

MARIA MANUELA BRITO MARTINS

**A TEORIA DA *IMAGINATIO* E DA *PHANTASIA* AUGUSTINIANA
NA TRADIÇÃO FILOSÓFICA MEDIEVAL**

I. INTRODUÇÃO

Gerard Watson no seu livro *Phantasia in classical thought*, em particular num dos seus capítulos, considera que um dos maiores e influentes autores latinos que introduziu no Ocidente, a noção de *phantasia* ou seja de *imaginatio*, por via neoplatónica foi, sem dúvida alguma, Santo Agostinho (354-430). Para além dele, Watson fala também de Boécio (470-525), e considera que estes foram os dois grandes canais de transmissão da tradição filosófica latina.

A tese de Watson sustenta a ideia de que, Agostinho, apesar do grande respeito que tem por Platão, não foi nele que ele foi buscar a sua teoria da imaginação, mas ao contrário, nos neoplatónicos, em Aristóteles, e nos estóicos. Watson vai ainda mais longe ao afirmar que nem sequer, é nos escritores latinos, como por exemplo, Cícero, que Agostinho adquire as fontes para a sua teoria da imaginação, mas antes nos célebres *libri platonici*, na tradução latina de Marius Victorinus. Por isso, e como consequência desta ideia, há lugar, segundo Watson, para se falar de uma transição da *phantasia* para uma *imaginatio* e, assim, acentuar o seu papel de «fazedora de coisas».

Com efeito, a *phantasia*, é uma ‘fazedora de coisas’ pois traduz a realidade corporal numa realidade ideal e formal. É precisamente nisto que consiste o carácter mais inovador do pensamento de Agostinho, em relação a toda uma tradição clássica¹. Está associada a uma memória

¹ Na tradição clássica latina, em particular em Cícero, a *phantasia* é sinónimo de *visio*. Cfr. *Academica Posteriora* I, 40; *Academica Priora*, II, 18.

armazenadora das percepções e das imagens recebidas e, ao mesmo tempo, criadora de tudo aquilo que pensamos, recordamos e imaginamos. Por esta razão, é que Agostinho define a *memoria* nas *Confissões* como o que armazena (*ibi reconditum est*)². E no *De Trinitate*, a *memoria* juntamente com a *phantasia*, criam imagens inumeráveis e multiplicáveis: «visiones tamen illae cogitantium ex iis quidem rebus quae sunt in memoria, sed tamen innumerabiliter atque omnino infinite multiplicantur atque variantur»³.

Em 1997, na revista *Mediaevalia*, publicávamos um artigo consagrado ao estudo da percepção e da representação no livro XI do *De Trinitate*. Esta obra foi escrita por Agostinho entre 399-418. Neste estudo, abordávamos, então, a função da 'phantasia', na produção de imagens e de representações, que demonstra, na sua actividade intelectual e perceptiva, uma analogia, ou melhor um *vestigium* et *imago* da Trindade divina no homem⁴. Aqui dávamos conta da importância da *phantasia*, enquanto faculdade da alma, ocupando por isso, um lugar intermédio entre percepção e intelecto, o que justifica aliás, a tradição grega, neoplatónica e mesmo aristotélica⁵. Apontávamos a importância desta noção no âmbito do pensamento agostiniano. É no seguimento desta perspectiva que nós desenvolvíamos, num estudo posterior, em 1988, a influência medieval desta concepção nos autores modernos, ao compararmos a *phantasia* agostiniana, enquanto *vis cogitantis* e *recordantis* e ainda *vis conjungandi*, com a noção de imaginação ou *facultas imaginandi* de Kant⁶. Pensamos mesmo que a perspectiva de Agostinho, tal qual ela foi

² Encontramos claramente esta ideia nas *Confissões*, X, 8,12 (P.L. 32), col. 784: «ibi reconditum est, quidquid etiam cogitamus, vel augendo vel minuendo vel utcumque variando ea quae sensus attigerit».

³ Augustinus, *De Trinitate*, XI, 8, 13 (P.L. 42), 1886, col. 994.

⁴ Cfr. M.M.B. Martins, «La théorie de la représentation chez Augustin dans le livre XI du De Trinitate», *Mediaevalia. Textos e estudos*, 11-12, (1997), pp. 91-118.

⁵ Aristóteles, *De anima*, 427 b 16. Plotino, *Enéadas*, IV, 7, 8.

⁶ M.M.B. Martins, «L'herméneutique originaire d'Augustin en relation avec une ré-appropriation heideggerienne». *Mediaevalia. Textos e estudos*, 13-14, (1998), pp. 253-257. A comprovar esta mesma ideia pode consultar-se o artigo de N. HINSKE, «Einbildungskraft in Kants Logikvorlesungen» in M. FATTORI e M. BIANCHI (eds.), *Phantasia-Imaginatio. Vº Colloquio Internazionale Roma*, 9-11 gennaio 1986. Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1988, p. 424: «Die Einbildungskraft (facultas imaginandi), als ein Vermögen der Anschauungen auch ohne Gegenwart des Gegenstandes» (Anthr. B 68).

exposta no *De Trinitate*, em especial, na relação que esta mantém com a *voluntas*, não terá sido mesmo ultrapassada pela reflexão feita na escolástica do século XIII. Será só com a filosofia moderna que se retomará a reflexão agostiniana ainda que de forma velada.

O que vamos aqui apresentar tem em vista um prolongamento do estudo que efectuamos sobre Agostinho, perspectivado, agora sob o signo da influência que este exerceu no pensamento medieval.

