porta dessa nova possibilidade neste capítulo, postulando que a mente é um *sistema de imagens*.

Para finalizar, deverá fazer-se uma alusão à imagem mental ficcional, aquela que constitui o ato de fantasiar. No que concerne à ideia de imagem de Sartre, a explicação deve ser óbvia: imagem, enquanto ato da consciência para se relacionar com objetos exteriores, pode referir-se a objetos reais ou irrealis. Não há qualquer tipo de incoerência nesta ideia. Enquanto a percepção sartriana encara o objeto como existente, a consciência imaginante, enquanto livre, encara os objetos como não-existentes. Porque o inexistente existe enquanto oposto daquilo que existe, e a consciência sabe-lo.<sup>155</sup> Seguindo a perspectiva de António Damásio, a imagem ficcional só pode ter duas origens: ou é fruto do trabalho voluntário da mente na criação de irrealidades; ou ocorre fora do estado de vigília, quando a mente consciente não está a legislar a sua própria ação mental. Nenhuma destas duas soluções é incompatível com o que foi referido na conclusão do primeiro capítulo acerca da indiferença da realidade ou irrealidade do objeto imaginado, e da componente factual da imagem ficcional. Nem incompatível com a sua função relacional, nem com a possível composição imagética da mente. Contudo um estudo mais aprofundado acerca da questão da ação mental durante um estado adormecido da mente, não-consciente, seria apreciado futuramente.

---

<sup>155</sup> Copleston, Diego Gandara Frederick; *Sartre - Vida, pensamento e obra*, p. 87-88.



### **3. Considerações finais.**

No sentido de uma possível remodelação futura de uma desmistificação da faculdade da imaginação, é feita uma análise a algumas concepções de imaginação e de imagem mental. Tem-se em conta que existe uma interinfluência entre os conceitos de sensação, imaginação e pensamento, naquilo que concerne a procura da natureza da mente humana e das funções das suas capacidades. Representando, esta dissertação, o início de uma investigação, que não se deve ficar pelo estudo feito neste trabalho por motivos: de profundidade e complexidade das questões nucleares e circundantes à imaginação; e, portanto, pela insuficiência deste trabalho em dar respostas concretas e definitivas.

Especulou-se, na introdução desta dissertação, acerca dos problemas nucleares e periféricos que um estudo acerca da imaginação pressupõe. Contudo, cingiu-se, o estudo presente, a cinco problemas: qual a ligação da imaginação com a sensação; e se tem uma natureza idêntica à da sensação; se, na medida em que se admite um sentido interno, a imagem pode ou não provocar ou acompanhar sensação, constituindo uma ação ativa na experiência interior; qual a relação da mente com o pensamento; e que tipo de faculdade é então a imaginação. No sentido de tentar procurar respostas para problemas nucleares que concernem: a origem da imaginação; a sua natureza; a relação desta faculdade com outras; a função da imaginação. Afunilando o estudo nas questões que se referem à imagem mental: o que é uma imagem mental; qual a sua função.

Os fios do primeiro capítulo entrecruzaram-se com os do segundo, e propuseram duas possíveis vias para estudos posteriores acerca da imaginação. A primeira via desenha-se por mãos de modelos aprioristas, não necessitando obrigatoriamente dessa premissa, consolidando-se numa definição de imagem de função relacional e sintetizadora. Refere-se a um tipo de imaginação que suporta o pensamento racional, trazendo o conteúdo a conhecer sob a forma de representações, que se constroem pela abstração e sintetização dos conteúdos. É principalmente a tradutora e a transportadora do conteúdo do pensamento. Só a imaginação representa, cria e evoca imagens. Sempre

que a mente precisa de uma imagem a imaginação faculta. Mas a mente não é definida, na sua totalidade, enquanto imagética.

A segunda via, que nasce com a contribuição de Hume é, necessariamente, uma definição imagética da mente. Quer isto dizer, que a mente é composta por um sistema de imagens, assim como a lógica ou princípios que regulam o pensamento. Esta via vem a ser ainda mais consolidada que a anterior, porque recebe, de António Damásio, o facto científico. Esta última possibilidade cria um entrave à função da imaginação, a imaginação corre o risco de deixar de ser a protagonista da capacidade representativa da mente.

Dois problemas se expõem aqui: ou se está a reduzir a imaginação, as suas qualidades e as suas funções, ao torná-la num patamar intermédio entre a sensação e o pensamento; ou, ao longo da história da filosofia, foi-lhe concedido demasiado.

