

UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO - UFOP

INSTITUTO DE FILOSOFIA, ARTES E CULTURA

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

**IMPLICAÇÕES DA TRAGÉDIA NA FORMAÇÃO E NO
APERFEIÇOAMENTO DO CARÁTER HUMANO, SEGUNDO A *POÉTICA* DE
ARISTÓTELES**

Juliana Santana de Almeida

OURO PRETO
2008

Juliana Santana de Almeida

**IMPLICAÇÕES DA TRAGÉDIA NA FORMAÇÃO E NO
APERFEIÇOAMENTO DO CARÁTER HUMANO, SEGUNDO A *POÉTICA* DE
ARISTÓTELES**

Dissertação apresentada ao Mestrado em Estética e Filosofia da Arte do Instituto de Filosofia, Artes e Cultura da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de mestre em filosofia.

Área de concentração: Estética e Filosofia da Arte

Orientador: Prof. Dr. Mário Nogueira

OURO PRETO
2008

A447i Almeida, Juliana Santana de.

Implicações da tragédia na formação e no aperfeiçoamento moral do caráter humano, segundo a poética de Aristóteles [manuscrito]. / Juliana Santana de Almeida. - 2008.

125f.

Orientador: Prof. Dr. Mário Nogueira de Oliveira

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Ouro Preto.
Instituto de Filosofia Artes e Cultura.

Área de concentração: Estética e Filosofia da Arte.

1. Aristóteles - Teses. 2. Condições morais - Teses. 3. Perfeccionismo (Traço da personalidade) - Teses. 4. Tragédia - Teses I. Universidade Federal de Ouro Preto. II. Título.

Catálogo: sisbin@sisbin.ufop.br

O princípio da bondade se reduziu a lei da beleza. Pois a medida e a proporção se convertem sempre em beleza e excelência.

Platão, *Filebo*

Sumário

Abreviações.....	3
Introdução.....	4
Capítulo I – As paixões trágicas.....	10
Capítulo II - Ação trágica, Reação à Ação trágica e Paixões.....	50
Capítulo III - O perfeccionismo moral na <i>Poética</i> de Aristóteles.....	76
Conclusão.....	117
Referências bibliográficas.....	123

Abreviações

Obras de Aristóteles:

Poet. - *Poética*

Top. - *Tópicos*

DA - *De Anima*

MA - *Motu Animalium*

Met. - *Metafísica*

EN - *Ética a Nicômaco*

EE - *Ética a Eudemo*

Pol. - *Política*

Ret. - *Retórica*

Obra de Platão:

Rep. - *República*

Obra de Xenofonte:

Mem. - *Memoráveis*

Introdução

Podemos pleitear para as artes produzidas na Grécia antiga o título de as mais significativas. Isto porque em nenhuma outra época ou civilização conhecidas, a arte tenha exercido função tão primordial. Através dela o povo grego transmitia suas noções de moralidade usando seus mitos e belas formas que configuravam a imagem que faziam de si mesmos. Tal fato é visível, por exemplo, nas ânforas e jarros usados nas cerimônias e sacrifícios retratando as façanhas heróicas, ou nas taças cujo vinho era derramando para as libações, bem como na poesia, oral ou escrita, que desenhava com palavras as lições mais preciosas. Com esses exemplos julgava-se o melhor modo de vida, bem como os parâmetros para o que se pensava como vil e condenável. Também a música servia como fonte de inspiração para a formação do caráter. Os templos mostravam noções de respeito aos deuses e era reconhecida a importância do homem ante os seres imortais aos quais rendiam cultos. As esculturas, em sua grande maioria, apontavam um modelo de excelência física almejado por todos que compreendiam a importância de se cultivar um belo corpo e uma bela alma.

Esse cuidado dos gregos com a aparência e com a expressão das mais diversas formas de beleza é o que de início nos encoraja a desenvolver um projeto a respeito da poesia trágica grega e da *Poética* de Aristóteles na área de estética. Apesar do termo – no sentido de reflexão sobre o belo e sobre a arte – datar do século XVIII, tal matéria tem início com os filósofos gregos do período clássico (ou mesmo antes). E como pensamento acerca do belo, se aceita que esse tipo de teoria preexista à sua denominação hoje corrente. Deve-se, pois, admitir a existência de teorias estéticas desde que se deu início ao pensamento sobre o belo e a arte. Como a história da filosofia não se distancia da história das demais matérias, também a história da estética não se afasta da moral, principalmente quando falamos do filósofo de Estagira. Assim, o assunto principal da estética é o valor do belo para a vida. Por isso é necessário pensar, mesmo que brevemente, que tudo quanto implica o deleite trazido por intermédio da sensibilidade pode ser considerado estético. Ainda que tal deleite seja vinculado do começo ao fim ao cognitivo.

Por muito tempo a visão teórica grega sobre a beleza se resumiu à idéia de uma unidade. A concepção e os pré-requisitos da beleza primavam pela idéia de partes

ordenadas em harmonia dentro de um todo. Porque filósofos como Platão¹ e Plotino² visavam uma espécie de ascese que iniciava no reconhecimento de uma beleza formal, dado através dos belos corpos que existiam na terra. Contudo, o físico nunca deixou de fazer parte do que leva à beleza real, mesmo que exercendo papel de mero intermediário para algo infinitamente superior. Aliás, este sempre foi o meio para um primeiro contato com a beleza.

A poesia e arte grega foram encaradas como intermediárias entre a religião e a reflexão filosófica. Apesar de a palavra grega que designa o belo (*kalós*) não estar dissociada do sentido do bom, não nos restam dúvidas de que ela prepara o campo para um juízo estético, que implica um tipo diferente de sentimento e gozo. É essa arte que registra mais fielmente a passagem do ‘incivilizado’ para o ‘civilizado’, com suas noções da bela forma e da beleza que deve ter a moralidade.

A princípio, a filosofia grega se comportou de maneira hostil diante do conteúdo antropomórfico da arte³, devido ao caráter imitativo que esta e a beleza tinham.

Porém, há na idéia de imitação a raiz da verdade estética. Porque a criação de um objeto artificial requer não somente um exame do objeto a ser representado, mas também um exame da criação imaginativa, que dará origem a um novo objeto. Trata-se de transformação: o homem podia, então, transformar um material à sua escolha em algo semelhante à realidade representada. Assim, o belo nasce do querer, do ‘espírito’ humano⁴.

A constatação do caráter imitativo e criador motiva um exame filosófico dos fenômenos estéticos. Foi criado um novo mundo de formas e fantasias belas, onde era preciso perceber a diferença entre o belo da natureza e o belo da arte. Contudo, o belo artístico foi visto com maus olhos pelo metafísico e pelo moral, mas considerado positivamente pelo historiador e pelas alegorias do místico. O que levou a denomina-la ‘arte mimética ou representativa’.

¹ Cf. Platão, *República* e demais obras.

² Cf. Plotino, *Tratado das Enéadas*. São Paulo: Polar Editorial, 2000.

³ Veja-se a famosa expulsão dos poetas que Platão propõe, na *República*.

⁴ Quanto ao assunto Bosanquet escreve: “Ocorre, todavia, que na teoria estética antiga, o termo imitação se opõe melhor à produção industrial que à criação artística original e compatível com uma considerável variação e expansão de sentido (...)” Bosanquet, B. *Historia de la Estética*. Trad. y apêndice de José Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Nova, 19-- , p. 22. Tradução minha.

Dissemos que na história da Filosofia grega o assunto poesia, ou arte em geral, foi tratado por vezes como sinônimo de imitação. Falamos mais especificamente do que propõem Sócrates e Platão. Na *República*⁵, o Sócrates platônico dispõe as artes em um mesmo patamar, quanto a seu caráter imitativo. Todas representam um papel, apesar de produzirem alguma imagem (cf. *Rep.* X, 598a 8s; 600e 7s; 601a 45). No texto da *República*, é também apresentada a conhecida expulsão dos poetas e da poesia da cidade idealizada por Platão, devido ao caráter de cópia que este lhes atribui. A imitação é, então, descrita como uma brincadeira, como algo que não pode ser levado a sério e também como um engano, porque toma algo que não é verdadeiro por modelo (cf. *Rep.* X, 602b).

Diferentemente, o Sócrates descrito por Xenofonte⁶, ao dialogar com artistas e artesãos, lhes pergunta sobre a possibilidade de representar expressões como relativas à moralidade de quem é retratado, por exemplo. Eles chegam à conclusão de que as artes devem ser semelhantes ao que é realmente humano, seja pela expressão dos olhos de uma pintura, pela expressão corporal de uma escultura, ou pelo modo como a couraça se ajusta ao corpo do guerreiro (cf. *Mem.* III, X, 1-20).

No entanto, tanto Platão quanto Xenofonte descrevem o caráter imitativo legado às mais variadas formas de arte. Aristóteles, nesse aspecto, não difere muito em sua definição de arte. Ao tratar especificamente a poesia, também a propõe como imitação, pois esta viria naturalmente ao homem, reproduzindo caracteres, afetos e ações. Então, seria próprio à natureza humana imitar a fim de conhecer tais matérias e também pelo o ato mimético ser extremamente prazeroso. Nesses motivos, o Filósofo encontra as razões pelas quais se originou a poesia:

Ao que parece, duas causas e ambas naturais geraram a poesia. O imitar é congênito no homem (e nisso difere dos outros viventes, pois, de todos ele é o mais imitador, e, por imitação, aprende as primeiras noções), e os homens se comprazem no imitado (*Poet.* 1448b, IV, 4-8).

⁵ PLATÃO. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Porto: Calouste Gulbenkian, 2007. Todas as referências a essa obra serão indicadas pelas iniciais “*Rep.*”, seguidas da indicação de capítulo, parágrafo e coluna, e serão feitas no corpo do texto.

⁶ XENOFONTE. *Memoráveis*. Trad. Líbero Rangel de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1972. Todas as referências a essa obra serão feitas mediante indicação, no corpo do texto, da abreviatura “*Mem.*”, seguida do número do livro, capítulo e linhas.

Também nesses motivos estaria a razão da grande aceitação, pelo público, da poesia e do teatro pelo qual ela é encenada. Segundo Aristóteles, seria natural ao homem se comprazer não somente com a representação do que se afigura belo, mas com representações diversas através das quais seria possível identificar a realidade (cf. *Poet.* 1448b, 9-11). Aparentemente, tal prazer se deveria tão somente à identificação que propiciaria ao homem a aprendizagem, fonte primária de instrução. “Aprender é muito agradável, não apenas aos filósofos, mas também aos outros homens” (*Poet.* IV, 1448b 12). Este gosto pelo conhecimento também é descrito no início da *Metafísica*, em que propõe um homem naturalmente inclinado ao saber⁷.

Porém, para tratar de um âmbito estético na teoria aristotélica sobre a arte poética, teremos de reforçar que o filósofo (e mesmo Platão, como mencionamos acima) não despreza as coisas terrenas, sensíveis. Ao contrário, sempre recorre a elas a fim de fomentar suas pesquisas. Para tal, nos serviremos da exposição das idéias aristotélicas acerca das paixões, as opiniões, as sensações que se solidificavam em crenças e tradições. Exploraremos também sua relação com a *phantasia*, altamente excitada pelos espetáculos trágicos. Mas, para que se atinja o público de modo tão íntimo, o orador deve conhecer previamente suas tendências passionais. Entra em cena a retórica: ela trabalha com as disposições dos ouvintes e permite que sejam despertadas as paixões da forma que calhe melhor a quem discursa. E para persuadir de tal forma é indispensável o cuidado com as aparências a serem apresentadas. Ou seja, o orador, o tragediógrafo, tem de se expressar por meio de personagens que inspirem ‘confiança’ no público. De outro modo, não despertaria emoções como medo e piedade diante da sorte traçada para a sua criação, o personagem. Assim, ressaltaremos a importância do elemento *caráter* citado por Aristóteles como componente de uma boa peça trágica.

Para ter êxito na tarefa proposta, dividimos nosso trabalho em três capítulos. Como abertura, esboçamos um capítulo dedicado ao conceito aristotélico de paixão (*páthos*). Sua finalidade é delimitar o conceito mencionado, bem como estabelecer e esclarecer noções que o direcionam para o campo específico das paixões trágicas. Idéias como a de sensação (*aísthesis*), opiniões, crenças e imaginação (*phantasia*) e sua relação com as aparências nos darão o embasamento necessário para desenhar a ‘árvore genealógica’ das paixões trágicas:

⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica* A, 1. Trad. do italiano por M. Perini. São Paulo: Loyola, 2002.

medo (*phóbos*) e piedade (*éleos*). Tratando das aparências será inevitável tentar reabilitá-las. Pois, como é sabido, até então tudo que se relacionava ao que era captado por meio de percepção sensível não era bem conceituado. A seguir veremos como o poeta com suas representações mostra uma concepção diferenciada do mundo, do Eu e do Outro. Essa é feita por meio da imaginação, mas também é um modo de instigar a imaginação de quem assiste a uma peça. Portanto, paixões como o desejo podem mexer com a visão que se tem do mundo e fazer com que o espectador sinta emoções fortes o bastante para pôr em ação ou em movimento não somente sua mente, mas também desencadear em seu corpo reações fisiológicas. Assim, as paixões trágicas simulariam o medo e a piedade reais e seriam capazes de desencadear ‘reações’ que se aproximam muito das ações reais que seriam conseqüências de paixões verdadeiras. Então, a *phantasia* decorrente do discurso que constitui a tragédia funcionaria como um alerta para situações que se pode viver⁸.

Nosso segundo capítulo se detém no caráter do discurso poético. Esse tem por destino mover os ânimos de um auditório e conseqüentemente, despertar reações passionais. Para isso o tragediógrafo se vale de artifícios como a peripécia (*peripetéia*) e o reconhecimento (*anagnóresis*), que trazem veracidade ao drama representado intensificando as emoções dos espectadores. Também pela verossimilhança do discurso trágico a platéia pode sentir uma espécie de empatia com o herói da narrativa. Ao mesmo tempo em que a consciência do caráter fictício da trama leva a perceber a distância entre personagem e público. Esse movimento ambíguo de aproximação e distanciamento faz com que se sinta um tipo de prazer específico e controverso, por vir de sensações desprazíveis como o medo e a piedade. Este pode ser apenas resultado de um processo cognitivo desencadeado pela *mimesis* poética. Mas pode também ser um tipo de prazer estético. Ao examinar questões como essa deparamos novamente com a possibilidade da influência que as paixões trágicas têm no ânimo não se restringirem a movimentar órgãos internos que preparam para uma ação que não será concluída. Elas alertam quanto a situações adversas reais. Levam ao aperfeiçoamento e à consolidação da formação moral do cidadão que deve ter entre suas virtudes a prudência: capacidade de agir bem diante das situações inesperadas.

⁸ Contudo, não defendemos aqui a tese de que essa seja a função que Aristóteles propõe para a tragédia. Esse é um problema que demandaria um cuidado especial, e por isso não nos deteremos nele.

No terceiro capítulo buscaremos enfatizar o caráter pedagógico da poesia descrita pelo Estagirita. Fazemos essa afirmação com base na importância que Aristóteles dá para a educação e a formação do cidadão. Ele considera especialmente a formação (*paideía*) do caráter (*éthos*) que é dada por meio do desenvolvimento de virtudes. O homem pode se tornar virtuoso quando há consonância entre as partes de sua alma (*psiché*) e os hábitos que adquire. Estes últimos são fonte de excelência moral. O Estado e a família devem garantir uma educação que leve à virtude. Mas para que ela se efetive é preciso que desde sua juventude o cidadão possa desfrutar momentos de ócio (*escholé*). Por sua vez, o teatro é o local onde esses momentos são evidenciados e onde os cidadãos se ‘igualam’. Assim, a poesia trágica é um meio de aperfeiçoamento moral não somente por conceder ao homem o deleite intelectual por sua *mímesis* que indica “esse é aquele” (*houtos ekeinos*), mas também pela possibilidade de ‘identificação’ e aproximação com o Outro. A representação dos poemas trágicos traz para o cidadão grego não somente a possibilidade de refletir acerca do que lhe pode ocorrer, mas também lhe mostra a relevância da alteridade.

Com base em dados como os mencionados, buscaremos concluir a favor do papel que a tragédia desempenhava quanto à formação e ao aperfeiçoamento do caráter do cidadão grego. A apresentação de personagens melhores que o comum dos homens, e também da *hýbris* à qual estão sempre sujeitos, poderá servir como paradigma para ações escolhidas por aqueles que fazem ou que desejam fazer parte da *pólis*.

Capítulo I

As paixões trágicas

Neste capítulo introdutório, pretendemos delimitar o estatuto das paixões de acordo com Aristóteles e com alguns de seus comentadores. Para isso, tentaremos traçar um breve esboço do que abrange o conceito de paixão, como sua relação com as sensações, as opiniões e as crenças, as representações trágicas e as representações que os homens fazem das situações e daqueles que vivem em seu entorno e o papel da imaginação.

A fim de obter sucesso na investigação proposta, dividiremos o capítulo em cinco tópicos respectivamente subdivididos. Inicialmente, investigaremos o estatuto das paixões (item 1). Em seguida, propomos a construção de uma genealogia das paixões, baseada em seu compromisso com as sensações, crenças e opiniões (item 2). A constatação do envolvimento das paixões com as aparências neste ponto abrirá caminho para que seja desenhado o mapa aristotélico das paixões trágicas: medo e piedade (item 3). Por sua vez, essas paixões (*páthe*) não são possíveis sem a criação de representações que delimitem o que pensamos sobre o Outro (e vice-versa) e a interferência da *phantasia* na realidade (item 4). A partir de então, será possível apontar a forma como as paixões (em especial as que são despertadas pela tragédia) interferem nas ações, nas reações e nos movimentos que desencadeiam em nós (item 5; 5.1). Por fim, pensaremos a ação como fruto de processos psico-fisiológicos desencadeados pelas *páthe* (item 5.2); pensaremos também a influência da *phantasia* e da representação na produção de movimento e ação.

1. O estatuto das paixões

Aristóteles define as paixões como sentimentos acompanhados de prazer (*hedoné*) ou de dor (*lúpe*)⁹. Especificamente o desejo é considerado o que impulsiona o homem para

9 Cf. Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Valandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D.

a ação (*práxis*). Portanto, podem ser consideradas como o que guia o agir humano internamente, estando intimamente relacionadas com a moralidade. Estão ligadas também com a virtude (*areté*) ou com o vício (*kakía*) que cada agente apresenta.

Por paixões entendo os apetites, a cólera, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo, a emulação, a compaixão, e em geral os sentimentos que são acompanhados de prazer ou dor; (...) (*EN*, 1105 b 22-24).

O homem cuja vontade lhe permite o domínio de suas paixões e a escolha do bem-agir é considerado virtuoso ou bom (*agathós*). Enquanto aquele que se deixa levar desmedidamente por esses “impulsos” internos é vicioso (*kakós*) ou moralmente mal.

Na *Ética a Nicômaco* é dada ênfase à atuação do desejo (*órexis*) e dos apetites sobre o caráter humano. O desejo levaria o homem a desenvolver quatro tipos de disposições de caráter (*hexis*) que influiriam diretamente no desenvolvimento da virtude moral do cidadão e no alcance do fim último do homem: a *eudaimonía*¹⁰. A estas disposições são dados os nomes de continência e incontinência, temperança e intemperança – alternadamente, virtudes e vícios. Contudo, a interferência das paixões na vida, no caráter e nas virtudes não é matéria exclusiva dos escritos éticos aristotélicos. Na *Poética*¹¹ e na *Retórica*¹², podemos perceber a descrição que o Estagirita faz da influência do medo e da piedade na moralidade do cidadão. Por sua vez, o *De Anima*¹³ ressalta a relação das paixões com estados físicos, e o *De motu animalium*¹⁴, as implicações do *páthos* na ação.

Inicialmente, devemos levar em consideração o fato de o filósofo ter concedido ao homem a condição de responsável por suas ações, desde que agisse conscientemente.

Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1979, livro II, 1105 b, cap. 5, 22-24. Todas as referências a essa obra serão indicadas pelas iniciais “*EN*”, seguidas da indicação de livro e parágrafo, e serão feitas no corpo do texto.

¹⁰ Corriqueiramente traduzida por *felicidade*.

¹¹ Aristóteles. *Poética*. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1979, livro I, 1447a, cap. 2, 13-16 e IV, 1448b, 13, 4-8. Todas as referências a essa obra serão indicadas pelas iniciais “*Poet.*”, seguidas da indicação de livro e parágrafo, e serão feitas no corpo do texto.

¹² Aristóteles, *Retórica*. Trad. Antonio Pinto de Carvalho. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964, 1385 b1 3 ss. Todas as referências a essa obra serão indicadas por “*Ret.*”, seguidas da indicação de livro e parágrafo, e serão feitas no corpo do texto.

¹³ Aristóteles. *De Anima*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006. Todas as referências a esta obra serão indicadas pelas iniciais *DA*, seguidas da indicação de livro e parágrafo, e serão feitas no corpo do texto.

¹⁴ Aristóteles. *De motu animalium*. Trad. W. D. Ross. In: *The Complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1984. Todas as referências a esta obra serão indicadas por *MA*, seguidas da indicação de livro e parágrafo, e serão feitas no corpo do texto.

Conseqüentemente, o responsabilizou também por seu caráter (*EN* 1110a e ss.). Como observa S. Vergnières, “o caráter não é mais o que recebe suas determinações da natureza, da educação, da idade, da condição social, mas é o produto da série de atos dos quais eu sou o princípio”¹⁵. Portanto, caberia ao homem agir virtuosamente ou não frente às diversas situações e ser senhor de suas paixões. Deste modo, o homem seria responsável também por sua felicidade ou infelicidade, dado que estas dependem da capacidade de conduzir bem a sua inclinação ao prazer.

O juízo é operado pela percepção sensível ou pelo pensamento discursivo (a *dianóia*); no primeiro caso, refere-se ao agradável e ao penoso; no segundo, ao bom (o útil ou belo) e ao mau (o nocivo ou feio). Qualquer que seja a forma, a faculdade de julgar enuncia, assim, o que é desejável. (...) a faculdade de desejar é a faculdade motora (Vergnières, 2000, p. 21).

Assim, a faculdade de desejar torna-se o motivo para a ação, para julgar ou buscar algo visto como desejável. Globalmente, ela é designada por *órexis*, mas pode variar em duas formas irracionais, a *epithymía* (concupiscência) e o *thymós* (coração, humor ou arrebatamento) – variando também sob uma forma racional: a *boulesis* (voto, desejo ou deliberação). Tal faculdade pode sofrer alterações de acordo com seus muitos objetos e por isso corre o risco de incorrer em contradições, incidindo nas experiências tidas por continentes e incontinentes. Assim, todo homem é incitado por dois tipos de regra geral: a *dianóia* (pensamento) e a sensação¹⁶.

Como observamos, na *Poética* também é elaborado um estudo sobre as paixões. Contudo, são ressaltadas duas paixões em especial: o medo e a piedade. Uma hipótese demasiado interessante quanto a essas *páthe* é a de que, de acordo com Aristóteles, as paixões não são particulares apenas por derivarem da sensação, mas também por serem individualizadas por crenças e julgamentos internalizados pelo sujeito. A respeito da relação descrita por Aristóteles das crenças com as paixões, Nussbaum escreve:

¹⁵ VERGNIÈRES, S. *Ética e Política em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2000, p. 103. Todas as demais referências a esta obra serão feitas no corpo do texto e indicada por Vergnières, seguidas do ano de publicação e do número de página.

¹⁶ A relação do desejo com a ação humana será analisada mais detidamente a seguir.

Uma típica emoção aristotélica é definida como um composto de um sentimento, ou prazer ou dor, e de um tipo de crença particular sobre o mundo (...). O sentimento e a crença não estão somente incidentalmente ligados: a crença é a base do sentimento¹⁷.

Essa crença definirá as paixões como racionais ou irracionais. Portanto, uma crença falsa pode levar a um julgamento falso quanto às paixões. Assim, a crença interna também influi na importância que se atribui ao medo e à piedade em sua relação com a vida, com o caráter e com a virtude humanos.

No *De Anima*, são propostas relações entre reações físicas e fisiológicas com o estado de ânimo provocado pelas paixões. Por exemplo, há relação entre o rubor das faces e o medo. De acordo com essa teoria, as paixões ou afecções são acompanhadas por quatro componentes:

Sensações de prazer e dor, alterações e processos fisiológicos, crenças e opiniões, e atitudes ou impulsos. Nenhum desses sentimentos isolado explica por si mesmo qualquer emoção. Sensações, alterações fisiológicas, crenças e atitudes constituem os quatro componentes estruturais da emoção¹⁸.

O trecho acima nos leva a crer que se possa implicar que a reação que cada espectador apresenta diante de um espetáculo seja mesmo sinal de suas disposições de caráter.

Porém, para Aristóteles, um comportamento deliberado e voluntário não pode ser classificado como “passional”. No livro II da *Retórica*, as paixões são descritas como modificadoras dos julgamentos. O julgamento não é o que faz transparecer as tendências morais, pois antes que ele seja elaborado há um sentimento que o arreata. O apaixonado descrito pelo Estagirita é responsável e senhor de sua paixão, mesmo quando se vê subordinado a ela. Tal inferência livra as paixões de um parecer desfavorável¹⁹.

¹⁷ Nussbaum, M. C. *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 383. Todas as referências a essa obra serão feitas no corpo do texto e indicadas por Nussbaum, seguidas do de publicação e da indicação da página. Tradução nossa.

¹⁸ Trueba, M. C. *Ética y Tragédia en Aristóteles*. Athropos: Barcelona, 2004. Tradução nossa. Cf. também DA 403a25-403b3.

¹⁹ Essa visão é fomentada pelo fato de que, no fim do período helenístico, foi inventada uma versão do *páthos* aristotélico que se compatibilizou com a versão elaborada pelos estóicos. Isso concede à versão aristotélica uma pertinência histórica e a homogeneiza com a estóica. Haveria ainda outras possibilidades para bases culturais comuns entre as doutrinas helenísticas e as aristotélicas: as listas das paixões descritas por essas doutrinas são compatíveis. A aceitação de tais doutrinas valida a noção aristotélica de *páthos*.

No entanto, há quem rejeite a ligação necessária entre as crenças e as paixões²⁰. Porém, examinaremos mais detidamente a questão. Principalmente pela freqüente menção feita ao assunto e à teoria que propõe as crenças e as opiniões como fonte das paixões²¹, o que nos permitirá esboçar uma genealogia destas.

2. A genealogia das paixões: sensação, opinião e crenças

Para arrematar nossa descrição das paixões precisaremos pensar sobre sua origem. A proposta que buscaremos desenvolver mostrará que elas podem vir das sensações e dos discursos proferidos que se solidificaram em opiniões e crenças. Estas eram pautadas no contato do povo grego com suas tradições. Para traçar a genealogia das paixões, de acordo com esses termos, precisaremos também tentar reabilitar o sensível e as aparências que percebemos através dele.

No livro VII da *Ética a Nicômaco*, podemos perceber uma das manifestações do que seria a tentativa aristotélica de salvar as aparências (*phainómena*), isto é, as opiniões que comumente advêm das ditas aparências (cf. 1445b1 e ss). No trecho mencionado, Aristóteles propõe que nos sirvamos de opiniões comuns a fim de averiguar a existência de algo verdadeiro que possa existir nelas – o que implicaria em uma busca da verdade a partir do que nos é dado por meio do sensível.²²

Para chegar a esse ponto, o filósofo de Estagira propunha um método: estabelecer o que era dito (e aqui novamente encontramos os *phainómena*) corriqueiramente quanto a um assunto determinado, analisar a pertinência das opiniões que estavam à disposição, para enfim alcançar uma conclusão viável a partir delas. Esse método não somente se limitaria às aparências, como também estaria comprometido com elas²³. Deste modo, podemos entender por aparências “o que cremos”, “o que dizemos”, isto é, tudo quanto esteja

²⁰ É o caso de Maria Del Carmem Trueba, em seu livro *Ética y tragedia em Aristóteles*.

²¹ Teoria fortemente defendida por M. C. Nussbaum, como veremos no tópico seguinte.

²² A procura Aristotélica da verdade a partir do aparente é a tese defendida por Nussbaum em seu *The Fragility of Goodness*.

²³ Esse método é originalmente proposto na intenção de averiguar o estatuto da *akrasía*. Cf. EN 1145b20.

atrelado à linguagem e que expresse opiniões. Por sua vez, a salvação dos *phainómena* seria imprescindível para a compreensão do método aristotélico de investigação²⁴.

Assim, as crenças humanas são vistas como as aparências que podem ser tomadas como *parádeigmata* (paradigmas) confiáveis para o alcance da verdade (cf. Nussbaum, p. 317). Ao tentar restaurar a credibilidade perdida dos *phainómena*, Aristóteles afirma que sua verdade será encontrada *no interior* do que dizemos, vemos e cremos, e ao longo do caminho pisado pelos seres humanos. Contudo, para salvar os *phainómena* é necessária uma teoria que explique o método aristotélico.

Para iniciar, é possível efetuar a substituição dos *phainómena* pelos *éndoxxa*, também considerados opiniões comuns sobre algum assunto que está em questão (Cf. Nussbaum, 2001, p. 319). Estes seriam crenças comuns que são expressas no que dizemos (*tà legómena*, cf. 1145b8-20) e são entendidos assim porque os *phainómena* não estão dissociados das crenças. Fazem parte de usos lingüísticos e de estruturas de pensamentos que lhes são associados. Assim, o filósofo propõe em seu método que devemos estabelecer quais “aparências” são pertinentes, ou seja, devemos estar atentos às opiniões que antecederam o problema trabalhado. Isto implica levar em consideração a opinião da maioria dos sábios (cf. *Tóp.* 100b21-104a8-12). A atenção se volta, então, aos *phainómena* descritos pela comunidade à volta e, talvez, pelas outras que possuam estilo de vida parecido, uma vez que só se pode inferir a respeito de comunidades e seres com os quais se tem familiaridade. Reunidos todos os *phainómena* necessários, é possível partir para o passo seguinte: tentar resolver as dificuldades que os cercam – dificuldades, porque refletem as contradições existentes entre os seres.

Assim, deve-se eliminar as opiniões que se contradigam. Em seguida, é possível ordenar suas razões, mostrando-as como favoráveis ou contrárias entre si. Depois será necessário mostrar como a adoção deste tipo de solução pode afetar o modo como encaramos o outro. Por meio dessa confrontação, chegar-se-á à conclusão de que o desejo

²⁴ Observe-se que na tradição filosófica que precede Aristóteles (especialmente na filosofia platônica), as aparências eram sinônimos de falsidades, eram opostas ao que se tomava por realidade. A verdade estaria oculta, e por isso a opinião dos homens finitos e mortais não serviria como prova contundente, sequer como testemunho ou paradigma da verdade.

humano pelo saber é incompatível com contradições²⁵. Enfim, será obtido o seguinte resultado: para a salvação das aparências é preciso buscar a coerência.

Portanto, a pesquisa que tem início nos *phainómena* busca juízos baseados na experiência. O que implica que a “teoria não deve abandonar seu compromisso com os modos como os seres humanos vivem, atuam e vêm (...)” (Nussbaum, 2001, p. 324). Para Aristóteles, o que é digno de crença universal não pode ser rechaçado “porque aquilo que assim parece a todos, dizemos que é” (*EN* 1172a36). Isto significa que as opiniões comuns podem ser usadas no raciocínio, por isso, elas não devem ser descartadas. Contudo, deste fato surge também a necessidade de um bom juiz. Mas, em quais juízes confiar? Como no caso das aparências, parece que as razões pelas quais confiamos ou desconfiamos têm por base o interior de nossas práticas. Isso sugere que devemos pesquisar comunidades às quais somos afeitos, já que as regras determinam o que nos é familiar. E as opiniões experimentadas somente se tornam normas quando as aceitamos na prática, fazendo de cada coisa fruto de um mundo que nos é conhecido.