II. PHANTASIA E IMAGINATIO EM AGOSTINHO

O que entende Agostinho por *phantasia*? Podemos dizer de forma genérica, que a *phantasia* equivale ao termo latino *imaginatio*⁷. Porém, ele mantém os dois conceitos, utilizando-os alternadamente, na totalidade da sua vasta obra. Além disso, a ocorrência da expressão *phantasia* é claramente superior à de *imaginatio*: a primeira, numa frequência da ordem das 202, enquanto que a segunda, na ordem das 52⁸. Mas se interrogarmos a forma *imagin**, encontramos uma frequência na ordem das 1249.

Pode-se falar, portanto, também, no pensamento de Agostinho, de uma «clara consistência» da *phantasia* em relação à *imaginatio*, de que falava já o padre Chenu⁹.

Encontramos uma definição da *phantasia* em Agostinho, expressa no *De Musica*, obra que foi escrita nos inícios da Primavera de 388, e que faz parte dos chamados escritos de Tagaste¹⁰. Declara Agostinho: «Haec igitur memoria quaecumque de motibus animi tenet, qui adversus passiones corporis acti sunt, φαντασίσαι graece vocantur»¹¹.

Marius Victorinus um contemporâneo de Agostinho, dá também uma definição de *phantasia* que será retomada, mais tarde, por Isidoro de

⁷ A.-M. BAUTIER, «Phantasia-Imaginatio. De l'image à l'imaginaire dans les textes du Haut Moyen Âge» in M. FATTORI e M. BIANCHI (eds.), *Phantasia-imaginatio. Vº Colloquio Internazionale Roma*, 9-11 gennaio 1986. Roma, Edizioni dell'Ateneo, p. 81.

⁸ Consultando o CLCLT5 encontramos 202 ocorrências, para a forma phanta* e, 52 ocorrências, para imaginat*.

⁹ M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1976, p. 372.

¹⁰ P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin. I du Manichéisme au Néoplatonisme*. Paris, Emile Nourry Editeur, 1918, p. 533.

¹¹ Augustinus, *De Musica libri sex*, VI, 11, 32 (P.L. 32), 1877, col. 1180.

Sevilha, já no século VII, (560-636) nas suas *Etimologias*. No *Liber de definitione*, um texto pseudo-boeciano, declara Marius Victorinus: «κατὰ ὑποτύπωσιν é o mesmo que imaginação»¹². Por seu lado, Isidoro confirma, dizendo que o termo grego «κατὰ ὑποτύπωσιν», refere-se à expressão estóica *υποτύπωσις* que na teoria do conhecimento dos estóicos, definia a *phantasia* como uma imagem impressa na alma (τύπωσις εν ψυκη)¹³. Porém, Isidoro, apresenta uma outra definição, mais completa de *phantasia* nos seus *Libri differentiarum sive de proprietate sermonum*, ao dizer que «Phantasia est imago alicujus corporis visa, et cogitando postea in animo figurata, ut puta, avi vel patris species, quem aliquando vidimus ac dum cogitando memoramus, phantasiam dicimus»¹⁴. Na sequência desta definição, ele distingue *phantasia* do *phantasma*. Esta distinção é claramente inspirada de Agostinho, tal como ele a estabelece no *De Musica*:

Non jam eos qui tenentur ex occursionibus passionum corporis impressi de sensibus, similes tamen tanquam imaginum imagines, quae phantasmata dici placuit. Aliter enim cogito patrem meum quae saepe vidi, aliter avum quem nunquam vidi. Horum primum phantasia est, alterum phantasma. Illud in memoria invenio, hoc in eo motu animi, qui ex iis ortus est quos habet memoria¹⁵.

Vemos aqui claramente uma distinção entre *phantasia* e *phantasma*, em que a primeira, diz respeito a uma imagem, produzida pela memória, a partir da realidade, e a segunda, a uma imagem de imagem (*imaginum imagines*), que nada tem a ver com a realidade. É esta mesma definição de *phantasma* que reaparece em Escoto Eriúgena, designada como uma imagem de segunda ordem (*imago imaginis*)¹⁶.

¹² Marius Victorinus, *Liber de definitione*, (P.L. 64), col. 902.

¹³ Diogenes Laercio VII, 46: «στὴν δὲ φαντασίαν εἶναι τύπωσιν ἐν ψυχῇ», *Stoicorum veterum Fragmenta*, vol. II. Ioannes ab Arnim. Stuttgart, B. G. Teubner, 1964, p. 21.

¹⁴ Isidorus Hispalensis, *Libri differentiarum sive de proprietate sermonum*, 29 (P.L. 83), 1862, col. 32. Ver a este propósito também: cfr. J. HAMESSE, «Imaginatio et Phantasia chez les auteurs philosophiques du XII^e et XIII^e siècle», in M. FATTORI e M. BIANCHI (ed.), *Phantasia-imaginatio. V^o Colloquio Internazionale Roma*, 9-11 geñnaio 1986. Roma, Edizioni dell'Ateneo, p. 154.

¹⁵ *De Musica*, VI, 11, 32 P.L. 32), 1877, col. 1180.

¹⁶ Iohannes Scottus, *De divisione naturae*, III, 12 (P.L. 122), 1967, col. 659 C.

Esta definição contempla, o que de mais próprio possui a *phantasia*, isto é, a actividade da alma em relação ao mundo visível, ou seja, a *phantasia* diz respeito às *visibilium imagines rerum* de que tanto fala Agostinho¹⁷.

