

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE UM POSSÍVEL SENTIDO ATIVO PARA '*PHANTASIA*' EM ARISTÓTELES

Thiago Sebben

São muitas as dificuldades relacionadas ao significado de *phantasia*, começando por aquelas ligadas à sua tradução – das quais, obviamente, são tributárias inúmeras outras dificuldades conceituais contrabandeadas para o interior de qualquer universo de interpretação que confronte a tarefa de seu esclarecimento. Ao longo do presente estudo abordaremos algumas delas. À primeira vista não sabemos se a palavra designa a capacidade, a atividade, o produto ou o resultado de um processo cognitivo. Se, por analogia, tomarmos como exemplo o termo 'visão', veremos que, na língua portuguesa, ele pode desempenhar funções diversas: pode significar a capacidade de ver, o ato mesmo de ver (ter ou estar na presença de uma visão), assim como a própria coisa vista. São as variações do uso que nos comunicam sua plurivocidade na maior parte dos casos; e, mesmo gramaticalmente, sabemos bem diferenciar a “bela visão de uma paisagem” de um “problema de visão” ligado à saúde dos olhos. São muitos os significados sugeridos para o termo na tradição do debate filosófico sobre o tema da *phantasia*; contudo, é notório que a frequente derivação de *phantasia* de *phainesthai* toma o “aparecer” como principal referência para o estabelecimento do sentido de seu emprego¹.

De nenhum modo, diante do cenário que se apresenta no horizonte de problemas relacionados, podemos descartar o emprego de *phantasia* como designando algo como uma *disposição* da mente (FREDE, *The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle*, New

York: Oxford University Press, 1992, p.179). Nesse sentido, o vínculo com o “aparecer” está conectado com a criação de imagens (de aparências, de representações), sendo o termo assim investido de um sentido ativo². Ao importarmos o problema para o contexto do aristotelismo, veremos como sua complexidade se reflete e se redimensiona proporcionalmente ao método particular do autor conduzir a discussão. Teremos uma breve notícia sobre o escopo de ressonância dessa questão, tanto na medida em que ela está ligada a uma determinada concepção da *physis* quanto a um certo modo de compreensão da alma dos seres que se movem a si mesmos pelo desejo. No presente artigo, além de indicar de maneira muito geral alguns dos principais direcionamentos do debate em Aristóteles, tentarei mostrar o vínculo entre a *phantasia*, compreendida em um sentido ativo, como nos é familiar a partir da ideia mesma de imaginação, e um modo determinado de produção de representações mentais, com uma indicação de ordem complementar de um possível caminho para sua compreensão enquanto fundamento do pensamento discursivo (*dianoia*).

O sentido primeiro para '*phantasia*', atestado pelos escritos físicos de Aristóteles, diz respeito à impressão visual produzida por um objeto sensível³. No *De Anima*, é proposta uma significação derivada (KLIMIS, *Le Statut du Mythe dans la Poétique d'Aristote*, Bruxelas: Ousia, 1997, p.153), no fechamento do terceiro capítulo do livro 3, com o enunciado complementar da definição, o qual comporta uma pequena nota etimológica que nos permite aproximá-la do campo semântico de termos como 'manifestação', 'apresentação', 'aparecer'⁴; atentemos, por ora, a esta justificativa fornecida onde “*phantasia*⁵ deriva da palavra *phaos* (luz), porque sem luz não há o ato de ver” (*DA* 429a2-4)⁶. Por fim, a terceira significação possível de '*phantasia*' é 'imaginação'.

