

ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

POETAS E FILÓSOFOS SEGUNDO ARISTÓTELES

Luisa Severo Buarque de Holanda
Universidade Federal do Rio de Janeiro

RESUMO: As célebres definições do ser humano como animal político e como animal que possui *logos*, contidas na *Política* de Aristóteles, se entrelaçam de tal maneira que aquele que é definido apenas como o mais político dos animais acaba por ser o animal verdadeiramente político, na medida em que pensa e possui linguagem. Por conseguinte, o *logos* transforma a política humana em uma política de tipo especial e específico. Na *Poética* de Aristóteles ocorre algo semelhante em relação à definição do homem como o animal mimético, ainda que não explicitamente. Ali, o ser humano, que é inicialmente apenas o mais mimético dentre os animais miméticos, se tornará o animal verdadeiramente mimético, se for notado que o seu mimetismo está necessariamente ligado ao aprendizado. Por outro lado, é de se notar também que Aristóteles, na *Poética*, caracteriza os poetas como os mais miméticos dentre os homens, e os filósofos como os que mais se deleitam com o aprendizado, embora todos os homens experimentem alguma espécie de prazer com ele. Buscar-se-á, neste artigo, compreender como e por que ocorre esse evidente paralelismo. Para tanto, será feito um desvio pelo *De Anima* aristotélico ou, mais especificamente, pelas partes do tratado que investigam o funcionamento da sensação humana, comparando-a com a sensação animal e formando uma escala simultaneamente contínua e descontínua entre *aísthesis* e *logos*.

PALAVRAS-CHAVE: Aristóteles, poética, *mimesis*, filósofo, logos

ABSTRACT: The well-known definitions of human beings as political animals, as well as animals that possess *logos* - both appearing in Aristotle's *Politics* - intertwine at a point that those who are defined solely as the most political of the animals end up being defined as the only animals who are really political, as long as they think and possess language. In conclusion, *logos* transforms human politics into a special and specific type of politics. In Aristotle's *Poetics* something similar occurs - yet not explicitly - in relation to the definition of human beings as mimetic animals. In that treaty, human beings, which are not the only, but the most mimetic animals, finish being understood as the only animals which are really mimetic, if it is noticed that its mimetism is necessarily linked to its ability to learn and think. On the other hand, it is evident also that, in *Poetics*, Aristotle defines poets as the most mimetic between human beings, and philosophers as the ones most capable of taking pleasure in learning (although every man is able to take some kind of pleasure in it). In this article, we will try to understand how and why happens this evident similarity. In order to accomplish it, we will make reference to *De Anima* treaty, or, more specifically, to those parts of the treaty that analyze human sensation, comparing it to animal sensation and constructing a scale between *aesthesis* and *logos* which contains simultaneously continuity and discontinuity.

KEY-WORDS: Aristotle, poetics, *mimesis*, philosopher, logos

No início do primeiro livro da *Política*, Aristóteles afirma que “o homem é um animal político mais que todos os outros, abelhas ou animais gregários.”¹. Conformemente a tal sentença, encontra-se em *História dos Animais* a seguinte afirmação: “[Animais] políticos são todos os que possuem alguma obra comum: e isso nem todo o [animal] gregário faz. Tais [animais políticos] são o homem, a abelha, a vespa, a formiga e o grou.”². Como se vê, nesse último contexto, o filósofo diferencia os animais simplesmente gregários dos políticos pelo fato de que os primeiros apenas vivem em grupos e os segundos, além disso, trabalham em vista de uma obra comum. Esses dois contextos dão a entender que existe uma certa continuidade entre os outros animais e os seres humanos, na medida em que estes são mais políticos do que os outros, ou seja: a variação entre as espécies, no que tange à politicidade, seria, segundo esses dois contextos, apenas quantitativa.

Todavia, logo em seguida à supracitada passagem da *Política* Aristóteles introduz o seguinte argumento:

Como nós dissemos, com efeito, a natureza nada faz em vão; ora, dentre os animais, somente o homem possui *logos*. Sem dúvida, os sons da voz exprimem a dor e o prazer; ela também se acha nos animais em geral: sua natureza lhes permite somente sentir a dor e o prazer e se manifestar entre si. Mas o *logos* é feito para exprimir o útil e o desagradável e, por conseguinte, também o justo e o injusto. Este é, com efeito, o caráter distintivo do homem em face de todos os outros animais: só ele percebe o bem e o mal, o justo e o injusto e os outros valores; ora, é a posse comum desses valores que faz a família e a cidade³.