A *phantasia* corresponde ao objecto pensado e recordado, e por isso, na sua ausência. Quanto ao 'phantasma', trata-se de um imagem ilusória, na medida em que não houve anteriormente a percepção do objecto; ao contrário, ela é inteiramente produzida pela memória. Por isso, na *phantasia*, existe necessariamente uma ligação estreita entre o recordar e o pensar essa recordação. Mas já não existe essa reunião no pensamento, quanto aos objectos desconhecidos. Isidoro de Sevilha apresenta esta distinção entre *phantasia* e *phantasma*, que se inspira claramente de Agostinho ao afirmar: «Item phantasia est incognitarum rerum ex cognitibus conjectura, phantasma vero rerum incognitio cognitarum»¹⁸.

III. A PHANTASIA AUGUSTINIANA NOS AUTORES DO SÉCULO XII

1) Podemos constatar a não identificação entre *phantasia* e *imaginatio*, numa das suas cartas, a epístola 7, escrita no ano 389, onde Agostinho responde a Nebrídio. Na verdade, é na epístola 6, que Nebrídio interroga Agostinho a respeito das diferentes *phantasiae*. Na sequência da discussão, a primeira questão é a de saber se poderá existir *phantasia* sem memória. Segundo Nebrídio não pode existir memória sem *phantasia*, mas poderá existir *phantasia* sem memória¹⁹. Agostinho é de outra opinião e contra argumenta. A questão central é evidentemente a noção de memória que Agostinho não identifica com a *phantasia*, mas também que não identifica com a *imago*. Para além disso, a *memoria* não diz respeito unicamente às coisas passadas mas também àquelas que ainda não aconteceram, e sobretudo, àquelas que permanecem. Por isso, recordamos não só as coisas passadas, mas também as coisas que permanecem. «Primum ergo videndum est non nos semper rerum praetereuntium

¹⁷ Augustinus, *De Genesi ad litteram*, IV, 7,13 (P.L. 34), 1862, col. 301: «quemadmodum corporum phantasias, et visibilium imagines rerum».

¹⁸ Isidorus Hispalensis, *De differentiis verborum*, 29 (P.L. 83), 1862, col. 32.

¹⁹ Augustinus, *Epistolae*, VI, 1, (P.L. 33), 1877, col. 1180: «Mihi enim ita videtur, quod quamvis non omnis phantasia cum memoria sit, omnis tamen memoria sine phantasia esse non possit».

meminisse, sed plerumque manentium»²⁰. Em virtude disto, a eternidade, por exemplo, é uma realidade que não necessita de representações ou de figurações imaginativas. «Ipsa aeternitas semper manet nec aliqua imaginaria figmenta conquirunt»²¹. Por consequência, podem existir, realidades, para as quais a memória não necessita da imaginação²². Qual a razão desta polémica? Na verdade, Agostinho pretende, definir os limites conceptuais da *phantasia*, em relação não só, à memória como também, à *res visibilis*. Por um lado, a *phantasia* não pode produzir imagens sem fazer apelo ao órgão do sentido, mas por outro lado, a *phantasia* não se pode identificar completamente com a memória, visto que ela diz respeito aos objectos ausentes.

É neste sentido que surge a segunda questão colocada por Nebridio, a de saber se as imagens da *phantasia* são produzidas por ela mesma ou se provêm do órgão do sentido. Poderíamos colocar o problema nos seguintes termos: a *phantasia* não se identifica com a *memoria*, mas também não se identifica com o *sensus*.

Agostinho, é a este respeito, bastante claro. Só identifica a *phantasia* com as imagens dos objectos pensados e imaginados e, por isso, a *phantasia* só pode produzir imagens, a partir daquilo que os sentidos lhe fornecem: «Vou agora mostrar-te da falsidade da tua opinião sobre a possibilidade da alma imaginar alguma coisa de corporal sem fazer uso dos sentidos»²³. Distingue então Agostinho, três tipos de imagens (*imagines*): aquela que é proveniente dos sentidos (*sensus*), a que provém do pensamento (aqui aparece o verbo *putare*, embora *cogitare* seja também equivalente) e, finalmente, aquela que é produzida pela razão (*ratio*)²⁴. A cada uma delas correspondem-lhe três funções da alma: a primeira, corresponde aos sentidos e só poderá pertencer à alma na

²⁰ Augustinus, *Epistolae*, VII, 1,1 (P. L. 33), col. 68.

²¹ Augustinus, *Epistolae* VII, 1,2 (P.L. 33), col. 68.

²² Augustinus, *Epistolae*, VII, 1,2, (P.L. 33), col. 68: «potest esse quaraundum rerum sine ulla imaginatione memoria».

²³ Augustinus, *Epistolae* VII, 2, 3 (P. L. 33), col. 68-69: «Jam vero quod tibi videtur anima etiam non usa sensibus corporis corporalia posse imaginari, falsum esse convincitur isto modo».

²⁴ Um dos primeiros autores latinos a utilizar *imago* como sinónimo de *phantasia* é Virgílio, *Eneida*, 8,557: «Adhuc illis pergentibus iam proelium cogitabatur a matribus. Ergo ut solet, imaginem thn phantasian».

condição, que o órgão do sentido seja afectado. As duas outras dizem respeito unicamente à alma. Com efeito, esta mesma tripartição será melhor reformulada mais tarde, por Agostinho, no *De Trinitate*.