Os comentários dedicados ao tema são unânimes ao reconhecer que a concepção aristotélica da imaginação representa um dos pontos de mais difícil compreensão no interior de seu sistema. Examinemos, de início, o conceito de acordo com sua localização no estudo das “partes da alma”, em que imaginação é algo diverso tanto da percepção sensível como do raciocínio⁷; mas a imaginação não ocorre sem a percepção sensível, e tampouco sem a imaginação ocorrem suposições⁸. Deparamo-nos aqui com uma dupla definição de imaginação, por diferenciação das duas outras faculdades principais da alma, a saber, a sensação e o pensamento. Se a imaginação não se identifica com a sensação é porque:

[...] a percepção sensível é uma potência como a visão ou atividade como o ato de ver; mas algo pode aparecer para nós mesmo quando nenhuma delas subsiste [...] Além disso, a percepção sensível está sempre presente, mas não a imaginação [...] Depois, as percepções sensíveis são sempre verdadeiras e a maioria das imaginações é falsa. (DA 428a5-2)

Em DA 428a16, Aristóteles levanta um argumento contra a identificação da imaginação com a ciência e com o intelecto (pensamento) – os quais correspondem a disposições sempre verdadeiras, mas a imaginação, por sua vez, pode ser falsa – e, em seguida, refuta a identificação da imaginação com opinião. Desse modo, a imaginação se trata, portanto, de uma faculdade específica e distinta da sensação e do pensamento, quaisquer que sejam as relações que ela possa vir a manter com cada uma das demais partes da alma - especialmente com as duas principais citadas. Distinguimos, assim, duas significações possíveis da imaginação, tomando como perspectiva tanto suas relações

com a percepção sensível quanto com o pensamento:

[...] toda imaginação é raciocinativa ou perceptiva. E desta também compartilham outros animais [...] A imaginação perceptiva (*phantasia aesthétiké*) [...] subiste também nos outros animais, mas a deliberativa (*phantasia logistiké*) apenas nos capazes de calcular⁹.

Aristóteles, entretanto, precisa distinguir a *phantasia* da percepção e do pensamento para sustentar a própria distinção primeira entre pensamento e percepção. Mantendo a *phantasia* de alguma forma separada destas, mostra que a capacidade imaginativa é algo em si mesmo, e prossegue no estabelecimento de seu estatuto. O início do argumento atesta que é manifesto que o pensamento não é o mesmo que suposição, em conjunto com a afirmação de *DA 427b6-7*, em que "é evidente que o perceber não é o mesmo que o entender"; ou seja, onde é estabelecida a distinção entre as citadas partes. Conquanto estabelecida a separação do pensamento (*noein*) em *phantasia* e *hypolêpsis* (*DA 427b27-28*), adiante Aristóteles considera a imaginação um "certo pensamento" (*DA 433a9*). *Hypolêpsis* é aparentemente empregado em um sentido tal que inclua conhecimento (*episteme*), opinião (*doxa*), sabedoria prática (*phronesis*) "e os seus contrários" (*DA 427b24*). *Hypolêpsis*, dessa forma, dá conta daqueles estados mentais, verdadeiros ou falsos, que (meramente) tomam algo como verdadeiro. A supracitada afirmação de *DA 427b24-26* em contraste com a de que "tampouco o pensar - do qual há o modo correto e o incorreto, pois o correto é o entendimento, a ciência e a opinião verdadeira, e o incorreto o contrário deles" (*DA 427b10-11*) nos permite extrair como corolário a afirmação de que o contrário do conhecimento e o contrário da opinião