Esse acréscimo estabelece evidentemente uma descontinuidade entre a voz dos animais em geral e o *logos* - isto é, a linguagem e a razão humanas - influenciando retrospectivamente a continuidade sugerida pela afirmação anterior, na medida em que o raciocínio posteriormente

¹ Pol. 1253 a.7-9

διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζώου μᾶλλον, δῆλον.

² H.A. 488 a.7-10

Πολιτικὰ δ' ἐστὶν ὧν ἕν τι καὶ κοινὸν γίνεται πάντων τὸ ἔργον· ὅπερ οὐ πάντα ποιεῖ τὰ ἀγελαῖα. Ἔστι δὲ τοιοῦτον ἄνθρωπος, μέλιττα, σφήξ, μύρμηξ, γέρας.

³ Pol. 1253 a.9-18

οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ· λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων· ἢ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζώοις (μέχρι γὰρ τούτου ἢ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἴσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ τὰῦτα σημαίνειν ἄλλήλοις), ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀδίκον· τούτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν· ἢ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν.

Buarque de Holanda, Luisa Severo
Poetas e filósofos segundo Aristóteles

apresentado termina com a afirmação de que é a possessão comum dos valores engendrados pela capacidade racional e lingüística que faz a família e a cidade. Por conseguinte, a introdução da observação de que somente o homem possui *logos* - seguida da afirmação de que este (o *logos*) seria o “próprio” (*idíon*) do homem, ou seja, a peculiaridade humana face aos outros animais - é claramente da ordem da ruptura. Ainda que o caráter político seja compartilhado, por exemplo, pelas abelhas e formigas, o *logos* faz da politicidade do homem algo específico e sempre ligado à sua potência lingüística e racional.

Na *Poética*, nota-se um processo semelhante: ali, Aristóteles afirma que o homem é, de todos, o mais imitador, e que nisso difere dos outros viventes⁴. Ou seja: paralelamente ao que ocorre na *Política*, o argumento da *Poética* em parte indica uma continuidade (quando sugere que o homem seja apenas o mais imitador), mas culmina na ruptura de uma diferença específica (já que no imitar os homens diferem, *diaphérousi*, dos outros animais). Essa diferença é logo em seguida esclarecida pela seguinte sentença: “Efetivamente, tal é o motivo por que se deleitam perante as imagens: olhando-as, aprendem e discorrem sobre o que seja cada uma delas”⁵. Conseqüentemente, o mimetismo humano acaba por ser transformado em um mimetismo especial, ou de outra ordem, pelo fato de que os homens são capazes de aprender e raciocinar com o auxílio da *mímesis*, ou ainda, dos produtos miméticos. Como ocorrera na *Política*, em cujo contexto o *logos* faz da politicidade humana algo, de certa forma, único, na *Poética* a aprendizagem faz do mimetismo humano um mimetismo mais pleno e com mais conseqüências. Logo, uma diferença inicialmente quantitativa torna-se claramente uma diferença qualitativa. Como afirma S. Klimsis em artigo sobre o prazer derivado do reconhecimento segundo a *Poética* (Klimsis, 2002, p. 469),

se o humano é o vivente que mais representa (imita), isso supõe que outros animais também podem produzir uma *mímesis*. Ora, o superlativo é apresentado como vindo manifestar uma diferenciação (*diaphérousi*). Mais precisamente, ele indica uma passagem ao limite: a atualização humana da *mímesis* realiza o aperfeiçoamento último de uma potencialidade animal, pois ela pode ser mobilizada em vista de uma aprendizagem, isto é, da busca de um saber. Desde então, há um desprendimento em relação à escala do

⁴ Poet 1448 b.5-9

τό τε γὰρ μιμεῖσθαι σύμφυτον τοῖς ἀνθρώποις ἐκ παίδων ἐστὶ καὶ τούτῳ διαφέρουσι τῶν ἄλλων ζώων ὅτι μιμητικώτατόν ἐστι καὶ τὰς μαθήσεις ποιεῖται διὰ μιμήσεως τὰς πρώτας, καὶ τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι πάντα.