Todas estas imagens que tu, assim como muitos outros, chamas de *phantasias*, em verdade eu distingo-as em três géneros, das quais, a primeira surge do sentido impresso a partir das coisas exteriores, a segunda provém do pensamento e a terceira da razão. As imagens do primeiro género, são representativas da maneira como eu, quando no meu espírito faço a tua figura ou a de Cartago, ou ainda do nosso amigo Verecundo [que nós perdemos]. Elas dizem respeito a tudo aquilo que eu vi e senti a propósito das coisas que permanecem ou daquelas que já não existem. Ao segundo género pertencem todas aquelas que nós pensamos (*putamus*) como se fossem assim mesmo ou tivessem sido ; como, quando ao falarmos com uma certa graciosidade do discurso, imaginámos estas ficções sem nuir à verdade, ou quando produzimos em nós mesmos, ao ler histórias, escutando ou compondo fábulas, ou ainda formando conjecturas. (...) Ao terceiro género de imagens pertencem os números e as dimensões; elas dizem respeito à natureza das coisas quando a reflexão descobre e o pensamento produz a verdadeira figura do mundo; ou ainda quando elas correspondem aos nossos estudos das figuras geométricas e da infinita variedade dos números²⁵.

Nesta obra, ele ajusta de forma mais precisa, o estatuto do *sensus* em relação à *phantasia* e à *ratio*, ou seja, trata-se de explicar a relação entre o corpo e alma. Na visão de qualquer corpo visível estamos diante uma trindade perceptiva, composta de três componentes: o objecto real (*ipsa res*), a visão (*visio*) e, finalmente, a atenção da alma (*intentio animi*). Mas a visão é uma realidade complexa, porque composta. Ela é composta ao nível mais externo, pela percepção, ou visão do corpo visível que se vê e,

²⁵ Augustinus, *Epistolae* VII, 2, 4 (P. L. 33), 1845, col. 69: «Omnes has imagines, quas phantasias cum multis vocas, in tria genera commodissime ac verissime distribui video: quorum est unum sensis rebus impressum, alterum putatis, tertium ratis. Primis generis exempla sunt, cum mihi tuam faciem, vel Carthaginem, vel familiarem quondam nostrum Verecundum, et si quid aliud manentium vel mortuarum rerum, quas tamen vidi atque sensi, in se animus format. Alteri generi subjiciantur illa, quae putamus ita se habuisse vel ita se habere, vel cum disserendi gratia quaedam ipsi fingimus nequaquam impediencia veritatem velut qualia figuramus, cum legimus historias et cum fabulosa vel audimus, vel componimus vel suspicamur. (...) Nam de rebus, quod ad tertium genus adinet imaginum, numeris maxime atque dimensionibus agitur, quod partim est in rerum natura, cum totius mundi figura invenitur et hanc inventionem in animo cogitantis imago sequitur, partim in disciplinis tamquam in figuris geometricis et rhythmicis musicis et infinita varietate numerorum».

por isso, Agostinho designa-o por *sensus informatus extrinsecus*, e também pela sensação, dada pelos órgãos dos sentidos a partir do momento que o ser animado é afectado; a este sentido animado Agostinho designa por *sensus formatus extrinsecus*²⁶. Assim, temos uma primeira trindade que conhece as próprias realidades singulares (*propria singulorum*) e que é de natureza diferenciada. Todavia, o conhecimento não se confina às realidades corporais. Surge então uma trindade interior composta de: memória (*memoria*), visão interior (*interna visio*) e vontade (*voluntas*). A vontade é bastante importante, na medida em que unifica estas três componentes, para além de reunir a trindade exterior com a trindade interior. A esta conjugação, chama Agostinho pensamento (*cogitatio*)²⁷. É nesta última trindade da memória, que se formará a própria *phantasia cogitantis*²⁸.

Na verdade, esta distinção entre a trindade exterior e a trindade interior, passará para a toda a tradição medieval²⁹. Por esta razão, a *phantasia* será considerada, por certos autores do século XII, como a primeira operação da alma. João de Salisbúria afirma no *Metalogicon* que a *imaginatio* é o primeiro movimento exterior da alma³⁰. No pseudo-agostiniano *De spiritu et anima* (atribuído a Alcherus Claravallensis), o *sensus* percebe as formas na matéria, quando a imaginação as percebe sem a matéria; quer o *sensus* quer a *imaginatio* são movimentos da alma, a primeira sendo exterior, e a segunda sendo interior³¹. «Imaginatio est ea vis animae, quae rerum corporearum corporeas percipit formas, sed absentes»³². Esta é a definição técnica de *phantasia* que dá precisamente Agostinho e que Alcherus designa por *imaginatio*. Encontramos

²⁶ Augustinus, *De Trinitate*, XI, 2, 2-3 (P. L. 42), col. 985-987.

²⁷ Augustinus, *De Trinitate*, XI, 3,6 (P. L. 42), col. 988: «Itaque ita fit illa trinitas ex memoria, et interna visione, et quae utrumque copulat voluntate. Quae tria cum in unum coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur».

²⁸ Augustinus, *De Trinitate*, XI, 7, 11 (P. L. 42), col. 993.

²⁹ P. MICHAUD-QUANTIN, «La classification des puissances de l'âme au XII siècle», *Revue du moyen âge latin*, V, (1949), pp. 15-35. Consulte-se ainda do mesmo autor: «Une division agostinienne des puissances de l'âme au moyen âge», *Revue des études agostiniennes*, III, 1957.

³⁰ Joannis Saresberiensis, *Opera omnia. Metalogicon*, IV, 11 (P. L. 199), 1885, col.923.

³¹ Alcherus Claravallensis, *De spiritu et anima*, cap. 11, (P. L. 40), 1887, col. 786.

³² Alcherus Claravallensis, *De spiritu et anima*, cap. 11, (P. L. 40) col. 786.

igualmente uma distinção das faculdades da alma que Alcherus Claravallensis distingue em *sensus*, *imaginatio*, *ratio*, *intellectus* et *intelligentia* e por último *sapientia*. Elas supõem uma gradação espiritual que já nos dá conta Agostinho no seu *De Genesi ad litteram* a propósito das três visões. Existe mesmo uma certo paralelismo textual³³.