Entretanto, Aristóteles está ciente de que em tudo que experimentamos existe mudança e pluralidade. Isso também ocorre com tudo o que se pode dizer (cf. *Met.* 1040b34). Porém, não podemos descartar totalmente a possibilidade de que exista algo que escape à nossa linguagem e experiência. Ao contrário de Platão, Aristóteles não opõe radicalmente aparência e verdade. “Unicamente podemos ter a verdade *dentro* de um círculo das aparências, porque só nele podemos nos comunicar, e fora dele não nos é possível sequer nos referir” (Nussbaum, 2001, p. 335). Essa explicação não cai em relativismo graças à admissão de que a verdade é uma só para todo ser pensante que se serve de linguagem.

Porém, as crenças consideradas mais “resistentes” são aquelas que têm seu lugar na filosofia. As aparências adquirem um “grau” que é definido pelo valor que uma comunidade confere a elas por possuírem uma verdade interna. Abandonar uma crença arraigada no interior de uma comunidade ética, por exemplo, pode significar cair em bestialidade, uma vez que se corre o risco de perder a comunicação e sair dos paradigmas conciliadores.

²⁵ O que leva à necessidade do princípio da não-contradição. Todavia, aprofundar este ponto está fora dos objetivos da nossa pesquisa.

Agora, nosso objetivo é adequar o método descrito às paixões. Na *Retórica*, Aristóteles procura demonstrar que as paixões devem ser usadas pelo orador para convencer e conduzir os ouvintes a um determinado juízo. Mas, para despertar tais paixões, é preciso saber previamente as tendências e as crenças da platéia para a qual se apresentará. No discurso proferido percebemos a maior expressão de variedade das opiniões emitidas e como as crenças são difundidas ou contestadas. De acordo com Michel Meyer²⁶, é nele também que percebemos a necessidade de apaziguar as diferenças pelo *páthos* que se mostra. A paixão nos diz muitas vezes o que o outro é para nós e o que nós somos. Seguindo essa argumentação, poderíamos pensar que a paixão, por comportar identidade e diferença, é o *locus* da negociação, da retórica²⁷. Contestando o outro, ela é o problemático, é a variação em si. Mas, se as paixões são restritas a isso, cristalizam as relações recíprocas e fixam as imagens da própria natureza do eu no outro. Deste modo, se apaziguariam as diferenças e se confirmaria a influência dos *phainómena* na constituição do humano a partir das crenças que fundamentam.

3. A caracterização das paixões trágicas: medo e piedade

Tendo visto o que leva o homem a despertar em si as paixões e a possibilidade que elas trazem de unificar as pessoas com suas singularidades, passamos à análise das paixões trágicas em particular.

As questões propostas para delimitar o estatuto do medo são:

- que tipos de coisas são temíveis?
- a quem se teme?
- em quais situações tememos?

²⁶ Meyer, M. Aristóteles ou a Retórica das Paixões (Prefácio à tradução do trecho da *Retórica* intitulado *Retórica das Paixões*). In: *Retórica das Paixões*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Todas as referências a essa obra serão feitas no corpo do texto e indicadas por Meyer, seguidas da indicação da página (em algarismos romanos, pois é a numeração adotada na edição usada).

²⁷ A poesia trágica pode ser entendida como um tipo de discurso que move os ânimos por meio de suas paixões

Aristóteles responde que tememos certos males desde que percebamos que estes estão *próximos*. Assegura também que as coisas temíveis são aquelas que podem causar grandes danos e causar um temor incomensurável.

O ódio e a cólera das pessoas que podem fazer algum mal são indícios para o temor – mas somente se estas desejam fazê-lo. Daí surge a injustiça: é pela intenção de ser injusto que o homem se faz injusto. Quem tem sua virtude ultrajada também tem desejo de vingança, tornando-se uma pessoa temível. Portanto, devemos temer quem está pronto para fazer o mal, pois aqueles que estão dispostos dessa maneira têm o poder para fazê-lo.

Em suma, devemos temer a quem comete injustiças, bem como os que sofrem injustiças, pois estão prestes a se vingar. E devemos temer também os perversos e os que são dominados pelo desejo de ganho. Deve-se temer quem é incorrigível quando está fora do alcance corrigi-lo ou quando isso é impossível. Também são temíveis as coisas intangíveis ou contra as quais não há recurso.

Aristóteles ressalta também que é preciso saber em que estado de ânimo estão os que temem. Sendo que o temor acontece frente ao mal que está para acontecer, quem não acredita que possa sofrer mal algum não teme. Quando não se crê que alguém ou alguma coisa possa fazer mal não há motivo para temer, e nem quando se crê que em dado momento não há perigo. Os que temem, temem os males possíveis bem como os momentos nocivos.

Necessariamente, pois, os que pensam que podem sofrer algum mal temem não só as pessoas que podem causá-lo, mas também tais males e motivos e também o momento da ocorrência. Não crêem poder sofrer nem aqueles que estão ou parecem estar em grande prosperidade, o que os torna insolentes, desdenhosos e temerários (a riqueza, a força, o grande número de amigos e o poder criam homens dessa espécie), nem os que crêem já terem sofrido todas as coisas temíveis e se tornarem indiferentes ao futuro, como os que antecipadamente recebem golpes de bastão; mas para temer é preciso guardar no íntimo alguma esperança de salvação, com respeito àquilo pelo que se luta. Eis uma prova disso: o temor nos torna aptos a deliberar; ora, ninguém delibera sobre questões sem esperança. (*Ret.* 1382b 34-5; 1383a1-7).

Como vimos, para que o discurso provoque medo, é melhor que os ouvintes estejam dispostos às paixões expressas pelo mesmo. Então, as *páthe* trágicas são suscitadas ao se afirmar que o ouvinte pode sofrer algum mal que outros mais fortes sofreram, ou dizendo que pessoas semelhantes já sofreram males iguais de modo inesperado.

Para estatuir o que é digno de piedade, Aristóteles questiona quais coisas são dignas de tal sentimento. Quais disposições de ânimo e sentimentos podem despertá-la?

Seja, então, a compaixão um pesar por um mal que se mostra destrutivo ou penoso, e atinge a quem não o merece, mal que poderia esperar sofrer a própria pessoa ou um de seus parentes, e isso quando esse mal parece iminente, com efeito, é evidentemente necessário que aquele que vai sentir a compaixão esteja em tal situação que creia poder sofrer algum mal, ou ele próprio ou algum de seus parentes, e um mal tal como foi dito na definição, ou igual ou semelhante; por isso não sentem compaixão os que estão completamente perdidos (pois acham que nada mais podem sofrer, visto que tudo já sofreram), nem os que se julgam extremamente felizes e são, ao contrário, insolentes, porque se crêem ter todos os bens, evidentemente também pensam que nenhum mal pode atingi-los; de fato, esse é um dos bens (*Ret.* 1385b13-24).

Analisemos brevemente a relação entre medo e piedade. Podemos dizer que quem sofre de um grande temor não se apieda, pois está muito ocupado com seu sofrimento. Somente sente piedade quem tem alguém próximo que possa ser atingido por um grande mal e aqueles que se encontram em um estado intermediário de paixão. Sente piedade quem crê na existência de pessoas honestas. Quem não pensa dessa forma, pensa que quem sofre merece passar pelos infortúnios que os assolam. Sentimos piedade ao imaginar que certos males podem acontecer conosco ou com aqueles que nos são caros.

Entre as coisas penosas e dolorosas, todas as que são destrutivas são dignas de piedade – assim como todos os males graves causados pela má sorte (*Cf. Ret.* 1386a5-7). Somos dignos de piedade quando já não podemos desfrutar de algo bom que nos acontece, quando não temos amigos ou quando não somos agraciados.

Apiedamo-nos por conhecidos que não tenham um grau muito próximo de parentesco conosco. Sentimos piedade pelas pessoas que são semelhantes a nós em idade e em circunstâncias, pois esse ‘parentesco’ é visto como um sinal de que um infortúnio semelhante possa vir a nos ocorrer também. A partir dessa descrição do que nos causa medo e piedade, podemos perceber claramente o modo como as paixões aproximam as pessoas, mesmo quando estas estão cientes de sua alteridade.

A distância no tempo ameniza a piedade que é sentida por determinado fato. Quanto mais próximo ao nosso tempo, mais digno de compaixão. Por isso, as encenações teatrais despertam tal sentimento: fazem com que os sofrimentos dos personagens pareçam próximos da realidade que vivemos no presente. “E o que aconteceu recentemente ou está

prestes a acontecer parece mais digno de compaixão” (*Ret.* 1386a35 - 1386b1). Certos sinais, como as ações e discursos que indicam o que está prestes a acontecer, também aproximam a desventura alheia de nós. De um modo geral, as pessoas honestas que sofrem infortúnios imerecidos também despertam piedade.

Por isso, segundo a definição da *Retórica* (1385b13ss.), a piedade é uma emoção dolorosa que sentimos em vista do sofrimento do outro. Por exemplo, ela requer que o espectador ou leitor creia no sofrimento da personagem e que não considere sua dor insignificante. Na *Poética*, Aristóteles reforça outra condição para que se sinta piedade: como resposta a um sofrimento externo a si mesmo, a compaixão requer que se creia que aquele que sofre não o merece (cf. *Poet.* 1453a3-5 e *Ret.* 1385a13ss). Ressalta que não haverá no espectador ou no leitor nenhuma piedade se pensar que o sofrimento se deve às más escolhas do agente.

Contudo, como vimos Aristóteles explica também na *Retórica* a necessidade de certa sensibilidade do espectador frente ao mundo, pois uma pessoa descrente e pessimista não seria capaz de se apiedar com o sofrimento alheio: será incapaz de pensar que o personagem não merece tais males. Já na *Poética*, aponta que um infortúnio que parece merecido também não desperta piedade alguma. Ainda nessa obra, Aristóteles enfatiza a necessidade de um reconhecimento de semelhanças que o liguem o espectador ao personagem. Sentir que o herói é tão vulnerável quanto nós, e pensá-lo em uma situação que não está totalmente distante da realidade é primordial para que possamos sentir piedade. Portanto, é preciso sentir que nossa própria felicidade pode correr um risco semelhante.

Ainda quanto à piedade e a crença, Nussbaum argumenta que para sentir essas emoções trágicas precisamos de uma “crença controversa” (2001, p. 384). Isto é, precisamos acreditar que a bondade humana não é suficientemente poderosa para manter por si só a plenitude da *eudaimonía*. Ainda, precisamos crer que há fatores externos ao agente que são capazes de levá-lo involuntariamente ao infortúnio.

A crença que diz respeito ao medo está intimamente ligada àquela que concerne à piedade. Como indicamos anteriormente, Aristóteles ressalta na *Poética* 1453a4-5 e na *Retórica* 1386a22-8 que nos apiedamos mais facilmente quando percebemos que aquele que sofre é semelhante a nós. Assim, ao nos percebermos tão vulneráveis quanto o

personagem, sentimos ao mesmo tempo medo e piedade. Ademais, é característico sentir medo frente a situações graves que fujam ao nosso controle e à nossa previsão.

Contudo, devemos sublinhar que, para se responder aos estímulos do trágico, é preciso reconhecer os personagens como pessoas boas:

Mas a importância da identificação impõe condições dos meios pelos quais eles podem ser bons. Antes de tudo, eles podem ser bons de um jeito representativo e idiossincrático. Podemos ligar sua reivindicação por similaridade a nós mesmos e com o herói com seu *ranking* da poesia sobre a história como uma fonte de sabedoria. A história diz-nos o que de fato aconteceu; a poesia é um tipo de coisa que pode acontecer (1451b4-5). A história diz-nos o particular, semelhante ao que Alcibíades fez ou sofreu; a poesia, em geral, é meio aqui, creio, em que muitas vezes os eventos narrados pela história são tão idiossincráticos que eles evitam a identificação. O herói trágico não é similarmente idiossincrático. Ele ou ela parecem ser um tipo de pessoa boa, bruscamente semelhante a nós; por essa razão nossa experiência de piedade e medo na queda dele ou dela (Nussbaum, 2001, p. 386-87).

Então, podemos pensar o medo e a piedade como formas de adquirir esclarecimento acerca do mundo e de nós mesmos. “Para Aristóteles, piedade e medo serão fontes de iluminação ou esclarecimento, com o agente, respondendo e atendendo às respostas dele ou dela, desenvolvem um risco de autoconhecimento a respeito das ligações e valores que sustentam as respostas” (Nussbaum, 2001, p. 388).

4. Representação e *phantasia*

Com base na descrição das paixões que fizemos, podemos dizer que estas não resultam em meios ou fins, mas sim em representações de segundo grau. Quer dizer, representações que os outros fazem de nós, e vice-versa. Ou seja, por terem por base representações que se assemelham à realidade²⁸, trabalham com a *phantasia*. Isso acontece porque apresentam possibilidades quanto ao que virá a ser e fazem com que imaginemos em nossas representações o que o outro é realmente.

As listas que enumeram as paixões diferem da *Ética a Nicômaco* para a *Retórica*. Assim acontece, pois varia a ênfase dada ao assunto. No primeiro texto, elas são

²⁸ E que fique claro que o que incita o pensamento é o fato de serem semelhantes e não idênticas ao real.

classificadas pelas pessoas individualmente, mas o segundo as classifica de acordo com respostas dadas às outras pessoas e a representação que estas fazem de nós. E estas representações podem ser consideradas como as paixões verdadeiramente, tanto quando dizem respeito ao que os outros representam para nós como quando imaginamos uma determinada representação. Então, é formado um jogo de imagens que podem ser recíprocas.

O texto da *Retórica* nos diz que a necessidade de exposição das mais variadas situações, juntamente com o efeito que se tenciona provocar no espectador, determinam o tipo de discurso a ser proferido. Daí a *phantasia* ser assunto do discurso bem como da arte retórica. Então, façamos um breve exame desses tipos de discurso. Há situações que são como devem ser, mas há também as que são como podem ser, e as que são como podem não ser. Essa última alternativa ilustra o objeto da arte retórica. A jurídica estuda o que é, mas poderia não ter sido – e só se dá o debate quando esta situação é consumada. Assim, são matéria do processo jurídico a responsabilidade, a liberdade da ação e a possibilidade de se agir de modo diverso. Ao gênero judiciário cabem, pois, assuntos do passado. Ao gênero epidítico, cabem assuntos do presente e os discursos em que são pertinente louvor ou censura, o prazer pela aprovação ou o prazer pela desaprovação. O gênero deliberativo diz do que pode ser no futuro. Contudo, se algo poderá vir a ser, também poderá não se concretizar, ou suceder de modo diverso. À poética cabe o estudo do que não é, mas que poderia ser. Ao discurso poético, cabe a ficção que propõe situações que imitam o real em relação ao que é, mas de acordo com o não ser – trata de apresentar semelhanças que fomentam o que poderia ser. Por isso, talvez seja a forma de discurso mais afeita à *phantasia* e às representações. Assim, retórica e poética se complementam. Resta falar da dialética. Mas qual é mesmo seu assunto? Ela trata do que é anterior à demonstração lógica e científica, como os princípios que não podem ser demonstrados necessariamente, pois determinam a necessidade. Cuida do provável, das opiniões e das crenças que fazem as inferências plausíveis para o público. Deste modo, o que torna a retórica, a poética e a dialética possíveis é a contingência interna do *lógos* e sua “modalização humana”²⁹. Mas como o *lógos* e o humano podem conviver se não se misturam no comum da sociedade?

²⁹ Aspas de Meyer.

Como o *lógos* desenvolve “categorias” que são aplicadas a seres particulares, como a paixão e a ação?

A retórica funciona como um ajuste de distâncias. A argumentação deve se pautar na identidade entre orador e auditório para convencer. Contudo, há outras modalidades da retórica que se baseiam em elogio ou censura. E os elogios são uma espécie de prova de reconhecimento da superioridade daquele que é louvado (cf. *Ret.* 1095b). Do ponto de vista do *logos*, a lógica da retórica consiste na identidade e na diferença em que os conceitos se incluem e se excluem mais ou menos. Do ponto de vista das relações interpessoais, ela é a distância e a proximidade, pois a identidade e a diferença entre os homens são medidas por suas paixões. Estas podem ser índices e parâmetros para tal medição – prazer e dor seriam suas manifestações. E a *phantasia* tem por função manter essas sensações no espírito depois que elas forem produzidas. As paixões agem como imagens mentais e agem intelectualmente com função epistêmica. Pelas sensações de prazer ou sofrimento que me causa dizem de mim e da forma como o outro age em mim (cf. *Ret.* 1378a).

Traçar uma estrutura para as paixões é arriscado, pois a lista parece arbitrária e varia nas obras do Estagirita. Contudo, se bem observadas, apresentam traços distintos. Primeiro, por virem de representações e/ou representações de representações. Segundo, por tentarem dar ao sujeito identidade frente ao outro. Terceiro, porque a referência ao outro varia de acordo com a imagem que se tem dele quanto a seus atos³⁰. Daí a diferença dos gêneros apontada na *Poética* (cf. 1448a). Quarto: há ainda a imagem que a outra pessoa forma de si mesma, em relação a nós, como, por exemplo, se um indivíduo se considerasse superior a nós sem sê-lo: isto nos encolerizaria.

As paixões são ao mesmo tempo modos de ser (que remetem ao *ethos* e determina um caráter) e respostas ao modo de ser (o ajustamento ao outro). Daí a impressão de que as paixões nada têm de interativo, sendo somente *estados* afetivos próprios da pessoa como tal (Meyer, 2003, p. XLVII).

Portanto, há nas paixões uma lógica da aproximação que iguala as pessoas, mas há também uma lógica da inferioridade que tem por base a vergonha ou o medo. Por outra via, a impudência e a confiança apontam para uma posição supostamente superior. No campo

³⁰ Essas ações podem ser superiores, inferiores ou iguais às nossas.

das paixões há também uma lógica que busca afastar os que se pretendem superiores e inferiores, que é marcada pelo ódio e pela cólera. Contudo, a vontade de aproximação é marcada pela amizade, pelo amor, pela piedade e pelo favor que perpassam as relações de superioridade e inferioridade. Entre iguais, são despertadas paixões como a inveja e a emulação e pode ser também suscitada a piedade. A vergonha e a impudência assinalam diferenças de forma significativa. Em uma, o olhar tem papel extremamente significativo; em outra, ele pouco importa.

Em suma, reage-se a outra pessoa e interioriza-se a relação com ela tanto quanto a reação a essa reação: daí o *temor* ou, ao contrário, a *confiança*, representando então a calma o estado de equilíbrio. Portanto, paralelamente à tomada de consciência de si na relação com o outro, dá-se a verificação de uma diferença ou de uma identidade, à qual se acrescentará a vontade de manter, aumentar ou diminuir as diferenças, de fazer saber ao outro, enfim, o que é necessário para definir uma base comum de convivência (Meyer, 2003, p. XLIX).

Parece que a estrutura que Aristóteles propõe para as paixões é regida por identidade e diferenças pautadas pelas representações que resultam da *phantasia* dos espectadores. Essas relações ressaltam a possibilidade de simetria, pois os homens, mesmo quando anseiam pela identidade, se mostram diferentes. Contudo, essa identidade só poderia ser política. Então, a paixão é uma auto-representação³¹ que é projetada no outro; por sua vez, este reage a ela. É como um espetáculo, pois a paixão depende de sua representação e expressão. Depende então da visão, do temor e da piedade.

A paixão está fora da norma proposicional do apodítico, por isso não há teoria sobre a alma, sobre as ações, sobre a liberdade ou sobre a contingência que não esteja atrelada de algum modo a ela. Aponta para o devir, para o futuro incerto que nos espera. Por sua simetria e reversibilidade, ela é o lugar do outro em nós, da nossa singularidade dada pela diferença. A luta contra a paixão é como uma luta contra o outro. Contudo, ao mesmo tempo em que é necessária, como a ordem, é contingente, como nós – o que a torna contornável e irreduzível. Daí sua natureza contraditória. Participa da ilusão que está em toda contingência. Mas, uma vez que se vê livre do seu “substrato ontológico”, pode fazer nascerem as virtudes. Desenvolver no homem aquilo que é sua natureza mesma. Ela é a razão da *práxis*, que leva o homem a agir bem ou mal – e é um perigo para o sensato.

³¹ Que nada mais é que uma espécie de *phantasia*.

Contudo, ela também se resume à liberdade, que não pode ter um campo mais frutífero do que o da *phantasia*.

5. A interferência da paixão na ação, e a ação como movimento provocado pelas paixões

No *De anima*, Aristóteles observa que as afecções da alma atingem também o corpo “como, por exemplo, irritar-se, persistir, ter vontade e perceber em geral; porém, por outro lado, parece próprio a ela particularmente o pensar” (DA 403a6). Contudo, como o pensar também exige *phantasia*, não pode ocorrer sem o corpo – assim, as paixões da alma o atingem. Isso ocorre com o medo, o amor, a alegria, entre outras afecções de efeito semelhante. Portanto, o filósofo expõe que a afetação é simultânea. Observa também que essas paixões, como são determinações da matéria, movem a ação (DA 403a24). Essa observação pode ser reforçada pelo que nos diz a *Ética a Nicômaco* – nesta, as ações estão sempre associadas às paixões, principalmente ao desejo³². Porém, talvez o *De motu animalium* nos traga informações mais evidentes acerca da relação entre as *pátthe*, o movimento e a ação. Nesse tratado, sensações e emoções, imaginação, desejos e percepção são indicados como causas do movimento e de mudanças no corpo (cf. MA 701b28-33, 701a20 ss; 701b34 ss; 702a19-21).

O vocabulário que designa as paixões em Aristóteles abrange diversas determinações – termos como pacientes, agentes e correlatos podem ser empregados. O que diz respeito às paixões se dirige também ao que é da natureza e de sua capacidade motora. Além disso, diz respeito ao que é produzido ou modificado pela arte. A relação entre agente e paciente seria uma categoria que se estende a vários gêneros. Ou seja, a relação agente/paciente nas paixões aristotélicas envolve movimento. É uma relação: a) de potência e ato; b) a ligação dessa relação com o movimento, e outro tipo de relação potência e ato que não diz respeito ao movimento. Nesse segundo caso, essas paixões podem estender seu âmbito aos entes matemáticos, que estabeleceriam relações agentes/pacientes, como no caso das operações numéricas.

³² Podemos mencionar como exemplo a passagem 1119a33: “Para o intemperante, ao contrário, os atos particulares são voluntários (já que ele os pratica sob o impulso do apetite e do desejo), mas a disposição em sua totalidade o é menos, uma vez que ninguém deseja ser intemperante”.

Isso permite compreender, por conseguinte, a vasta extensão do domínio de pertinência do termo *pathos*, que, como se sabe, pode chegar a ponto de designar todo tipo de qualidade, mas talvez, eu diria, mais especialmente quando as consideramos como os resultados de modificações na relação ato/potência³³.

São dois os domínios das mudanças ocasionadas pelas paixões a ser considerados. O primeiro as toma como mudança natural; o segundo é o da arte (*téchne* ver livro II da *Retórica* e cap.VI da *Poética*). Até certo ponto, todas as funções da alma são exercidas em conjunção com o corpo (ver *DA* I, I, 403a3-15)³⁴. As paixões da alma não podem estar submetidas sem o corpo, no qual os aspectos da categoria da ação e da paixão são a motricidade que efetua a mudança física no mundo sub-lunar. Essa mudança se refere às atividades, às ações e às obras da alma. É uma condição geral à qual só fogem algumas atividades do intelecto. A mudança rege o exercício das relações entre agente/paciente na alma. Assim, Aristóteles propõe: “Parece também que todas as afecções da alma ocorrem com um corpo: ânimo, mansidão, medo, comiserção, ousadia, bem como a alegria, o amar e o odiar pois o corpo é afetado de algum modo simultaneamente a elas” (*DA* 403a16-18). Essas atividades podem ter por objetivo a preservação da vida do animal, o movimento do corpo, ou ainda, a mudança da alma. Os trechos mencionados dão a entender que, para que as paixões sejam experimentadas, estas dependem do corpo. A disposição prévia do corpo dita como os estímulos externos serão recebidos e respondidos. Esses fenômenos podem apresentar dois aspectos: “psicológico” e fisiológico.

Há movimentação do *pneuma* e dos batimentos cardíacos, que resfriam ou aquecem o corpo. Esse aspecto fisiológico se deve a ser sediado na alma sensitiva. Acontece também porque o sangue é afetado diferentemente por ser vaporizado ou não. Os dois aspectos que definem a ação das paixões indicam o motivo da emoção e a direção que terá a resposta que se dá a esse motivo. A existência de uma fórmula geral das paixões que rege a relação

³³ BESNIER, B. “Aristote et les passions”. In: Besnier, B. ; Moreau, P.-F.; Renault, L. (org.) *Les passions antiques et médiévales*. Théories et critiques des passions, I. Col. « Léviathan ». Paris, PUF, 2002, p. 29-93. Todas as demais referências a esta obra serão feitas no corpo do texto e indicada por Besnier, seguidas do ano de publicação e do número de página.

³⁴ Mas há funções da alma que podem independer do corpo.

agente/paciente quanto às atividades vitais permite fixar um número de propriedades gerais para as paixões e para as ações estimuladas por elas.

Agora, devido à atenção especial que Aristóteles concede ao exame do desejo como motor das ações e das atividades humanas será interessante analisar suas variações a fim de determinar seu papel nas reações fisiológicas que levam o homem que deseja a agir.

5.1. Efeitos da *órexis* na ação

Estudaremos agora a forma como Bernard Besnier descreve a influência da *órexis* na ação, na mudança e no movimento. Esse estudo posteriormente nos servirá como base para comparação e esclarecimento dos processos psico-fisiológicos desencadeados pelas paixões trágicas. A mudança e/ou o movimento produzidos pelo estado passional são constituídos por um estímulo vindo de um objeto externo (ver DA 433b11) que age como uma espécie de motor imóvel. Ele estimula uma faculdade que lhe é idêntica: a faculdade desiderativa (*órexis*). Por sua vez, a *órexis* estimula o desejo através de uma de suas potências. Ele tem vários objetos que são intermediados pelo intelecto, pela sensação ou pela imaginação³⁵. A informação que vem à faculdade desiderativa por um desses meios pode ser a excitação vinda do desejo. Nos seres racionais pode ser uma possibilidade quanto à deliberação a ser confirmada, bloqueada ou que desviará o “efeito espontâneo da atualização do desejo” (Besnier, 2002, p. 36). A princípio, esse tipo de informação pode incorrer em uma modificação corporal (cf. DA 423b30-433a1): por exemplo, afeta o coração e os órgãos genitais, entre outros, por sensações opostas como de medo e prazer, respectivamente. A partir de certo ponto, essa mudança nos órgãos internos é externalizada nas articulações dos membros.

Podemos descrever a relação do movimento com a *órexis* da seguinte forma: o movimento é determinado por uma união do desejo com o intelecto (cf. DA 433a13-21). Nessa união, o desejo dá limite a uma orientação geral que dita inclusive como agir, enquanto o intelecto informa sobre seu estado, ou seja, sobre como se deve compreender este estado em relação “às disposições fundamentais do desejo” (Besnier, 2002, p. 36).

³⁵ Aqui entra a *phantasia* produção de ação ou atividade – cf. DA 433b10.

Contudo, o intelecto pode ceder lugar à *phantasia*. Isso se dá pela existência de uma variação do desejo que é apetite. Surge a *epithymía*. Esta também pode mover na ausência ou contra o *nous*, contra o que resulta da deliberação. E o homem só é vencido pela *epithymía* quando apresenta uma disposição incontinente. Tal disposição invalida o resultado da deliberação. Mas, mesmo quando isso ocorre ainda se pode dar uma dupla descrição do estado apaixonado. A primeira alternativa o descreve como “psicológico”, quando informações externas desencadeiam um movimento da alma, que une uma disposição da *órexis* à aptidão deliberativa. A segunda propõe o aspecto formal do movimento, e pode ser representada pela união de um tipo de desejo com a *phantasia*.

Desse modo, a *órexis* é a atualização da faculdade aristotélica chamada *orektikon* e que varia em *epithymía* (desejo), *thýmos* (arrebatamento, coração, ânimo) e *boúlesis* (vontade). Assim, “dessas três variedades de atualização da faculdade desiderativa, a última (a vontade) pertence somente aos animais dotados de *logos*, as outras se encontram igualmente nos outros animais” (Besnier, 2002, p. 37). É a presença da *boúlesis* no desejo que não permite classificá-lo como totalmente pertencente à parte irracional da alma. A *prohaíresis* (escolha) não é um dos tipos de desejo existentes por não se apresentar como variação interna. Por isso se afirma somente como uma “qualificação que ocorre ao desejo em razão de certa conjunção com a faculdade puramente cognitiva (trata-se do *nous*, mesmo considerado como “prática”) ou de seu aspecto deliberativo (...)” (ibid). Portanto, a *prohaíresis* diz respeito à regulação da motivação para o deslocamento. E a *boúlesis* não pode ser vista como faculdade motriz propriamente dita, pois ela se refere especificamente aos meios, mas são os fins que motivam a ação. Desta forma há um aspecto da ação, prática ou produtora, que determina o fim e o acabamento do movimento que se destina à prática ou a produção. Ele diz respeito à realização do movimento bem como à fonte de movimento e a uma virtude: a arte, a disposição ética ou a *phrónesis* (prudência), ou as últimas ao mesmo tempo. Em conjunto elas podem ser vistas como fonte de acabamento, porém não como um processo que atinge seu fim, que seria *kínesis* (movimento), mas como *enérgeia* (ação). Ou seja, como medida de uma qualidade da *héxis* (disposição).

É possível também pensar uma inclusão da *boúlesis* “sob a rubrica da *órexis*” (Besnier, 2002, p. 37.). Essa derivação segue a linha de argumentação platônica da *República*, que propõe uma tripartição. Esse argumento diz respeito aos conflitos dos

desejos ou à necessidade de contê-los. Um desejo vai à direção de um objeto. Essa busca segue o princípio da não-contradição, o que quer dizer que não é possível, ao mesmo tempo, desejar algo e conter a busca desse algo. Por isso *epithymía*, *thýmos* e *logistikón* (deliberação) devem ser separados a fim de dar conta das experiências dos conflitos e da contenção dos desejos³⁶. Platão estabelecia essa distinção pela separação das três partes em tendências próprias. Por sua vez, Aristóteles parece apontar para três tipos de desejo, mas nessa separação a razão também é pensada como uma tendência. Poderia haver uma correspondência entre os três tipos de desejos que seriam três “desejáveis” (cf. Besnier, 2002, p. 37.): “o prazer (para o apetite), o vantajoso (para a *boulesís*) e o belo para o honroso (para o *thumos*)” (ibd.). Se isso acontecesse, seria preciso também estabelecer uma atitude virtuosa para cada uma das correspondências³⁷. O *kálon* (o belo) é a qualidade dos virtuosos: é por ele que se age virtuosamente. O que não permite que ele seja o objeto do *thýmos* em geral, mas a forma perfeita de um caráter apresentado numa ação feita sob influência do *thýmos*. Para sermos mais exatos, ele é a qualidade atribuída a toda ação perfeita que provenha de uma virtude ética, independente do desejo que a inspire. Para exemplificar, é possível citar o controle que o temperante exerce sobre o prazer e a dor, dado por sua *epithymía* (cf. *EN* 1119b16).