verdadeira podem ser tomados como sendo o mesmo, isto é, a opinião falsa – ou, se o contrário da opinião é a dúvida, sugerir que *hypolêpsis* pode envolver vários níveis de *convicção* (POLANSKY, Aristotle's De Anima, New York: Cambridge University Press, p.411). Contudo, nesse ponto é necessário bem demarcar *phantasia* de *hypolêpsis*, pois, caso contrário, pode parecer que a imaginação abarca toda a cognição. A distinção inicial entre *phantasia* de *hypolêpsis* vai, adiante, permitir a sequência do argumento contra a tese de que a imaginação figura como um dos vários tipos de suposição quando a estratégia de tratamento da noção de *phantasia* for, adiante, na forma direta. Em DA 427b17-21, a imaginação “depende de nós e do nosso querer (pois é possível que produzamos algo diante de nossos olhos, tal como aqueles que, apoiando-se na memória, produzem imagens) e ter opinião não depende somente de nós, pois há necessidade de que ela seja falsa ou verdadeira”; essa é a base da afirmação de que a *phantasia* é uma *afecção* que não é pensamento nem suposição. As crenças cumprem uma função constituinte na economia do juízo e operam como um fator delimitador, no sentido de não nos concederem liberdade irrestrita em nossa atitude em relação a elas. Não adotamos uma opinião falsa quando do reconhecimento de sua falsidade. Nós tendemos a sustentar uma crença quando supomos sua verdade. Tomar a operacionalidade do desejo na distinção entre *hypolêpsis* e *phantasia* é importante para que entendamos a dinâmica do processo imaginativo e da formação de nossas ideias, tal como ele é exposto na teoria aristotélica – pois, nos valendo do “poder construtivo” da *phantasia*, podemos fundir várias representações em uma com vistas a *construir* entidades integralmente imaginárias, sejam elas cavalos alados, quimeras e demais imagens obtidas sinteticamente cujos elementos estão presentes em nossa mente. Se

estivéssemos por alguma razão essencialmente impedidos de produzir tais imagens de acordo com nosso querer, e a *phantasia* ainda cumprisse sua função na estrutura do pensamento, então, não poderíamos pensar naquilo que desejamos pensar. Aristóteles ilustra nosso controle sobre a *phantasia* recorrendo a práticas mnemônicas que utilizam a imaginação e a criação de imagens a partir da mente de maneira relativamente ampla: como nos seguintes casos:

“numa pessoa de memória adestrada a lembrança das próprias coisas é imediatamente despertada pela simples menção dos seus lugares, também esses hábitos dão maior presteza para o raciocínio, porque temos as premissas classificadas diante dos *olhos da mente...*” (*Top.* 163b28 – grifo meu); assim como para a explicação de porque “pessoas [compreensivelmente] rememoram por vezes a partir de ‘lugares’ [comuns]. A causa é que passam insensivelmente de um ponto a outro, i.e., de ‘leite’ para ‘branco’ e de ‘branco’ para ‘névoa’ e, então, para ‘úmido’, a partir do que se lembram de ‘outono’, se esta é a estação da qual se desejam lembrar” (*Mem.* 452a13-16); ou “em qualquer pessoa que tentasse, imediatamente ao despertar, se lembrar. Há casos de pessoas as tiveram a visão de tais sonhos, aquelas, por exemplo, que crêem arranjá-los mentalmente uma lista de objetos de acordo com a regra mnemônica. Elas frequentemente se encontram colocando mentalmente em seu lugar alguma imagem outra, distinta do sonho. Por isso é evidente que nem toda imagem durante o sono é um sonho, e que o pensamento o qual realizamos [nesse estado] é devido à faculdade da opinião” (*Somn.* 458b9-25).

Nesses casos, os itens a serem lembrados correspondem a “lugares” particulares em uma estrutura mnemônica conhecida e que atende determinadas regras de associação, as quais Aristóteles tem em mente quando alude a tal procedimento. Além disso, por vezes experienciamos a situação de não conseguirmos não pensar em determinadas imagens; do que depreendemos, também intuitivamente, que não podemos exercer um controle absoluto sobre a *phantasia*; porém, mesmo assim não deixamos de admitir que de fato respondemos responsabilmente por nossas opiniões. Dessa maneira, o argumento