Na verdade, esta definição será retomada por vários autores medievais. Um caso particular é o de Honorius Augustodunensis ou Honorius d'Autun que dá conta da distinção das potências da alma, na sua *Clavis Physicae*, ao afirmar que existem duas trindades na nossa natureza, aquela que está na razão e no intelecto e, a outra, que é compreendida pelo sentido do corpo. «Sunt autem duo sensus: interior et exterior. Interior coessentialis est rationi atque intellectui. Exterior quidan internuntius corporis et anime videtur, cuius hec definitio est secundum Augustinum: «sensus est passio corporis per se ipsam non latens animam»³⁴. A diferença entre o sentido exterior (*sensus extrinsecus*) e o sentido interior (*sensus intrinsecus*) reside, segundo Honorius, na distinção estabelecida por Agostinho, entre a *phantasia* e a *ratio* no *De Trinitate*. «Sensum est sensilium rerum fantasia per instrumenta corporis assumpta. Est autem corpus quasi civitas anime, cuius porte sunt quinque sensus»³⁵. Ou ainda quando ele define a *phantasia* como sendo tudo aquilo se apresenta através dos sentidos corporais exteriores³⁶.

Porém não deixa de ser ambíguo a maneira como Honorius considera a *phantasia* agostiniana. Ela está directamente ligada ao *sensus sensilium*. Mas para obviar essa ambiguidade, (que se liga com a própria tradição agostinista) descreve-nos ainda as diferentes potências da alma, que ele enumera em três: o *intellectus*, a *ratio* e o *sensus interior*³⁷. Quando se trata de as especificar, esclarece em que consiste estes três movimentos:

São três os movimentos da alma, dos quais o primeiro pertence ao espírito, o segundo à razão e, o terceiro, ao sentido [da visão]. O primeiro é simples e está acima da

³³ Augustinus, *De Genesi ad litteram*, XII,11, 22 (P. L. 34), col. 462: «Tria igitur esta genera visionum, corporale, spirituale, et intellectuale, singillatim consideranda sunt, ut ab inferioribus ratio ad superiora conscendat».

³⁴ Honorius Augustodunensis, *Clavis Physicae*, 94. A cura di P. LUCENTINI. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, p. 68.

³⁵ Honorius Augustodunensis, *Clavis Physicae*, 94, p. 68.

³⁶ Honorius Augustodunensis, *Clavis Physicae*, 144, p. 112.

³⁷ Honorius Augustodunensis, *Clavis physicae*, 95, p. 69.

natureza da alma, carecendo, do conhecimento do que é movido. Com efeito, ele não conhece o próprio Deus, e o que ele é, a partir das coisas que existem, em razão da sua excelência, porque ele supera tudo aquilo que existe e de modo algum se pode definir o que ele é. O segundo é aquele que define o Deus desconhecido, a causa de ser de todas as coisas, e este movimento é interior à natureza da alma, por meio do qual a alma exprime através do conhecimento, todas as razões naturais em si mesma. O terceiro movimento é composto através do qual a alma conhece os efeitos exteriores das causas: o primeiro, recebendo as fantasias da realidades exteriores por intermédio do sentido exterior, os cinco sentidos; estas mesmas ao reunirem-se na própria alma, que divide, ordena, e dispõe, conforma estas causas das coisas em si mesma. Existem duas espécies de fantasias, das quais a primeira é aquela que nasce a partir da natureza sensível, por intermédio dos sentidos e é designada propriamente imagem expressa nos órgãos dos sentidos, a outra é aquela que é formada pela imagem fixada anteriormente; é esta fantasia que é denominada propriamente o sentido exterior. E esta é primeira, pois reporta-se ao corpo, a outra é posterior, pois diz respeito à alma; a primeira, ainda que pertença [ao órgão do] sentido não se conhece a si mesmo, quando a segunda conhece-se a si mesmo e assume aquela que é primeira. Este terceiro movimento da alma reclama as razões das coisas visíveis, por meio do primeiro movimento; este primeiro movimento percebe por este terceiro, através das criaturas, que todas as coisas procedem de Deus e compreende que tudo volta para ele³⁸.

O comentário de Honorius prende-se directamente com a discussão sobre o modo como o *sensus extrinsecus* e *sensus intrinsecus* actuam. Mas segundo Agostinho, este *sensus*, não pertence à trindade interior mas somente a exterior. Ao contrário a *phantasia* pertence à trindade interior.

³⁸ Honorius Augustodunensis, *Clavis Physicae*, 96, p. 69: «Tres motus animae sunt, quorum primus ad animum, secundus ad rationem, tercius ad sensum pertinet. Primus est simplex et supra ipsius anime naturam, et cognitione caret ipsius circa quod movetur: nullo modo enim ipsum Deum ex ullo eorum que sunt propter excellentiam sui cognoscit quid sit, quia superat omne quod est et nullo modo diffiniri potest quid sit. Secundus est quo incognitum Deum diffinit causam omnium esse, et iste motus est intra anime naturam, per quem omnes rationes naturales in se ipsa per cognitionem exprimit. Tercius motus est compositus, per quem anima effectus causarum exterius cognoscit: primo siquidem fantasias rerum, per exteriorum sensum quiquepertitum accipiens easque secum colligens, dividit, ordinat, disponit, deinde rationes rerum in se ipsa conformat. Fantasiarum autem due species sunt, quarum prima est que ex sensili natura primo in instrumentis sensuum nascitur et imago in sensibus expressa proprie vocatur, altera est que ex predicta imagine formatur et est ipsa fantasia que proprie sensus exterior nominatur. Et illa prior corpori semper adheret, posterior vero anime; et prior quamvis in sensu sit se ipsam non sentit, posterior vero et se ipsam sentit et priorem suscipit. Hic tercius motus rationes rerum visibilibus per medium motum primo renuntiat; et primo motus quod ex tercio per medium de creaturis percipit omnia a Deo procedere et in ipsum recurrere intelligit».