Por sua vez, *agathón* (o bom) é o termo que designa tudo que se torna objeto de desejo³⁸. Assim como o *kálon* se refere ao caráter restrito da ação virtuosa, o *agathón* exprime-a de maneira geral.

Aristóteles não explica por que vê o desejo como um meio (distintivo) para estabelecer uma unidade dada pela autonomia da faculdade desiderativa³⁹. Assim como não explica por que adota a tripartição platônica do desejo. Essa tripartição extravasa a bipartição da alma e a integração da *boúlesís* à faculdade de desejar – o que confere ao desejo o princípio motor (cf. *DA* 433a22-26). Não há possibilidade de movimento sem desejo, mesmo quando ele vem do *nous*. A *boúlesís* é o que faz com que o intelecto ou o

³⁶ Quanto à experiência do conflito ver *EN* 1102b13-25.

³⁷ No caso do prazer seria a temperança.

³⁸ Mesmo do desejo de animais irracionais, o que não permitiria restringir o ‘bem’ a um correlato de *boúlesís*.

³⁹ Ver *EN* 1111b10-30; *DA* cap. IX e X, livro III.

raciocínio promova um movimento por meio da faculdade desiderativa. Mas há a possibilidade de que um tipo de desejo se mova independentemente do intelecto⁴⁰.

A bipartição da alma feita na *Ética a Nicômaco* é rejeitada no *DA* (cf. 432a26ss). Ao acatar a bipartição proposta na *Ética*, é preciso atentar para duas ressalvas. A primeira diz respeito ao fato de que nesse texto é ressaltada a falta de necessidade da exposição da forma como as duas partes são distintas (segundo a definição ou segundo a grandeza). A segunda diz que a bipartição é aparente e recobre a tripartição proposta no *De anima*. Haveria, segundo a *Ética*, uma parte nutritiva e uma parte que pode ouvir o *lógos*. “Simplesmente, se pode dizer que falta a prova que a faculdade desiderativa e a faculdade sensitiva possam ser o fato de uma mesma e única alma” (Besnier, 2002, p. 40). No mais, a diferença que persiste diz respeito à existência de uma parte irracional capaz de ouvir o que dita a razão (*EN* 1103a1-3). Ou seja, existe uma *órexis* que parte do *lógos*: a *boulesis*. Ou seria preciso admiti-la como uma parte racional, mas que não seria a razão ela mesma? Poderíamos localizar a *órexis* na alma irracional por ser o motor da ação, mesmo nos seres irracionais ou na alma racional (*boulesis*)? A dificuldade de localizar o desejo na alma consiste nesses fatores.

Ao que parece, o livro III do *De anima* tenta unificar o *orektikon*, em seu *status* de faculdade – sendo seu *érgon* movimento, que tem por causas a *phantasia*, o intelecto prático e a sensação. Contudo, essas não são causas diretas do movimento. Mas, se Aristóteles abordasse a questão pelo modo da unidade da faculdade desejante, enquadrando-a numa teoria relativa à ação e não numa teoria dos movimentos, não seria possível pensá-la como uma faculdade única. Os conflitos de tendências sinalizam para a existência de desejos contrários quanto a um mesmo objeto. Se há um único movimento (o que significa que o intelecto não move quando na *phrónesis*), isso não impede o conflito entre avaliações e apreciações “práticas”⁴¹. E esse conflito não existiria se a deliberação que não move em si mesma não abarcasse a *boulesis*. Deste modo, tanto ela quanto o cálculo são postos à prova e contidos pela *epithymía*. Assim, se há mesmo um conflito de tendências que se experimenta como um conflito de princípios para a ação, deveria ser

⁴⁰ Nesse caso se caracteriza a *akrasía*.

⁴¹ Aspas de Besnier.

possível cindir a faculdade desejanete, que serve como motor para a ação e que, ao mesmo tempo, age contra essa ação.

Tomemos por exemplo da ação do desejo na *akrasía*. Esta, bem como a *epithymía* e o *thýmos*, apesar de pertencerem à parte irracional da alma, são capazes de ouvir a parte racional, mesmo que esta não lhes seja favorável. Ao tomar essa decisão contrária ao que o desejo torto manda, dá-se conta da *akrasía*, que é o agir segundo uma crença que vai contra a deliberação. Assim, “temos pois a possibilidade de um conflito de crenças, a despeito do fato que a *epithymia* ou o *thumos* não sejam eles próprios faculdades capazes de formular crenças (elas são, para usar a linguagem moderna, não cognitivas)” (Besnier, 2002, p. 42). Portanto, o incontinente se dá conta de que sua ação tenta invalidar o julgamento feito pela *boulesis*, ou seja, torna a *phrónesis* impotente. A deliberação feita deste modo e a sua conclusão não resultam em motivo, em um desejo mesmo que a *akrasía* seja interpretada como um conflito entre duas crenças ou entre uma crença e um desejo que vem de uma outra crença, e não como um conflito entre desejos.

Não há possibilidade de uma *epithymía* que se oponha a outra (cf. *EN* 1111b15-16). Contudo, uma *epithymía* pode se opor a uma *proaíresis*, o que levaria a pensar um desejo que se opõe a outro. Isso aconteceria provavelmente por serem de tipos diferentes e regidos por razões distintas: o bem e o agradável. O que faz oposição à *epithymía* quando se dá o conflito não é necessariamente o que há de desejável nela, mas sua parte intelectiva, que a faz resultado de uma deliberação. Deste modo, a *akrasía* é um conflito de tendências que tem de um lado um desejo e uma crença e de outro uma crença oposta. Contudo, esta não motiva o desejo. Por sua vez, esse desejo não mantém “a possibilidade de representar esse conflito colocando diretamente em confronto dois desejos igualmente atualizados” (Besnier, 2003, p. 43). Entretanto, a *Metafísica* parece querer dizer que esse nó é apenas algo que o filósofo queria desfazer (*θ*, V, 1048b21-22). Porque o desejo motor não pode se atualizar ao mesmo tempo em que o seu contrário.

Esta limitação, se é que existe uma, é evidentemente a contrapartida do fato que se tem dado ao desejo uma função motora decisiva; pode ser que existam duas potências de desejar cuja atualização esteja bloqueada ou contrariada, mas quando uma delas é atualizada em um desejo efetivo (e que não se trata destas formas ineficientes da *boulesis* que evoca *EN*, III, IV, 1111b24 sq., como a vontade de imortalidade ou aquela de ver vencer meu time de futebol),

ela é motriz e isto exclui que exista uma outra cuja atualização desencadeie ao mesmo tempo o movimento oposto (Besnier, *ibid.*).

Deste modo, uma ação pode ser resumida a uma seqüência de movimentos que alcança um fim. O que a desencadeia é um “fator desejanter” (*ibid.*) em ato que pode ser ou não racional. Caso seja irracional, traz em si a capacidade de ouvir a razão. É desencadeada também por um “fator cognitivo” (*ibid.*) no homem que também pode ser igualmente racional ou irracional, que pode ser ou não resultado de deliberação. Se for deliberado, é *proairesis* e pode ser ou não virtuoso. Nisso se constitui a *psicologia* da ação, dos motivos da ação. Mas, se a ação é constituída por um movimento do corpo, é preciso que a informação a respeito da motivação seja transmitida a ele. Vejamos como isso ocorre.

5.2. A ação como fruto de um processo “*psicofisiológico*”

Seguindo um pouco mais na exposição das teorias de Besnier sobre as fontes do movimento e da ação, vemos que no *De motu animalium* (cf. cap. VII-VIII) é estudado o mecanismo que estabelece a relação entre uma “representação e de um estado da faculdade desejanter desencadeia no organismo” (Besnier, 2002, p. 44). Como já dissemos, esses movimentos são ocasionados por uma mudança na região do coração dada pelo quente ou pelo frio que ocorre pelas reações do sangue e do *pneuma*. Esse processo que parte do coração rumo ao restante do organismo é muito rápido e se amplia ou contrai, dado o calor vital.

Certas paixões e ações são experimentadas por animais cujo caráter não é sanguíneo. No *De motu animalium*, o desejo é localizado na parte central devido aos tipos de movimentos⁴² comandados por esta parte. Nos animais sanguíneos, o coração faz essa articulação (*MA* 703a14-15). Nos animais não sanguíneos, ela é executada por um órgão análogo, pois nos dois tipos de seres é nesse lugar que está localizado o *sumphyton pneuma* (sopro natural). Este faz mover todas as demais partes do organismo, como as que estão relacionadas à locomoção, através de seus movimentos de tração e impulsão. Por isso, o

⁴² Tração e impulsão.

desejo e os demais responsáveis pelo movimento animal estão em um órgão como o coração. Mas o agente de motricidade é o *pneuma*, que é o mesmo em todos os animais. Contudo, suas diferenças são relativas ao mais e ao menos.

Ao ler no *De anima* a definição física da cólera, pode se perceber que ela é descrita pela “fervura do sangue”. Ela é desencadeada num animal sangüíneo como um processo fisiológico. Mas essa associação (MA 403b1) sugere uma determinação mais genérica na análise do processo fisiológico como a determinação do órgão afetado.

Podemos dizer, sem muito risco de nos enganarmos, que o *pneuma* é o corpo que tem a função de agente imediato para os processos fisiológicos da motricidade animal e do mesmo modo, de substrato físico imediato para todas as paixões que afetam o animal na sua mobilidade. Este corpo é o mesmo em todos os animais, mas as partes anatômicas “visíveis” nas quais ele se encontra concentrado não são senão analogicamente as mesmas segundo as espécies (Besnier, 2002, p. 45).

Como exemplo, é possível se questionar quanto ao fato da “fervura do sangue” ser a causa da cólera. Ela pode ser mais bem representada fisiologicamente por um estado do *pneuma*, que seria o mesmo em todos os animais – o que leva a descrevê-la como cólera. A hipótese de que o movimento é ocasionado em todos os animais pela soma de movimentos psíquicos como a *phantasia*, a sensação ou a faculdade de desejar com movimentos do *pneuma* também é considerável. Contudo, isso não valeria para a cólera porque esta é uma paixão estritamente humana.

O vocabulário usado por Aristóteles (MA 702a2-21) (*paraskeuadzein* – preparação) deixa “representar a seqüência das excitações ou motivações como se efetuando integralmente em conformidade com as exigências da relação agente/paciente” (Besnier, 2002, p. 46.). A percepção externa, comportando mesmo o que se sente quando se está amedrontado ou quando se tem uma sensação agradável dada pela representação em uma pintura ou pela lembrança (Cf. MA 721b21; 702a5-7), prepara a *phantasia*, alterando-a de modo que possa ser traduzível pelo desejo. A *phantasia* age sobre o desejo de modo que se possa passar do prazer à dor mesmo na ausência do objeto, rememorando-o ou antecipando. Desse modo é definido o papel da *phantasia*. Então, o desejo modifica o estado da região do coração que vai do quente ao frio e também faz o contrário, agindo sobre as partes orgânicas.

Quanto à descrição do processo que desencadeia os movimentos, como foi brevemente apontado acima, Besnier esclarece:

em outras palavras, o papel das operações de discernimento é de fazer passar das disposições da *orexis* (ou melhor da faculdade desejante) da potência ao ato, pois a *orexis* não é atualizada senão pela presença de seu objeto (ou pela representação de seu objeto como presente); e é somente quando a *orexis* é atualizada que ela pode mover o animal (por meio de sua ação sobre o *pneuma*) (Besnier, 2002, p. 47).

Estudadas as inter-relações dos processos fisiológicos, tendo estabelecido o desejo e as *páthe* em geral como fonte de movimento e ação, podemos voltar nossa atenção por mais um instante ao papel que a *phantasia* e as representações têm no agir humano. Buscaremos demonstrar que esses também são elementos motores, e não somente as paixões. Conseqüentemente, a tragédia e suas paixões também poderão ser pensadas como fonte de movimento, mudança ou algo semelhante.

5.3. *Phantasía* e representação como fonte de movimento e ação

Como foi apontado a *phantasia* e as representações que formulamos podem suscitar paixões inclusive por meio da excitação de processos fisiológicos como os que são ocasionados pelo resfriamento ou pelo aquecimento do sangue. Deste modo, o que desencadeia uma ação seria uma seqüência causal, que possui uma seqüência imóvel. Essa tal seqüência imóvel é o objeto desejado ou a *phantasia* que o substitui e que é dada por lembranças relativas a sensações vividas. A *phantasia* pode ser substituída por um motor movido que é a faculdade desiderativa. A causalidade do motor imóvel e a estimulação do motor movido são representadas por movimentos. A sensação capta o objeto exterior através da imaginação ou do pensamento prático – o que leva a crer que tais capacidades passam por uma atualização que se realiza na alma sensitiva. No *De motu animalium*, mais facilmente que no *De anima*, essa atualização é vista como uma alteração. A estimulação da faculdade desejante que produz um desejo é também um movimento.

Há uma diferença entre o motor movido, a *órexis*, e o que move o organismo como um todo. Como mencionamos acima, este último é um órgão corporal e pode ser

identificado com o calor do coração ou o *pneuma*. Mas quando é atingido por um novo movimento psíquico, desencadeia uma nova seqüência causal na qual o orgânico atua sobre o que é orgânico. Assim, “os movimentos do calor do coração, que são aqueles de uma parte *homeomérica* do organismo, agem sobre certas partes *anahoméricas*, cuja montagem, muito bem regulada, provoca a mobilização dos membros e o deslocamento do animal” (Besnier, 2002, p. 12). Ao se perceber que a *phantasia* “e/ou” (ibid) a representação excitam a *órexis*, é possível pensar ainda numa seqüência de interações psíquicas. A partir desta, vêm também as condições de efetuação (cap. IX-XII do *De anima*) que tratam da ligação entre o que a constitui. Essa seqüência pode ser expressa dialeticamente. Quando começa sua parte fisiológica, que pode ser como reações do *pneuma*, também se dá a separação entre o que pode ser dito de modo dialético e o que somente pode ser dito de modo físico. Todavia, há um momento que permite a junção das duas partes. Nesse ponto, o psíquico age sobre o físico e a representação “(de *phantasma*, de sensação, ou de intelecto)”⁴³ que excita a *órexis* faz com que o *pneuma* ou o calor do coração se contraia ou se dilate. Esses movimentos podem, por exemplo, provocar a fervura que ao se encolerizar fazem mover o organismo.

Embora possamos considerar a cadeia dos movimentos que compõem a reação do animal a uma informação sobre seu meio como uma seqüência de relações agente/paciente, uma vez que cada um dos movimentos que a compõe é uma ação de um motor sobre um móvel (o que faz com que tenhamos em cada ponto da seqüência um *pathos* ao mesmo tempo que uma ação e que o que chamamos *ergon* do animal é assim ao mesmo tempo ação e paixão), podemos entretanto tentar dar um lugar especial àqueles dentre esses encadeamentos aos quais as doutrinas posteriores denominaram de “paixão” (Besnier, 2002, p. 49).

Assim, a paixão não se oporia a uma atividade puramente espontânea. Para que isso ocorresse, a atividade necessitaria se limitar a *enérgeia*, ou seja, não poderia ter em si o movimento, *kínesis*. Esse tipo de atividade é autárquica e ocupa um lugar de relevo na filosofia aristotélica: ela se realiza na atividade teórica mais que na *práxis*. Esta última é realizada por um ser vivo sub-lunar bem como a *poíesis*, sendo ambas resultantes da seqüência da *kínesis*. Uma vez que tais atividades estão entre as realizações, comportam aspectos ativos bem como passivos. Ao contrastarmos “paixões” com ações ou com

⁴³ Aspas de Besnier.

produções da alma, elas devem ser tomadas como reações mais passivas do que ativas e que podem ser traduzidas por movimentos no organismo. Contudo, tal contraste pode conduzir a percepção da “paixão” a um caráter distorcido do processo que leva à reação ativa. Essa reação conduz a um movimento em resposta à informação a respeito do meio. A paixão é uma reação na qual a ação estaria paralisada. Mas pode ser também uma consideração na reação animal apenas do início do processo quando o animal é afetado. Pode acontecer também que a reação ativa, assim como a reação passiva, seja um movimento completo. Entretanto, a esse movimento faltaria “um elemento causal característico” (Besnier, *ibid.*; ver também *DA I, I, 403a16-24*).

As atividades da alma se dariam em conjunto com o corpo (*DA opt. Cit.*), mas, no caso das paixões, pode haver uma distância entre a afetação do organismo por estímulos psíquicos. Um fato de pouca importância poderia causar em um homem medo, em outro, poderia causar cólera ou não ocasionar nenhum tipo de reação em um terceiro (ver também *MA VIII, 702a3-7*) – esse é o exemplo dado por Besnier para ilustrar como as afecções da alma se acompanham de manifestações fisiológicas. Contudo, podemos também apontar com Aristóteles para uma discrepância entre esses dois âmbitos, como percebemos em:

ele não quer dizer que um homem estima ter motivos para ter medo (e foge, ou permanece paralisado e presa de seu estremeamento) ali onde outro se daria conta de que não existe nada de amedrontador (e permaneceria impávido), o que corresponderia simplesmente a dizer que um é corajoso e o outro é covarde, mas que diante de uma mesma situação e que eles avaliam da mesma maneira, dois indivíduos, igualmente corajosos ou igualmente covardes, terão reações orgânicas diferentes, o que, aos seus olhos mostra a existência de movimentos orgânicos acompanhando os movimentos da alma, de uma maneira mais viva (em razão de sua desproporção) que nos casos em que, quando elas se encontram em harmonia, não percebemos senão umas ou outras (ou as confundimos) (Besnier, 2002, p. 50).

Isso significa que as *érga* e as *páthe* têm aspectos diferentes por se submeterem a condições diferenciadas que podem mesmo ter princípios que se diferem – psíquicos ou fisiológicos (ver *DA III, IX*). Porém, são processos conexos. Havendo princípios distintos⁴⁴ é possível se beneficiar da forma de caracterizar o aspecto do *páthos*, da reação passional. Assim, o *páthos* seria como algo *aprohaíretos*: algo que não passa por escolha deliberada.

⁴⁴ A união de desejos e da faculdade de apresentação - *phantasia*, intelecto ou sensação - em relação aos aspectos psíquicos, e *pneuma* e “ligações articulares” para os aspectos fisiológicos.

Mais indiretamente, seria como o que permite compreender melhor os comportamentos emotivos nos animais não dotados de *lógos*. O que significa que esses animais podem apresentar, entre diversas paixões, aquelas que requerem *phantasía*, sentimento puramente, *aisthetike* – *páthe* tais como a cólera (*orgé*), a coragem (*nadeia*) ou a doçura (*praótes*). Mas sua *phantasía* pode ser insuficiente, pois para sentir cólera, por exemplo, é preciso que alguém próximo ou nós mesmos tenhamos sofrido desdém desmerecido (cf. *Ret.* II, II ss.). Assim, não se pode aplicar a qualquer estado animal o mesmo rigor que se aplica às afecções dos animais racionais. Ou seja, não se pode defini-lo psicologicamente como se faz com as paixões humanas. Portanto, essa descrição trabalha mais como uma analogia.

Se o ser humano pode responder organicamente de certa maneira ao que julga como temível ou não, resposta que não corresponde às suas disposições, também um animal que não tem *héxis* desenvolvida por hábitos que o levariam a avaliar as situações pode ser acostumado a ter certas reações orgânicas. Essas reações podem ser apenas resultados da qualidade de seu *pneuma* central. Podem ser também dependentes de um estado ocasional do *pneuma*, em função de sua idade ou de atividades realizadas que variam de acordo com as situações e estados do corpo.

É possível afirmar que existe em todo animal que está à mercê das oscilações entre atividade e repouso modificações orgânicas que acontecem mesmo sem que estes possam ter algo equivalente a uma avaliação da situação. Mas não têm algo análogo ao que age como uma decisão quanto ao que se deve evitar ou buscar. Segundo Aristóteles (*MA XI*), há movimentos ou mudanças involuntárias nos animais. Essas são designadas com os mesmos termos usados na *Ética a Nicômaco* (*akousios* – involuntários, *ouk hekousios* - não voluntários), porém, adquirem conotação distinta. Isso acontece por serem relativos a movimentos fisiológicos como os batimentos do coração, que são involuntários por não sofrerem intervenção do pensamento. Ou por serem relativos a mudanças como o sono, a vigília e a respiração. Tais movimentos são classificados como não voluntários porque nem a *phantasía*, nem sequer o desejo são suas fontes.

Ao menos nos movimentos não voluntários o animal não é o motor, porque não há uma ratificação interna para a causa externa da ação.

Essas mudanças podem ser caracterizadas como *pathê* puros e simples: o sono é assim uma afecção do órgão central da sensibilidade, que o paralisa em seu conjunto e que consiste não em se abster de sentir (como seria o “repouso da sensação”), mas em não poder sentir; sua causa (a abundância de alimentação e os fenômenos que a acompanham) age bem de maneira interna, mas ela não é uma faculdade interna do animal, e temos pois um bom exemplo aqui de *pathos* puro, como o é para a madeira o fato de ser queimada pelo fogo (Besnier, 2002, p. 52).

Esse exemplo mostra a extremidade das reações passivas em que não há revezamento entre motivos internos e externos e nas quais o órgão interno não funciona como motor. A essa “menção” do temível, o intelecto não decide pela fuga⁴⁵. Pois essa sensação não provocaria medo, mas o batimento do coração. Mas não porque somos destemidos e sim porque o objeto temível não está presente, e isso fica claro. Por isso, não desencadeia a *órexis* ou o medo que levaria à fuga.

Isso supõe que a representação (que seja na intelecção, na *phantasia* ou na percepção) se ela vem de nós de um certo modo, possa se produzir de tal maneira que nós a tenhamos à distância, ou que nós possamos a manter à distância, de tal sorte que ela não desencadeia imediatamente (em um sentido positivo ou negativo) o desejo e as manifestações orgânicas que dele derivam. Sabemos que esta capacidade de isolar, na representação, os traços susceptíveis de provocar uma reação afetiva, da crença que o objeto em questão esteja presente é o que permite que, pela representação imitativa, nós possamos experimentar prazer na representação de coisas cuja realidade é desagradável e das quais a proximidade efetiva provocaria de nossa parte uma reação de dor ou desgosto (Besnier, 2002, p. 54).

A representação trágica que desperta a *phantasia* também pediria uma “representação” que alertaria para a possibilidade de vivenciar uma determinada situação na qual se viveria o medo “real”. Isso acontece devido ao caráter simulativo da *mimesis* poética⁴⁶.

A *phantasia* pode ilustrar o que na representação nos causaria uma reação semelhante ao medo. Porém, para Aristóteles, é a *dianóia* que diz da crença que se junta a ela, e, por conseqüência, diz também da reação que acarreta. “Na minha opinião é preciso atribuir essa capacidade ao conjunto das faculdades representativas, intelecção, *phantasia* e mesmo sensação (tomando-a *lato sensu*, como sensação por acidente) e as distinguir, do

⁴⁵ Pois o intelecto não é a faculdade motora no animal. Ver DA 432b29-433a1. Apesar de que a *panahtasia* excita a crença no que amedronta – ou apraz – provocando uma sensação semelhante ao desejo de fuga ou ao apetite.

⁴⁶ Como aponta C. W. Veloso e como veremos mais detidamente em nosso terceiro capítulo.

ponto de vista da *dianóia* e da *dóxa* as quais acrescentam (ou recusam) a crença no que é representado”, escreve Besnier em nota⁴⁷.

Esses dois tipos de movimentos involuntários ilustram sob aspectos variados o que no *páthos* está em contraste com a ação: a possível mudança no organismo. Mas não há a causalidade que torne a ação “automotriz” em sua totalidade ou parcialidade. Então, o que falta é o desencadeamento da *órexis*. Pois quando acontece algo que pode causar emoção por pensamento ou *phantasia* o desejo não é preparado, porque a figuração não o reconhece como efetivamente presente “(ou como uma crença equivalente)” (Besnier, *ibid.*).

A partir disso, é possível dar ao movimento sua qualificação mais conhecida: *aprohaíertos*. Essa designação se localiza num campo amplo, pois a noção de movimento “passivo” pode mesmo ser atribuída a animais aos quais não se questiona quanto à escolha ou não de seus movimentos por não possuírem deliberação. Contudo, seus movimentos podem ser involuntários (*akousios*), pois existe um motor interno (*órexis*), mas que é excitado por uma representação que não lhes desperta apego⁴⁸.

Mais precisamente, será chamado de movimento não voluntário (forçado, *bina*, no *DA* 432b16-7) um movimento não motivado pelo desejo. Mas, mesmo sem a existência de tal excitação, é possível haver a aceleração dos batimentos cardíacos ao se pensar em algo temível, pois é preciso que tal manifestação orgânica e o movimento do *pneuma* se ponham a postos pela representação, já que foi explicitado que essa manifestação só pode ocorrer por excitação do desejo? O que acontece é que Aristóteles (*DA* cap. 9-10, livro III) visa o que determina o princípio da *locomoção* animal. E uma reação tal como a aceleração dos batimentos cardíacos, que corresponde ao aquecimento do sangue, é uma alteração, não é um deslocamento. O que ocorre ainda é que a reação pode acontecer sem a preparação do desejo.

É difícil, entretanto pensar que esta alteração do calor cardíaco tenha sido desencadeada de maneira puramente automática, sem causa psíquica, uma vez que se vê bem que ela vem na seqüência de uma representação (aquela de uma coisa agradável ou assustadora); o capítulo XI do *De motu animalium* indica que as alterações do coração e das partes genitais (quando ocorre a ereção sem que ela seja seguida de um esforço para o acasalamento, o que consiste em dizer “sem excitação da *eputhumia*” e sem movimento local) podem se produzir independentemente do que faz o princípio da causalidade locomotora do animal (na ausência

⁴⁷ Conferir a nota 1 à página 54.

⁴⁸ Ao que observa Besnier: “o animal treme mas não foge” (2002, p. 17).

pois do desejo propriamente dito), pelo fato de que esses dois órgãos são por assim dizer seres vivos quase independentes do organismo; o que é colocado em seu lugar na embriologia (a semente já é um ser vivo e o coração é o primeiro órgão graças ao qual o embrião se torna o princípio de seu próprio desenvolvimento) e (se pelo menos não corrigimos o texto após Jaeger) ao fato que eles contém “humor vital” (*zôitikhê hugrotos*), o que me parece visar o sangue considerado como o que tem que ser vaporizado para manter o *pneuma* ou, no caso da semente, um líquido que é suporte do *pneuma* (Besnier, 2002, p. 55-56).

Desse modo, seria a presença desse humor vital o que permitiria à alma vegetativa estar ativa mesmo sem o funcionamento da sensibilidade ou mesmo do desejo. Assim, nas reações em que não há ação do desejo e da locomoção, as faculdades representativas poderiam provocar uma alteração do calor do coração, sem que dependesse da excitação do desejo e estimulando, de modo direto, a alma vegetativa. Por mais que esse não seja um caso de reação emotiva passional por não implicar na excitação do desejo, pode ser um exemplo de passividade, pois ocorre o desencadeamento de um processo orgânico no interior do organismo e que não move. Embora esse processo não seja a expressão orgânica de uma ação. Para sê-lo, necessitaria de um movimento local e de uma motricidade com seu princípio interno localizado no desejo. Contudo, há um princípio interno de mobilidade que se limita à alteração: a alma vegetativa, e não a *órexis*.

Se prosseguirmos nessa escala haverá o momento em que o animal não se contentará em tremer, mas fugirá realmente⁴⁹. Contudo, nessas reações a *prohaíeresis* não interfere. Principalmente quando se trata de animais desprovidos de razão: eles não deliberam. No caso do homem ela não age porque a deliberação não é atualizada em *héxis* ou é neutralizada pela *akrasía*. Assim, a reação será voluntária (*hekousios*) mesmo nos animais irracionais, pois não é uma reação que necessita de motivos externos para se realizar e que será substituída por causalidade interna (o desejo). Mas, para a determinação, falta o desejo, que faz com que a sua decisão tenha a forma perfeita. Essas ações seriam passionais na medida em que não são completamente decididas. Nos animais, as motivações pelo desejo seriam completas, mas nas reações humanas, essa forma de motivação seria ““privativa” e defeituosa” (Besnier, 2002, p. 57), pois a deliberação não existiria ou seria invalidada.

Disso surgiriam reações passivas em graus variados, pois lhe faltaria um motivo ou um princípio interno que motivasse ou mesmo algo que fizesse da sensibilidade princípio

⁴⁹ Nesse caso, a reação é completa.

de motivação. Pode ainda estar incapacitado de manter no lugar onde a *dóxa* predomina um princípio de motivação que seja melhor e que possa predominar⁵⁰. Tais reações, mesmo que classificadas como passivas, podem ser voluntárias, pois ser voluntárias não significa que o ser que atua seja senhor de suas deliberações e da aplicação destas – quer dizer apenas que o fator desiderativo está engajado, está de acordo com uma pressão externa ou interna. Contudo, Aristóteles não rotula essas reações de passivas, mas de voluntárias, de viciosas, pois o ato vicioso não é somente voluntário, mas também fruto de disposição adquirida e de deliberação.

No *De motu animalium* (VIII, 702a3 ss) e no *De animna* (I, 1, 403a19 ss) pode ser lido que as paixões servem como testemunhas de uma desproporção entre a seqüência psíquica e a seqüência fisiológica relativas a um movimento da alma. Esses fenômenos foram tomados como reveladores, uma vez que amplificam os traços que podem ser comuns ao grupo de ações e paixões da alma quando em conjunto com o corpo. Contudo, tais aspectos não são exceções: ao contrário, evidenciam a regra. E por isso se distinguem das demais atividades ou passividades da alma em conjunto com o corpo – união que é explícita. A diferença parece dizer respeito às paixões e aos *érga* da alma, pois “se eu classifico entre os *érga* da alma alguma coisa como o fato de experimentar uma sensação, ela se distingue das paixões propriamente ditas pelo fato de que os caracteres próprios da seqüência “fisiológica” das atividades do ser vivo não são aí tão manifestas” (Besnier, 2003, p. 58). Quando se fala de caracteres próprios da seqüência fisiológica, se pensa no conjunto de seqüência fisiológica e de seqüência física, que deveria expressar o pensamento de duas expressões de um mesmo processo.

Com o que foi dito, é preciso ter em vista o fato de que, provavelmente, Aristóteles propunha uma seqüência que antecederesse a outra, pois há uma autonomia que rege o princípio da seqüência fisiológica. Ou seja, o que evidencia as paixões desencadeia as reações da região do coração. E suas conseqüências no resto do organismo são condicionadas por um estado anterior que não se limita às informações vindas do intelecto e/ou da sensação, sequer ao que dispõe a *órexis*. O que a condiciona é um certo estado do *pneuma*, variável de acordo com o animal (mesmo no interior de uma espécie), por seu

⁵⁰ Por exemplo, a *akrasía* nos homens.

humor, idade e ligações entre o *pneuma* e suas extensões orgânicas compostas pelas articulações e membros.

No caso da ação, a fase de excitação da *órexis* que leva à alteração do *pneuma* expressa o maior grau de adequação, dando pouco espaço para o jogo autônomo dos condicionamentos do princípio pneumático. Isso não nos permite perceber a defasagem de tempo entre a “conclusão” da *órexis* no silogismo prático e a reação orgânica. Não percebemos também o jogo dessa conclusão com o movimento do organismo. Esse movimento sempre parece de acordo com o que queremos fazer e a reação passional parece sempre transbordar o desejo, isto é, ser mal controlada. Assim, seria possível distinguir entre ação e reação passional, ao passo que a segunda daria “uma margem de manobra ao princípio puramente fisiológico da seqüência orgânica da reação” (Besnier, 2002, p. 59).