apresentado por Aristóteles nos permite compreender que a *phantasia* geralmente responde aos nossos desejos, o que ocorre em grau muito reduzido no que tange a opinião. O que subjaz nesse ponto é que a crença está contida na suposição, mas não na *phantasia* – a qual é mera ‘*apresentação*’ ou *representação*. Na sequência do argumento, “quando temos a opinião de algo é terrível ou pavoroso, de imediato compartilhamos a emoção, ocorrendo o mesmo quando é encorajador. Porém, se é pela imaginação, permanecemos como que contemplando em uma pintura coisas terríveis e encorajadoras” (DA 427b22-26), a função da crença é a de conferir realidade e condicionar a possibilidade de uma determinada resposta emocional diante das situações sugeridas. Contra a possível objeção de que se pode responder emocionalmente a representações imagéticas impactantes, e que crenças podem durante muito tempo ser sustentadas sem que haja qualquer afecção emocional causada a partir delas, podemos ressaltar que Aristóteles se refere a julgamentos *atuais* que ocupam a nossa mente, os quais nos confrontam com situações que tendem a nos afetar emocionalmente. Sendo assim, a ocorrência de tais crenças sobre *phantasiai* causam uma resposta emocional. Enquanto estão apenas por meras *apresentações*, não engendram *convicção* o suficiente para uma resposta emocional significativa. O que é sugerido até aqui é que *phantasia* não é pensamento ou sensação porque não constitui em si uma potência discriminativa; ao contrário dessas outras, as quais detectam as diferenças entre as coisas, a *phantasia* representa,

“mas uma vez que é possível que uma coisa, tendo se movido, outra coisa seja movida por ela¹⁰, e já que a *imaginação parece ser um certo movimento* e não ocorrer sem percepção sensível –

mas apenas naqueles que têm percepção sensível e a respeito daquilo que há percepção sensível -, e já que é possível que o movimento ocorra pela atividade da percepção sensível e há a necessidade de ele ser semelhante à percepção sensível, este movimento não poderia ocorrer sem percepção sensível, tampouco subsistir naqueles que não percebem, mas aquele que possui poderá fazer e sofrer muitas coisas de acordo com ele, que pode ser tanto verdadeiro como falso (DA 428b10-16).

Phantasia parece aqui designar um movimento de algum tipo, e, se tentarmos relacionar essa afirmação com a de que “a imaginação não ocorre sem a percepção sensível” em DA 427b15, veremos surgir certas ambiguidades. Em primeiro lugar, o sentido da afirmação poderia ser o de sustentar que só há *phantasia* se há percepção sensível; segundo, que a *phantasia* não existe em seres desprovidos de percepção sensível; terceiro, que nesse sentido, a *phantasia depende* da percepção sensível ou que cada instância da *phantasia é causada* por uma percepção sensível que lhe é semelhante. A afirmação aqui é que seres percipientes têm *phantasia* e que ela é referente àquilo que é percebido, indicando que a *phantasia é causada* pela percepção sensível e, em tal instância, a *phantasia se dá* devido a ela. Com efeito, há movimento nesse processo por conta da *atualidade* da percepção sensível e ele é necessariamente similar a percepção. Se a percepção sensível engendra tal movimento, então, *phantasia* também deve ser movimento de algum tipo. A necessidade de similaridade não diz apenas que a *phantasia é um movimento* de algum tipo, assim como a percepção, mas também que ela *torna presente* ao percipiente aquilo que é ou que foi anteriormente percebido, mesmo que de forma reconfigurada. Assim, *phantasia*, no sentido empregado aqui por Aristóteles, é uma espécie do gênero “movimento (de algum tipo)” e sua diferença específica é tributária da *atualidade* da percepção sensível (POLANSKY, Aristotle’s De

Anima, New York: Cambridge University Press, p.426). Aqui, a *phantasia* não é possível sem a percepção sensível e para seres não-percipientes. Não ser possível sem percepção sensível indica que a *phantasia* é causada por instâncias *atuais* da percepção às quais se assemelha. Esse movimento, que caracteriza a *phantasia*, possibilita um “fazer” e um “sofrer”; o primeiro sendo movimento voluntário animal e, o segundo, sua afetividade caracterizada pelas paixões e desejos, sonhos, memória e, no caso do Homem, pensamento. Assim, a *phantasia*, seja ela verdadeira ou falsa, e apenas similar à percepção, é dela distinta, de sorte que podemos compreender que a afirmação que a imaginação é uma espécie de movimento pode ser tomada como a de que *phantasia* designa uma espécie de *atividade* (POLANSKY, R. Aristotle’s De Anima. New York: Cambridge University Press, 2007, p.426).