⁵ Poet 1448 b.15-17

διὰ γὰρ τοῦτο χαίρουσι τὰς εἰκόνας ὁρῶντες, ὅτι συμβαίνει θεωροῦντας μαυθάνειν καὶ συλλογίζεσθαι τί ἕκαστον

Buarque de Holanda, Luisa Severo
Poetas e filósofos segundo Aristóteles

vivente: pertence à natureza do humano, e do humano somente, procurar compreender o mundo que o envolve. Essa continuidade é então paradoxal, já que ela se verifica ser da ordem de uma ruptura.

Como se pode notar, Aristóteles lança mão, em ambos os contextos citados, de uma estratégia que consiste em apresentar uma espécie de continuidade descontínua na escala natural que vai dos animais menos complexos aos seres humanos. Pois bem, o que se pretende enfatizar aqui, primeiramente, é que tal estratégia não deixa de possuir analogia com a questão da sensação, tal como é apresentada do *De Anima*. Ali, como é sabido, os tipos de almas são posicionados em uma escala serial em que cada função mais simples, correspondente a um tipo de alma comum a um maior número de seres vivos, esteja sempre contida no tipo mais complexo e mais raro de função anímica. A alma nutritiva (*treptikón*) é a mais básica, e constitui uma condição *sine qua non* para que haja vida. A alma sensitiva, ou perceptiva (*aisthetikón*), é requisito para a animalidade. Há ainda as funções desiderativa (*orektikón*), locomotiva (*kinetikón*) e dianoética (*dianoetikón*). A alma desiderativa é consequência direta da alma sensitiva, na medida em que todos os animais, possuindo no mínimo o tato, sentem algum tipo de dor e prazer, os quais já são capazes de gerar apetites e desejos. A alma locomotiva também é consequência da sensação, mas não ocorre necessariamente, sendo compartilhada por apenas alguns dentre os animais. A alma dianoética, por sua vez, é exclusiva dos seres que possuem *logos*, isto é, dos seres humanos, de modo que, segundo o esquema proposto, cada espécie de alma implique um tipo de faculdade, e de modo que a última das faculdades mencionadas seja caracterizada como algo que distingue os homens dos demais animais.

Ainda segundo o esquema do *De Anima*, os objetos dos sentidos (*aisthetón*) podem ser ditos de três modos, que correspondem a três tipos de sensação - 1) a sensação dos próprios, 2) a sensação dos comuns e 3) a sensação dita por acidente, ou por concomitância - e são explicados da seguinte forma: os próprios são qualidades passíveis de ser recebidas por um único sentido, e sobre as quais não é possível se enganar como, por exemplo, as cores são para a visão e os sons para a audição. Os comuns são assim denominados porque podem ser recebidos por mais de um sentido e não se direcionam para nenhum órgão sensitivo específico. São exemplificados por Aristóteles por: movimento (*kínesis*), repouso (*stásis*), número (*arítmos*), figura (*schéma*) e grandeza (*megethós*). A sensação comum é, por conseguinte, uma espécie de cruzamento de dados, ou, segundo as palavras de B. Cassin

(Cassin, 1999, p. 173), uma capacidade de transversalização dos sentidos próprios⁶. Sempre que ocorrem ao menos duas sensações próprias simultâneas de um mesmo objeto, a sensação dos comuns entra em cena e, nesse momento, já pode haver algum tipo de engano. O célebre exemplo aristotélico para tal evento é a dedução: “amargo e amarelo, então é bile”⁷. Finalmente, a sensação por acidente é assim denominada porque seu objeto, enquanto tal, não afeta diretamente o sistema sensitivo; ela está ligada a uma dedução mais complexa sobre o que seja a unidade dos próprios e dos comuns percebidos. Ela é exemplificada da seguinte forma: “são chamados por acidente aqueles [objetos da sensação] que são como a coisa branca ser o filho de Diates”⁸. O modo como a sensação por acidente difere da sensação dos comuns não é exatamente explicado por Aristóteles, mas o exemplo parece não ter sido escolhido por acaso, na medida em que se relaciona ao “filho de Diates”, e não a um objeto denominado de maneira direta. Ora, o que é importante extrair de tal esquema é que a escala dos tipos de sensação apresentada no *De Anima* demonstra que a passagem da sensação em geral para a estrutura lingüística da nossa predicação comum constitui nada menos do que um salto, que permanece até certo ponto inexplicado. O que Aristóteles apresenta propriamente é uma predicação estética, ou sensitiva - “o branco é filho de Diates” - a qual, em relação à estrutura predicativa comum, “o filho de Diates é branco”, mostra-se completamente invertida, já que, em um caso, o branco é o objeto da sensação e o sujeito sintático da sentença e, noutro caso, o filho de Diates é o objeto do discurso e o sujeito sintático da sentença (cf. Cassin, 1999, p. 176). Desse modo, o filósofo acaba por apresentar mais uma continuidade descontínua entre a sensação e a predicação, na medida em que esta repousa na sensação por acidente, mas não coincide inteiramente com ela e, ainda assim, é capaz de exteriorizá-la por meio do *logos*, enquanto estrutura de pensamento e de linguagem distintiva dos seres humanos. Em suma: por causa da sensação por acidente é que pode haver a predicação, isto é, o discurso sobre os fenômenos complexos e compostos, mas o modo como isso ocorre permanece sendo apresentado como um abismo que separa a sensação por acidente da estrutura predicativa propriamente dita.