Portanto, se do ponto de vista da seqüência “psicológica” as causas da ação são o desejo e a representação que causam o *páthos*, é possível ir de encontro a uma situação em que ambas as capacidades estejam paralisadas. Caso isso aconteça, não existe ação ou locomoção. Quando as duas capacidades intervêm, há uma ação, mas elas podem se impedir reciprocamente ou não se ajustarem. Nesse caso, há uma substituição por uma das formas da representação daquela que deveria intervir ou a substituição por uma das formas do desejo daquela que deveria responder ao conteúdo da representação.

O traço humano das paixões que se ressaltará é que ele faz agir (ou reagir, ou não agir) de modo que o princípio psíquico da ação intervenha ou pela diminuição de sua potência, ou fora do que lhe é habitual. Por isso, a reação passional sempre pode ser qualificada como “não escolhida de modo deliberado” (Besnier, 2002, p. 62). É classificada também como a ação na qual o sujeito age contra sua constituição. Situação quase sempre momentânea, mas que pode vir a se fixar.

O que é específico às disposições e propriamente humano é o fato de que estas são desenvolvidas e fixadas pela aprendizagem que traz consigo o jogo do *lógos*. Isto é, elas podem ser modificadas ou corrigidas. Mas nem todas as disposições que governam as reações emotivas são do campo psíquico – podem ser dadas por fatores físicos, como as vaporizações que o *pneuma* sofre pela respiração, ou mais vagamente falando, pelos movimentos da região do coração, que interferem nas situações ou na forma como as percebemos. Contudo, tais influências não resultam necessariamente em *héxis*, que são

disposições adquiridas e duráveis, mas podem ser classificadas como *diathesis*, disposição ocasional. Portanto, as variações das reações orgânicas podem se dar de acordo com a *diasthesis* do estado inicial da afecção. “Mas o estado “da região do coração” pode também ser uma *hexis* no sentido pleno, no sentido em que pode ser o resultado do exercício e do regime alimentar, ou aquele da idade” (Besnier, 2002, p. 69). Pois o seguimento de um regime alimentar é resultado de uma *techné* e do *lógos*. Contudo, o efeito que ocorre na região do coração é do campo orgânico e a disposição que vem deste modo é uma disposição orgânica.

Entretanto, temos também disposições psíquicas que podem ser divididas entre as que conservam a *órexis* – disposições éticas – e as que afetam o intelecto e o raciocínio prático – disposições intelectuais. Quando na *Ética a Nicômaco* (II, IV-V) se diz que as disposições relativas às paixões são dignas de elogio ou de censura, é provável que se fale das disposições, mais que das *héxeis* orgânicas, porque por vezes aquelas podem (ou não) fugir aos esforços para auto-educar os desejos.

Uma vez que se circunscreve a estas *hexeis* psíquicas (e, portanto, éticas), a questão de saber como elas podem se referir aos *pathê* cujo caráter indeliberado e não escolhido deve ser mantido (senão, passamos a ações, como substitutivos possíveis ao modo “passional” de reagir, e, porque não, a esta noção, “truncada” na ética da idade das Luzes, com a expressão “paixões calmas”) e entretanto elas próprias qualificadas de virtuosas ou de viciosas, se percebe facilmente que esta questão leva a se perguntar como uma *hexis* que se supõe deliberada e “escolhida”, porque adquirida por meio de um “treinamento” (*ethismos*) calculado e deliberado, pode ser fonte de uma reação (boa ou má) que permanece indeliberada” (Besnier, *ibid.*).

Deste modo, é preciso que uma conduta equivalha a um aprendizado, e que o agente esteja disposto a certa circunstância para que haja uma reação passional. Nessa situação, o *ethismos* deve ser considerado voluntário e deliberado.

Aristóteles (*EN* II) propõe que a habituação seja necessária para formar disposições conformes a escolhas. Por essa proposição, pressupõe-se a formação de virtudes dianoéticas por ensinamento (*didaskalia*, como Sócrates). Essas se dão por exercícios que resultam em algo como a aquisição de uma arte ou ciência. Entretanto, o modo pelo qual se adquirem as virtudes éticas não é esse, pois esse tipo de excelência que forma o caráter é dado pela parte não racional da alma.

O *ethismos* se aproxima do ensinamento de fato pela circularidade das atividades que levam à disposição buscada. É um *orto lógos* (reta razão) externo que as governa enquanto não se adquire a disposição virtuosa como um princípio interno que orientará a ação correta. E esse se faz presente na figura da ciência e na arte do professor (para as virtudes dianoéticas), e na figura da educação política (no que diz respeito às virtudes morais).

A diferença do desenvolvimento de uma disposição moral a partir de uma potência moral para o desenvolvimento de uma disposição técnica a partir de uma potência técnica é a de que a primeira evolui naturalmente com o amadurecimento – enquanto a segunda pode não se comportar desta forma. Aristóteles pensa que isso acontece pelo fato de as potências morais estarem ligadas a prazeres e dores que levam a educá-las por meio de castigo e recompensa. Pensa também que as potências são suficientemente testadas por esses dois meios na passagem da infância à vida adulta – o que faz com que o homem adulto apresente um conjunto de disposições morais que formarão seu caráter.

Deste modo, há dois sentidos da noção de caráter: “desdobramento em disposições (virtuosas ou viciosas) de uma potência que se refere a uma das variedades do desejo, a outra como sendo uma das próprias potências, independente de ou previamente à sua fixação em virtude ou vício (...)” (Besnier, 2002, p. 72). Ele é encontrado na maioria das vezes no primeiro sentido. Mas parece que Aristóteles tenta manter ambas as noções para poder tratar de todos os animais “passionais” sem que seja necessário pensar que possam passar por uma *paideía* que os levará a adquirir disposições diferentes. Ou, por exemplo, no caso do ser humano, englobar estas disposições com o passar do tempo e condições acidentais. “Existe por assim dizer um ajuste natural do *éthos* à idade e às circunstâncias que faz com que se deva preservar para esta noção uma leveza que permite de tratá-la tanto como resultado de uma educação quanto como aquele de uma geração espontânea ou por acaso” (ibid). Talvez por esta maleabilidade atribuída à noção que possibilita inversões é que o filósofo não a faça extremamente atrelada à divisão da *héxis* em virtudes e vícios. Assim, o *éthos* aristotélico está situado entre as potências (*dýnameis*) e entre as disposições (*héxeis*), pois são relativos tanto às paixões quanto às disposições que lhes são relativas. Portanto, o é caráter uma aptidão (*poiotes*).

Por sua vez, existem *éthe* que não são nem vícios nem virtudes, mas que são duráveis. E assim são descritas a incontinência (*akrasía*) e a continência (*enkratéia*) no capítulo 1 do livro VII da *Ética a Nicômaco* (cf. 1145a15-17; 1145a35-b1). A *dianóia* e a *prohairesis* são as responsáveis por um ato vicioso ser ainda considerado um ato humano (cf. 1149b31-1150a3). Por isso os *éthe* podem englobar disposições que se fixam por treino ou adestramento. Isso ocorre quando *dýnameis* são defeituosas ou por uma habituação que não se vale da inteligência e da deliberação. Por isso, no livro II da *Retórica* o *éthos* é descrito como um dos componentes psíquicos do auditório, que permite que o orador intervenha, mesmo que não eduque. Essa intervenção toma as disposições como dependentes também da idade e de circunstâncias que devem ser exploradas pelo orador. Desse modo, as potências do ouvinte podem ser transformadas em paixões ou julgamentos a respeito do que é devido fazer (cf. 1388b31-1389a2). “Isso permite ainda dar lugar a estas “virtudes naturais”, que são desenvolvimentos que fixam em disposições de caracteres, mas que não resultam em um aprendizado pelo exercício repetido e orientado pela *prohairesis*” (Besnier, 2002, p. 74).

Porque o caráter é uma disposição que se desenvolve por aprendizado ou por ajustes às circunstâncias, é possível que uma escolha tenha encabeçado sua formação. Contudo, a disposição ética resultante da escolha não é uma disposição da faculdade que delibera, mas sim da *órexis*. O que não impede que sua virtude seja uma *héxis prohairetiké* (*EN* 1106b35-36). Isto é, disposição para agir conforme a escolha, na medida em que esta une deliberação e desejo. Assim, mesmo se a ação for fruto da virtude, isso não implica que seja ao mesmo tempo vinda de uma escolha deliberada. Mas é originada em um desejo vindo de uma escolha anterior que se repete. Deste modo, a disposição que leva à ação é *prohairetiké*, tanto pelo modo como foi adquirida quanto pelo que leva a fazer, seja virtuosa ou não. Por isto há apenas uma definição da virtude e do vício quanto ao *páthos* e à ação. Tem um caráter de escolha que abrange mesmo o *páthos* ainda não experimentado.

Assim: “Aristóteles apresenta a disposição virtuosa relativa ao *páthos* como um modo de não experimentar “a paixão” senão de uma certa maneira, ou bem de estar impassível” (Besnier, 2002, p. 76; cf. *EE* II, II 1220b10). Contudo, a perspectiva aristotélica quanto às paixões difere da daqueles que as pensavam como impassibilidade ou repouso (cf. *EN* 1104b24-6). Isso devido ao caráter absoluto que impunham a esta

condição, uma vez que é explícita a necessidade de delimitar o *quando* e o *como convém*. O que poderia implicar que não se experimentasse a paixão quando se está bem disposto em relação a ela. Contudo, essa “ciência” do *como* e do *quando convém* se relaciona a certas circunstâncias, objetos ou aspectos. Desta forma, a disposição virtuosa não impede a experiência das emoções (*quando convêm*). Essa capacidade de acerto é fruto de treinamento. Assim, sua *héxis* adquirida é conforme ao *orto lógos*, ou seja, conhece o que se deve ou não temer (cf 1115b7-11), como deve-se agir ou não diante do perigo.

Ao escolher e fomentar uma disposição de caráter, simultaneamente se apaga a disposição oposta.

O exercício, se fixando em uma disposição que comporta um fim, fornece à reação emotiva a capacidade de escolha que preside, isto é, não somente um certo estado da *orexis*, mas ainda, por assim dizer um certo estado “pré-deliberado” da capacidade volitiva, no sentido em que existe ao longo do *ethismos* uma certa montagem de minha capacidade deliberativa que determina de antemão o modo como eu vou avaliar a situação e reagir a ela (Besnier, 2002, p. 77).

Assim, a *prohaíresis* é caracterizada como o que “atualiza” a capacidade do desejo a escutar o *lógos*. No caso da ação virtuosa, o desejo se une ao *lógos* e segue as razões por ele apresentadas.

As ações que insistem na “passividade” resultam de uma espécie de deficiência da *prohaíresis*. De outro modo, a ação virtuosa ou a ação viciosa – em separado – unem de uma forma conveniente o desejo à deliberação, sendo que somente nesses casos se pode falar propriamente que a *prohaíresis* trabalha como princípio da ação. Também nesses casos em que há paralisação, deficiência ou inadequação da *prohaíresis* é que se pode falar do desejo que comanda a reação por um *páthos*.

Ao contrário do esperado, uma reação desta monta (virtuosa ou viciosa) frente à situação que estimula a emoção afasta de si seu caráter possivelmente “não escolhido”⁵¹. Por exemplo, com base em uma “nobre causa” se tem um resultado de um temor escolhido, que leva à formação da *héxis*.

O que permitiria localizar a reação emotiva entre as atitudes escolhidas é o fato de se possuir controle sobre essas emoções. Ou seja, em um dado momento se adquiriu a

⁵¹ Aspas de Besnier.

disposição para reagir de tal forma. De acordo com a situação descrita, a *prohaíresis* cabe perfeitamente na descrição corrente que a aponta como preferência relativa a algo possível em detrimento de outra possibilidade. Por exemplo, diferentes reações emotivas, como temor e piedade. Nesse caso, a deliberação determina qual a reação será expressa frente à situação que se apresenta, e pela determinação da *héxis* a ser preservada.

Embora haja imprecisão nesta delimitação, o *ethismos* pode ser comparado à aquisição de uma arte em relação às paixões. Em sentido moral, seria como a “arte de viver” adquirida pela virtude ou pelo vício. Esta arte decide se a reação emotiva escolhida será conveniente e o que ela será. “Esta arte é evidentemente a formação ética” (Besnier, 2002, p. 78). Assim, o homem que vive conforme suas paixões, vive sem arte (a arte da felicidade), pois não está disposto a ela.

Na *Ética a Nicômaco* II, capítulos 4 e 7, em que é descrita a virtude, o fator da reação demonstra a retidão da reação emotiva feita mediante escolha. Contudo, a reação passional pode ser contida ou inibida, gerando a *apatheia*. O trecho mencionado, apesar de Aristóteles propor a virtude como mediania, não diz que a capacidade de escolher frente a situações emocionais possa levar a ela. Classifica como mediania entre excesso ou falta a disposição virtuosa e não a ação em si. Portanto, são tratadas as intensidades das manifestações passionais. E essas intensidades são dependentes de suas seqüências fisiológicas como das condições do *pneuma* que levam à causalidade psíquica. Dessas inferências se poderia concluir que o *ethismos* psicológico seria associado a uma “modelagem somática”⁵² dada pelo regime e pela ginástica. Neste ponto, também pode haver um elo entre os dois tipos de exercício nos quais a educação musical poderia intervir. Como foi visto, a mediania diz respeito às disposições e não às ações e às paixões. Porém, uma noção que descreveria uma atitude mediana pode ser expressa pelo esquema “o que, como, quando” (Besnier, 2002, p. 79; cf. *EN* 1106b21-3). Este esquema poria cada *páthos* em uma determinada qualificação e definição.

Assim ocorre com a amizade, que é uma *boúlesis* que nos leva a querer um bem para aquele por quem sentimos amizade e para nós mesmos (cf. *Ret.* 1380b35-1381 a1). Ou seja, todas as paixões podem comportar dois tipos distintos de desejos: o de um bem equivalente ao que se deseja a si mesmo, ou de um mal que repare um mal sofrido.

⁵² Aspas de Besnier.

Contudo, as situações ou mesmo a distância no tempo podem não permitir que o mal que desejamos seja infligido da maneira como desejávamos. Embora o desejo de que ele se realize permaneça. “A respeito é preciso que o ódio e a afeição sejam classificados como desejos do tipo da *boulesis*, por isso permite apresentá-los como sentimentos que experimentamos mesmo quando nós não estamos em medida de encontrar os meios para satisfazê-los” (Besnier, 2002, p. 82). E cada uma dessas reações passionais comportaria o que indica as motivações dos sentimentos de dor ou prazer em que consiste cada uma dessas reações. Isso também pode originar um desejo em relação ao outro (cf. Besnier, 2002, p. 34).

Entretanto, podemos dizer que, em grande parte das vezes, o que se sente como motivo interno da reação não é expresso, mas o objeto da emoção se expressa de uma forma geral, a fim de ressaltar seu estado normal, uma “anomalia” ou incongruência sua, que aconteça num dado momento. E o objeto da reação, nesse caso, difere do objeto da dita reação agente/paciente, pois não é modificado pela emoção. Assim, o objeto da emoção pode ser a sua causa

e não há aquilo sobre o que ela se exerce. Nos atendo a esse traço da emoção que exige um correlato (o objeto) distinto da causa, mas que exige sob a forma de um complemento característico da denominação da emoção (“medo de...”), o que faz com que esse “objeto” é menos freqüente a indicação de uma instância que satisfaz a referência da designação que um elemento desta própria designação, apresentamos esse traço (que pretende distinguir a emoção da sensação) como marcando o lado “intensional”⁵³ da emoção (Besnier, 2002, p. 84).

Essa interpretação vai contra a proposta de Nussbaum de que é preciso que se creia no sofrimento do personagem a fim de temer situações similares e para que se sinta piedade por seus infortúnios. Contudo, pensamos que seja possível conciliar as perspectivas se tivermos sempre em mente o caráter ‘fantasioso’ e representativo da *mimesis* trágica – que é indissociável de sua função, que pode apontar para acontecimentos possíveis. Desse modo, veremos as paixões suscitadas pela tragédia como “paixões extenuadas” pela consciência de que seu caráter fictício, que não estimula a *órexis*, mas também como alertas fundados em crenças e opiniões que podem deixar o espectador a postos para qualquer

⁵³ Veremos no capítulo seguinte o que quer dizer esse “intensional”.

reação passional real futura. Assim, o “animal” realmente “treme, mas não foge” – contudo, se prepara para a necessidade de uma fuga futura. Mesmo que essa reação seja “defeituosa” pela falta da deliberação e da *prohaíresis*, não podemos negar que o estímulo da *phantasia* possa incitar o homem a se precaver para o porvir. Como vimos, há o estímulo psico/físico, o que não deixa negar às paixões trágicas seu caráter de preparação para a ação (ou reação) passional verdadeira.

Capítulo II

Ação trágica, Reação à Ação trágica e Paixões

1. A ação trágica e o ânimo

Quais argumentos usar a fim de persuadir ou dissuadir, louvar ou censurar, acusar ou defender? Quais opiniões são úteis a tais fins? Para responder à questão da existência de tais tipos de discurso é que estudaremos brevemente cada uma de suas formas. O fim da retórica é um julgamento e para a eficácia desse discurso, para que se acredite nele é preciso que o orador saiba despertar algumas disposições. A fim de persuadir, deve buscar certas disposições nos ouvintes que sejam favoráveis ao que dirá. Portanto, deve mostrar certa aparência. Esta é útil para as deliberações e o modo como se dispõem os ouvintes é útil para os processos causados pelo discurso. As coisas ou a importância dispensada a elas diferem conforme as paixões a que estão dispostos os ouvintes.

Assim, para despertar nossa confiança há três motivos que validam o discurso dos oradores: devem demonstrar a prudência, a virtude e a benevolência. Também por essas razões – todas ou algumas delas – os oradores induzem ao erro: a falta de prudência pode levá-los a instigar e consolidar uma opinião errada; a perversidade pode não permitir que sejam benevolentes, embora sejam prudentes. Ao que parece, o orador que tenha todas essas “qualidades” consegue a confiança do auditório. Por isso, Aristóteles define as paixões como

todos aqueles sentimentos que, causando mudanças nas pessoas, fazem variar seus julgamentos, e são seguidos de tristeza ou prazer, como a cólera, a piedade, o temor e todas as outras paixões análogas, assim como seus contrários. Devem-se distinguir, relativamente a cada uma, três pontos de vista, quero dizer, a respeito da cólera, contra quem habitualmente se encolerizam, e por quais motivos (*Ret.* 1378a19-25).

Por isso, a partir de agora veremos como a poesia em seu caráter de discurso⁵⁴ que se dirige a uma audiência. Ela pode mover o ânimo do espectador causando nele sensações similares ao medo e à piedade sentidos frente a situações reais (item 2). Veremos também como é possível que tal tipo de discurso provoque o prazer (item 3) especificamente despertado pela tragédia. Pensaremos como tal sensação pode vir do assistir a um espetáculo ou mesmo do ouvir ou ler um texto trágico. Fato curioso, pois se a regra aristotélica manda que esse tipo de poesia cause medo e piedade, como pode também provocar certo tipo de prazer (item 3.1)? A definição do tipo de discurso trágico e de seus efeitos favorecerá nossa hipótese, que defende a idéia da poesia trágica como algo que concorre para o aperfeiçoamento moral do homem, uma vez que o preparam para encarar situações reais.

2. O que move o ânimo (a reação à ação trágica)

Aristóteles aponta para o interior do mito (*mythos*) quando enumera o que move os ânimos: peripécias e reconhecimentos (cf. *Poet.* 1450 a 32-43). O *De anima* lista o ânimo entre as paixões comuns ao corpo e à alma (cf. 403a16). Mas se seguirmos a interpretação adotada no capítulo anterior, podemos entendê-lo também entre as reações que os espectadores têm frente ao espetáculo trágico. Isto é, uma sensação despertada pela tragédia como o medo e a piedade e que pode ser sentida frente a situações reais⁵⁵.

⁵⁴ Duplamente proferido por oradores: o poeta, que compõe o mito trágico, e pelos atores, que o representam para uma audiência.

⁵⁵ Por exemplo, citamos Barnes, *Poetics*. In: *The Cambridge Companion to Aristotle* (Tradução nossa): “Ele deve querer dizer que nós sentimos um tipo de quase-piedade por Édipo, ou talvez que quase-sentimos piedade por ele: isto é, de qualquer modo *não obstante* sentimos piedade por ele. Tememos um destino edipiano – mas *não obstante* temos aparentemente um medo. Não há dúvida que algumas emoções, ou algumas quase-emoções, são sentidas, ou quase-sentidas, no teatro; e isso parece plausível para pensar que os episódios trágicos estão de algum modo conectados a um grupo especial de emoções, ao qual medo e piedade pertencem. Nesse ponto Aristóteles está provavelmente certo. Mas se isso significa que nós não nos apiedamos genuinamente por Édipo, isso está longe do que simplesmente é o caminho quando nós quase-nos-apiedamos dele” (p. 278). Seu argumento das quase-paixões despertadas pelo trágico se baseia no fato de que o espetáculo desperta, juntamente com o medo e a piedade, uma sensação prazerosa – o que faz dessas sensações paradoxais, como vemos a seguir. Ao mesmo tempo, o trecho que transcrevemos colabora com a idéia de que as paixões trágicas são um tipo de paixão extenuada que pode favorecer um equilíbrio das paixões reais.

Assim, Aristóteles põe o mito em primeiro lugar na escala dos elementos que compõem a tragédia⁵⁶. Essa posição privilegiada se deve justamente ao fato de que o ânimo, bem como outras paixões, é movido pelos elementos que compõem a ação descrita no mito. Por sua vez, o caráter vem em segundo lugar – o que não significa⁵⁷ que não tenha uma importância que mereça destaque. Ele revela a decisão, o fim que será escolhido e revelado e que culminará na ação do herói. Assim, o medo e a piedade despertados no espectador vêm principalmente frente às ações paradoxais (*Poet.* 1452a2), pois o acaso e a fortuna surpreendem mais⁵⁸. Deste modo, os mitos seriam simples ou complexos como as ações que imitam. A ação simples é descrita como aquela em que os acontecimentos levam o personagem da dita à desdita sem que aconteça peripécia ou reconhecimento (ou ambos). Já na ação complexa, há a mudança na fortuna por meio de reconhecimento, de peripécia ou de ambos. Todavia, as ações devem seguir uma cadeia fluida de acontecimentos que segue o desenrolar do mito a fim de que os fatos antecedentes à peripécia e ao reconhecimento, bem como toda a trama, adquiram verossimilhança. Então, o desfecho deve se dar em consequência desses fatores (cf. *Poet.* 1452a17-21).

Quanto à peripécia, a *Poética* nos traz a seguinte definição: ““Peripécia” é a mutação dos sucessos no contrário (...); e esta inversão deve produzir-se (...) verossímil e necessariamente” (1452a22-23). Ao passo que o reconhecimento: “como indica o próprio significado da palavra, é a passagem do ignorar ao conhecer, que se faz para a amizade das personagens que estão destinadas para a dita ou para a desdita” (1452a30-32). Para o filósofo, o reconhecimento mais belo vem com a peripécia, mas pode acontecer quando se vê um objeto inanimado, ou de modo acidental. Pode ou não haver uma ação que esteja relacionada a ele e que leve à peripécia. Contudo, se houver uma ação desse tipo, a tragédia será melhor levará a sentir medo e piedade, tendo um resultado melhor. Deste modo, a boa ou má fortuna que se abaterá sobre os personagens é uma consequência desses atos. Todavia, o reconhecimento é sempre de pessoas (mesmo que se dê por meio de objetos), e quem reconhece é o agente. O reconhecimento pode acontecer por parte de um só

⁵⁶ Esses referidos elementos são seis, em ordem de importância: mito, caráter, elocução, pensamento, espetáculo e melopéia.

⁵⁷ Como defenderemos no terceiro capítulo.

⁵⁸ O que endossa a teoria de Nussbaum, em *The Fragility of Goodness*, de que Aristóteles estava ciente e atento às implicações da fortuna no decurso da boa vida humana.

personagem da trama, de dois, ou de ambos simultaneamente, podendo também acontecer em momentos distintos do texto.

Assim, peripécia e reconhecimento validariam a importância do acaso na vida que deve ir à direção da *eudaimonía*. Porque além de alertarem sobre a possível intervenção do acaso, fazem com que os personagens se tornem mais facilmente identificáveis conosco. O que facilita que se sinta piedade por suas desventuras, e medo de que algo semelhante venha a nos acontecer. Por isso, Aristóteles, ao tratar da educação dos jovens cidadãos na *Poética* e na *Política*, concede à tragédia um lugar de destaque que deixa transparecer o valor conferido a essa arte. Por sua vez, esta recebe valor tanto motivacional quanto cognitivo.

O que pode ajudar a esclarecer este *status* do trágico é o seu antropocentrismo ético geral, que leva o filósofo a buscar um perfeccionismo moral não pautado na representação dos deuses, mas sim na boa atividade do homem. Além do mais, nosso filósofo propõe que no caminho rumo à verdade ética os particulares concretos são mais importantes que as regras e as definições universais que os resumiriam. Assim, as narrações que formam a tragédia concreta e complexa são importantes no aperfeiçoamento da percepção que temos do conjunto da vida.

A importância da ação trágica é ressaltada também pela afirmação de que uma obra que descreva os caracteres sem mostrá-los em ação não tem os valores próprios da tragédia. Isso porque a ação está intimamente associada à *eudaimonía*, ao contrário da simples tipologia de pessoas. Como veremos no capítulo seguinte, se a obra não mostra os caracteres em ação fica sem mostrar algo sobre a *eudaimonía*.

Assim, fazemos questão de ressaltar que Aristóteles não é indiferente ao papel exercido pelo caráter do personagem trágico. Ao que parece, na *Poética*, como nos escritos sobre ética, o Estagirita aponta que a ação que reflete a escolha dá provas acerca do caráter (cf. 1450a21-2; *EN* 1111b4-6; *EE* 1228a3). Os caracteres dos personagens são mais facilmente reconhecidos como bons no momento em que se dão as peripécias e os reconhecimentos. Mais um motivo pelo qual a platéia é conduzida ao medo e à piedade. Como já vimos, não é possível sofrer por alguém de caráter tão vil que mereça seus padecimentos. O filósofo parece sustentar ainda que a trama e a ação sejam fundamentais para a existência da tragédia. Assim, a poesia trágica se contrapõe a outro tipo de literatura

que o é retrato de caracteres. Deste modo, nos mostra os caracteres junto com a representação das ações, uma vez que o caráter é percebido pelas escolhas e pelo comportamento.

Deste modo, vemos que Aristóteles entende que o valor da ação trágica é prático e revela certos aspectos da vida humana. Entende também que estas são coisas que somente valem a pena ser aprendidas como parte de uma concepção da *eudaimonía*. Esta concepção propõe que ter um bom caráter ou estar em uma boa condição não é suficiente para fazer da vida boa e plena. Há certos acontecimentos que em certas épocas da vida podem privar um homem da *eudaimonía*. Como vimos, nas peças esses momentos são representados pelas peripécias e/ou pelos reconhecimentos que marcam a virada no destino dos personagens. Então, pode ser que viver instantes como os representados impeçam a atividade excelente na realidade. O que faria do caso de Édipo um exemplo. Uma situação extremada pode mesmo danificar o caráter, corrompendo sua bondade. No caso de Édipo, o mundo o impediu de agir corretamente, fazendo com que ele fosse culpado por suas ações, porém inadvertidamente. Essa situação aponta para uma diferença existente entre ser bom e viver bem. Contudo, pelas intenções de Édipo é possível se perceber um bom caráter. Mas as ações que escolhe fazer levam-no a cair em contradição.

Outra situação trágica que pode exemplificar os impedimentos que a vida pode trazer para que o homem se torne *eudaimon* é a de Agamenon. Suas ações também não condizem com seu caráter. O que impede de agir bem é o conflito que o leva a ser culpável. Esse conflito acontece por ele não poder escolher ações que mostrem sua piedade e seu amor paterno. Ao contrário, a discrepância entre seu caráter e seu agir o levam a cometer homicídio ou a ser impiedoso. Assim, o mundo não permite que uma pessoa boa alcance a *eudaimonía*; mas obriga-o mesmo a agir de modo horrível. Isso é sublinhado pela peripécia nas peças mencionadas.

Aristóteles mostra também que as relações políticas, seus valores, e o amor pessoal, assim como as nossas aspirações ao viver bem são vulneráveis a acontecimentos que estão fora de nosso controle. Controversamente, o mundo é o que proporciona a possibilidade de ser bom; pois não há uma pessoa amorosa sem alguém a quem amar, nem um bom cidadão sem a sociedade em que possa agir bem. O caráter e a ação estão tão ligados que não é possível representar os aspectos do caráter a não ser por meio da ação ou da comunicação

correspondente – fator que também não permite dissociá-los da vulnerabilidade, representada pelo reconhecimento na peça *Édipo Rei*. Deste modo, o mundo interfere na auto-suficiência, não permitindo que esta saia ileso, interferindo também na raiz do bem. Por isso, Aristóteles ressalta a importância de um enredo bem elaborado, que mostre uma ação convincente:

O elemento mais importante é a organização dos acontecimentos. Porque a tragédia não é uma representação de seres humanos, senão da ação e do curso de uma vida. E a *eudaimonía* e seu contrário consistem em ação, e o fim é certa classe de ação, não uma característica (*poiotés*). Segundo seus caracteres (*ta éthe*), os indivíduos são de tais e quais características (*poiótines*). Mas é segundo suas ações como vivem bem (são *eudaímon*) ou ao contrário (*Poet.* 1450a15-20).

A citação reforça as teses aristotélicas de que a bondade da alma ou do caráter possa ser insuficiente para a *eudaimonía*. De acordo com Nussbaum, essas teses são fundamentais para fazer valer a importância dada à tragédia e à ação trágica.

Se pensarmos, a teoria de Platão quanto à poesia é contrária à possibilidade de que a ação poética seja fonte de saber prático – esta limita a função da poesia a um elogio do caráter. Se seguirmos o que diz *República III*, a ação trágica será destituída de valor na busca pelo bem viver. Esse trecho prega que a boa pessoa é plenamente auto-suficiente. Assim, se o que importa é a auto-suficiência encontrada na vida contemplativa, do ponto de vista ético, a representação elogiosa do caráter de quem vive para contemplar apresentará para os espectadores tudo quanto é devido. O que levaria a pensar que quase todos os personagens trágicos seriam censuráveis ou corruptores. Deste modo, os poetas errariam ao mostrar este tipo de personagens em assuntos de tamanha importância, pois quem tem *eudaimonía* é bom e justo, ou seja, não pode ser atingido por certos tipos de adversidades (cf. *Rep.* 392ab). As obras dos poetas devem ser proibidas de ser escritas ou o foco da composição deve mudar. Portanto, o valor que Aristóteles confere à peripécia e ao reconhecimento – como alimentadores do ânimo e de demais reações favoráveis – não seria valorizado por Platão, uma vez que este não admite nem mesmo a representação de homens nobres e bons que pudessem sofrer com imprevistos que afetassem sua *eudaimonía*.