A imaginação perceptiva, a qual é comum ao homem e outros animais¹¹, consiste no primeiro nível da *phantasia* (KLIMIS, Le Statut du Mythe dans la Poétique d’Aristote, Bruxelas: Ousia, 1997, p.156), como um tipo de faculdade intermediária entre a sensação e o pensamento, a qual tem por principal função operar como princípio do movimento local ligado ao desejo; “na medida em que o animal é capaz de desejar, por isso mesmo ele é capaz de se mover [a si mesmo]; e ele não é capaz de desejar sem imaginação” (DA 433b27-28). A ligação entre o desejo e a imaginação provém do fato de que é justamente a imaginação que “apresenta” à alma (humana ou animal) as imagens correspondentes de um objeto do desejo, e a move a buscá-los:

“[...] e porque perduram e são semelhantes às percepções sensíveis, os animais fazem muitas coisas de acordo com elas; alguns, como as bestas, por não possuírem intelecto; outros, como os

homens, por terem o intelecto algumas vezes obscurecido pela doença ou pelo sono” (DA 429a4-9).

A imaginação deliberativa é o segundo tipo de imaginação e cumpre a função de ser um critério distintivo do homem por oposição aos outros animais. Se o estudo da *phantasia aesthétiké*, no domínio da percepção, era fundamentado a partir de suas relações com a sensação, é de acordo com as relações que mantém com o pensamento discursivo que devemos nos voltar sobre a *phantasia* deliberativa (*phantasia logistiké*). Entretanto, esse vínculo é particularmente ambíguo, na medida em que, por um lado, Aristóteles parece, e apenas parece, conforme vimos na distinção acima, considerar a imaginação deliberativa como um tipo mesmo de pensamento quando afirma a existência de “dois fatores que fazem o mover: o desejo ou o intelecto, contanto que se considere a imaginação um certo pensamento”¹², enquanto, por outro, ele a distingue:

“É evidente que a imaginação não é pensamento nem suposição. Pois essa afecção depende de nós e do nosso querer (pois é possível que *produzamos* algo diante de nossos olhos, tal como aqueles que, apoiando-se na memória, produzem imagens), e ter opinião não depende somente de nós, pois há necessidade de que ela seja falsa ou verdadeira” (DA 427b16-21 – grifo meu).

Vê-se aqui que é por uma espécie de pensamento pré-discursivo que a *phantasia* é assimilada, na medida em que Aristóteles a distingue claramente do pensamento discursivo (*dianoia*)¹³. Aristóteles insiste na discussão sobre as ligações entre o pensamento discursivo e a *phantasia*, considerando-os desde o nível da imaginação perceptiva, pois, “para a alma capaz de pensar, as imagens subsistem como sensações

percebidas. E quando afirma-se algo bom ou nega-se algo ruim, evita-o ou persegue-o.

Por isso a alma jamais pensa sem imagem” (DA 431a14-17).

Dessa maneira, a função da imaginação perceptiva é indicar à *dianoia* os objetos dos quais se afastar e os quais buscar, pois, para o pensamento discursivo, as representações (imagens) estão por sensações. Desse modo, quando o objeto representa algo bom ou algo ruim ele é *afirmado ou negado* no nível do pensamento, buscado ou evitado no nível prático. De tal sorte que a alma tenha, em todos os casos, necessariamente algum vínculo com a representação. A particularidade da imaginação perceptiva, no que tange sua relação com o pensamento discursivo, é caracterizada por ser ela, no nível mais fundamental, a faculdade que torna possível o afastamento do contexto imediato através de um processo de deliberação, a qual é, por definição, oposta à simples reação no nível animal, pois:

“A imaginação perceptiva, como foi dito, subiste também nos outros animais, mas a deliberativa apenas nos *capazes de calcular*: Pois decidir por fazer isto ou aquilo, de fato já é uma função do cálculo; e é necessário haver um único critério de medida, pois será buscado aquilo que é superior. E assim [se] é capaz de fazer uma imagem a partir de várias (DA 434a7-12) [...] e o capaz de pensar pensa as formas, portanto, em imagens, e como nestas está definido para ele o que deve ser perseguido e o que deve ser evitado, então, mesmo à parte da percepção sensível, ele se move quando está diante das imagens [...], com as imagens e o pensamento na alma, ele raciocina como se estivesse vendo e delibera sobre as coisas vindouras à luz das presentes” (DA 431b2-10).