⁶ Cassin faz questão de esclarecer, no mencionado contexto, que a sensação dos comuns não é nem um sexto sentido e nem uma soma das sensações dos próprios.

⁷ De An. 425 b.3

διὸ καὶ ἀπατᾶται, καὶ ἐὰν ᾗ ξανθόν, χολὴν οἶεται εἶναι.

⁸ De An. 418 a.20-21

κατὰ συμβεβηκὸς δὲ λέγεται αἰσθητόν, οἷον εἰ τὸ λευκὸν εἶη Διάρους υἱός·

Ora, o que se pretendia observar, em relação à estrutura da sensação tal como resumida logo acima, é que, analogamente às faculdades da alma - que só são compartilhadas por outros animais que não os homens até o ponto da faculdade locomotiva - algo semelhante ocorre com a sensação em geral e a predicação lingüística dela derivada: esta última tem origem na sensação, que, como foi visto, é comum aos animais em geral, mas permanece sendo qualitativamente diferente dela e peculiar aos seres humanos. Logo, mais uma vez Aristóteles apresenta um esquema que pretende dar conta tanto da continuidade quanto da ruptura entre as capacidades animais e humanas. Mais, uma vez, portanto, trata-se da apresentação de uma escala em princípio contínua, mas que termina por comportar algum grau de descontinuidade. Entre a alma dianoética e os outros tipos de alma, entre predicação e sensação - para resumir alguns dos pontos investigados no *De Anima* - assim como entre a *mímesis* humana e a *mímesis* animal da *Poética* e, finalmente, entre a politicidade humana e a politicidade animal da *Política*, verifica-se haver constantemente um hiato.

Note-se, além disso, que Aristóteles não deixa de construir pirâmides hierárquicas. No caso das almas, da nutritiva até a dianoética, a menos elevada da série abarca todos os membros classificados e, de acordo com cada degrau que se galga, cada vez menos componentes compartilham da faculdade correspondente, até que ela se torne rara o suficiente para pertencer a apenas uma espécie, de modo que é possível ver se estreitando, à medida que vai se elevando em forma piramidal, a hierarquia que tem como critério as faculdades psíquicas e como objetos classificados os organismos naturais. Poder-se-iam fornecer ainda diversos outros exemplos ligados às características distintivas dos seres humanos, tais como a escala apresentada no primeiro livro da *Metafísica*, que parte da memória, passa pela experiência e pela arte e atinge o conhecimento: os dois últimos degraus, a saber, o da arte e o da ciência, só podem ser atingidos, segundo Aristóteles, pelos homens.

Não obstante, como já foi dito, o mais importante a ser notado, no presente contexto, é que, embora haja hierarquias, degraus, passagens e continuidade, de modo que, em um certo sentido, cada nível descrito se baseia sobre o outro e deriva do outro, nem todas as passagens mencionadas são de fato explicadas. Eis porque é lícito afirmar também que, de certo modo, há hiatos e rupturas em alguns pontos dessas pirâmides. E esses hiatos se encontram geralmente, mas talvez não exclusivamente, naqueles pontos que distinguem o pensamento universalizante da sensação particularizante e, portanto, quando distinguem os homens dos outros animais.