Contudo, a reversão e o desfecho na tragédia apresentam a diferença entre o ser bom e o viver bem. Diferença entre nosso caráter, entre o que aspiramos, e o que realmente conseguimos fazer:

Nelas aparecem personagens bons de caráter, mas que não são seres divinos nem invulneráveis, sofrendo todo tipo de infortúnios, e se examinam as múltiplas formas em que um caráter bom é insuficiente para alcançar a *eudaimonía*. (Em casos extremos, essa insuficiência pode danar ou corromper a própria bondade original do caráter.) Se se pensa que a dita diferença não existe ou é trivial, se chega à conclusão de que também a tragédia é intrascendente e falsa, e que não merece ocupar um posto de honra nos planos da educação pública. A opinião aristotélica de que essa diferença é não só real, se não de enorme importância, esclarece sua tese antiplatônica de que a ação trágica é fonte de autêntica aprendizagem (Nussbaum, 2001, p. 474).

O que foi dito até então acerca da tragédia servirá para uma análise da *peripéteia* e da *anagnórisis*, que esclarecerá o seu real papel no meio ético e que culminará em uma tentativa de compreensão da *hamartía*. Esse assunto torna-se importante na medida em que Aristóteles classifica a tragédia como representação de boas pessoas que erram “não por defeitos do caráter nem por perversidade, senão por uma espécie de *hamartía*” (*Poet.* 1453a9-10). Assim, ela não é um defeito do caráter (cf. também *EN* 1137b11 ss.; *Ret.* 1374b6 ss.). Difere também da *atýchema*, que caracteriza o infortúnio interno arbitrário. Contudo, esse erro pode ser inteligível, o que permite que seja atribuído ao agente. Assim, a *hamartía* pode concentrar erros censuráveis e inocentes, como a ignorância desculpável de Édipo e a ação de Agamenon que é deliberada. Mas ao mesmo tempo é impelida em grande parte por circunstâncias externas. Ou, como no caso de Creonte na *Antígona*, pode ser dada por um afastamento momentâneo do caráter que incorrerá em erros intencionais. Essa não dependência da *hamartía* da bondade do caráter faz dela um argumento de suma importância na discussão da diferença entre o ser bom e o bem viver. Mas, quando o bom caráter não resulta em uma boa ação, há sempre um condicionamento ou a ação da *tyché*. Portanto, a boa forma do caráter pode ser influenciada pela circunstância, pelas crenças do agente, ou por *tyché* interior das paixões.

O comentário de Barnes quanto à *hamartía* vem corroborar com a tese da influência da fortuna. Ele escreve que a *hamartía* não é um defeito de caráter. Então, a *hamartía* é sempre inevitável, como no caso de Édipo? Pode ser que sim, se a tomarmos como um ato

do acaso, que é sempre inevitável. A resposta a essa questão está no caráter que Aristóteles descreve para o personagem. Devido à sua semelhança conosco, ele não pode apresentar um caráter perfeito, o que nos impediria de fruir as emoções despertadas pelo espetáculo e pelo reconhecimento (cf. *Poet.* 1453a8ss). Portanto, o personagem deve apresentar um caráter melhor ou semelhante ao nosso, porém nunca perfeito. Assim, o filósofo pode estar mostrando-nos que não há pessoas invulneráveis – até porque se houvesse, não despertariam piedade – ou pode querer nos mostrar que pessoas 'excepcionais' também podem cometer enganos. Pode, ainda, querer chamar nossa atenção para a falibilidade do herói, que demonstra suas imperfeições, aumentando nossas chances de reconhecimento, impedindo que as emoções esperadas aconteçam. Todo herói deve ter, portanto, seu 'calcanhar de Aquiles' – o que não significa que apresentem uma falha grave em seus caracteres; não são vítimas de sua maldade, uma vez que não são maus. Mas cometem algum engano (a *hamartía*).

Por isso Aristóteles aponta que uma das reações mais importantes frente ao trágico é um tipo de identificação que temos com o personagem. Este deve ser bom para que nos compadeçamos com seu sofrimento. O que intensifica esse tipo de identidade são as peripécias e os reconhecimentos. A suscetibilidade do personagem e do ouvinte ao acaso leva este último a reagir como se estivesse com medo ou sentindo piedade. Para tanto, os personagens devem

Em primeiro lugar, (...) ser bons de maneira representativa, e não idiossincrática. Esta exigência de similitude entre o herói e nós se pode relacionar com a idéia aristotélica de que a poesia é mais valiosa que a história como fonte de sabedoria. (...) Em minha opinião Aristóteles quer dizer, ao menos, que os fatos referidos pela história são tão idiossincráticos que impedem toda identificação. (...) Em troca, o herói trágico não é idiossincrático. Consideram-no um tipo de pessoa boa, aproximadamente similar a nós mesmos; por este motivo, sua desgraça nos faz experimentar às vezes medo e piedade (Nussbaum, 2001, p. 479).

E, ao se assemelhar a nós, o herói não pode ser bom em demasia (cf. 1453a8 e ss). O herói deve ser melhor que nós, mas não perfeito, para que haja a identificação. Mas com isso Aristóteles pode querer significar várias coisas como: 1) pode querer excluir as pessoas que são tão seguras que se julgam invulneráveis, como o que expõe a *Retórica* acerca da

iedade. Então, esse tipo de personagem está excluído de uma trama considerada trágica. 2) Ao apontar que os personagens sejam bons, mas que não podem “exceder muito em excelência” (*Poet.* 1453a8), poderia querer excluir um grau de prudência e virtude intelectual que não permitira erros como o de Édipo. Contudo, o termo justiça que aparece em seguida na citação “exceder muito em excelência e justiça” parece, segundo Nussbaum, apontar, nesse trecho, para um caráter mais geral das idéias aristotélicas. Isto significaria, portanto, que as imperfeições que o herói trágico demonstra permitem que o espectador se veja como semelhante a ele. De outro modo, não se trataria de um homem mortal, mas sim de um deus ou algo semelhantemente infalível e invulnerável. A identificação não seria possível; conseqüentemente, não seriam possíveis as reações, as respostas que se tem frente ao espetáculo trágico. Esse caráter menos que perfeito é essencial para que medo e piedade sejam despertados. Assim, os heróis trágicos por diversas vezes negam sua vulnerabilidade ao acaso e teimam em aceitar sua própria condição, o que os induz ao erro e induz a platéia à identificação. Somente reconhecem seus erros e seu infortúnio diante da peripécia e do reconhecimento. Daí, os percebemos como semelhantes a nós, embora sejam um pouco melhores. E com base em um⁵⁹ levantamento filológico acerca da *kátharsis*, Nussbaum escreve que as respostas passionais são um reconhecimento da condição humana e da aspiração que se tem ao bem⁶⁰ de forma que as paixões funcionariam também como parte de um processo cognitivo acerca da condição humana em direção a seu aperfeiçoamento.

Contudo, definir a paixão como um meio para um estado intelectual é uma interpretação demasiado platônica. Para Aristóteles, ela pode ser resultado de uma parte importante do caráter, e, quando tomada como resposta intelectual, pode contribuir para uma espécie de “percepção”⁶¹ que levará o homem a ajuizar melhor. Como conseqüência, o medo e a piedade funcionam como esclarecimento intelectual que conduz a um esclarecimento do que somos.

É um reconhecimento de valores práticos e, portanto, de nós mesmos, não menos importante que o reconhecimento e as percepções do intelecto. Em si, a piedade e o medo são elementos de uma percepção prática correta de nossa situação. Aristóteles difere de Platão não só no

⁵⁹ Esse será examinado um pouco mais detidamente no capítulo seguinte.

⁶⁰ Do qual a *kátharsis* fará parte, como também veremos no próximo capítulo.

⁶¹ Aspas de Nussbaum.

tocante aos mecanismos do esclarecimento, senão também com respeito ao que é o esclarecimento na pessoa boa (Nussbaum, 2001, p. 483).

Com o final do *Filoctetes*⁶² teríamos a visão de três coisas trazidas pela *eudaimonía*: o “grande destino”, o “juízo dos amigos” e “o *dáimon* que tudo governa, que levou estas coisas a seu cumprimento”. Essa ordem diz-nos que o juízo prático pode ser ilustrado por uma ilha, que é firme, mas rodeada por forças como as da fortuna e da natureza que podem impedir a ação. Os filósofos antecedentes a Aristóteles não aceitariam essa imagem; tentariam modificá-la, desenhando a ilha como um grande continente, e pintando a água como algo inofensivo. Nesse, o juízo dos amigos não teria esse valor, e seria substituído pelo bem da pessoa que vive só. Mas, por aceitar a imagem da ilha do *Filoctetes*, Aristóteles aceitaria também a tragédia.

Assim, a busca pelo saber através das aparências é o que reabilitará a tragédia depois de Platão. Rememorando o que vimos no capítulo anterior, a *phantasía* proposta pelo espetáculo trágico move o ânimo do espectador por meio de suas peripécias e reconhecimentos, levando-o a esboçar uma reação semelhante à ação motivada por uma paixão real que moveria verdadeiramente o corpo por ela afetado. Isso acontece por uma substituição, por uma troca na união do desejo ao intelecto: no lugar do intelecto entra a *phantasía* e o desejo cede lugar ao apetite. Esse processo é descrito por Besnier a fim de caracterizar a *epithymía*, mas parece-nos perfeitamente aplicável às reações (*pathemata*, no caso) que a visão do espetáculo e dos *páthos* representados pelo espetáculo trágico despertam na platéia. Essa representação não causa (ao menos não de imediato) os mesmos efeitos que medo e piedade reais poderiam acarretar. Portanto, não há ação completa por parte do espectador, o que não permite que tais reações sejam classificadas propriamente como *páthos*. Porém, há uma reação fisiológica desencadeada pelo representado, principalmente nos momentos em que são mostrados as peripécias e os reconhecimentos (bem visto que são ainda mais fortes quando os dois entram em cena juntos). Esses não levam o espectador a agir de fato, mas movem seu ânimo, permitindo que sinta e reflita acerca do que poderia ser.

Cabe-nos agora investigar o que na tragédia é causa de prazer, e por que paixões como medo e piedade, que levam a certo desconforto, podem conduzir o espectador a tal

⁶² SÓFOCLES. *Filoctetes*. Lisboa: Edições 70, 2005.

prazer. Então, investigaremos em primeiro lugar a relação do prazer com a *eudaimonía*. Após, buscaremos esclarecer o que vem a ser a natureza mesma do prazer para Aristóteles. Além disso, veremos brevemente sua relação com as ações, com a educação e com seu oposto: o desprazer. Veremos ainda o que leva a experimentar tais sensações.

3. Prazer e desprazer através do trágico

Há duas teorias aristotélicas acerca do prazer: uma na *Ética a Eudemo*, que se incorporou ao sétimo capítulo da *Ética a Nicômaco*, outra nos cinco primeiros capítulos do livro X da segunda obra mencionada. Ambas seguem do método aristotélico já analisado, que parte das opiniões dos hedonistas para depois inferir um parecer de Aristóteles. Esse parecer a princípio tem cunho ontológico, mas em seguida considera o lugar dos prazeres entre os bens existentes. Podemos ainda encontrar informações importantes dadas sobre o prazer em textos como os da *Poética* e da *Retórica*. Especificamente na *Poética* podemos ler afirmações sobre o assunto que pedem atenção, como⁶³ esta:

O imitar é congênito no homem (e nisso difere dos outros viventes, pois, de todos, é o mais imitador, e, por imitação, aprende as primeiras noções), e os homens se comprazem no imitado. Sinal disso é o que acontece na experiência: nós contemplamos com prazer as imagens mais exatas daquelas mesmas coisas que olhamos com repugnância, por exemplo, [as representações de] animais ferozes e [de] cadáveres. Causa é que o aprender apraz aos filósofos, mas também, igualmente, aos demais homens, se bem que menos participem dele. Efetivamente, tal é o motivo por que se deleitam perante as imagens: olhando-as, aprendem e discorrem sobre o que seja cada uma delas, [e dirão], por exemplo, “este é tal”. Porque, se suceder que alguém não tenha visto o original, nenhum prazer lhe advirá da imagem, como imitada, mas tão-somente da execução, da cor ou qualquer outra causa da mesma espécie (*Poet.* 1448b8-19).

⁶³ Ao todo podemos contar 17 ocorrências do termo prazer (ἡδονή) e seus correlatos (χαίρειν, ἡδυσμενος, ἡδυσματων, ἡδύ, ἡδιον...) na *Poética*. Quantia pequena, porém considerável, dada a extensão do tratado e a polêmica que paira em torno do tema.

Tal passagem dá margem a um extenso e cansativo questionamento acerca do tipo de prazer descrito no trecho: pode ou não ser estético? É apenas cognitivo?⁶⁴ Porém, todas as passagens mencionadas se referem a questões políticas e éticas (cf. 1152b1-3). Isso acontece pois

A teoria dos prazeres obedece a um propósito primeiro das investigações éticas e políticas, de encontrar e esclarecer o fim último que deve orientar e subordinar as ações humanas. Este fim último das ações individuais é o que Aristóteles entende como o bem humano, seja ele individual ou integrado a uma coletividade política. Este bem é o que chamamos felicidade (*eudamónia*)⁶⁵.

Assim, nos assuntos relacionados ao prazer, a primeira questão a ser analisada é a que diz respeito a qual vida se pode realmente considerar feliz.

Há vários bens a serem buscados. Nesses bens é que o homem procura a felicidade. E a escolha que faz entre um ou outro bem no sentido de encontrar a felicidade dá à vida uma orientação. Assim, essa orientação também faz parte do fim buscado, e não somente o que se alcançará quando o caminho a ser percorrido terminar. Portanto, a visão que se tem do que seja a felicidade pode mudar a vida. “Por isso, a teoria da finalidade da ação é a arquitetônica da ética e da política” (ibid.). Deste modo, há várias formas de governo para a vida. Contudo, só as vidas que têm por orientação um princípio que seja fim em si mesmo (ao contrário das honrarias e do dinheiro, que servem como meios para outros fins) merecem um olhar mais atencioso. E para Aristóteles há apenas três princípios deste tipo: a virtude, a atividade contemplativa e o *prazer*.

Na *Ética a Nicômaco* são analisados três modelos de vida feliz. Análise que se baseia na tripartição da alma e das classes sociais feita na *República* de Platão: a vida que busca a satisfação dos prazeres; a vida pública, plena no exercício das virtudes; a vida contemplativa, em particular dos filósofos e dos teóricos em geral. A vida do filósofo deve ser de acordo com a melhor das virtudes: Alcançará os prazeres mais puros com o auxílio da boa educação e de sua integridade.

⁶⁴ Questionamento cuja breve revisão será feita aqui.

⁶⁵ SANTORO, F. *Arqueologia dos prazeres*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007, p. 179. Todas as demais referências a esta obra serão feitas no corpo do texto e indicadas por Santoro, seguido do ano de publicação e do número da página.

Segundo o Estagirita, há virtudes morais (éticas) e intelectuais (dianoéticas). As primeiras dizem respeito à integridade do corpo, ao domínio dos apetites (temperança e continência) e à boa convivência dos homens livres (coragem, justiça, serenidade...). Para a excelência da ação é preciso conhecer a média, as ocasiões oportunas e as situações em que as pessoas se relacionam. É preciso também uma educação que estimule a aquisição de bons hábitos. Esse estímulo pode ser feito por meio da emulação dos homens nobres. A educação é favorecida também pela percepção e intuição dos limites, bem como pela força para agir bem, para agir de acordo com a vontade de agir bem. Esse caminho árduo leva a errar mais dificilmente, quer por excesso, quer por falta. E ser virtuoso é ser capaz de agir “entre” esses dois tipos de desvios.

O segundo tipo de virtude mencionado, a virtude intelectual, pode ser entendido como forma de saber e de pensar. Estas virtudes governam o lado moral além dos hábitos, pois, para agir bem moralmente também é preciso ter inteligência quanto aos fins. É preciso perceber as condições e as situações em que se encontra e escolher os melhores meios. Por isso as ações morais são subordinadas às intelectuais e à razão. “Além disso essas virtudes propiciam realizações próprias: a produção artística, a ciência, a contemplação do espetáculo do mundo. Estas são as atividades mais próprias do homem e as melhores” (Santoro, 2007, p. 182).

A vida contemplativa é descrita por Aristóteles como a mais perfeita, pois é autárquica e autônoma⁶⁶. Contudo, uma polêmica é levantada quando se a compara com as demais espécies – a política e a que se dá aos prazeres, porque, dentre as três, a vida mais humana é a chamada vida política⁶⁷. Desse modo, fica em aberto qual seria a melhor forma: a contemplativa, carente de nada e que pode ser isolada? Ou a política, que pode tocar a contemplação, tendo as virtudes intelectuais em acordo com as virtudes morais que somente se desenvolvem vivendo em sociedade⁶⁸? E há prazer tanto para aquele que contempla, quanto para aquele que tem uma vida de atos nobres? A resposta parece simples: somente aos deuses é possível viver em isolamento. Deste modo, a vida

⁶⁶ Embora venha a ser melhor “aproveitada” quando se desfruta de certos bens, como os *phíloi*.

⁶⁷ A de quem busca os prazeres como fim último é mais selvagem, e a daqueles que contemplam é mais divina.

⁶⁸ A nosso ver, não resta dúvida quanto a essa questão: parece-nos claro que Aristóteles preza a vida contemplativa como a melhor vida humana, mas a julga carente se não há o convívio e a oportunidade de exercer as excelências morais. Esse nos parece ser também o parecer emitido por Nussbaum. Quanto a esta questão, cf. Nussbaum, M. C. *The Fragility of Goodness*, p. 443 a 457.

contemplativa é indubitavelmente a mais perfeita. Porém, não há necessidade de isolamento e de restrição a esse tipo de atividade. Por isso, deve-se governar as atividades políticas e cuidar para que os cidadãos desfrutem ao menos da possibilidade de contemplação, que requer o ócio. Esse momento de tranquilidade pode ser gozado nos teatros, em suas inquirições científicas ou mesmo ao ser espectador do mundo. O homem que contempla pode também fruir dos maiores dos prazeres, que não estão entre os prazeres carnavais, mas na contemplação.

Mas, o que vem a ser o prazer descrito por Aristóteles?

Ontologicamente, o prazer é semelhante a uma atividade acabada em sua duração, completa (*teleia*) e indivisível. Não é um movimento que virá a ser. Contudo, a definição não é fácil de ser dada. Portanto, são apresentadas duas versões: a primeira aparece na *Ética a Eudemo* e a segunda na *Ética a Nicômaco*. Ambas as definições propõem o prazer da seguinte forma: “O prazer é uma atividade desimpedida de uma disposição conforme a natureza” (EN 1153a14-15), sendo este uma atividade completa e não um processo que vai de encontro ao tornar-se ou ao gerar algo. Por sua vez, esta é qualificada por duas características. Uma, a propõe conforme a uma disposição natural. Essa distinção faz com que se saiba quais são os prazeres dos homens virtuosos e os dos demais homens. Tal ligação com a natureza pode diferenciar também os prazeres que são próprios a cada atividade dos que não lhes são próprios, sendo mesmo considerados como obstáculos a elas. A natureza que é aqui mencionada é uma tendência, seja do agente ou da própria atividade. A outra proposta é tomada como o eixo da definição, pois caracteriza o prazer como o ser desimpedido (*anempodiston*). Contudo, a atividade desimpedida não é um movimento, pois permanece inalterada e completa em sua atualidade. O desimpedimento também é uma característica das atividades bem realizadas. Mas a definição não é satisfatória, pois dizer que o prazer esteja relacionado a uma situação completa e efetiva não o resume à dita situação. Isto é, o prazer não é necessariamente equivalente à atividade prazerosa. E nem toda atividade conforme a natureza é desimpedida e prazerosa.

A segunda definição vem das observações sobre a perfeição da intuição dos sentidos ou do intelecto. A intuição, para apresentar excelência, precisa se encontrar em um bom estado, estar saudável e em relação com um objeto belo. Então, cada intuição terá seu prazer em sua boa condição e em sua relação com um bom objeto. “O prazer completa a

atividade não como o faz a disposição imanente, mas como certo acabamento que sobrevém, assim como o florescer com a primavera” (EN 1174b31-33). E esse florescer é o apogeu (*akmé*) do homem. Por isso, o prazer se dá no ápice da atividade; ou seja, é passageiro.

A diversidade dos prazeres e das atividades das quais são provenientes nos permitem avaliá-los moralmente. O prazer próprio a cada atividade a favorece, como também os prazeres estranhos a ela podem ser obstáculos. Portanto, perpetua a idéia de desimpedimento. Se a atividade é moralmente má, o prazer que vem dela também o será. Mas, o papel principal do prazer na ética aristotélica é desempenhado quando ele é usado na educação.

Por isso, educam-se os jovens dirigindo-os pelo prazer e pela dor. Assim parece ser da maior importância para a virtude do caráter regozijar-se no que se deve e odiar o que se deve (EN 1172a20-23).

Assim, podemos mesmo fazer uso das palavras de Santoro, que escreve: “O prazer e a dor são o acesso primeiro à moralidade, trata-se da matéria com que são construídos os valores de bem e mal e que levam o homem a sua condição propriamente humana” (Santoro, 2007, p. 188). Deste modo, o homem busca naturalmente o prazeroso e foge do doloroso. Mas ele aprende por meio de prazer e dor a buscar o que é bom e fugir do que é mau pelo acultramento. Esses valores são dados às crianças: gozar com o que é bom e sofrer com o que é mau, a fim de agir de modo conveniente. Quem é justo (*díkaios*), sério (*spoudaios*) e culto (*móusikos*) age assim. O gosto do cidadão é moldado conforme a cultura e as leis. “A educação moral é iniciada como uma educação estética. De modo que é primeira matéria moral a educação que o grego chama de musical” (Santoro p. 189). Essa educação se estende até a escala dos valores não apenas no discernimento do belo e do feio, do bom e do mau, mas havendo hierarquia desde os prazeres dos sentidos até os prazeres do intelecto. Nessa hierarquização, os prazeres dos animais são classificados como inferiores aos dos homens, que são inferiores aos dos deuses.

3.1. O que na tragédia causa prazer e desprazer?

Ao que tudo indica, o prazer que vem com a tragédia tem tudo a ver com as predisposições dos espectadores. Para explicar esse parecer, adotaremos a interpretação de Besnier, e começaremos por investigar o prazer descrito na *Retórica*, que apresenta dois julgamentos sobre o que desperta prazer e dor. Um deles parece ser uma constatação factual e o outro parece dizer respeito a um valor. Como exemplo desse último caso, podemos mencionar a indignação que vem do fato de se sofrer um mal desmerecido. O julgamento de valor pode ser multiplicado não somente quando mostra o sofrimento desmerecido do personagem, mas também quando constata a possibilidade de que um mal também desmerecido e semelhante ocorra conosco. O julgamento de valor nos leva a pensar em julgamentos ou preconceitos que tínhamos anteriormente. Esses levam a reagir de uma forma ou outra diante do espetáculo (cf. *Ret.* 1385b19-23). Os preconceitos e julgamentos sedimentados são baseados numa disposição durável que pode ser devida ao *éthos*. O termo usado para designar essa disposição é *pois echein*, que abarca além das condições de caráter, também as condições da *diasthesis* da alma ou do corpo. Estas condições apontam tendências “psicológicas” e somáticas. Podem ser influenciadas pela idade, por patologias, entre outros fatores. Assim

como algumas dessas predisposições podem ser ocasionadas ou efêmeras, ao ponto de poderem ser outras *pathê*, é melhor não classificá-las sobre a rubrica dos *habitus* (o que supõe uma disposição durável e eventualmente adquirida por exercício) e se contentar de falar em predisposição, admitindo que o termo possa se estender às condições ocasionais e não se limitar a visar o equivalente do “terreno favorável” em medicina (Besnier, 2002, p.87-88).

Então, os oradores devem trabalhar as predisposições dos espectadores às paixões, pois essas fazem parte das causas dos *páthe*, mas não fazem parte de sua definição. A esta, cabe destacar o prazer e o desprazer com o sentimento que se experimenta e o objeto **intensional**⁶⁹ que lhe serve de motivação. O objeto **intensional** (com *s*) é uma noção de Besnier. Podemos resumi-la da seguinte forma: estado emocional ao qual o ouvinte se

⁶⁹ O negrito nesse trecho é nosso.

encontra pré-disposto, e que é usado pelo orador na intenção de despertar certas emoções nos ouvintes.

Mas, retornando às definições dos *páthe*: estes são o *lógos* ou a causa formal da paixão. O objeto **intensional** pode ser tomado como causa eficiente para algo, mas não para a paixão. Contudo, pode ocasionar o prazer e a dor que acompanham cada reação passional. Essas sensações correspondem à questão ‘psicológica’ descrita no *De motu animalium*. Quando falamos do lado ‘psicológico’, a faculdade representativa, que é caracterizada pela sensação, *phantasia* ou pensamento, ““prepara” o desejo que age no coração” (Besnier, 2002, p. 88). Por isso a paixão não extenuada é um estado da *órexix*. Bem como também o são o prazer e a dor que vêm tanto das ações provocadas por essas paixões, quanto das reações passionais provocadas pela tragédia.

A descrição do prazer e da dor feita na *Retórica* (I, 11) difere da descrição feita no livro X da *Ética a Nicômaco*. Mas remete à proposta do prazer como “restauração em seguida a uma falta” (ibid). Contudo, não expõe o caráter heterogêneo dos prazeres. Tal fato mostra que nos capítulos 2-11 do livro II o que está em jogo não são a dor e o prazer propriamente, mas o que está na descrição da paixão. Assim, o que ocasionaria o prazer com o trágico (ou o desprazer), se seguirmos a teoria de Besnier, é seu objeto **intensional**, pois este moverá o ânimo dos espectadores, levando-os às paixões, sendo também o objeto das intenções dos oradores.

Portanto, há uma grande discussão acerca do assunto. Uma das hipóteses mais defendidas é a que propõe a *kátharsis* como fonte do prazer próprio ao trágico. Essa tese propõe que o prazer seja resultante do processo catártico, que leva o espectador a se aliviar, a purgar ou purificar as paixões despertadas pela tragédia⁷⁰. Essa leitura pode ser embasada em teses como a de Nussbaum, que propõe que a *kátharsis* do medo e da piedade é uma fonte de conhecimento de si mesmo e de esclarecimento acerca de situações reais possíveis. Porém, como viemos tentando demonstrar e tentaremos ainda ressaltar, aceitamos essa tese que pensa a tragédia como meio para reflexão e esclarecimento, mas quando se refere às paixões trágicas. Contudo, preferimos não dar um passo tão arriscado e definir a *kátharsis* como fonte de clareza e de prazer específico da tragédia, o que poderia mesmo levar a

⁷⁰ Provavelmente, tal interpretação tem por origem o passo 1449b2427, um dos dois trechos em que o termo *kátharsis* é enunciado na *Poética*. Contudo, essa passagem, que traz uma definição da tragédia, diz que a controversa *kátharsis* é o efeito da tragédia, e não seu fim, ou que dela possa advir algum prazer.

pensá-la como o fim da tragédia. Não adotamos a tese mencionada devido à escassez de fontes que nos permitam embasar essa afirmação. Faltam realmente fontes que permitam descrever com clareza o que seja a *kátharsis*. Porém, no tópico e no capítulo seguinte, nos permitiremos expor tal idéia, com a finalidade de reforçar nossa hipótese sobre a importância da tragédia como meio para aperfeiçoamento moral.

3.2. A relação do prazer e do desprazer com o trágico e as paixões. Influência das paixões e do prazer no trágico sobre o aperfeiçoamento moral

Anteriormente, procuramos deixar bem clara a importância do prazer e do desprazer para a formação moral. Agora, porém, devemos ressaltar a relação do prazer vindo com o espetáculo trágico e o aperfeiçoamento humano, pois: “Se é pelo prazer e pela dor que acedemos à moralidade, à civilidade e à própria humanidade, nada é mais importante para a formação do homem que sua educação estética” (Santoro, 2007, p. 189). Por isso, a principal tarefa do legislador seria a educação musical do jovem.

Música, para os gregos, é tudo o que for inspirado pelas musas: são nove os tipos de músicas inspiradas pelas nove musas citadas por Hesíodo⁷¹. Os jovens que viriam a ser cidadãos eram educados com as músicas e a ginástica. Porém, nos ateremos à descrição da importância dos primeiros “materiais didáticos” mencionados: os que são próprios à *mousiké*. Os recursos concernentes a ela são auto-suficientes e primam pela beleza⁷². À beleza da música se acrescenta um prazer no reconhecimento do que é cantado ou representado. Podemos então reforçar que é nesse prazer que estão as funções didática e filosófica da poesia ou da música. Esse prazer que educa e instrui e que é dado na imitação ou na representação é uma função, uma utilidade e não uma finalidade das músicas. Portanto, a obra de arte deve ser bela a fim de fruição e instrução. Porque é da natureza humana o imitar. E da imitação vem seu comprazimento com as representações que lhe trazem conhecimento e reconhecimento, e de essas representações também lhe mostrarem algo diferente, porém possível para o mundo real.

⁷¹ As musas e suas artes são, respectivamente, Cleo, Euterpe, Tália, Melpômene, Terpsicore, Erato, Polímnia, Calíope e Urânia; a História, a Lírica, a Comédia, a Tragédia, a Dança, a Erótica, A Pantomima, a Épica e a Filosofia.

⁷² Ver a única definição de beleza dada na *Poética* em 1450b34-1451a4.

O imitar é congênito no homem (e nisso difere dos outros viventes, pois de todos, é ele o mais imitador e, por imitação, produz as primeiras noções), e os homens se comprazem no imitado (*Poet.* 1448b4).

Mas o prazer da música não vem somente da representação, como também das paixões que as ações representadas podem suscitar. Essas paixões podem mesmo perturbar por meio de medo e angústia (cf. *Ret.* 1378a19-22). “A beleza mais sublime pode produzir vertigem e mesmo ferir” (Santoro, 2007, p. 192). Contudo, essa dor atrairia e purificaria ou purgaria. Essas são características das músicas catárticas ou depurativas (cf. *Pol.* 1341b38). Elas são associadas por Aristóteles às bacantes e aos rituais religiosos⁷³. Mas o alívio e o prazer sempre se associam ao medo e à piedade inspirados por tais músicas (cf. *Pol.* 1342a4-b15) – o que origina uma situação paradoxal. Quando relacionada (pouquíssimas vezes) à arte, a *kátharsis* parece se referir à transformação das paixões como medo e piedade, entre outras. Essa transformação nas obras poéticas, segundo Santoro, parece importar mais que a expressão de valores morais. Por isso, ela foi considerada muitas vezes a finalidade da tragédia (cf. *Poet.* 1449b26-27). Contudo, não há desenvolvimento do que seja realmente a *kátharsis*, mas parece mesmo que seja algo como uma transformação das paixões humanas através da reflexão.

Nas músicas catárticas, como a tragédia, a comédia e a filosofia, não se sabe ao certo como, depura-se e alivia-se seja a grande dor trágica, ou a indignância ridícula da existência, na atividade humana que mais se aproxima da própria vida dos deuses e com eles partilha o seu prazer: a atividade do espectador (*theorós*). O espectador trágico contempla a cena e se comove na representação dramática da desmedida. O espectador cômico ri da pequenez e das mesquinhas quotidianas. O espectador filosófico se extasia com a verdade (Santoro, 2007, p. 195).