Ora a ambiguidade de Honorius consiste, em identificar *sensus intrinsecus* da trindade exterior com a *phantasia* da trindade interior. A razão desta ambiguidade está no facto de que, para Agostinho o *sensus* ora é *informatus*, ora é *formatus*. Sendo assim, para Honorius há uma necessidade de se distinguir dois tipos de *phantasiae*: aquela que procede da natureza sensível do corpo, por meio dos órgãos dos sentidos, quando estes são afectados e, a outra *phantasia*, aquela que é um produto da alma, e por isso, posteriormente reproduzida. A este propósito, nós interrogamos se de facto Honorius não está a tirar uma conclusão diferente da de Agostinho. Na verdade, por um lado Honorius identifica *sensus* e *phantasia*, o que o aproxima da tese de Nebridio, mas por outro lado, a *phantasia* enquanto imagem produzida pela alma, visto ser posterior, é designada exterior, na medida em que é de uma natureza substancial distinta da *res visibilis*.

Mas encontramos um outro motivo agustiniano que se encontra num outro texto de Honorius Augustodunensis, mais propriamente no seu *De philosophia mundi* e que diz respeito à *phantasia* e ao *sensus*, mas desta vez, através de uma outra fonte agustiniana o *De Genesi ad litteram*. Também neste texto, escrito por Agostinho entre 400-415, a *phantasia* e a *imaginatio* devem ser entendidas em relação às diferentes *imagines* ou ainda *visiones*. Existe uma diferença clara entre o que é da ordem do *proprie videtur* e a ordem do *imaginaliter*³⁹.

Agostinho distingue a *visio corporalis*, a *visio spiritalis* e a *visio intellectualis*⁴⁰. A *visio spiritalis* de Agostinho identifica-se, com o *naturalis spiritus* de que fala Honorius nesta obra. Na verdade, trata-se de saber a localização do que ele designa então, por *naturalis spiritus*, que revela uma *phantastica cella*. Esta última expressão reaparece em Hugo de São Victor, que fala também de uma *cella phantastica*⁴¹. Quer um quer outro não fazem senão acentuar a importância da *phantasia* como armazenadora e fazedora das *similitudines rerum*. Neste processo de produção está necessariamente uma relação causal entre o *sensus exterior*

³⁹ Augustinus, *De Genesi ad litteram*, XII, 6,15 (P. L. 34), col. 458.

⁴⁰ Cfr. *De Genesi ad litteram*, XII, 7,16 (P. L. 34), col. 459.

⁴¹ Hugo de S. Victore, *De unione corporis et spiritus*, (P. L. 177), 1854, col. 287 D. Cfr. J. HAMESSE, «Imaginatio et phantasia chez les auteurs philosophiques du XII^e et XIII^e siècle» in M. FATTORI e M. BIANCHI, *Phantasia – Imaginatio*, p. 168.

e *interior* e a imagem reproduzida e pensada. Trata-se no fundo de compreender o estatuto antropológico deste *naturalis spiritus*, em relação ao espírito e à razão.

Cum igitur naturalis spiritus per nervos a cerebro prodeuntes ad oculos usque pervenerit, exiens, si aliquem splendorem, vel solis, vel alterius reperit usque ad obstaculum dirigitur: quia offerens se, per ipsum difundit, formisque et illius coloribus informatus, per oculos, et per phantasticam cellam transit, visusque efficitur. Inde est, quod visu figuras rerum et colores discernimus. Stoici tamen dicunt visualem spiritum usque ad obstaculum non pervenire, sed oculum figuras rerum et colores in se recipere ad quem perveniens ille radius, similiterque informatus visum operatur⁴².

O termo *spiritus* é bastante ambíguo, quer em Agostinho quer na tradição medieval. O *spiritus naturalis*, de que fala Honorius concerne todo o conhecimento da alma, produzido por composição de elementos naturais e espirituais. Honorius tenta explicar como se produz a visão e como se interconectam aspectos fisiológicos e psicológicos. Está inerente ao texto, acima citado, uma certa 'metafísica da luz' que se indicia, onde se conjugam elementos físicos e psíquicos. A crítica de Honorius aos estóicos, prende-se com a clara inspiração de elementos platónicos na concepção estóica da visão. Para Platão há uma distinção entre a visão sensível e a visão inteligível. Honorius, por influência agustiniana coloca em estreita relação o mundo corporal com o mundo inteligível.

Guilherme de São Teodorico, no seu *Liber de natura et corporis et animae*, declara que a *phantasia* e a *memoria* pertencem de forma mais perfeita, ao ser racional: «Nam phantasiam et memoriam perfecte non potest habere, nisi animal rationale»⁴³. Por isso, as três funções do cérebro são designadas por *ratio*, *phantasia* e *memoria* que nos distinguem dos animais⁴⁴.

Exposta assim desta maneira poderíamos citar o caso de Boécio que orienta esta temática para a questão dos universais. Segundo ele, o homem

⁴² Honorius Augustodunensis *Opera omnia. De philosophia mundi libri quattuor IV* (P. L. 172), 1895, col.96.

⁴³ Guillelmus de S. Theodorico, *De natura corporis et animae I*, (P.L. 180) col. 700.