Não obstante, é de se notar também que tais pirâmides aristotélicas não param de se afunilar no ponto em que alcançam as características exclusivamente humanas, ou seja: Aristóteles apresenta também, em alguns contextos, uma maior concentração de certas capacidades em um menor número de seres humanos, no interior de algumas das escalas apresentadas. Isso ocorre em pelo menos duas ocasiões, ambas no quarto capítulo da *Poética*. Em uma delas, Aristóteles atribui aos poetas uma maior propensão à imitação que, por outro lado (como já foi visto), pertence a todos os seres humanos e os distingue dos outros animais. Nesse contexto, a imitação é acrescida da harmonia e do ritmo:

Sendo, pois, a imitação própria da nossa natureza, e a harmonia e o ritmo (pois é evidente que os metros são parte do ritmo), os que ao princípio foram mais naturalmente propensos para tais coisas pouco a pouco deram origem à poesia, procedendo desde os mais toscos improvisos.

κατὰ φύσιν δὲ ὄντος ἡμῖν τοῦ μιμεῖσθαι καὶ τῆς ἀρμονίας καὶ τοῦ ῥυθμοῦ (τὰ γὰρ μέτρα ὅτι μόρια τῶν ῥυθμῶν ἔστι φανερόν) ἐξ ἀρχῆς οἱ πεφυκότες πρὸς αὐτὰ μάλιστα κατὰ μικρὸν προάγοντες ἐγέννησαν τὴν ποίησιν ἐκ τῶν ἀντοσχεδιασμάτων.⁹

Na outra passagem, o filósofo trata do deleite provocado pelo aprendizado, que é compartilhado por todos os homens, mas ocorre em maior grau nos filósofos: “Causa é que o aprender não só muito apraz aos filósofos, mas também aos demais homens, se bem que menos participem dele.”¹⁰ O que essas duas passagens, tomadas conjuntamente, chegam a mostrar, é que em pelo menos duas das diversas escalas mencionadas precedentemente, a saber, na escala do mimetismo e na escala que vai da sensação ao *logos*, o autor atribui a alguns homens ou, mais especificamente, aos poetas e filósofos, respectivamente, um maior aproveitamento de certas faculdades, ou uma maior concentração delas. Ou seja: segundo Aristóteles, ainda que todos os homens imitem, certos homens são mais imitadores do que os outros e, analogamente, ainda que todos os homens se deleitem perante os produtos miméticos por causa do aprendizado e do raciocínio promovido por eles, os filósofos são os que efetivamente mais aprendem e se deleitam com isso.

⁹ Poet. 1448 b.20-24

¹⁰ Poet. 1448 b.12 – 1448 b.15

αἴτιον δὲ καὶ τοῦτου, ὅτι μαιθάνειν οὐ μόνον τοῖς φιλοσόφοις ἥδιστον ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὁμοίως, ἀλλ' ἐπὶ βραχὺ κοιωνοῦσιν αὐτοῦ.

Essa continuação da escala no interior da espécie humana, por sua vez, pode ser caracterizada por meio da diferença entre potência e ato: todos os homens são potencialmente filósofos e poetas, mas nem todos, evidentemente, atualizam essa potência (e ainda que, no caso da poesia, ligada também à harmonia e ao ritmo, o autor sugira uma certa tendência natural, o fato é que tal tendência só é reconhecida *a posteriori*, quando o ser humano já se tornou um poeta). É como se poetas e filósofos, portanto, efetivassem mais plenamente certas capacidades inerentemente e universalmente humanas, fato que constrói, na *Poética*, um evidente paralelismo entre filosofia e poesia. Um outro célebre paralelo entre filosofia e poesia pode ser encontrado ainda no nono capítulo desse mesmo tratado, onde, como se sabe, ambas se opõem à história porque visam ao universal, e não ao particular. Pois bem, a hipótese final deste artigo, a ser esclarecida a partir de agora, é que esse paralelismo fica em parte elucidado por algo que será chamado aqui de “tendência unificadora” da filosofia e da poesia, e que tal tendência, por sua vez, encontra-se na origem dos diversos hiatos acima verificados, no tocante à distinção entre os homens e os demais animais.

A começar pela poesia, essa tendência unificadora pode ser exemplificada pela função do mito trágico, que é considerado por Aristóteles justamente como a parte mais importante da mais elevada espécie poética (a saber, a tragédia). O mito desempenha um papel fundamental precisamente porque é responsável por selecionar não apenas o ponto inicial e o ponto final de cada enredo, mas também os momentos que devem ser levados à cena para que a história se torne inteligível. O mito, por conseguinte, ou se apropria de uma história tradicional ou inventa um novo enredo, dando sentido aos seus acontecimentos e entrelaçando-os de tal maneira que nada venha a ser supérfluo ou irrelevante. Ele decompõe uma massa de acontecimentos homogêneos para recompô-los segundo as leis da necessidade e da verossimilhança, formando um desenho reconhecível e inteligível. Para isso, segundo Aristóteles, a principal característica do mito deve ser a sua unidade, isto é: o bom mito precisa ser capaz de unificar ao máximo as ações apresentadas.