Portanto, em nossas considerações sobre o prazer com o trágico, não podemos nos deter demasiadamente às reações intelectuais e nos esquecer das reações fisiológicas que ele causa. Por isso, retomamos brevemente os apontamentos feitos por Besnier, que ligam

⁷³ Como já dissemos, a questão da *kátharsis* será tratada um pouco mais detidamente no capítulo seguinte. Contudo, tal questão não tomará demasiado tempo, devido mesmo as dificuldades de informação acerca da questão nos textos do próprio Aristóteles.

as reações passionais a processos fisiológicos. Assim, podemos usar a passagem 1105b21 da *Ética a Nicômaco* para auxiliar na delimitação da classe das paixões apontadas pelo filósofo no conjunto das reações passivas, ou seja, dentre aquelas que são seguidas de dor ou de prazer. “É preciso acrescentar que o *pathos* provoca no organismo um prazer ou uma dor que, pelo fato de que comporta o caráter da causalidade mutilada ou deformada, não estará na dependência de uma *hexis* adquirida e estabilizada pelo envolvimento, ou poderá mesmo reverter (o que o orador pode visar); pode acontecer igualmente que o *pathos* provoque dor ou prazer no organismo sem desencadear a ação” (Besnier, 2002, p. 64, nota 2). Por exemplo, esse *páthos* que não desencadeia ação é ocasionado pela representação e culmina em tais sensações devido a uma contração violenta do coração, que é dolorosa⁷⁴. Portanto, o prazer e a dor são conseqüências orgânicas das paixões e não o que as delimitam. Deste modo, eles não seguem a todos as *pathê* (caso do sono).

Em *EN 1104b30-1105a1*, logo em seguida a distinção de três motivos para a escolha – o belo, o útil e o agradável – é dito que o prazer acompanha os dois primeiros. As paixões são o que está em ligação com o prazer e a dor, mas podem ser analisadas por seu caráter belo ou útil. Se as *páthe* têm por conseqüência prazeres ou dores, essa ligação poderia distinguir uma classe de *pathemata*, fazendo parte de sua definição. Essas paixões são consideradas por Aristóteles um ‘gancho’ para a educação e para alguns tipos de terapia ou governo de tendências humanas. É possível, com base nesse pensamento, analisar seus procedimentos racionais, no campo ético e no campo técnico.

Agora apontaremos as considerações feitas por Veloso em relação ao prazer sentido com o trágico – estas se opõem à proposta de uma educação estética a partir das músicas. Tomemos por ponto de apoio a seguinte citação: “Com base em *Met. A1, 981b17-25*, Ross coloca a poética entre as ciências produtivas que visam ao prazer, e não às coisas úteis”⁷⁵. A crítica feita à perspectiva apresentada por Ross⁷⁶ é aplicável também à perspectiva que propõe o tipo de educação que há pouco mencionamos. Essa contraproposta afirma que ambas as perspectivas põem a poética anacronicamente entre as obras que tratam de

⁷⁴ Quanto às reações fisiológicas e sua relação com as paixões, ver o item I. 5. 2 do capítulo I, bem como Besnier, B. p. 32-47.

⁷⁵ VELOSO, C. W. *Aristóteles Mimético*. Perspectiva: São Carlos. 2004, p. 66. Todas as demais referências a esta obra serão feitas no corpo do texto e indicadas por Veloso, seguido do ano de publicação e do número da página.

⁷⁶ ROSS, W. D. *Aristóteles*. Buenos Aires: Editorial Sulamericana, 1957. Tradução minha.

assuntos relacionados à estética – o que poderia gerar controvérsia ao se tratar de algo que ainda nem estaria denominado deste modo. Tentaremos mostrar que essa interpretação pode ser demasiado radical. Contudo, nos serviremos de alguns dos argumentos de Veloso que podem favorecer a hipótese que defendemos.

Em *Aristóteles Mimético*, lemos que há equívocos quando se fala em estética aristotélica e também quanto à sua relação com o prazer. A argumentação exposta nesse livro nos diz que a poesia não se distingue de outras matérias por satisfazer a um prazer estético (Cf. *Met.* 981b17-25). Então, são feitas duas perguntas quanto ao assunto, das quais destacaremos uma que condiz com nosso questionamento sobre o prazer: “em que técnicas Aristóteles pensa ao falar das relativas ao prazer? E a que prazer se refere?” (Veloso, 2004, p. 66) A princípio, as técnicas referidas ao prazer não seriam exatamente o que hoje se chama de arte⁷⁷. Em *EN X 4*, 1147b20, Aristóteles assume a existência de vários tipos de prazer ligados às várias formas de percepção – o que deixaria claro que o prazer está na percepção e não ligado a nenhuma forma de técnica (cf. *VIII13*, 1153a23). Aristóteles fala ainda do prazer na percepção das cores e na visão das figuras. Na *Poética*, é citado um tipo de prazer relacionado à imitação. Por sua vez, este está ligado à inteligência e é dado pelo reconhecimento que vem com a observação das representações artísticas. Segundo, de acordo com *EN X 4*, 1147b21, há um prazer “segundo o pensamento” (Veloso, 2004, p. 68). Tal prazer é resultado da contemplação e da felicidade plena. A argumentação de Veloso admite mesmo a existência de um prazer relativo às “técnicas”. Por exemplo, existiria um prazer ligado à técnica matemática⁷⁸.

Respondida a questão proposta pelo texto, vemos a possibilidade de um acordo entre as interpretações que confrontamos. Ambas as descrições do prazer com a poesia trágica pensam sua ligação com a cognição. Como já observamos, em Aristóteles, o prazer vem das atividades e este muitas vezes está especialmente ligado à cognição nos homens. Observamos também que nas atividades bem executadas encontra-se a possibilidade de bem viver. Na teoria elaborada por Veloso, essas levam a concluir que somente o conhecimento seria *realmente* prazeroso. Mas nem toda atividade cognitiva o seria, pois para produzir prazer, tanto a atividade quanto o seu objeto devem ser “excelentes” (X4,

⁷⁷ Quando fala de arte, Aristóteles cita a aulética e a citarística, e Platão, a culinária, entre outras. Descrição que destoa bastante do que hoje entendemos por arte.

⁷⁸ Essa admissão é feita por Veloso.

1174b14). “Não obstante, por si só o prazer está sempre em uma atividade cognitiva. As outras – leia-se, movimentos – são prazerosas apenas *por acidente*, como uma cura que alivia a dor (EN VIII13, 1152b33s.; X2, 1175b29). Ao desejo está associada, antes, a dor (VI13, 1152b26; 1153a32; 15, 1154b12-4; *Met.* Θ8)” (Veloso, 2004, p. 69)⁷⁹.

Após essas considerações, Veloso afirma ser impossível a existência de um prazer estético em Aristóteles. Não porque não aja algum prazer que seja independente da utilidade, mas porque isso não faz dele um prazer em especial. Propõe ainda que o que distingue o prazer é a atividade da qual é proveniente. Essa atividade pode fazer com que seja classificado como intelectual ou perceptivo – sendo perceptivo, pode ser entendido como estético. A princípio, esses prazeres podem ser experimentados por todos, sendo que o filósofo é diferente dos demais não por experimentar o prazer intelectual, mas por experimentá-lo de maneira mais contínua e melhor que o comum dos homens. Além disso, aquele que se dedica à filosofia não prova o prazer em vista de qualquer outra coisa. Isso faz com que o prazer não seja nem prático, nem produtivo.

Ainda em *Aristóteles Mimético*, podemos ler uma exposição que relaciona a imitação com o prazer. A proposta agora é a de que a distinção entre o prazer vindo das “técnicas” relativas ao necessário e ao prazeroso é menos bem delimitada do que parece ser em *Met.* A1. Tal afirmação é apoiada no texto *Pol.* VIII 5. Essa postura que contrapõe os textos aristotélicos é adotada conscientemente, pois, na continuação da argumentação contra o prazer estético, é admitido que aparecerão objeções quanto à proposta de que existe um prazer da *mímesis* e um prazer próprio da tragédia. O trecho em que é feita menção a um possível prazer estético é *Poet.* IV. Veloso o analisa filologicamente para validar sua tese:

apesar das traduções correntes, *oikeía hedoné* é melhor traduzido por 'prazer apropriado', e não 'próprio', porque *oikeíos* normalmente se opõe a *allótrios*, 'alheio' (*Poet.* 21, 1457b31-2; *Rhet.* II, 1354b29 – 1335a1), e não a *koinós* 'comum', ao qual se opõe *idios* (*DAII6*), que justamente não coincide com *oikeíos* (*Top.* I2, 101b2). E esse prazer apropriado coincide no reconhecimento dos fatos capazes de suscitar medo e piedade por meio da imitação desses mesmos fatos (*Poet.* 9, 1452a2-4; 13, 1452b32-3; 14, 1453b1-14). O que contradistingue esse prazer é, assim, apenas a coisa por meio da qual se dá o reconhecimento” (Veloso, 2004, p. 69-70).

⁷⁹ E em nota, Veloso afirma que a *kátharsis*, entendida como cura, somente seria prazerosa por acidente. A favor de sua teoria evoca então a passagem EN VIII15b17-20; cf. também 1154a28.

Expõe ainda a idéia de que o prazer pela imitação é “imitação de prazer”, um prazer cognitivo. Deste modo, a imitação é como a aprendizagem. No mais, é movimento e somente é prazerosa por acidente. E assim, o que seria realmente prazeroso seria o pensar que é possível antes mesmo de se aprender.

Observa também que em *Poet.* 4 não somente os primeiros aprendizados são feitos pela imitação, e sim que, desde pequeno, o homem expressa essa sua habilidade natural (Cf. 1448b5-9). Por isso imitar não se resume à *paideía* e “isso é aquilo” seria a “fórmula da compreensão” (Veloso, 2004, p. 143). Portanto, assim como nas metáforas, nesse sistema e na filosofia não há aproximações (raciocínio) demasiado óbvias (Cf. *Ret.* III 11, 1412 a 11-15).

Os trechos em questão juntamente com a análise de Veloso também nos expõem a estupefação do aprendiz frente ao que o leva a aprender. Essa reação convida a pensar a expressão “isso é aquilo” como uma exclamação que só pode ser expressa diante de um *mimemata* (coisa imitada) quando este recebe uma conotação de identificação, isto é, “imitação de identidade” (Veloso, 2004, p.144). Trata-se de identidade, pois a representação que causa surpresa não é o que é representado, apesar das semelhanças que levam a identificá-lo com o objeto real. Quanto a isso, propõe em nota que talvez esse seja o motivo da imitação: dizer respeito ao espectador, antes de qualquer coisa. Contudo, “toma-se um “isso” – que decerto não é ‘aquilo’ – *como se* o fosse” (Veloso, 2004, p. 144). Ao que parece, falta à imitação, assim como também falta a um cadáver, a “alma” que faz do homem representado um homem verdadeiro (relação entre imitação e homonímia) (Cf. Veloso, 2004, p. 145).

Portanto, o prazer descrito em *Poet.* 4 (assim como o que é descrito em *Ret.* I, 11) é sentido com o reconhecimento de fatos que, quando imitados, despertam o medo e a piedade. E o prazer cognitivo descrito nesse trecho descartaria dois possíveis tipos de prazer, a saber: “1) o prazer perceptivo que podemos provar nas cores e nas configurações ($\mu\omicron\pi\theta\eta\iota$); 2) o prazer intelectual que podemos provar na apreciação da execução do produto que funciona como $\mu\mu\eta\mu\alpha$ ” (Veloso, 2004, p. 146; cf. também *Pol.* VIII 5, 1340 a 23-8). Ao que parece, essa interpretação não destoa da nossa perspectiva quanto ao que

provoca prazer com a poesia; ao contrário, acrescenta a nossa visão dados que a favorecem. Mas as interpretações se afastam quando lemos

Se a configuração da coisa é o que sua imagem oferece, é necessário que gostemos de ambas, pois são, na verdade, a mesma coisa. Como no caso dos cadáveres ou dos bichos desprezíveis de *Poet.* 4, o que é imitado não pode ser prazeroso justamente por causa de sua configuração. E possível que μορφε não seja o mesmo que σχημα 'figura', como se verá. Não obstante, a figura é certamente pelo menos a base material da configuração – e a pintura não consiste em outra coisa senão cor e figura. Em todo caso, algo é prazeroso ou doloroso para a percepção em virtude e qualidades tais como essas duas” (...) O gosto que provamos na contemplação das maravilhosas produções dessa natureza-artesã, ou seja, de sua técnica, corresponde em *Poet.* 4, ao do prazer que se pode provar na apreciação da execução do produto que funciona como μιμημα e não (ou pelo menos não diretamente) ao que provamos no reconhecimento daquilo que o μιμημα é tal. Trata-se do conhecimento das causas – em particular motriz, formal e final – dos seres vivos, o qual, por si, prescinde do eventual prazer que se pode provar na percepção da configuração dos mesmos (Veloso, 2004, p.147-148).

Contudo, Veloso admite que a imitação parece ter relação com “algo” que engloba as duas espécies de atividade cognitiva: percepção e intelecção. Esse algo, por sua vez, é o reconhecimento. E observa que as figuras não estão entre os *mimemata*, o que não os permite entrar no “esse é aquele” (*houtos ekeinos*). “Essa fórmula – ou a variante “isso é aquilo”, ουτο εκεινο de *Rhet.* I 11, exprime claramente um reconhecimento” (Veloso, 2004, p. 149). O que não implica necessariamente que o “isso” corresponda a um individual e o “aquilo” a um universal. Deste modo, somente seria possível conhecer o que é universal; o particular permanece desconhecido. Trata-se de tomar “partes pelo todo”. Acontece então o que denomina conhecimento por concomitância (Cf. Veloso, 2004, p. 149). Esse conhecimento acontece, por exemplo, quando se descreve um homem por sua cor e/ou por sua figura. “Ora, tomar certa cor e certa figura por um homem parece implicar imitação” (Veloso, 2004, p. 149).

Propõe ainda que as duas passagens dêem solução a um problema que perpassa toda a obra e todo pensamento aristotélico. Esse problema é o que chama de um “hiato” entre o perceptível e o inteligível (cf. Veloso, 2004, p. 105) que se caracteriza pela falha (lógica) ao tentar explicar, por exemplo, o “isto é um homem”. Isso não poderia ser predicação, pois seu sujeito não é substância, mas sim uma “qualidade e/ou quantidade perceptíveis” (Veloso p. 150). Apesar da noção aristotélica de que toda ciência parte da percepção, não

advém daí a parte inferior da escala dos graus de inteligência que os faria passar para níveis inferiores aos da percepção. “A não ser justamente, mas em surdina, em *Poet.* 4 e *Rhet.* I 11. A solução do problema seria a imitação, de modo que não há realmente “passagem” alguma entre percepção e inteligência” (Veloso, 2004, p. 150).

Parece mesmo que a importância da imitação pode ser ainda maior, envolvendo mesmo questões relativas à geometria. Pode se estender ao pensamento como nos mostra *De mem.* 1, 449b30 – 450a14. Nesses trechos é dito que tanto o traçado geométrico quanto o pensar carecem de certo tipo de aparição⁸⁰. “A aparição será em seguida considerada “como uma impressão ou desenho em nós” *ὡςπερ τροπος η γραφη εν ημιν* (*De mem.* 1, 450b 15-6). É chamada também ‘movimento’, *κινησις* (450 a 31). O termo *φαντασμα* seria, assim, mais um sinônimo de *μιμημα* se é verdade que uma pintura é uma imitação” (Veloso, 2004, p. 152). Contudo, pensa que seria possível entendermos um *phantasma* como um *mímema* em nós. O contrário também poderia ser pensado. Porém, como ambos são *homoíoma* (semelhança) que “não está dentro nem fora de nós” (Veloso, 2004, p. 152), é melhor não insistir nessa dicotomia. Escreve ainda que o que está em jogo aqui tem mais de um nome, sendo que os três nomes mencionados são apenas os mais corriqueiros.

Se não é possível pensar sem uma aparição, não é possível pensar sem um *μιμημα*. Ora, quem não imita nem mesmo pensa, já que não se pensa sem imitação. A esse ponto é mesmo o caso de perguntar: quem não imita? (Veloso, 2004, p. 152).

Porém, o conhecimento não tem nada de imitativo; e de acordo com *DA* III8, os perceptíveis e os inteligíveis em ato correspondem a quem percebe, a quem pensa. E tudo o que é o é de um ou de outro desses modos (Cf. 431b22). Porém, ao reconhecer a aparição como *mímema*, o que permite inferir “isso é aquilo”, se poderia responder a questão da relação entre pensamento e *mímema* no conhecimento da seguinte forma:

Ao que parece, sim, o que, porém, não significa que o pensamento coincida com *μιμημα* de que se serve. A aparição é apenas algo de *necessário* ao pensamento, (...). Não obstante sendo

⁸⁰ Percebemos aqui uma retomada das aparências?

necessário, o pensamento coloca-se sempre como um reconhecimento, o que implica imitação (Veloso, 2004, p. 153).

Assim, podemos formular que: pensar = reconhecer que implica imitar.

Com essas observações, Veloso pensa não diminuir o “teor cognitivo” de *Poet.* 4, mas também não identifica imitação e conhecimento. “Simplesmente um conhecimento pode servir de μίμημα” (Veloso, 2004, p. 153). Deste modo, a imitação fica num patamar intermediário de conhecimento. Portanto, a imitação em si não é um conhecimento. Então, não há identidade entre a natureza cognitiva e a “co-natureza imitativa” (ibid) do homem. Esta última encontra-se, contudo, ao lado da primeira e é algo congênito, podendo ser “uma espécie de conhecimento”. Quanto ao prazer que está ligado a ela, também não passará de “uma espécie de prazer”. “Em suma, não há nenhum conhecimento ou prazer estético” (Veloso, 2004, p.154). Porque, escreve em nota, até a percepção nesse caso é cognitiva.

Contudo, a visão de Veloso quanto ao prazer vindo da poesia trágica parece-nos demasiado radical. Não discordamos de suas observações quanto ao teor cognitivo da *mimesis*, mas pensamos que tal visão pode ser amenizada. A imitação em si pode não ser conhecimento, mas é inegável que contribua para o conhecer. Como afirma o próprio Estagirita, conhecer é extremamente prazeroso. Ao pensarmos que o prazer que aqui estudamos está diretamente ligado ao aprendizado, e que Aristóteles propõe que pela imitação aprendamos nossas primeiras noções, haveria sim um viés “estético” na teoria poética. Embora o termo seja anacrônico, pode valer a pena deixar de lado um pouco do rigor histórico/filológico e pensá-lo deste modo.

Capítulo III

O perfeccionismo moral na *Poética* de Aristóteles

Neste capítulo, propomos o estabelecimento de um elo entre a teoria aristotélica acerca da poesia e a formação e consolidação do caráter (*éthos*) humano. Essa aproximação é feita pela observação do espetáculo trágico (ou pela leitura das tragédias) e efetivada pela cognição que a imitação trágica fornece. Estabelecida tal relação, buscamos os meios que demonstram que Aristóteles pensa a tragédia como fonte de esclarecimento acerca da condição humana e do mundo. Concluiremos, posicionando-nos a favor de uma visão que propõe uma função pedagógica da poesia, que tende à ligação desta com o aprimoramento moral do homem, proporcionado pela reflexão acerca da vida e do mundo.

A fim de completar com sucesso tal empreitada, dividimos o capítulo em sete itens, que por sua vez se subdividem da maneira explicitada a seguir. Em primeiro lugar (item 1), faremos uma breve passagem pelos significados do termo perfeccionismo e pela doutrina perfeccionista de modo geral e especificamente sob a ótica aristotélica. Em seguida (item 2), buscamos delimitar a educação proposta pelo filósofo, uma vez que é por meio dela que se inicia o cultivo e a boa formação (*paideía*) do futuro cidadão. A incursão ao campo da educação tornou-se indispensável à nossa pesquisa porque propomos a poesia também como educadora, fator que implementa a virtude e a comunhão social.

Em primeira instância, a educação visa humanizar os impulsos da nossa animalidade (item 3). Aristóteles afirma que as virtudes e o caráter são desenvolvidos a partir de disposições naturais do homem que se encontram em sua alma. Por isso, mencionamos a questão da alma (*psyché*) (item 3. a), bem como a questão da necessidade da sua parte irracional receber uma instrução (*trophé*) correta que facilite sua capacidade de ouvir e obedecer à sua parte racional.

Em seguida, passamos às considerações acerca da relevância do hábito na construção moral do homem (item 3b). A importância dispensada pelo filósofo ao hábito das boas ações que levam a alcançar a virtude e a *eudaimonía* não nos permite negligenciar esse assunto. Como a *eudaimonía* e o caráter virtuoso somente podem ser desenvolvidos

em momentos privilegiados pelo ócio (*scholé*), também trataremos este ponto e seu oposto, o trabalho (*ascholia*) (item 4). Nossa investigação prossegue com a abordagem da significância da intervenção da família e da *pólis* (mais precisamente do legislador) na formação do cidadão (item 5 a e b). É no âmbito familiar que as crianças aprendem suas primeiras noções por meio da imitação que fazem em seus jogos e brincadeiras. Por este motivo, dedicaremos atenção ao estudo do conceito de *mímesis*, como é proposto na *Poética* (item 6 a, a.1 e a.2). Entretanto, devemos ressaltar que, de acordo com Aristóteles, a maior parte da educação deve ser responsabilidade do Estado. Portanto, cabe à educação pública cuidar da formação do cidadão do mesmo modo que cabe aos governantes o conhecimento de tudo que diz respeito à educação de seus governados.

Ao atingir a idade adulta, o homem está apto ao convívio na *pólis* e ao exercício de suas funções de cidadão. Está apto também ao exercício de sua virtude, que refletirá nas escolhas das suas ações e que culminarão ou não no alcance da *eudaimonía*. Mas, além do exercício de seus deveres políticos, o homem em idade adulta deve estar sempre em contato com seus semelhantes em momentos de paz e confraternização. Dentre tais momentos, podemos citar a presença nas platéias das encenações teatrais. Por fim, buscamos demonstrar que o ambiente e o texto teatral que propiciam a chamada educação estética contribuem grandemente para a formação e consolidação da virtude e do caráter (item 7). Essa formação ocorre por meio de hábitos que devem ser reafirmados durante toda a vida, a fim de não permitir que aquele que se tornou virtuoso e que caminha rumo ao fim último do homem se desvie da vida virtuosa e feliz.

1. Perfeccionismo em geral e em Aristóteles

A teoria perfeccionista aposta na possibilidade de melhoramento a partir daquilo que promove a excelência ou a perfeição humana. Tal teoria não tem por finalidade o prazer ou a *eudaimonía*, mas não os dispensa na medida em que favorecem o aprimoramento moral.

Por exemplo, entre as atividades de aperfeiçoamento moral, podem constar as artes e o conhecimento. Há vertentes do perfeccionismo que têm como eixo central a proposta de

que existe uma natureza humana a ser desenvolvida. Fazem dessa natureza o bem ao qual visam. Contudo, na maioria das vezes, os perfeccionistas pregam a busca pelo respeito próprio e pelo respeito aos outros. Tal respeito é visto como fonte de promoção da vida humana.

Em sentido amplo, o perfeccionismo está basicamente vinculado a uma moral teleológica que visa o bem. Portanto, trata das ações que levam ao bem em si, mas também da bondade de cada ação. Neste sentido, aproxima-se dos ideais utilitaristas. Entretanto, distingue-se por não restringir o bem ao prazer ou a maior felicidade possível. Para exemplificá-lo, podemos dizer que o conhecimento, a apreciação estética e a auto-realização são bens independentemente do prazer ou da satisfação que proporcionem. Eles tornam a vida melhor e sua ausência a empobrece.

Tomado em sentido estreito, o perfeccionismo é baseado numa teoria objetiva de tipo especial. Seus fundamentos propõem que o bem consiste no desenvolvimento de uma “natureza”, ou na realização do “eu verdadeiro”, ou seja, o desenvolvimento em alto grau de determinadas propriedades que cada um possui. Mas, na maioria dos casos, esse desenvolvimento cabe aos seres humanos em geral, assim como os elementos necessários à caracterização do bem humano. Alguns contra-sensos da visão estreita propõem que o desenvolvimento da natureza humana é “função” de cada um.

Em Aristóteles, o perfeccionismo pode ser visto perpassando toda sua filosofia moral e política e em sua reflexão acerca da arte. Sabendo-se que o perfeccionismo considera tanto a arte quanto as formas de conhecimento como veículos para a promoção do que há de melhor no homem, é correto entendermos que a *Poética* também esboce semelhante proposta (cf. 1448b9-19).

O pensamento aristotélico também é considerado perfeccionista por sua visão da função concernente à natureza humana: deve-se desenvolver a razão teórica, por meio da contemplação do saber a fim de atingir o bem supremo (cf. *EN* 1094a18-33). Em Aristóteles, também podemos levar em conta a prerrogativa perfeccionista de que a aquisição de bens é um dever moral. Isso especialmente quando tais bens devem ser adquiridos para benefício próprio, mas não sem estar atento aos deveres assumidos para com os cidadãos e para com a *pólis* (cf. *EN* 1177a 27-31). Devemos ressaltar ainda a visão aristotélica que preza pela obrigação do legislador para com o aperfeiçoamento de seus

governados (cf. *Pol.* 1331a37, b5 – 1341b38; *EN* 1180 a1-4, 34-35; *Ret.* 1390b9). Desse modo, o estado deve aludir a boas atividades ou a outros meios de encorajá-las.

Serão esses fatores os que procuraremos ressaltar na filosofia aristotélica, especialmente na *Poética*, quando isto se fizer necessário. Buscaremos fazer sobressair especialmente a relação da poesia que Aristóteles descreve com o aperfeiçoamento moral do cidadão. Essa relação se dá por meio do reconhecimento de semelhanças entre as situações vividas pelo personagem e situações que são passíveis de serem realmente vividas. Ao mesmo tempo, a distância entre espectadores e personagens também faz parte dessa relação. A poesia será mostrada também como fonte de exemplos positivos para o desenvolvimento e para a consolidação do caráter do homem. Ademais, como vimos propondo, acreditamos que o trágico possa exercer uma espécie de função pedagógica com os exemplos que dá pela descrição do caráter dos heróis que são apresentados ao público e pelo despertar de paixões. Como vimos e veremos, a educação musical pela poesia acontece por sugerir um esclarecimento acerca da vida. Esse poderá servir de complemento para uma educação indispensável que tem início nos primeiros anos de vida, junto ao seio familiar, e passa à responsabilidade da cidade-estado, solo fértil para o florescimento de caracteres virtuosos e ‘saudáveis’⁸¹.

2. A educação nos moldes aristotélicos

A teoria pedagógica aristotélica, bem como sua moral e sua política, tem por finalidade o alcance da felicidade. Portanto, é rumo a ela que devem ser direcionados os estudos concernentes à formação moral. Segundo o filósofo, como não há possibilidade de se tornar feliz sem o exercício da virtude, o hábito de contemplá-la pode ser apontado como um dos maiores valores pedagógicos. Todavia, é preciso exercitar-se na virtude a fim de direcionar o comportamento e não somente para conhecê-la. Para esboçar uma visão geral

⁸¹ Essa interpretação adotada pode ser vista nas propostas de M. Nussbaum, A. Hourdakis, N. Pappas, C. D. C. Reeve, P. Aubenque, P. Ricouer e F. Santoro. Esses tecem comentários que se tocam em inúmeros pontos, mas que por vezes apresentam alguma reflexão que nos soa como complementar às demais, como buscaremos apontar.

sobre as considerações de Aristóteles acerca da educação, tomaremos por base os textos da *Política*, da *Ética a Nicômaco*, da *Retórica*⁸².

Além de atingir a contemplação da virtude em um meio social, o cidadão precisa interagir nesse meio. Portanto, deve se sobressair e ser capaz de uma vida contemplativa plena, e ao mesmo tempo de uma vida ativa quanto aos assuntos da *pólis*. Aristóteles elabora a proposta de aplicação de um método dialético que conjuga teoria e prática para a efetivação de sua *paideía*. Essa teoria consiste numa pedagogia que valorize tanto as conformidades à natureza humana, quanto à paz e ao ócio.

Quais tipos de conhecimento são mais necessários ao homem? Essa é uma das questões incitadas pela pedagogia aristotélica. Para entender melhor o caminho que guia à felicidade, é preciso compreender, a princípio, que o homem necessita de bens exteriores. Depende tanto dos bens que cabem ao corpo, quanto dos que tocam à alma. Aristóteles, ao considerar as diversas espécies de bens adquiríveis, parece ter dado ênfase a uma proposta de um homem cultivado, baseando-a em “sua participação na política, sua personalidade moral e sua capacidade criadora”⁸³. Parece também ter priorizado a análise de um tipo de progresso humano que se dirigiria de um estado natural, a um estado de raciocínio, que teria por intermediário a habituação.

Na visão aristotélica, é incontestável o fato de que a política servia como alicerce para o desenvolvimento da moral e da educação. Como já dissemos, é inegável que estas sigam uma finalidade possuidora de dois aspectos principais: “a) o eudemonismo e b) a familiaridade com a virtude” (ibid). Assim, a teoria da educação pensada pelo filósofo adquire três aspectos. O primeiro é uma *dimensão poética*, na qual o ensino e a arte se comparam em questões metodológicas com o funcionamento criativo-produtivo na medida em que visa à construção do cidadão virtuoso. O segundo aspecto é configurado sob a forma de um pensamento sobre a educação como resultado de uma série de atos e atividades que a cidade e o indivíduo devem adotar, tendo por finalidade uma “obra política da educação” (Hourdakis, 2001, p. 15). O terceiro pensa a educação como um movimento dentro da cidade que faz passar da potencialidade à realidade. Isto é, transforma a

⁸² Nesse ponto da argumentação nos basearemos especificamente nos comentários de Hourdakis, indicados no corpo do texto quando pertinente.

⁸³ HOURADAKIS, A. *Aristóteles e a Educação*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 13. Todas as demais referências a esta obra serão feitas no corpo do texto e indicadas por Hourdakis, seguido do ano de publicação e do número da página.

possibilidade da virtude política em realidade. Esses aspectos permitem ver a educação como uma atividade (e não como uma situação) que produz uma força política, social e moral.

Portanto, o ensino proposto por Aristóteles faz parte do crescimento da *pólis*. Isso deixa claro que ele não se atém às “paredes” de uma escola, mas acompanha o cidadão por todo o curso de sua vida política. Por isso, a cidade também pode ser tomada como uma espécie de escola prática na qual o cidadão exercita o que aprende em teoria. Mas também aprende com o dia-a-dia em suas diversas modalidades de atividades.

Os locais onde se efetuava tal educação eram a *ágora*, a *assembléia*, o *conselho*, os *tribunais*, os *banquetes*, o *teatro*, os *jogos*, os *locais de culto* com suas cerimônias religiosas, as próprias leis do Estado (Hourdakis, 2001, p. 48).

Assim, o estado e o legislador deviam se ocupar da educação que deveria perpetuar por toda a existência do homem com a finalidade de preservá-lo feliz e virtuoso (cf. *Pol.* 1331a37, b5 – 1341b38; *EN* 1180a1-4, 34-35; *Ret.* 1390b9).

Contudo, para alcançar os favores do Bem (*agathón*), que são a felicidade, é preciso antes conhecê-lo (cf. *EN* 1094a14-18). E esse conhecimento está no domínio da maior das ciências, ou seja, da política (*EN* 1095a14-28). Para atingir a felicidade, os cidadãos necessitam de uma educação moral “correta e *sadia*” (Hourdakis, 2001, p. 50; cf. também *EN* 1179b31-34). E, para atingi-la, seria preciso que soubessem determinar bem os fins aos quais se direcionavam suas ações. Precisariam também saber reconhecer quais atividades levariam ao fim último. Assim, os fins e os meios que seguiriam nessa direção deveriam estar em sintonia. A felicidade deveria ser buscada da maneira conveniente.