⁴⁴ Guillelmus de S. Theodorico, *De natura corporis et animae, I*, (P.L. 180) col. 702: «Et sciendum quia cerebrum per se quaedam facit, quaedam per officiales suos. Rationem in medio positam sicut reginam et dominam, qua distamus a bestiis, phantasiam in prora, memoria in puppe per se facit».

pode ser visto de maneiras distintas: pelos sentidos, pela *phantasia*, pela razão e pela inteligência. Os sentidos julgam da matéria considerada segundo uma forma, enquanto que a *phantasia*, considera essa mesma figura desprovida de matéria. Quanto à razão ela transcende a esfera da espécie que pertence aos indivíduos e considera o universal. Por último, a inteligência que ultrapassando o universal atinge através da sua própria captação a própria forma pura e simples⁴⁵. Mas as *phantasiae*, são um produto da mente, e por isso, quer os géneros, quer as espécies, são as imagens presentes das coisas existentes, não na sua singularidade mas como similitude das coisas actuais. É desta forma que João de Salisbúria, prolongando a temática dos universais, no seu *Metalogicon*, considera as *phantasiae*⁴⁶.

2) A equivalência entre *phantasia* e *imaginatio* é enunciada por Agostinho, no *De Trinitate*, não no livro XI, mas no livro XV, onde Agostinho efectua uma sùmula de todos os livros, anteriormente tratados. É a única, aliás, atestada sem que, no entanto, os termos sejam aí empregues conjuntamente O que no livro XI é usado como *phantasia*, aparece agora no livro XV, sob o termo de *imaginatio*:

Deinde in ipso animo ab iis quae extrinsecus sensa sunt velut introducta inventa est altera trinitas ubi apparent eadem tria unius esse substantiae, imaginatio corporis quae in memoria est et inde informatio cum ad eam convertitur acies cogitantis et utrumque coniungens intentio voluntatis⁴⁷.

Nesta obra a *phantasia* possui uma função imaginativa que nós designámos de 'função representativa e sintética', na medida em que ela conjuga, na própria memória, a *species visibilis* do corpo visto, ao ser pensado pelo espírito que pensa (*acies cogitantis*) e ao ser recordado pelo espírito que recorda (*acies recordantis*), como uma imagem única. Porém,

⁴⁵ Boethius, *De consolatione philosophiae V*, 4 (P. L. 63), 1882, col. 849.

⁴⁶ Joannis Sarisberiensis, *Opera omnia, Metalogicon*, II, 20 (P.L. 199) col. 878: «Sicut Boethius ait, generale conceptum suum, quod de hominum conformitate perpendi, sic: «Animale rationale mortale». Quod utique, nisi in singularibus, esse non potest. Sunt itaque genera et species non quidem res a singularibus actu et naturaliter alienae, sed quaedam naturalium et actualium phantasie renitentes intellectui, de similitudine actualium, tanquam in speculo nativae puritatis ipsius animae, quas Graeci ἐνοίασ sive εἰκονόφανας appellant, hoc est rerum imagines in mente apparentes».

⁴⁷ Augustinus, *De Trinitate*, XV, 3, 5 (P. L. 42), col. 1060.

a *phantasia* é distinta da *ratio*, na medida em que a razão vai mais longe que a *phantasia*.

Assim como a espécie visível discernida pela razão, através da qual se forma o sentido do corpo e, a sua imagem tornada em sentido informado, realiza uma visão que, de tal forma reunidas, as pensa como se fossem uma só, também faz o mesmo a fantasia quando o espírito pensa a forma do corpo visto, e se produz a similitude que a memória tem, a partir da qual ele é formado no olhar do espírito que recorda; estas imagens apesar de parecerem uma e singularmente, elas são duas, que não podem ser encontradas senão pelo poder de raciocínio da razão⁴⁸

A diferença entre *phantasia* e *ratio*, ou até mesmo a diferença entre *phantasia* e *voluntas* pode ser descrita de forma semelhante em relação à diferença existente entre a *visio spiritalis* e a *visio intellectualis* de que fala Agostinho no *De Genesi ad litteram*. É a *visio spiritalis* que se identifica com a *phantasia*. Ao contrário, pela *visio intellectualis*, contemplamos e intuimos a própria *dilectio*, onde não há lugar para *imagines similitudines* das coisas visíveis. Na *visio intellectualis* produz-se a ausência de diferença entre a presença do objecto que é visto e a sua ausência quando este é imaginado. Com efeito, na *visio intellectualis* produz-se a presença plena e a verdade completa, onde não há lugar para erro. É por esta razão que nesta *visio intellectualis*, não há lugar para *phantasia* ou *imaginatio*, no sentido de existir uma disjunção entre o *corpus visibile* (a presença real) e a sua *similitudo*, (a presença imaginada – ou pensada). Onde, se pode concluir que, na *visio intellectualis* existirá uma real presença sem *imaginatio*. Podíamos utilizar uma outra distinção utilizada por Hugo de São Victor, análoga a esta, a diferença entre o *intellectibile*, que diz respeito ao *intellectus* e o *intelligibile*, que diz respeito à *imaginatio*⁴⁹.

⁴⁸ Augustinus, *De Trinitate*, XI, 3, 6 (P.L. 42), col. 989: «Sicut autem ratione discernebatur species visibilis qua sensus corporis formabatur et ejus similitudo quae fiebat in sensu formato ut esset visio alioquin ita erant conjunctae ut omnino una eademque putaretur: sic illa phantasia, cum animus cogitat speciem visi corporis, cum constet ex corporis similitudine quam memoria tenet et ex ea quae inde formatur in acie recordantis animi, tamen sic una et singularis apparet ut duo quaedam esse non inveniantur nisi judicante ratione».

⁴⁹ Hugo Sancto Victore, *Eruditionis Didascalicae*, II, cap. 6 (P. L. 176), 1976, col. 755.