A imaginação deliberativa é marca distintiva do gênero humano, na medida em que os demais animais não apresentam esse tipo de imaginação que provém do raciocínio – os últimos, os que “não parecem ter opinião”, são aqueles os quais não possuem esse tipo

de imaginação proveniente de um pensamento estruturado em termos silogísticos, o qual é fundamentado justamente por elas em um nível mais abstrato de relação com o objeto da experiência.

Notas:

1 Cf. DA 428b7, onde *phantasesthai* é ligado ao “aparecer” para a percepção, e DA 433b12, onde “o desejável que, mesmo não estando em movimento, move por ser pensado ou imaginado” não corresponde a um mero “aparecer”, mas ao ato intencional de formar representações mentais. *Phantasia* em seu sentido original se relaciona intimamente com *phainesthai*, “aparecer”, e designa tanto o aparecer de um objeto quanto o ato ou disposição mental, e este está para o “aparecer” como o “escutar” está para o “soar” (Cf. ROSS. *De Anima* (Oxford Classical texts). New York: Oxford University Press, 1961, p. 142).

2 Nesse sentido, o termo também cumpre as três funções e ‘imaginação’ cobre todos os três significados: a capacidade de criar representações, o criar ele mesmo (imaginar) e a representação imaginada. O termo *phantasia*, o mesmo ocorrendo para suas formas derivadas, não aparece na *Poética* e, em nenhuma outra passagem de sua obra, Aristóteles o emprega para se referir à criatividade poética; contudo, Aristóteles chama o poeta “*eikônopoios*” (*Po.* 1460b9); na tradução brasileira de Eudoro de Souza: “imitador como o pintor ou qualquer outro *imaginário*” (grifo meu). Na tradução inglesa de S.H. Butcher, é simplesmente mantida a analogia com as artes pictóricas: “*the poet being an imitator, like a painter or any other artist...*”; já a tradução francesa de Roselyne Dupont-Roc e Jean Lallot (“[...] *le poète est auteur de représentations, tout comme le peintre ou tout autre faiseur d'images*” – grifo meu) é a que mais parece preservar o caráter transitivo da atividade sugerida pelo sentido original de “*eikônopoios*”.

3 Cf. *De Caelo*; Meteorologia

4 De tal modo que assumimos definitivamente, no presente estudo, que *phantasia*, da mesma forma que *phantasma*, deriva do verbo *phantazô*, que se traduz por “tornar aparente”, “causar *phainesthai*”. As palavras derivadas de verbos com terminação em *-zô* e com sufixo em *-sia* tendem em primeira instância a conotar a ação significada pelo verbo; as palavras com terminação em *-sma* geralmente conotam o resultado da ação, ou o que é obtido por intermédio da realização da ação. O que, portanto, torna plausível a tomada de *phantasia*, em seu sentido primitivo, como

significando a ação a qual consiste em produzir *phantasmata*: se *phantasmata* correspondem àquilo que é “tornado presente”, como “apresentações”, *phantasia* seria “apresentar” (ou “apresentação”, no sentido ativo), tendendo a um comportamento sintático não muito diferente de ‘imaginar’ ou ‘imaginação’ (Schofield. Aristotle on Imagination. New York: Oxford University Press, 1992, p. 251; Cf. Bonitz, Index Aristotelicus. Berlim: Akademie-Verlag, 1955, 811^a38 – ^bII).

5 Cf. nota 1, cujas informações me permitem compreender a opção de Maria Cecília Gomes dos Reis em traduzir *phantasia* por ‘imaginação’, ‘o que se mostra’, no *De Anima*.