Contudo, não se deve cair, à primeira, nesta ilusão esquemática do estudo. Existe uma terceira possibilidade, que pode incorporar as duas: alargando a definição de imaginação. Tornando-a transversal no sujeito, começando numa extensão física que se expressa cerebralmente, e que tem a sua ação primária sob a forma do mapeamento neuronal. Dando, por sua vez, origem às imagens, também construídas por si própria. A imaginação estende-se ao longo da mente, até à sua aceção mais pura, aonde faz as representações *figurativas* e *esquemáticas* dos atos conceituais do pensamento. Não deixando, a imaginação, de pertencer a uma qualidade do pensamento. Ou seja, adicionar às características da imaginação, a relação, a sintetização, o esquematismo, a dependência, ou até pertença, desta faculdade ao pensamento, a característica da transversalidade de instâncias físicas e não físicas.

Por outro lado, é perfeitamente possível a admissão de uma imaginação resignada à simples relação, associação, ou união e divisão, das imagens que o corpo, o cérebro, lhe transmitiu. Submetendo a forma como concebe essas ações aos desígnios reais da perceção, e aos lógicos do pensamento.

Contudo, numa conceção desta espécie, parece estar a confundir-se um papel racional que deveria estar destinado, única e exclusivamente, ao pensamento discursivo. Ou seja, se o pensamento discursivo, é o detentor da lógica e da sintetização intelectual,

do poder de fazer relações entre ideias, conceitos e, portanto, imagens, essas funções não deverão ser as da imaginação; essa associação, que Hume atribui como papel fundamental da imaginação, não é senão um papel original do pensamento, ao qual são emprestadas, pela imaginação, as imagens a relacionar. Posto isto, o caminho para o qual tende esta investigação segue para uma imaginação transversal, que suporta todo o tipo de fenômenos interiores, desde a emoção à intelecção.

Desta forma, poderá também compreender-se o conceito de imagem mental enquanto uma experiência quase perceptual, no sentido em que a imagem, para além de nascida a partir da experiência e da sensação na aceção física da palavra, acompanha, tanto como causa ou como efeito, todo o tipo de experiências do sentido interno. O recordar um momento triste da vivência do sujeito, pela evocação operada pela imaginação, da imagem correspondente a esse momento, traz à tona novas sensações e emoções, que, por sua vez, poderão despertar a criação de novas imagens com projeção para o futuro. Esta conceção comporta também a desmistificação do poder da imaginação de antecipar ou prever acontecimentos, e de conceber diferentes possibilidades de resolução<sup>156</sup>. Esses papéis são sobretudo formas racionais de pensamento, representadas pela imaginação. Por isso, Aristóteles concebeu a imaginação como uma capacidade do pensamento, para que o pensamento, no seu total, pudesse ser ambivalente. E que essas ambivalências fossem, não só correlativas, como também interdependentes. O pensamento completa-se em duas ações principais: a racionalidade e a representação. Kant não define a imaginação como uma capacidade de pensamento, mas atribui-lhe, também, a interdependência entre as faculdades.

Quando à possibilidade de se fantasiar, parece ter sido suficientemente abordada, uma vez que era uma questão, que por ser consequência das anteriores, foi tratada paralelamente. E que não sustem nenhum entrave ou limitação às soluções possíveis, expostas nesta conclusão.

Um grande volume de autores e questões ficam por abordar, nomeadamente: a relação da imagem com as emoções e os desejos; a natureza simbólica da imagem e a forma como a imaginação e o entendimento têm um papel ativo nesse aspeto da

---

<sup>156</sup> E que está ligado com a capacidade criativa científica e artística.

imagem; o papel da função representacional da imaginação na linguagem; a forma como a imaginação coopera no processo de autoconsciência. Assim como um estudo aprofundado sobre a representação. A lista é extensa, contudo, só um estudo que vise todos os aspetos que se referem à imaginação tem condições de criar uma ideia una e coerente acerca da natureza e funções da imaginação.





# Referências bibliográficas

## 1. Bibliografia citada.

### a) Bibliografia principal:

Aristóteles. (2015). *Da Alma (De Anima)*. (C. H. Gomes, Trad.) Lisboa: Edições 70.

Damásio, A. (2010). *O Livro da Consciência- A Construção do Cérebro Consciente*. (L. O. Santos, Trad.) Círculo de Leitores.

Hume. (1888). *Tratado da Natureza Humana*. (S. d. Fontes, Trad.) Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Kant, I. (2013). *Crítica da Razão Pura* (8ª edição ed.). (M. Pinto dos Santos, & A. Fradique Morujão, Trans.) Lisboa: FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN.