A *phantasia* possui uma função de 'síntese' imaginativa e representativa. Esta ideia de 'unidade', que em linguagem agustiniana se exprime pela *conjunctio*, ou *copulatio*, é ainda reforçada por Agostinho, quando ele estabelece um paralelismo entre a *ratio* e a *phantasia*, em relação à *voluntas*. Na verdade, quer a *phantasia* quer a *ratio* são a expressão de uma mesma faculdade, a saber a vontade.

Assim, da mesma maneira que é a vontade que reúne o sentido ao corpo, também o faz a memória em relação ao sentido, e o olhar do pensamento à memória. É ela, isto é, a vontade, que concilia e conjuga, embora seja ela também que desliga e separa⁵⁰.

Mas esta importância dada à *voluntas* não está tão presente nos autores do século XII, pelos menos, quanto à função representativa e imaginativa da *phantasia*. Ela será mais desenvolvida nos autores do século XIII. Porém, o seu desenvolvimento só atingirá a sua máxima expressão na época moderna, como já dissemos. A comprovar esta ideia, bastaria referir um aspecto, ainda que a título indicativo. Podemos constatar que a expressão *phantasia* foi substituída no século XIII pela expressão *ymaginatio*, em especial na tradução de Guilherme de Moerbeek⁵¹. E podemos igualmente verificar que, por exemplo, em Raimundo Lullo (1233-1316), encontramos já uma maior especulação sobre as diversas funções da *imaginatio*. Na verdade, ela é constituída por uma tripla capacidade: *imaginare*, *imaginativa* et *imaginabile*⁵², acentuando-se assim, o movimento do intelecto, como sendo da vontade e da imaginação⁵³.

Mas o mais importante seria ainda, o de perceber que a relação entre a *voluntas* e a *phantasia* passa necessariamente por uma avaliação de um esquema transcendental: «voluntas vero quae ista conjungit et ordinat, et quadam unitate copulat»⁵⁴. A *phantasia* não possui a capacidade de unificar como tem a *voluntas*. Só esta é que reúne todas as imagens numa

⁵⁰ Augustinus, *De Trinitate*, XI, 8, 15 (P.L. 42). Col. 995: «Voluntas porro sicut adjungit sensum corpori, sic memoriam sensui, sic cogitantis aciem memoriae. Quae autem conciliat ista atque conjungit, ipsa etiam disjungit ac separat, id est, voluntas».

⁵¹ Aristoteles Latinus. *Metaphysica. Translatio composita sive Vetus*, 980 b 26.

⁵² Raimundus Lullus, *Liber novus physicorum et compendiosus*, dist. 3 (CC- CM 33), 1978, pp. 77-80.

⁵³ Raimundus Lullus, *Liber novus physicorum et compendiosus*, dist. 3 (CC-CM 33), 1978, pp. 82-83.

⁵⁴ Augustinus, *De Trinitate*, XI, 11, 8 (P.L. 42), col. 998.

só⁵⁵. Para além disso a *phantasia* está submetida à realidade visível, ainda que possa, a partir daí produzir ilusões. Por isso, toda a realidade invisível, como seja o mundo matemático e intelectual, essa só a razão o atinge verdadeiramente.

Et ratio quidem pergīt in ampliora, sed phantasia non sequitur. Quippe cum infinitatem quoque numeri ratio renuntiet, quam nulla visio corporalia cogitantis apprehendit. Eadem ratio docet minutissima etiam corpuscula infinite dividi; cum tamen ad eas tenuitates vel minutias perventum fuerit, quas visas meminimus, exiliores minutioresque phantasias jam non possumus intueri, quamvis ratio non desinat persequi ac dividere. Ita nulla corporalia, etsi aut ea quae meminimus, aut ex iis quae meminimus, cogitamus⁵⁶.

A *cogitatio phantastica* e a *cogitatio intellectualis* augustiniana deve obedecer às leis do pensamento, através de uma operação que se efectua, quer por divisão, quer por composição. Para além disso, a alma, ou seja o sujeito é constituído ele mesmo por número, peso e medida. Esta disposição da alma, que Agostinho explicita em função de uma exegese bíblica, traduz a teoria augustinista do sujeito enquanto *numerus, pondus et mensura*. A Trindade divina fez toda a criação segundo esta tripla disposição e, muito particularmente o homem. Mas a Trindade divina, por excelência, ultrapassa esta tripla disposição da alma humana⁵⁷. Por isso, mesmo Guilherme de São Teodorico, nas suas *Meditativae rationes*, dá testemunho da apreensão da Trindade divina segundo a imaginação, estando esta operação, sujeita às três disposições da alma: *numerus, pondus, mensura*. Mas a *substantia* divina existe para além de todo o número. A imaginação atribui a cada pessoa da Trindade um lugar que lhe é próprio e segundo a sua capacidade. Mas a natureza da Trindade divina, que a imaginação da alma dá a conhecer, não pode estar sujeita às limitações do conhecimento humano. Por isso, a fé deve conduzir a razão e, por sua vez, a razão, conduzir a imaginação, de forma a atingir-se a verdadeira Trindade⁵⁸.

Universidade Católica Portuguesa, Porto

⁵⁵ Augustinus, *De Trinitate*, XI,9,16 (P. L. 42), col. 996.

⁵⁶ Augustinus, *De Trinitate*, XI,10,17 (P.L. 42), col. 997-998.

⁵⁷ Cfr. Augustinus, *De Genesi ad litteram*, IV, 3, 7 (P. L. 42), col. 299 ; IV, 4, 8, col. 300.

⁵⁸ Guillelmus de S. Theodorico, *Meditativae orationes*, II,11 (P.L. 180), col.210.