Ora, a unificação do mito pode ser entendida também como intensificação da própria natureza da sensação, tal como apresentada no *De Anima* e resumida logo acima. Se o que é propriamente captado pelos sentidos são os sensíveis próprios e comuns, ou seja: se sentimos mais propriamente apenas cores, sons, sabores, movimento, figura etc., o papel da sensação por acidente é justamente o de unificar as informações dispersas que a sensação dos próprios e dos comuns nos fornece. Unificando-as, faz com que possamos reconhecer objetos unos e,

reconhecendo-os, estruturar lingüisticamente tal reconhecimento, do modo o mais unificado possível. Da mesma forma que acontece com o mito, decomparamos massas indiscerníveis de informações sensíveis, para recompô-las em unidades inteligíveis. Eis, portanto, o paralelo entre o papel do mito na poesia trágica e a estrutura da sensação tornada predicativa, ou ainda, a estrutura da linguagem como um todo: ambos visam a fornecer a maior unificação possível à multiplicidade de fenômenos sem sentido previamente dado com a qual nos deparamos. Além disso, quanto mais se eleva a escala da sensação ao pensamento, tanto mais é possível não só discernir as unidades, distinguindo-as, como também dar conta das semelhanças entre elas, como mostra o próprio Aristóteles na passagem da *Retórica* em que diz: “Em filosofia, por exemplo, deve-se visar a considerar o semelhante em objetos que possuem entre eles uma grande diferença”. Logo, quanto mais vastas as relações de semelhança, tanto mais efetiva é a unificação, de modo que a atividade filosófica torna-se afinal o paradigma mais elevado, no que tange à questão da capacidade unificadora. Finalmente, e como já ficou claro, tal capacidade, apresentada de modo exemplar na filosofia, efetiva uma tendência geral da linguagem, de modo que, em última instância, a capacidade humana responsável por todo tipo de descontinuidade e ruptura entre os degraus aparentemente contínuos da escala natural é precisamente a tendência unificadora.

Em conclusão, é possível afirmar que, para Aristóteles, o que há de comum a todos os homens, e lhes é peculiar, distinguindo-os também de todos os outros animais, é a sua potência unificadora, ou ainda, sua inerente capacidade de reunir aspectos inicialmente díspares e separados. Essa potência foi chamada pela filosofia grega de *logos*, e está presente de forma paradigmática na atividade filosófica. Entretanto, posto que imbricada em qualquer atividade realizada por seres humanos, também aparece na atividade poética. E o faz de um modo bastante especial, na medida em que a poesia – e, sobretudo, o mito trágico, com seu caráter claramente unificador - acaba por se tornar, dentro de toda a obra aristotélica, um dos mais importantes exemplos da sua utilização.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES, *Politique*. Paris: Gallimard, 1993 (Ed. Jean Aubonnet)

_____. *De Anima*. São Paulo: Ed. 34, 2006. (Ed. Maria Cecília Gomes dos Reis)

_____. *De Anima*. London: Penguin Books, 1986. (Ed. Hugh Lawson-Tancred)

_____. *History of Animals; On the Parts of Animals; On the Motion of Animals; On the Gait of Animals; On the Generation of Animals; Nicomachean Ethics; Politics; The Atenian*

Buarque de Holanda, Luisa Severo
Poetas e filósofos segundo Aristóteles

Constitution; Rhetoric; On Poetics. Chicago, London, Toronto, Geneva: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952. (Ed. W. D. Ross)

_____. *Poética*. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Ed. E. Souza)

AUBENQUE, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris : Presses Universitaires de France, 1973.

CASSIN, Barbara, *Aristóteles e o Lógos*, São Paulo: Edições Loyola, 1999.

KLIMSIS, Sophie, *Voir, Regarder, Contempler: le plaisir de la reconnaissance de l'humain*, Les Études Philosophiques 2003, no. 4, 466-83.

[Recebido em março de 2008; aceito em maio de 2008.]