Sartre, J. P. (s.d.). *A Imaginação*. (M. J. Gomes, Trad.) Lisboa: Difusão Editorial, Lda.

### b) Bibliografia complementar:

Allan, Donald J. 1907. *A Filosofia de Aristóteles*. [trad.] Rui Gonçalo Amado. 2ª. Lisboa : Presença, 1907.

Anagnostopoulos, Georgios, [ed.]. 2009. *A Companion to Aristotle*. s.l. : Blackwell Publishing Ltd, 2009.

Boutroux, Émile. *KANT*. [trad.] Álvaro Ribeiro. 2ª. Lisboa : Editorial Inquérito Limitada.

Buhr, Manfred. 1989. *IMMANUEL KANT INTRODUÇÃO À VIDA E À OBRA*. [trad.] Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa : Caminho, 1989.

Collingwood, R.G. *Essays in the Philosophy of Art*. [ed.] Alan Donagan. s.l. : Indiana University Press Bloomington.

—. 1924. *Speculum Mentis or The Map of Knowledge*. [ed.] Humfrey Milford Publisher to the University. Oxford at the Clarendon Press, England : Oxford University Press, 1924.

Copleston, Diego Gandara Frederick. *Sartre - Vida, pensamento e obra*. [trad.] Francisco Telhado. s.l. : Planeta De Agostini, S.A.

Deleuze, Gilles. 1963. *A Filosofia Crítica de Kant*. [ed.] Presses Universitaires de France. [trad.] Geminiano Franco. Lisboa : Edições 70, 1963.

Flynn, Thomas. 2013. Jean-Paul Sartre. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [Online] 2013. <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/sartre/>>.

Reale, Giovanni. 1997. *Introdução a Aristóteles*. [trad.] Artur Morão. Lisboa : Edições 70, 1997.

Reimão, Cassiano. 2005. *CONSCIÊNCIA, DIALÉTICA E ÉTICA EM J. - P. SARTRE*. Lisboa : Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

Santos, Leonel Ribeiro dos. *A razão sensível- Estudos kantianos*. Lisboa : Edições Colibri.

Tunhas, Paulo. 1990. A CULPA DA ALMA- Da Possibilidade da Imaginação ao Facto de Estilo. [ed.] M.F.C.R. Lda. *ANÁLISE*. Lisboa : s.n., 1990, pp. 30-66.

University, David Fate Norton- McGill, [ed.]. 2005. *The Cambridge Companion to Hume*. Digital Printing. s.l. : Cambridge University Press, 2005.

Wilbanks, Jan. 1968 . *Hume 's theory of imagination*. [ed.] Martinus Nijhoff. 1968 .

## **2. Outras fontes bibliográficas:**

Abbagnano, N. (2007). *Dicionário de Filosofia* (5ª Edição ed.). (I. C. Benedetti, Trad.) São Paulo: Martins Fontes Editora Ltda.

Beaney, M. (2005). *Imagination and Creativity* (1ª edition ed., Vol. Book 4). (W. Hall, & M. Keynes, Edits.) United Kingdom: The Open University.

Corcoran, J., & Hamid, I. (Spring 2014 Edition). *Schema*. (E. N. Zalta, Ed.) Obtido em Fevereiro de 2016, de The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/schema/>>

Gendler, T. (Fall 2013 Edition). *Imagination*. (E. N. Zalta, Ed.) Obtido em 2016, de The Stanford Encyclopedia of Philosophy: URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/imagination/>>

J.T.Thomas, N. (Spring 2016). *Mental Imagery*. (E. N. Zalta, Ed.) Obtido em 2016, de The Stanford Encyclopedia of Philosophy: URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/mentalimagery/>>

Miguens, S. (2009). *COMPREENDER A MENTE E O CONHECIMENTO*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Mora, J. F. (1978). *Dicionário de Filosofia*. (J. Massano, & M. Palmeirim, Trads.) Lisboa: PUBLICAÇÕES DOM QUIXOTE.

Pitt, D. (Fall 2013 Edition). *Mental Representation*. Obtido de The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/mental-representation/>>

Streminger, G. (November, 1980). Hume's Theory of Imagination. In *Hume Studies Volume VI, Number 2* - (pp. 91-118).

Tunhas, P. (s.d.). *O Pensamento e os seus Objectos - Maneiras de Pensar e Sistemas Filosóficos*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.