⁶ As referências para as obras de Aristóteles seguem a norma de numeração Bekker, forma padrão de referência para obras no *Corpus Aristotelicum*. Baseiam-se no número de páginas utilizadas na Academia Prussiana de Ciências da edição das obras completas de Aristóteles.

7 Sigo a tradução brasileira de Maria Cecília Gomes dos Reis para as citações; conquanto doravante o termo ‘pensamento’ seja tomado como sinônimo de ‘raciocínio’ fora delas.

8 O termo empregado por Aristóteles é *hypolêpsis*: “como um gênero cujas espécies seriam a ciência, a opinião e o entendimento [*episteme, doxa e phronesis*], tal como explicado em *DA 427b24*” (ARISTÓTELES. *De Anima*. São Paulo: Editora 34, 2006. Tradução, introdução e notas Maria Cecília Gomes dos Reis, p.288). Incluo no gênero o termo “crença” e, quando de seu uso, tomo, por vezes, como um sinônimo podendo ser empregado em um sentido mais abrangente que o de ‘suposição’ - tendo em vista que aquilo que é suposto remete a uma espécie de crença, por vezes dela sinônimo, por outras algo que de antemão envolve crença de algum tipo.

9 Leia-se nos “dotados de razão”.

¹⁰ Cf. *Phys.*vii 1 e viii 4

11 Cf. *DA* 428a 9-11

12 *DA* 433 a 9-10; Cf. *DA* 427b27-28

13 A discussão aqui remete à interpretação do vínculo hipotético entre os procedimentos técnicos expostos na *Poética* com a teoria aristotélica da *phantasia*. Em *Poet.* 1455a22-23, se consideramos a edição brasileira, com tradução de Eudoro de Souza, não teremos tão presente a ideia que subjaz essa questão, visto que a opção por “deve pois o poeta ordenar as fábulas e compor elocuições das personagens, *tendo-as a vista o mais que for possível*” (ARISTÓTELES. *Poética*. Porto Alegre: Globo, 1966, p.256) não é de todo transparente no que tange a relação entre a possível coordenação entre imaginação e pensamento discursivo (*dianoia*) quanto a formulação “*pour composer les histoires, par l’expression, leur donner leur forme achevée, il faut se mettre au maximum la scène sous les yeux*” (DUPONT-ROC, LALLOT, *La Poétique*, Paris: Seuil,1980, p.93) na da tradução francesa. A tradução de Eudoro de Souza oblitera a referência a uma potência (imaginativa) distintiva do poeta ao enfatizar, na composição da “fábula”, as “figuras de elocução”, o que projeta sobre “*se mettre (les choses) sous les yeux*” (*pro ommatôn*) a conotação técnica aos quais estes elementos estão ligados na *Retórica*, especificamente em *Rhet.* 1411 b 25, onde Aristóteles chama “*mettre’ pro ommatôn*” “significar as coisas em ato”, por oposição ao recurso metafórico às “figuras”. A perspectiva da *Poética* difere da última no sentido em que, na *Retórica*, o texto deve “*mettre*” (*poiein* – Cf. *Rhet.* 1411 b 23), enquanto que a “tarefa