A *eudaimonía* seria descrita como um bem a qual todos os seres capazes de atingir as virtudes podem alcançar. E à virtude se chega por meio de exercício (*éthiston*), de aprendizado (*mathetón*) ou por prática (*asketón*) (cf. *EN* 1099b9-19). Assim, a felicidade era pensada como algo obtido através de esforço e não ao mero acaso. Portanto, seria feliz aquele que agisse conforme a virtude. E infeliz aquele que fizesse o contrário (cf. *EN* 1100a10- 1103a-10). A felicidade do Estado dependeria do saber e da escolha dos cidadãos (*epistémes kai proáíresis*). Mas, antes, cada cidadão precisava alcançar uma felicidade particular. Se a virtude e a felicidade fossem realidades em cada cidadão, também o seriam

no Estado. Os cidadãos, para serem felizes e virtuosos, dependiam do hábito (*éthos*), da natureza (*phýsis*) e do raciocínio (*lógos*) em consonância (cf. *Pol.* 1332 a31- b6).

Sentir prazer ou desprazer com as matérias que são convenientes desde a infância também poderia nos dizer algo acerca da felicidade. A educação que caminha nesse sentido é a “educação correta e sã” (Hourdakis, 2001, p. 53; cf também *EN* 1104b4-14). Assim, o homem virtuoso preferia o bom, o proveitoso e o agradável e evitava o feio, o prejudicial e o que aflige. Ao virtuoso, cabia o sucesso e ao vicioso, o fracasso (cf. *EN* 1104b26-35). Aristóteles recomendava que se dirigisse a educação dos jovens prestando atenção ao que lhes aprazia e ao que lhes causava dor. Por isso, o correto era acostumá-los a sentir prazeres e dores de forma conveniente (cf. *EN* 1172a19-26) e conduzi-los à virtude por meio do que lhes era convenientemente prazeroso.

Em outro momento, o filósofo descreve a felicidade como uma atividade das mais desejáveis e que não era buscada com vistas a outras matérias. Ao contrário do que se poderia pensar, ela não era um estado da alma, mas uma atividade auto-suficiente (*EN* 1176b5) (*eudaimonía autarkês*) feita “sob inspiração da virtude” (Hourdakis, 2001, p. 55): pela maior de todas as virtudes, fruto da boa atividade da melhor parte do homem (cf. *EN* 1176a30, b8). Assim, a felicidade como atividade se equipararia a uma atividade teórica (que também deveria ser estimulada por meio da educação). Por isso, estaria diretamente relacionada com a sabedoria (cf. *EN* 1177a11- 1178a9). A fim de esclarecer tal relação, passaremos a uma breve análise da natureza do homem, das partes de sua alma e do modo como essas influenciariam na educação do cidadão.

3. Da natureza humana e de sua influência na educação moral à habituação e à razão

a) A bipartição da alma⁸⁴

⁸⁴ A bipartição da alma é ressaltada na *Ética a Nicômaco* (1102a26-32, 1102b25; 1103 a1-3). Adotaremos essa forma bipartite, embora em *De anima* III, capítulos 9 e 10, possa haver uma dúvida quanto a ela. Essa questão resultaria de uma proposta de três tipos diferentes de desejo: *boulesis*, *epithumia* e *thumos*, mas mais propriamente da indefinição da localização do desejo, que “oscilaria” entre a parte racional e a irracional da alma. Essa instabilidade poderia dar origem a uma terceira parte da alma. Essa querela está também discutida, de maneira breve, em nosso capítulo I.

É da natureza do homem ter em potência a capacidade de viver na *pólis*, mas a educação ajuda a atualizá-la. O homem educado adquire traços aperfeiçoados e que facilitam o alcance da *eudaimonía* – por isso, a educação faz parte da política.

A educação deve se apoiar na natureza humana visando suas necessidades, habilidades e limitações (cf. *Pol.* 1337a1-3). Os seres humanos são também seres psicológicos e a alma é a responsável por sua vida e pelas funções que lhe são típicas. Ela é formada por um componente racional ao qual cabem a sabedoria prática (*phrónesis*) e o intelecto (*nous*), e por um componente não racional que pode sofrer influência da razão e onde estão situados os apetites e as paixões. Portanto, a educação aristotélica visa a habituação de apetites e paixões e a instrução da parte irracional da alma (educação pela razão)⁸⁵ (cf. 1332b10-11). Assim, a pessoa educada é uma pessoa em harmonia consigo que tem sua alma organizada de forma a melhor promover a felicidade verdadeira.

Desse modo, a educação da alma pode ser pensada como o aperfeiçoamento de sua parte irracional. A ação ou a atividade são resultados de escolhas – desejo deliberado – e do desejo. A escolha é uma espécie de motivo racional que tende à felicidade, ou a algo que seja semelhantemente concebido (*EN* 1113a10-14). Como já vimos, o desejo é também o que move a ação, mas pela parte irracional da alma. Porém, este é capaz de ouvir à reta razão (*EN* 1102b14). Antes de deliberar (calcular) acerca do que deve fazer, o homem se vê diante de um problema prático que o leva a executar o cálculo. Esse problema pode ser posto por seus apetites (entre os quais se encontra o desejo)⁸⁶. Assim, escolhemos por meio de deliberação o que supostamente nos leva mais facilmente a ser felizes. Se nossos apetites estão sempre de acordo com a nossa escolha, somos temperantes. Caso contrário, podemos ter controle sobre os apetites em certas situações e não tê-lo em outras. Mas, em ambos os casos, há uma dificuldade interna que se sobrepõe ao prazer que obtemos pela típica harmonia que o homem atinge com a virtude.

Segundo o que vimos, a alma humana é bipartite. O fato de um homem ser considerado virtuoso transita entre essas duas partes (cf. *Pol.* 1333a17-30, b16-27; *EN* 1102b14-1103a1). A parte racional é superior à parte irracional devido a seu poder de comando. Por essa bipartição é que existem virtudes morais e intelectuais. As intelectuais

⁸⁵ Bem como à ginástica, que zela pelo cultivo de corpos belos e sadios.

⁸⁶ Para ilustrar esse processo, Reeve dá o divertido exemplo do jantar, que se encontra às páginas 54-5 de seu artigo.

surgem com experiência e ensino; requerem tempo. As morais necessitam de experiência de vida e exercício (cf. *EN* 1103a14-35). As virtudes morais não são dadas aos homens pela natureza, pois são mutáveis; e tudo que é de natureza não pode ser modificado. No entanto, é da natureza do homem estar predisposto às virtudes. Assim, o que existe por natureza existe primeiro em potência e é atualizado por meio de ações. Portanto, só é possível se tornar virtuoso agindo virtuosamente (cf. *EN* 1103b1-2).

Porque os cidadãos podem estar dispostos à virtude é que os legisladores podem levá-los a serem bons. O sucesso ou fracasso dessa empreitada determina a eficácia ou a precariedade dos regimes políticos. Os governantes devem incentivar a virtude de seus governados, confiando que tenham tido uma educação correta, sadia. Mas, se os governados agirem de maneira contrária, os governantes devem fazer valer sua autoridade e puni-los por sua insubordinação às leis (cf. *EN* 1103a31, b6). O legislador deve cuidar também para que os jovens se mantenham longe do que é inadequado e do que possa afetar de modo negativo seus caracteres (cf. *Pol.* 1336b4-23).

Portanto, a educação deve estar atenta à divisão da alma e privilegiar o cultivo das atividades que venham de suas partes superiores. A parte irracional ou desejanter da alma deve ser dócil ao *lógos* a fim permitir que o homem aja conforme a virtude. Contudo, os desejos são o que move as ações. Como há diversos tipos de desejos, há também diversas ações (cf. *ibid.* 1337b5-22). O legislador deve ter ciência disto e do que diz respeito à alma em geral, pois precisa saber do que toca à responsabilidade que lhe cabe: o que rege as ações leva à formação do caráter do cidadão.

A educação⁸⁷ pensa a maneira de agir conforme ser social e membro da comunidade política sem se descuidar da natureza. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles propõe que existam coisas produzidas e coisas feitas (cf. 1140a1-5). Assim, é possível pensar uma “poética da educação” que cuida do que é produzido, e uma “praxiologia da educação”, que por sua vez cuida do que é feito (cf. Hourdakís, 2001, p.). Ambos os tipos de ação diferem bem como a disposição racional que leva a agir de uma ou de outra forma. Mas, ao agir com vistas à virtude e à felicidade, o homem utiliza ambas as disposições.

⁸⁷ Sem se descuidar da finalidade humana, e sem perder de vista a qualidade de animal político que Aristóteles confere ao homem.

A questão central no que concerne à educação é a sua condução a fim de atingir a *eudaimonía*. Por isso a praxiologia transita entre dois extremos. No primeiro é dada a causa (*heneka*) de toda ação. Por esse ponto de vista, as ações não são boas ou más, mas os fins que elas perseguem são. Desse modo, há fins buscados por si mesmos e fins que servem como meios para alcançá-los – sendo estes últimos superiores. As atividades podem também funcionar como meio. E entre essas há atividades que são movidas por determinações particulares⁸⁸, e as que se determinam absolutamente⁸⁹. Porém, as ações que concernem à educação não são do âmbito do necessário, ao passo que lhe cabem as melhores ações (*kallistai práxeis*) (cf. *Pol.* 1332a16).

O segundo caso diz respeito à preocupação aristotélica com os meios de fazer os homens virtuosos. O homem cultivado busca agir contra suas tendências naturais e contra seus maus hábitos. Por isso, as ações não diferem entre si, mas quanto ao fim último que procuram e quanto a sua causa. E o sentido da ação pode se unir ao de sua função mesma. O homem virtuoso é aquele capaz de agir da melhor maneira, mas em conformidade com sua natureza. Por esta razão, ser virtuoso e feliz é a função do homem (cf. *EN* 1097b22-23; *DA* 412b20ss). E a função da educação humana é conduzir o homem à realização (por meio de ações e atividades) de suas potências. As ações são divididas de acordo com a divisão da alma e da vida humana: são racionais ou irracionais. Podem também ser distinguidas quanto ao necessário e ao útil, como quanto ao belo. As ações guiadas pela parte racional da alma são preferidas e as úteis e necessárias são melhores se feitas de maneira bela. Por isso a educação deve mesclar a seus princípios ações da parte superior da vida e da alma.

As ciências teóricas têm por objeto o que é certo e imutável, e as ciências práticas, as ações humanas que se dão por escolha deliberada. Porém, em ambos os casos, se deve ter em vista a procura da verdade – com a sutileza tal qual a verdade da ciência prática envolve a escolha. Há também a escolha voluntária que serve para deduzir, ou seja, a escolha deliberada, que é mais minuciosa (cf. *ibid.* 1111b4-11). Ela tem a ver com a alma e com o que faz do homem responsável por seus atos. Ela é condição *sine qua non* para a virtude moral.

⁸⁸ Essas determinações são as paixões como o desejo.

⁸⁹ A razão desapaixonada, em sentido estrito.

Contudo, para saber da virtude de uma ação, não basta observar seus resultados: é preciso saber das disposições do agente (ibid. 1103b26-30). Vem daí a importância que Aristóteles dá a educação, pois

A *praxiologia* aristotélica da educação concerne ao gênero de ensino que pode tornar o homem capaz de julgar quais as ações que melhor lhe permitem atingir (*praxiologia*) o fim moral (*prática e poética*) e político (*politologia*) perfeito. (...) Logo, segundo Aristóteles, as ações humanas formam um conjunto uniforme e comum de objetivos sucessivos que têm por fim último o bem em si (Hourdakis, 2001, p. 85-6).

Contudo, o meio para se fazer virtuoso e conseqüentemente feliz é adquirir bons hábitos durante a vida que sejam de acordo com o que dita a parte racional da alma.

b) O hábito

A importância do hábito para a educação aristotélica vem da noção de virtude apresentada na *Ética a Nicômaco*. Ela é um hábito voluntário (*héxis proairetiké*), e um uso (cf. *EN* 1106b36-1179b2-3). Não é uma disposição natural, nem adquirida pelo ensino, mas algo adquirido por uma prática contínua (cf. ibid. 1103a31-32 – 1105b19 – 1106a13, 1179a35, b5). Esse tipo de prática tem início com o ensino privado, se estendendo para o ensino público. Assim, o hábito é o parâmetro que dita a forma correta da educação proposta por Aristóteles. Por isso a virtude é considerada assunto de alcance do legislador que deve zelar para que os cidadãos a atinjam e, conseqüentemente, atinjam o nível perfeito da vida (cf. *Pol.* 1332a35).

Portanto, a ação que advém dos hábitos é a manifestação particular e absoluta da virtude. Por sua vez, esta pode se manifestar de forma particular ou de forma absoluta. Na primeira forma, a virtude é vista como um exercício “forçado”. Assim, a virtude é imposta também com o auxílio de penas que direcionarão uma conduta. Na segunda forma, é vista como algo que é praticado para que haja boas ações. Nesse caso, a virtude pode enaltecer “a glória e as obras criadoras” (Hourdakis, 2001, p. 58). Deste modo, a ação só é boa em absoluto quando feita espontaneamente, sem necessidade de ‘coação’. Esse tipo de prática leva a uma virtude absoluta da alma (cf. *Pol.* 1332a18-19).

Um regime político também tem ética e deve inspirá-la nos cidadãos (cf. *ibid.* 1337a15-17). Como toda virtude nasce e se destrói pelos mesmos motivos, é necessária a existência de mestres que guiem o futuro cidadão rumo a elas.

Logo, para um homem ser bom e *são* deve ser bem educado e adquirir bons hábitos, por meio de exercício, e continuar a viver nesse espírito, ocupando-se com boas obras e não fazendo más ações nem de bom nem de mau grado. Isso pode se tornar realidade, contanto que vivamos sob a guia e o poder de uma ordem política correta e *sã*, e que seja capaz de se impor (Hourdakís, 2001, p. 63).

Portanto, para ser virtuoso, é preciso atividade e esforço, apesar da virtude ser uma disposição da alma. Ela deve manter o meio-termo (*mesôtes*) que consiste no equilíbrio das paixões – é um meio termo em relação ao homem. Mas a quem cabe definir o meio termo? Ao sábio, explica Aristóteles. E para se manifestar de forma virtuosa, o caráter deve ter certa disposição a excelência. Deve tender ao bem e se desviar do mal. Mas nem sempre o homem obedece ao raciocínio lógico e ao que propõe o ensino. Por isso, o aluno deve ser habituado a experimentar prazer e dor com o que convém. Assim, ao contrário do que pensavam Sócrates e Platão, a virtude não é resultado do conhecimento, mas de uma disposição despertada através da educação, tanto pública, quanto particular.

Ao hábito cabe também a domesticação das paixões. Como elas envolvem crenças, podem ser educadas e racionalizadas. Ao aprender sobre a real ameaça que as coisas representam, uma pessoa medrosa pode conter um pouco seu medo. Contudo, as emoções envolvem também desejos e fatores somáticos, que são mudados com menos facilidade por meios cognitivos. Para esses, a habituação é imprescindível e requer um tempo maior para ser efetiva, para se tornar virtude. Essa habituação é, além de comportamental, intelectual. Por exemplo, ao aprender a temer como convém, o homem se torna capaz de perceber a real ameaça que as coisas representam para ele. Além dessa habilidade, esse tipo de hábito facilita a reação, o controle exercido sobre as paixões. Agir e sentir corretamente nessas situações tem a ver com a felicidade⁹⁰.

⁹⁰ REEVE, C. D. C. Aristotelian Education. In: *Philosophers on Education. Historical Perspectives*. Org. A. O. Rorty. London: Routledge, 1998, cf. p. 56. Todas as demais referências e esta obra serão feitas no corpo do texto e indicadas por Reeve, seguido no ano da publicação e do número da página. Tradução minha.

Assim, os hábitos que adquirimos pelo desejo e pelos sentidos (principalmente quando crianças) determinam como agimos e determinam também a concepção que temos da felicidade, que é o que determina nossas ações. Bons hábitos nos conduzem bem em direção à felicidade e maus hábitos agem de forma contrária. Quando habituados de certo modo, temos dificuldade em mudar. Desta forma, a experiência influi diretamente na forma como nos comportamos, e também na maneira como entendemos as coisas e como lidamos com as situações. As sensações interferem no nosso entendimento de acordo com a maneira que o agente se relaciona com a razão (cf. *EN* 1179b26-8).

Nossos hábitos, assim, limitam nossa capacidade a novas experiências do que é bom e valioso, e então bloqueia-nos para uma ampliação de nossos valores antigos, fazendo que eles pareçam os únicos valores genuínos (Reeve, p. 56).

Contudo, hábitos podem ser quebrados ou substituídos por outros melhores (o contrário também é válido). Mas isso não é fácil (cf. *EN* 1179b16-18).

Porém, o que faz de uma concepção correta não é sua emersão de nossos hábitos, mas a base natural que ela tem em nós. Nesse caso, a nossa natureza determina o que entendemos por felicidade. Mas nossos hábitos têm uma influência nada pequena no que vemos como felicidade “para nós”. Eles são desenvolvidos a partir do que nos agrada ou desagradam, o que desejamos ou rejeitamos. Esses fatores nos levarão à nossa concepção do que é a felicidade e do que deve ser feito para promovê-la (cf. *Pol.* 1331b26-1332a10). Mas, se a pessoa que se pretende virtuosa não for habituada desde cedo às leis, será mais difícil se controlar e alcançar a *eudaimonía* (cf. *EN* 1179b31-1180a3). Refrear os desejos que conduzem a agir mal é o papel dessas leis. Contudo, essas regras devem ser aplicadas a todos os homens, mesmo aos virtuosos (cf. 1318b38-1319a1- 1287a30-2), e devem reger os cidadãos por toda vida.

As emoções e os apetites apontam para coisas pelas quais se deve lutar para conseguir (cf. *EN* 1169b9-10). As virtudes do caráter estão particularmente preocupadas com esse tipo de bens, desde que assegurem que nossas emoções e nossos apetites sejam corretos. As nossas necessidades desses bens é o que primeiramente nos envolve nas comunidades. E são eles que causam conflitos entre seus membros. Portanto, a maior causa de instabilidade política é a competição por bens externos. São também os bens externos

que asseguram a existência das virtudes, pois uma constituição não pode ser estável sem elas. Assim, “as leis não têm poder para assegurar a obediência senão pelos hábitos; mas os hábitos só podem ser desenvolvidos durante um longo período de tempo” (*Pol.* 1269a20-1).

Contudo, não basta ter bons hábitos. É preciso saber aprender de forma adequada. Em matéria de ética e política, é preciso educar o corpo e a sabedoria prática, pois seu fim é prático e não teórico (cf. *EN* 1095a5-6). A ética nos capacita a atingir o fim humano da forma correta (cf. *ibid.* 1094a22-4); nos faz conceber de forma correta o que é a verdadeira felicidade. A política, que não se encontra separada da ética, permite que o homem seja capaz de traçar as constituições necessárias para se atingir a felicidade. Quando a instrução nos capacita a agir nesse sentido e conceber (perceber) claramente o que é a felicidade, somos dotados de sabedoria prática e de diplomacia (*politiké epistéme*). As capacidades das duas são quase as mesmas, porém, elas se aplicam a áreas diversas. A princípio, a sabedoria prática busca o bem individual e a diplomacia busca o bem coletivo (cf. *ibid.* *EN* 1094b7-10, 1141b23-4). Ao adquirir sabedoria prática, o homem adquire também virtudes de caráter amadurecidas (cf. *ibid.* 1144b4-14, 1117a4-5, 1144b30, 1145a2). Primeiramente, se adquire a virtude completa para depois ter uma virtude que seja fruto de hábitos. No início, o homem consegue ouvir a razão, mas não entende a felicidade. Esse entendimento vem da instrução, da crítica e da autoconsciência reflexiva. Essas últimas tornam o alcance da felicidade possível.

4. *Scholé* e *ascholia*: ócio e trabalho na formação moral

De acordo com Aristóteles, a vida humana pode se dividir em momentos de ócio e em momentos de trabalho (*ascholia*). O tempo ocioso é ideal para a consolidação das virtudes que formam um bom caráter e, portanto, ideal para o alcance da felicidade.

Aristóteles subordina o trabalho ao ócio e o considera como válido somente quando desempenhado em sua função. Eles se associam à educação, pois, de modo geral, esta traz um benefício de grande importância: a capacidade de exercer a atividade intelectual, favorecida pelo ócio (cf. *Pol.* 1337b30-2), que é intimamente ligado à felicidade:

Mas o ócio por si mesmo dá prazer e felicidade e o gozo da vida, que são experimentados, não pelo homem que trabalha, mas por aqueles que têm ócio. Para ele quem está ocupado tem em vista algum fim que não alcança; mas a felicidade é um fim (...). Está claro então que esses são ramos do aprendizado e da educação que devemos estudar somente com vista ao ócio gasto na atividade intelectual, e esses conhecimentos são valorizados por si mesmos; ao passo que alguns tipos de conhecimento que são usados no trabalho são considerados necessários e existem por outras coisas (*Pol.* 1338a1-13)⁹¹.

Portanto, é nos momentos de ócio que o homem pode aperfeiçoar-se intelectual e moralmente.

Entretanto, começaremos por tratar do trabalho. No início da *Política*, o escravo é retratado como um objeto pertencente a seu “dono” (cf. 1254a16). Segundo Vergnières, esse estatuto não é contraditório e o fato de aquele pertencer à espécie humana – da qual Aristóteles sempre afirma a unicidade – se dá porque o homem não é definido pela liberdade, e sim pelo *lógos*. O escravo encontra seu lugar no lar e participa da sociabilidade humana sem chegar à existência política (cf. Vergnières, 1999, p. 163).

Seu papel como propriedade (*ktēma*) é quase o de um objeto vivo que desempenha funções necessárias no dia-a-dia. Mas não haveria correlação fixa entre a instrumentalidade e o “estatuto de objeto de propriedade” (ibid), uma vez que os operários também eram vistos como instrumentos vivos que obedeciam a um superior, e, entretanto, gozavam de liberdade. Por um lado, a função do operariado era fabricar algo que seria negociado ou trocado, além de manter sua independência. O escravo, por outra via, não produzia bens, o que lhe conferia a categoria de extensão do corpo do senhor. Este “instrumento” era o que proporcionava ao homem livre tempo para o ócio. O escravo não agia (pois quem o faz é o senhor), nem produzia: ele era uma continuação do senhor, como sua propriedade. “É, pois, a domesticidade e não a simples instrumentalidade, que implica o estatuto do escravo, isto é, o estatuto de homem que não se pertence” (ibid). Sendo parte do senhor, não havia injustiças contra o escravo, pois seriam injustiças contra si mesmo. A autoridade do senhor em relação ao escravo era semelhante à autoridade que um pai exerce sobre seu filho. Embora o filho também fosse visto como parte do corpo, não pertencia ao pai e era educado e formado cidadão. O escravo, ao contrário, servia como um meio, não sendo fim para si mesmo nem sequer para quem servia. Em parte, era também graças ao trabalho dos

⁹¹ Tradução minha, feita a partir da tradução feita por B. Jowett do Grego para o Inglês. In: *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

escravos que os cidadãos livres podiam gozar de tempo para se aperfeiçoar moralmente, além de contar com os recursos que a *pólis* dispõe para tal. A poesia trágica está entre esses recursos.

É também interessante salientar a proposta feita quanto ao papel exercido pela música no tempo ocioso⁹². Tanto a música ensinada aos jovens, quanto a que faz parte da poesia trágica podem promover a instrução moral por meio de sua harmonia. Dessa maneira, na imitação poética e pedagógica existe a presença de uma musicalidade, que tem como sua maior expressão a melodia e o ritmo, além do prazer e da instrução. A música, portanto, é parte da educação proposta pelo filósofo: é útil à educação também por seu caráter agradável (cf. *Pol.* 1339b11-31).

Por fim, é interessante pensar o lugar que se dá atualmente ao ócio e ao trabalho. O trabalho é o que constrói nossas vidas na maior parte do tempo e não o ócio – em parte por necessidade, porque não podemos simplesmente optar por ter escravos ou por não trabalhar. Contudo, essa condição é um modo de expressão de nossos valores: o trabalho é visto por nós como algo recompensador, e que contribui para nossa felicidade, mais que o ócio. E, talvez pelo sistema no qual estamos inseridos, cometamos o mesmo erro espartano de pensar a atividade livre como algo valioso porque contribui para o nosso trabalho. Esta nos descontraí, para que quando voltamos ao trabalho sejamos mais eficientes. Mas, antes de se conformar com a posição assumida pelo ócio e pelo trabalho atualmente, é bom refletir sobre uma observação feita por Aristóteles. Ele diz que “é vergonhoso não sermos hábeis para fazer uso das boas coisas... no tempo de ócio”. E é igualmente vergonhoso não saber usá-las “quando trabalhamos ou quando estamos na guerra” (*Pol.* 1334a36-40). Mas, ao somar valor a ambas as situações, é preciso estar atento para o fato de que o legislador na Grécia de Aristóteles, quando deseja formar cidadãos felizes, deve sanar suas necessidades educacionais a fim de realizar o amplo campo que concerne a ambos os momentos.

Diante do que foi exposto, podemos afirmar a existência de uma relação “simbiótica”, porém hierarquizada, na descrição que Aristóteles faz do ócio e do trabalho. Por um lado, o senhor depende do trabalho de seus escravos a fim de gozar seus momentos

⁹² Vale lembrar aqui que a música a qual nos referimos é a instrumental, e não a poesia cantada como a homérica, pois esta era cantada pelos soldados gregos a caminho das batalhas, ou seja, em tempos de trabalho. Há, entretanto, o fator comum de que ambos os tipos de música mencionados serviam como meio para a formação moral dos cidadãos.

de lazer. Nesses momentos, são proporcionadas as primeiras lições aos seus filhos, que imitam os afazeres dos adultos em suas brincadeiras. Por outro lado, quando o homem livre se vê na posição de legislador, deve trabalhar para que seja possível aperfeiçoar os cidadãos ou formar homens moralmente bons, além de prontos a defender não somente seus interesses, mas também os interesses da *polis*. Também a poesia e a música (e, conseqüentemente, o poeta e o músico) desempenham a função de formadores morais e agem como meios para a consolidação do caráter humano. Ao mesmo tempo, suas artes servem como meios para a convivência e para o deleite daqueles que se encontram desobrigados momentaneamente de seus afazeres.

Assim, o ócio é requisito para o desenvolvimento da poética e da educação, pois é em seu domínio que o homem é capaz de desenvolver suas melhores disposições e o faz com prazer. O ócio comporta o bem estar, o contentamento e a felicidade (cf. *Pol.* 1338a1-3). Confunde-se com a mais nobre das ações, e não com a falta de ação: é o exercício da ação poética da parte racional do espírito. Enquanto os momentos de trabalho estão destinados à produção de artefatos, há a conquista de momentos que sejam propícios ao repouso, à harmonia e à busca pela *eudaimonía*.

Fica evidente, portanto, a superioridade do ócio em relação ao trabalho. Os homens livres devem gozar o ócio a fim de melhorar seus corpos e suas almas, a fim de cultivar em si o que de melhor a humanidade pode apresentar. Por isso, o trabalho, como os momentos nos quais se faz a guerra, tem em vista a restauração da paz para que volte a ser praticado o aprimoramento do homem. Somente em paz o homem se aprimora.

5. O papel do legislador e da família na formação dos cidadãos e da *pólis*

a) A família

Quanto à educação, Aristóteles indica que sua primeira fase deva ser dada em família⁹³. Assim deve ser porque, aparentemente, a proposta legislativa que o filósofo

⁹³ A vida é subdividida por Aristóteles em períodos de sete anos. Então, o período da educação que cabe à

elabora preza pela estabilidade e pela harmonia da instituição familiar. Até os cinco anos não é dada nenhuma educação formal à criança, a não ser que envolva seu crescimento (cf. *Pol.* 1336a24-5). No mais, sua educação é informal e é pouco controlada pela legislação. Os jogos com os quais as crianças brincam, por exemplo, podem servir para uma boa ou má formação⁹⁴ (cf. *ibid.* 1336a28-30; 1336b32-4). Assim, tanto em família, quanto na *pólis*, é devido cuidar para que a criança desenvolva os melhores hábitos, e se afaste do que é mau. Após os cinco anos de idade, o futuro cidadão pode passar os próximos dois anos a observar as instruções que lhe serão transmitidas (Cf. *Pol.* 1336b35-7). Nessas primeiras lições, serão introduzidos a escrita e a leitura, a música, o desenho e a ginástica (cf. 1337b24-6). Contudo, os três primeiros contribuem de forma mais efetiva para o ócio do que são, de fato, úteis.

Assim, a família ocupa um lugar significativo na teoria da educação aristotélica, uma vez que essa rege o tipo de instrução ministrada à criança em seus primeiros anos. Na *Ética a Nicômaco*, além da relação que há na educação dada pela família, vem à cena também a questão de saber se este tipo de educação se volta somente para a formação de homens de bem, ou se interfere no funcionamento público (cf. *EN* 1130b24-28). Contudo, a educação privada depende diretamente da educação pública, tanto quanto ao seu fim como também em relação à construção de um programa de estudos, uma vez que a utilidade da educação privada depende de um sistema público bem constituído. Entretanto, a realização do bem político, intermediado por todos os tipos de educação, depende do estado.

Os filhos obedecem naturalmente aos pais. Por isso, o âmbito familiar é favorável à instrução (cf. *EN* 1180b6-7). O pai é visto como provedor da vida, da alimentação e da educação; ao pai e à mãe cabe tratar os filhos com afeto e amor. Os filhos, por sua vez, são vistos como continuação natural dos pais, relação que pode ser percebida em qualquer espécie animal. O que distingue a espécie humana das outras é que os cuidados paternos se estendem até a maturidade dos filhos, o que é considerado um sinal de superioridade da espécie (cf. *EN* 1161a15 - 1159a28-34 – 1161b18-29). É importante na educação privada o fato de que na família são levadas em consideração as peculiaridades de cada um. Nesse âmbito é possível, portanto, perceber as necessidades particulares e tratá-las mais

família corresponde aos sete primeiros anos de vida da criança.

⁹⁴ A questão dos jogos na educação está ligada a *mimesis* das coisas adultas. Veremos mais a respeito no item que trata especificamente da imitação como parte do processo de formação e consolidação do caráter.

atenciosamente. O estado, por sua vez, tratará o cidadão sem se ater às necessidades específicas de sua particularidade (cf. *EN* 1180b3-13, 1161a15). Como para Aristóteles o bem da cidade deve ter prioridade sobre o bem do cidadão em particular, nos deteremos um pouco mais na pesquisa que diz respeito ao papel do legislador e da *pólis* na educação humana.

O homem é um animal político que tende a se agrupar com seus semelhantes. Deste modo, a cidade-Estado apresenta-se com um duplo fim: por um lado, assegurar mais facilmente aos homens o que lhes é necessário à vida (*zên heneken*) e, por outro, para propiciar-lhes uma vida intelectual e moral melhor (*eu zên*). Resumidamente, a sociedade tem início com o primeiro agrupamento em família, e se estende ao povoado, reunião de um número maior de famílias, com base fixa. Ao se unirem, os povoados formaram a cidade-estado (cf. *Pol.* 1252b29-31). E só nesse âmbito cidadão é que o homem pode se realizar numa vida plena. Por isso, o fim do homem se confunde com o do Estado. E aos que não vivem em sociedade, cabem dois extremos: a selvageria ou a autarquia (cf. *Pol.* 1253a 2-30).