do escritor”, tal como denota o primeiro preceito cuja observância deve permitir *ao poeta* o correto agenciamento dos fatos da *histoire (muthos)* que se refletirá, por consequência, no trabalho da expressão, é a de “*se colocar*” as coisas diante dos olhos, conferindo o caráter imagético e reflexivo distintivo da psicologia da escolha estilística no que concerne a expressão *pro ommatôn*, não como designando uma figura de estilo, mas uma técnica de criação poética. O preceito, assim, atribui ao poeta a tarefa de voltar seu “olhar” sobre as coisas *em ato*, no sentido próprio de uma “atitude intencional”. Portanto, a composição do *muthos* se situa, primeiramente, ao nível do puro pensamento (do poeta), que deve *imaginar* os fatos constituintes da trama, formando uma representação mental de seu respectivo encadeamento respeitando termos de uma lógica que lhe é inerente, para, a seguir, promover sua “tradução ao nível da linguagem”. A necessária anterioridade dessas “visões poéticas” ulteriormente expressas pela linguagem é aludida em *Poet.* 1456a36 onde “*relève de la pensée tout ce qui doit être produit par la parole; on y distingue comme parties: démontrer, réfuter, produire des émotions violentes (comme la pitié, la frayeur, la colère et autres de ce genre), et aussi l’effect d’amplification et les effects de réduction*” (DUPONT-ROC, LALLOT, La Poétique, Paris: Seuil,1980, p.101) onde Aristóteles identifica nesse ponto “pensar” com “ser exprimível pela linguagem”, na medida em que *o pensamento inclui todos os efeitos produzidos mediante a palavra*, o que nos fornece um índice claro sobre a respectiva importância conferida ao pensamento discursivo e à imaginação no processo de composição do *muthos*. Se o ato de “ter diante dos olhos” somente puder ser compreendido como “imaginar”, tal procedimento deve necessariamente estar submetido ao pensamento discursivo, o qual permite ao poeta “ordenar os eventos” de modo convincente, a fim de emocionar o público: “*pour l’arrangement des faits aussi on doit se régler sur les mêmes formes chaque fois qu’il faut produire des effects de pitié, de frayeur, de grandeur ou de vraisemblance*” (*Poet.* 1456b2 - DUPONT-ROC, LALLOT, La Poétique, Paris: Seuil,1980, p.97)

Referências:

- ARISTÓTELES. De Anima. São Paulo: Editora 34, 2006.
Tradução, introdução e notas Maria Cecília Gomes dos Reis
_____. Poética. Porto Alegre: Globo, 1966.

Tradução, Prefácio, introdução, comentários e apêndice de Eudoro de Sousa

ARISTOTLE. *Physics*. In: *The Complete Works of Aristotle The Revised Oxford Translation: 2 vols.*, Princeton/Bollingen, 1995

_____. *On Dreams*. In: BARNES, J. ed. *The Complete Works of Aristotle The Revised Oxford Translation: 2 vols.*, Princeton/Bollingen, 1995

_____. *On Memory*. In: BARNES, J. ed. *The Complete Works of Aristotle The Revised Oxford Translation: 2 vols.*, Princeton/Bollingen, 1995

_____. *Rhetoric*. In: BARNES, J. ed. *The Complete Works of Aristotle The Revised Oxford Translation: 2 vols.*, Princeton/Bollingen, 1995

_____. *Topics*. In: *The Complete Works of Aristotle The Revised Oxford Translation: 2 vols.*, Princeton/Bollingen, 1995

BARNES, J. ed., *The Complete Works of Aristotle The Revised Oxford Translation: 2 vols.*, Princeton/Bollingen, 1995

BONITZ, H. *Index Aristotelicus*. Berlim: Akademie-Verlag, 1955.

BUTCHER, S. H. *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*. New York: Dover Publications, 1951

DUPONT-ROC, R. LALLOT, J. *Aristote, La Poétique*. Texte, traduction, notes. Paris: Éditions de Seuil, 1980.

FREDE, D. *The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle*. in: Nussbaum, M. C. & Rorty, A. O. *Essays on Aristotle's De Anima*. New York: Oxford University Press, 1992, p. 279-296.

KLIMIS, Sophie, *Le statut du mythe dans la Poétique d'Aristote: les fondements philosophiques de la tragédie*. Bruxelles: Éditions Ousia, 1997.

NUSSBAUM, M. C. & RORTY, A. O. (eds). *Essays on Aristotle's De Anima*. New York: Oxford University Press, 1992.

POLANSKY, R. *Aristotle's De Anima*. New York. Cambridge University Press, 2007

ROSS, W. D. (ed). *De Anima (Oxford Classical Texts)*. New York: Oxford: Clarendon Press, 1961.

SCHOFIELD, M. *Aristotle on the Imagination*. In:

Nussbaum, M. C. & Rorty, A. O. Essays on Aristotle's De Anima, New York, Oxford University Press, 1992, p. 249-278.