Aristóteles compara a relação entre cidade/família/indivíduo com um todo composto por partes hierarquizadas (*Pol.* 1253a18-20), porém interdependentes. Segundo Hourdakis, Aristóteles inaugura a concepção orgânica do Estado, segundo a qual este não é um todo que absorve e funde em si mesmo as partes que o compõem, mas um todo que deixa para suas partes suas funções autônomas, vinculadas ao fim geral da vida (p. 20-21).

Assim, podem ser propostas duas formas de unidade – a primeira, denominada amálgama, é constituída de uma unidade, mas conserva partes isoladas com suas respectivas propriedades naturais, mesmo que se separe do todo. E a outra, chamada unidade orgânica, teria todas as suas partes interligadas e que, se separadas, perderiam suas propriedades naturais (cf. *Pol.* 1253a20-27). Deste modo, a saúde do Estado depende de uma totalidade de tipo orgânica. “É nesse princípio natural que se baseia a politologia ou teleologia política, que indica aos homens as atividades que eles deverão realizar no interior da organização da cidade” (Hourdakis, 2001, p. 21).

b) O estado e o legislador

Na *Ética a Nicômaco*, é possível perceber o poder das leis (*nómos*) sobre o homem durante toda sua vida (cf. 1094a26-b9). Cabe ao legislador garantir a saúde do Estado e a educação do homem. É a educação, contudo, o que garante esta saúde: ela dá à comunidade a unidade orgânica necessária (cf. *Pol.* 1236b36-37). O homem necessita que alguém zele não somente por sua educação, mas pela instrução que lhe acompanhará por toda a vida. Ao analisar a natureza da política, Aristóteles percebe a insuficiência da autoridade paterna e a contesta. Esta, ao contrário da lei, não tem poder coativo, que é dado pela oposição que faz à norma imposta aos desejos dos homens. Assim, seria normal o desprezo por parte dos cidadãos em relação às leis, porém, isso não acontece porque eles reconhecem a justiça que há nelas.

Então, não cabe a cada cidadão isoladamente a educação de seus filhos e entes queridos; esta é uma das funções específicas dos legisladores. Ou seja, são as leis que determinam os princípios que regem a educação do cidadão, independente de a quantos será aplicada (cf. *EN* 1180a19-b2). “Logo, a parte da legislação que assegura a aplicação geral da virtude é aquela que apresenta a relação com a educação pública e para todos” (Hourdakis, 2001, p. 23). Assim, da *Ética a Nicômaco* sai a lição de que só a educação dá ao homem a capacidade de desenvolver a ciência política. E para atingir tanto a finalidade da cidade-Estado quanto a elaboração de regras, a educação pública é indispensável.

Como o homem se destina à *eudaimonía*, o estadista deve ter uma compreensão clara desta. Deve compreendê-la mais do que os cidadãos “comuns”. Assim, o governante estaria encarregado de criar um sistema de leis para a *pólis* que capacitasse os cidadãos à felicidade. E isto implica que ele saiba que algumas leis são apropriadas para uma constituição que não é a ideal⁹⁵, e que está de acordo com o caráter dos cidadãos e das circunstâncias nas quais vivem.

O pertencimento a uma comunidade política e a boa atividade que este meio proporciona são extremamente suscetíveis à fortuna. As tragédias que Aristóteles utiliza tratam de assuntos que dizem respeito ao âmbito político como a derrota em guerras, o tornar-se escravo, entre outros. A própria condição de estrangeiro residente e seus contatos com a corte macedônica – que tantos problemas trouxeram para o filósofo – podem explicar

⁹⁵ Falamos aqui de constituição ideal e de tipos de constituição devido à classificação dos diferentes tipos de constituição seguidos pelo filósofo: oligarquia, monarquia e democracia.

seu interesse por assuntos como esses. Viver em sociedade é fundamental para o desenvolvimento do caráter (e do bom caráter). Hábitos que são formados na educação familiar e no sistema público de educação formam a base para um bom caráter. “Não tem pouca importância o ter sido educado nestes ou em outros hábitos desde a infância, sendo muita; ou melhor dizendo, toda” (EN 1103b23-4). E (EN X, 9) a educação e a instrução não são válidas ao menos que se acostume a gostar das boas coisas (cf. 1179b23-6). Esse costume é dado por uma educação correta que ultrapassa o meio familiar; é preciso se ser educado conforme as leis (*nómoi*) da cidade (cf. 1179b3-12). Só as leis são capazes de refrear a indisciplina e a tendência do jovem ao prazer e a outros fatores que possam levar a má formação do caráter (cf. 1179b34 ss; 1800a19-22).

Além dos motivos já expostos, podemos citar mais três argumentos a favor da educação pública. Primeiro, somente o âmbito público pode dar coerência e uniformidade à vida. O sistema público ensinaria a compartilhar valores e metas (cf. *Pol.* 1337a27-9). Segundo, como o sistema público é elaborado pelo legislador, sério e prudente, seria mais pertinente aos valores humanos (cf. EN 1180a18-22, 29). Terceiro, porque a excelência social é de grande importância na vida, é mais pertinente que seja transmitida por um sistema comum (cf. *Pol.* 1337a27-9).

Valorizar um sistema público de educação é dar valor a algo frágil e de difícil prática (cf Nussbaum, 2001, p. 436). Por tal motivo, haveria vários fatores que causam a instabilidade da vida pública, e, conseqüentemente, da realização plena de um sistema educacional público. Na vida cotidiana, há necessidades tais quais as impostas pelo trabalho que não permitem a realização da educação pública como seria propício. Seria necessário o ócio para garantir o tipo de vida ideal (cf. *Pol.* 1278a20-1; 1329a39-41; a1-2). Assim, a mão de obra não é prescindível, o que faz impossível um sistema aplicável a todos de maneira uniforme. Daí, a excelência não está ao alcance de todos. Esse estado precário pode ser favorável ao legislador, uma vez que o impele a tentar superar esses entraves e ter uma meta mais ambiciosa para a cidade.

A importância da *polis* na formação do caráter está principalmente concentrada no fato de que as atividades são desenvolvidas em seu seio. Ademais, o crescimento moral não cessa em uma determinada idade. Como vimos anteriormente, ele é um processo contínuo e dependente do meio externo acerca. “Seguramente não basta ter tido a educação e a atenção

adequadas na juventude, sendo que inclusive na maturidade se precisa praticar estas coisas e seguir formando hábitos; e para isto necessitamos de leis e, em geral, para toda a vida” (EN, 1180a1-4). Apesar de o bom caráter ter certa estabilidade, é inegável a influência da fortuna sobre ele. “Deste modo, a atividade pública e um entorno político apropriado são instrumentalmente necessários para o desenvolvimento e a manutenção do bom caráter” (Nussbaum, 2001, p. 437). O contexto político seria um elemento essencial para a atualização do bom caráter sob a forma de atividades bem executadas. Assim, os escravos não poderiam desenvolver a *eudaimonía* por não poderem escolher agir bem: a escolha não lhes era concedida por não serem cidadãos ativos no meio político. Desse modo, Aristóteles aconselha que nenhuma pessoa que tenha razão prática seja escravizada (cf. *Pol.* 1252a32, 1255a25). E afirma que existam criaturas que estão entre a humanidade e bestialidade. Estes são “escravos por natureza”, pois não são capazes de deliberar (cf. *Pol.* 1260 a12, 1254b20). O que não se aplica a todo e qualquer ser humano escravizado – como no caso dos derrotados em guerras – o que faz do sistema escravocrata grego por vezes ‘injusto’. Por outro lado, o trabalho e o ócio mal empregados aos homens bem educados também podem prejudicar a *eudaimonía*. Eles reduzem a atividade boa e o exercício do bom caráter. Entretanto, esses obstáculos são prejudiciais na medida em que são perenes e graves.

Assim, participar ativamente em uma *pólis* “boa” é necessário para que se desenvolvam as excelências. E, para o Filósofo, a participação do cidadão na *pólis* é um bem e um fim em si (cf. Nussbaum, 2001, p. 438). Contudo, as virtudes mencionadas de certa forma também podem ser exercidas no meio privado. Por exemplo, isso aconteceria na medida em que as escolhas particulares dos estrangeiros residentes não estivessem limitadas. Mas a verdadeira posição de Aristóteles é a de que somente o cidadão que pode exercer sua excelência no meio público sem nenhum entrave pode atingir a *eudaimonía* (cf. 1278a34-8). Deste modo, o Filósofo propõe a construção de uma *pólis* onde todo cidadão naturalmente capacitado para exercer o bem viver pudesse participar das leis que os governavam (cf. *Pol.* 1255b20, 1261a39, 1277b7, 1279a20, 1288a12, 1274a22 ss., 1275b18, 1276b38 e ss., 1317b2-3, 1332b32 e ss; EN 1134b15; *Pol.* 1328 a 18).

Outra situação em que o Estagirita defende a importância do meio político é quando propõe que a política seja parte da natureza humana. Contudo, Nussbaum afirma que esse

recurso à natureza humana não afasta sua hipótese da influência das opiniões comuns na eticidade. Vejamos como isso é possível.

A vida apolítica poderia ser suficiente para a *eudaimonía*, caso o filósofo não ressaltasse que a mesma vida é uma espécie de bem. E também que não se pode ser *eudaimon* sem os bens necessários. Essa inferência é analisada com base em opiniões comuns, uma vez que nos textos que lhe servem de base sempre aparece um “dizem” ou um “parece”. E o teor ético que se pode atribuir às ditas opiniões vem do fato de estas sempre dizerem respeito a algo que deve ser ou não acrescido de valor moral. As passagens mencionadas podem ser encontradas na *EN* 1155a16-23; 1169b16-19, em que é feita menção à necessidade da *philia* como um bem afeito à natureza política dos homens. Na dita passagem também é defendido o valor do *politikon*.

Não menos estranho seria fazer do homem sumamente feliz um solitário, pois ninguém escolheria a posse do mundo inteiro sob a condição de viver só, já que o homem é um ser político e está em sua natureza o viver em sociedade (*EN* 1169b16-19).

Deste modo, a vida do solitário não basta para o homem feliz, pois não figuraria entre suas escolhas e não lhe seria suficiente. A vida pública é indissociável da *eudaimonía* justamente por fazer parte da lista na qual o filósofo descreve os bens que lhe são necessários. Aristóteles, ao defender que temos uma natureza política, afirma também que o que tange à política é intrínseco a nós.

Há também que se verificar a questão como é apontada em *Pol.* I. Esse trecho parece enveredar pelos mesmos caminhos traçados na *Ética a Nicômaco*. Resumidamente, a argumentação é a seguinte: se algo faz parte da natureza de um ser, ele só pode ser completo se nada deste ‘algo’ lhe faltar. Assim acontece com a vida política. Para ressaltar a natureza política do homem:

É evidente que (...) o ser humano é um animal político por natureza, e o que está privado da cidade por natureza, e não pela fortuna, é uma criatura inferior ou superior aos humanos, como aquele do qual fala Homero que “não tem poço, nem costumes, nem lar”, pois, por sua própria natureza, é do tipo dos aficionados pela guerra; ele pode ser comparado a uma parte isolada no jogo de damas (*Pol* 1253a1-7).

Assim, os seres humanos não fazem parte de uma raça outra que seja independente do convívio social. Quem se encontra livre da vida em sociedade está abaixo ou acima de nós, mas não é um de nós. Por esta via, é possível também pensar a ação política como um fim em si mesmo, mas que é componente da *eudaimonía*. E isso está baseado em opiniões há muito assimiladas.

Seguindo essa linha, Aristóteles confere um valor relacional à excelência (ao contrário de Platão). Afirma que a natureza da excelência de caráter está ligada às funções políticas e ao interesse por outros fins em si; que do contrário, não haveria nem justiça, nem as demais excelências. Portanto, o verdadeiro valor dependeria de um interesse pelo que diz respeito à pátria e ao bem-estar dos concidadãos. Assim, a importância dispensada à política está irremediavelmente associada à escolha individual e à boa condição da vida civil. E uma cidade que tem sua legislação pautada nesses princípios é a mais ideal. A sociedade se torna mais interessante para aqueles que dela comungam ao tratar dos interesses individuais. Por isso, há de se haver o risco e este é o sinal da saúde da *pólis*. O conflito é o que traz a tensão necessária à motivação para a existência da vida política: este preserva a individualidade e é imprescindível para o bem humano. Pois a cidade é formada naturalmente por partes (cf. *Pol.* 1261a18-22).

A sociedade civilizada com os valores de Aristóteles traz uma idéia proposta na *Antígona*. Certos componentes da vida não podem ser separados do risco e do antagonismo. O conflito e a ameaça estão sempre presentes. Não há sociedade e valores sociais sem pluralidade. E a pluralidade pode gerar a luta. A unilateralidade proposta por Creonte não deixa espaço para a disputa e empobrece o mundo (cf. Nussbaum, 2001, p. 443).

A visão que Aristóteles tem do dever do legislador para com a formação do cidadão não inclui somente o hábito que lhe será imbuído, mas também aquilo que ele tem por 'instinto' natural: uma percepção da felicidade. O legislador deve se valer de ambas essas capacidades para persuadir a favor da *eudaimonía*. Por isso, o filósofo propõe a sabedoria prática como a única virtude peculiar ao estadista (cf. *Pol.* 1277b25-6). De forma que esta não pertence a poucas constituições: nas várias formas de governo existentes, a sabedoria prática é o que capacita o estadista a constituir quase todo o corpo do cidadão.

No livro VII da *Política* são pensados tanto a natureza quanto o meio para se alcançar a *eudaimonía* e a boa vida na *pólis* (cf. *Pol.* 1331b24-1337a7-13331b26). Para

isto, todos os cidadãos devem participar do seu esquema de regras. Assim, a forma de fazer o homem virtuoso participar da política deve ser pensada (cf. *Pol.*1332a33-35). Portanto, é imprescindível pensar a formação dos cidadãos para fazê-los obedientes à lei. O que se fará visível como a “obra da educação” (Hourdakis, 2001, p. 24). Para o sucesso dessa empreitada, o homem deve aprender através dos hábitos ou do ensino (cf. 1332a10-11).

A questão que se impõe é a de saber se governantes e governados ocuparão, respectivamente, sempre essa mesma posição ou se ela se inverterá. A relação do esclarecimento quanto à posição que cada um ocupa na *pólis* com a educação está no fato de que a educação deve seguir a divisão dessas classes. Cabe ao legislador definir como os dois lados se posicionarão dentro do regime do estado e como concordarão. E cabe à natureza harmonizar as duas metades, uma vez que coube a ela estabelecer a cisão entre os homens. Uns são mais jovens, outros mais idosos e, conseqüentemente, uns são governados enquanto outros governam. A idade determinará em qual flanco da sociedade o indivíduo se localizará e garantirá que não haja oposições a essa determinação natural (cf. *Pol.* 1332b12-41).

Assim, há semelhanças e diferenças entre governantes e governados. Essas seguem a ordem natural de sua teleologia. Sua distinção é de fundamental importância na compreensão da teleologia e perfeccionismo políticos. Quem está destinado a uma posição de governo deve primeiramente aprender a ser governado de modo correto. Como os cidadãos passam da situação de governado à de governante, essa hierarquia deve estar presente na concepção do legislador. Por isso, ele deve elaborar o meio de fazer dos homens “virtuosos e eficientes para o estado” (Hourdakis, 2001, p. 26; cf. *Pol.* 1332b2-1333a16).

Por exemplo, quando o legislador não se ocupa da educação dos jovens, a cidade sofre uma espécie de enfermidade. E, para garantir que o regime estabelecido se perpetue, é preciso conformar a educação e a formação do cidadão à moral. Pois um caráter democrático dá condições para que se estabeleça a democracia. Assim também acontece com os demais tipos de regimes. Como a cidade tem uma finalidade única por natureza, a educação executada em seu interior naturalmente também terá um fim único. Esse será comum a todos e justificará a necessidade de uma educação pública e comum em detrimento de uma forma privada de educação. Assim, a educação é eminentemente um

assunto público. Portanto, cabe-lhe o cuidado público, o cuidado por parte de quem tem o poder para legislar, pois o cidadão não é um indivíduo: é pertencente ao todo que constitui o estado.

6. - Possíveis influências da tragédia na moral

a) *Mimesis* como parte do processo cognitivo

a . 1 Uma breve passagem pela inevitável discussão sobre o conceito de *mimesis*

A *mimesis* aristotélica pode ser pensada como parte do processo cognitivo, trabalhando como mediadora entre intelecto e sensação. Apesar de ser descrita como fonte de apreensão das primeiras noções, é possível descrevê-la também como representação da realidade. Esta definição sugere um conhecimento prévio do que é retratado. Isto é, para mimetizar o homem, necessita antes ter estabelecido um contato com o objeto imitado. Só então é capaz de representar, de reproduzir por imitação. À ação mimética soma-se certo prazer. Na maior parte das vezes, esse prazer é proveniente do caráter cognitivo do processo mimético e do reconhecimento da realidade no produto da imitação. Todavia, poderíamos pensar também um tipo de prazer próprio ao ato mimético, pois, de acordo com o Filósofo, agir é em si prazeroso. As considerações que faremos sobre a *mimesis* têm por base o texto do livro *Aristóteles mimético*, de Cláudio William Veloso, op. cit.

Assim, a *mimesis* poética é descrita como uma apresentação de uma universalidade verossímil na medida em que é representação do real. Esse é o fator que a torna superior à história – que trata do particular, de algo que já aconteceu -, por ser mais afeita à universalidade própria à filosofia ao tratar do que é possível.

Porém, houve (e ainda há) várias tentativas de determinar o significado de *mimesis*. Aristóteles praticamente não delimita o conceito, apesar de descrever várias de suas

características. Alguns julgam tarefa impossível⁹⁶ fazer uma teoria a partir do significado de um termo, sendo que essa seria construída sobre noções vagas com significados que não estariam bem definidos na linguagem corrente. Outros arriscam elaborar um estudo sobre a *mimesis* e propõem mesmo a imitação aristotélica como uma mistura de representação e ficção⁹⁷. Mas seria possível identificar o significado (ou significados) de *mimesis*? Na época de Aristóteles, o verbo *mimeomai* (imitar) significava “fazer a mesma coisa que”, em um sentido amplo do verbo fazer, podendo ter por significado 'produzir', 'agir', 'ser', 'ter', entre outros. A noção de imitação não respeitava diferenças de raciocínio entre prático, produtivo e contemplativo. Na definição desse verbo, não havia também separação entre racional e irracional, entre as partes da alma, entre o animado e o inanimado, entre o sub e o supra- lunar⁹⁸.

 Todavia, existem, por assim dizer, três modos de fazer a mesma coisa: 'parecer fazer o mesmo', 'tentar fazer o mesmo' e 'fazer (efetivamente) o mesmo'. Simulação, emulação e identidade definem o campo semântico da família de μιμέωμαι (Veloso, 2004, p. 174).

 Desses significados, o último apareceria como um “caso limite”, uma vez que fazer a mesma coisa implicaria numa identidade com outrem. Nos demais casos, a identidade completa é que abre espaço à imitação. Contudo, em certa medida, quem simula e emula também faz o mesmo que o que é simulado e emulado. Porém, em Aristóteles, *mimesis* parece apresentar somente o sentido simulativo, como aparece no início da *Poética*. Podemos notar também tal acepção como “uma espécie de substituição” (Veloso, 2004, p. 174), e nesse aspecto um *mímema* é o que permite a substituição.

 A variação do verbo empregado por Aristóteles em algumas passagens causa-nos a impressão de algo que pode se fazer passar por outra coisa devido a algum “disfarce”. Portanto, é empregado no sentido de simulação. O verbo usado para definir tal ação é *apomimeuntai*, “fazer simular”, no qual o sufixo dá a idéia de produção que não é contida no verbo *memeomai*. Contudo, Aristóteles nunca usa o sufixo a fim de designar, por

⁹⁶ Caso de Cláudio Willian Veloso.

⁹⁷ Essa perspectiva seria justificada pelo fato de Aristóteles considerar a poesia mais filosófica que a história, uma vez que a primeira trata do que poderia ser e a última do que de fato foi.

⁹⁸ Cf. Veloso, p. 173-174.

exemplo, o poeta. Isso significaria que o poeta é realmente um imitador e não aquele que faz imitar?

Pode-se dizer que o *mímema*, assim como o lugar, pode ser ocupado por várias coisas (por coisas diferentes). O que nos leva a pensar a relação entre a substituição e o movimento. O movimento leva ao preenchimento da mesma figura por coisas diferentes – o que faz com que ela não coincida “com aquilo de que ela é figura” (Veloso, 2007, p. 178). Assim, o lugar e a figura são associados, mesmo que, para os corpos simples como a água e o ar, o lugar seja a figura (Cf. p. Veloso, 2007, 178). Quer dizer, esses somente são percebidos pelo lugar que ocupam e quando têm a mesma quantidade são semelhantes (*Met.* Δ9, 1018a15-8).

Contudo, a mudança operada na simulação não existiria senão em nós (Cf. Veloso, 2004, p. 179). Certas características na simulação é que nos fazem perceber o que é simulado. Porém, substituição e semelhanças são coisas diversas. Mas, ao percebermos as semelhanças, perceberíamos também que uma coisa pode se passar pela outra; perceberíamos que há um parentesco com o original.

De resto, de *Pol.* VIII 5 resulta claramente que μίμημα é equivalente a ομοίωμα – mas diverso, lembro, de σημειον. Contudo, pode-se precisar que este último indica algo da realidade, enquanto o primeiro, um certo uso disso no pensamento. Mas, repito, o μίμημα não é substitutivo ou semelhante, mas o que permite a substituição e instaura a semelhança, na medida em que permanece idêntico. E mesmo isso só é possível porque, por exemplo, tomamos certa característica por aquilo que a tem (Veloso, 2004, p. 179-180).

Situar a *mímesis* aristotélica no âmbito da simulação nos serve também para pensar a discussão respeitante às suas diferenças da *mímesis* platônica⁹⁹. Ao contrário de Platão, Aristóteles não pensa a simulação como erro ou engano (*apaté*). Por exemplo, a metáfora não seria um erro de denominação, ao contrário: ela ensinaria justamente o que não permitiria que fosse pensada como um erro. E, seguindo essa linha de raciocínio, simulação não é nem será sinônimo de engano. Mesmo o engano que é descrito por Platão vem com a emulação e não com a simulação; é cabível a quem busca algo (aquele que emula) e não a

⁹⁹ Questão levantada devido, principalmente, à famosíssima passagem da República III, em que Platão condena a poesia, por ser fonte de produção de cópia das Idéias, da verdade. Ou seja, fonte de produção de enganos que não deveriam ser transmitida aos cidadãos que pretendia formar em sua cidade ideal e que culmina na também famigerada expulsão dos poetas, proposta na mesma obra.

quem já o encontrou (aquele que simula) (cf. Veloso, 2004, p.182). Portanto, à emulação cabe o disfarce enquanto a simulação mostra algo.

O significado de *mimesis* em Platão e em Aristóteles seria, portanto, o mesmo. A diferença estaria apenas no fato de Aristóteles usar o verbo *mimeomai* tranquilamente significando emulação, ao passo que Platão deixa tal uso restrito à fala dos sofistas ou à ironia socrática— onde a simulação se torna semelhante (*omoiosis*) e superior à imitação porque é algo sério, ao passo que a imitação pode ser vista como brincadeira¹⁰⁰. A *mimesis* referida por Aristóteles não teria nada a ver com a opinião, seja esta falsa ou verdadeira¹⁰¹. Se assim fosse, o filósofo cairia em contradição, uma vez que busca sempre a verdade por meio de seu discurso. A representação proposta com a *mimesis* poética é diferente da opinião (*dóxa*) (*DA* III 3, 427b17-24). Por exemplo, no caso da pintura, quem contempla um *mímema* não opina; portanto, nesse caso não há verdade ou falsidade.

Desta forma, o sofista não faria parte do “gênero dos imitadores¹⁰²” aristotélico, pois a sofística é engano e falsidade; não é imitação de sapiência. A sapiência sofística é um engano e o imitar seria privilégio do filósofo. Entretanto, imitar seria necessário à falsidade e ao engano (*EN* III10, 1115b29-32). Contudo, os sofistas não têm, por exemplo, uma sapiência manifesta (*phaínomen sophía*), mas apresentam uma sapiência que *parece* ser o que não é (cf. Veloso, 2004, p. 186). Por isso não são imitadores do saber. Então, a questão não está no “(a) parecer falso” (Veloso, 2004, 187), mas sim no fato da opinião poder ser verdadeira ou falsa.

Contudo, voltemos à questão da tradução do termo *mimesis* por representação. Haveria uma possível ambivalência quanto ao objeto a que se refere o verbo grego que corriqueiramente traduzimos por imitar (*mimeomai*). Esse caráter dúbio poderia levar a traduzi-lo por ‘representar’. Apesar de confirmada a ambigüidade, tanto Aristóteles quanto os autores contemporâneos a ele nunca se referiram ao representar uma tragédia no sentido em que usamos atualmente. A não ser que se refiram as simulações. Portanto, o que é representado só se identifica com o objeto mesmo por homonímia (Cf. Veloso, 2004, p 206). Por exemplo, ao se desenhar algo é feita uma simulação que leva o mesmo nome do

¹⁰⁰ cf. *Rep.* X, 602b.

¹⁰¹ Como acontece nas teorias do sofista Górgias.

¹⁰² Veloso propõe que, para determinar o que seja a *mimesis*, seria necessário determinar antes um gênero dos imitadores. Contudo, apenas nos referimos ao assunto, para não nos desviar demasiadamente do foco de nossa pesquisa.

que é simulado e não uma imitação da imitação. Contudo, é possível admitir a existência de uma ambivalência referente ao objeto de *mimeomai* que o faça adquirir conotações de modelo e motivo, apesar dos gregos não distinguirem bem os dois significados.

Portanto, existiriam três acepções concernentes à família *mímesis*: emulação, simulação e identidade. E em todos os casos citados, o *dei mimesthai* não significaria, genericamente, 'fazer a mesma coisa que', mas sim, e mais precisamente, 'buscar fazer a mesma coisa que', isto é, emular. E na *Retórica* é apontado o que não deve ser emulado enquanto a *Poética* aponta para o oposto. Nesse caso, a imitação que as crianças fazem dos adultos, assim como a imitação que o discípulo faz de seu mestre, é pensada como simulação. Quem confere à imitação um sentido particular tende a identificá-la com a emulação. A técnica imitativa a natureza no sentido em que ambas buscam um fim, e não como produtora. Portanto, em ambas, imitar significa 'fazer a mesma coisa que'. E, nesse sentido, quando a criança imita seu mestre, assim como quando o poeta imita um caráter, seria usado o sentido simulativo.

Contudo, se é assim, não vemos porque não apontar a *mímesis* poética como uma forma de representação da realidade. Essa definição faz parte de nossa proposta e, a nosso ver, caberia no sentido emulativo explicitado pelo termo. Ou seja, demonstrar a poesia como uma das fontes para a consolidação do caráter dos cidadãos e como meio de reflexão sobre as possibilidades da vida cotidiana existentes no âmbito político – embora não julgemos pertinente desprezar a opção que indica a *mímesis* como simulação. Não vemos em qual ponto a representação, tal como a interpretamos, possa ser diferente de “fazer mesma coisa que”, ou de “buscar fazer a mesma coisa que”. Por isso, exporemos e tentaremos justificar e explorar a alternativa que opta por traduzir *mímesis* simulação e/ou por emulação a nosso favor, uma vez que tais perspectivas nos servem como meio para ratificar o sentido cognitivo aplicado à imitação poética.

a . 2. *Mímesis*, educação e cognição

Apesar da dificuldade de definição do conceito, a *mímesis* é indiscutivelmente uma forma de aquisição de conhecimento. O que faz da *Poética* uma obra voltada a

considerações que hoje se enquadrariam na teoria do conhecimento. Apesar de isso ser inegável, não podemos, como fazem certos comentadores¹⁰³, simplesmente descartar seu caráter estético¹⁰⁴. Ao contrário, buscamos demonstrar a colaboração desse aspecto controverso para nossa teoria, que pensa a poesia como fonte de aperfeiçoamento moral. Por isso examinamos anteriormente as relações entre poesia e educação, mas examinaremos também o *status* artístico incontestável da poesia.

A arte descrita por Aristóteles se resume à imitação (*mimesis*). E o homem aprende através da *mimesis*. Esse é o ponto que estabelece a estreita ligação entre *mimesis* e conhecimento. O homem imita tanto a natureza quanto às ações do próprio homem. Esse mimetismo é o que desencadeia o processo de aprendizado. Assim como a *Poética*, a *Retórica* reforça as idéias de que a obra de arte apraz não por sua beleza, mas por ser imitação do real. Contudo, a imitação artística, principalmente a imitação trágica, tem a capacidade de ocasionar um prazer intelectual devido à possibilidade de apresentar uma realidade possível ao espectador (cf. *Poet.* 1448b9-20; 1454a28-33).

Não basta ao poeta contar com detalhes o que aconteceu – esse é o trabalho do historiador. A poesia é vista como um todo orgânico e a história como um relato que segue um fluxo temporal (cf. *Poet.* 1451b2). Dessa distinção, surge o possível: ao poeta cabe narrar o que pode acontecer de acordo com verossimilhança e necessidade. É essa imitação do que é possível que causa o equilíbrio entre *mimesis* e *poiesis*. “A imitação poética é uma espécie de investigação do espaço da possibilidade que circunda todas as ações e substâncias”¹⁰⁵. Isso acontece graças à criatividade que permite imitar uma aparição, um desvelamento do real de onde surge o conhecimento.

Contudo, faz parte do possível algo que aconteceu. Senão este não seria *possível*. Mas o factual não esgota a possibilidade e o poeta deve explorar esta lacuna, acrescentando-lhe o que deve ser e a carga moral que pode existir na arte. O poeta, mesmo ao se servir de recursos que beiram o impossível a fim de retratar o que pode vir a ser, está a serviço da verdade. Mas, para utilizar esse artifício, é necessário haver uma medida que o

¹⁰³ Falamos de Alfredo Marcos, em seu artigo *Una Poética de lo posible*, mas falamos principalmente de Veloso.

¹⁰⁴ Acepção que, ao que indicam as considerações de Veloso, caberia ao sentido emulativo da *mimesis*, sentido restrito do termo.

¹⁰⁵ MARCOS, A. *Aristóteles: una Poética de lo posible*. P. 7.

impeça de beirar o ridículo. É preciso saber dizer o fictício “como é conveniente” (*Poet.* 1460a19-20).

Está claro que o fim da arte consiste em pôr diante dos olhos, impressionar, apresentar vividamente, o possível, ainda que seja, se não há outra solução melhor, mediante o recurso ao impossível verossímil. Este não anula, em absoluto, o caráter exploratório da arte, seu compromisso com a verdade, sua vontade de indagação no âmbito do possível, sendo que tem que ver unicamente com os recursos expressivos se que utilizam para lhe dar vivacidade à apresentação. Assim se entende que “*em ordem*” na poesia é preferível o impossível convincente ao possível incrível (*Poet.* 1461b1012).

Para arrematar a ligação entre poesia, educação e verossimilhança, podemos pensar também a clássica comparação entre arte e natureza. A arte é capaz de fazer tudo o que a natureza faz, e copia algumas coisas dela (cf. *Pol.* 1337a1-2). A educação também exerce papel semelhante ao da arte em relação à natureza, uma vez que ambas devem completar as carências da última, imitá-la e funcionar como tal. “Elas completam a natureza e empurram-na para a ação, graças a uma arte que é por excelência criativa, a *poética*” (Hourdakis, 2001, p. 67).

Então, arte para Aristóteles, além de imitação, é tudo o que tenha um certo método e que produza algo.

Por poética, ele entende a criação estética enquanto integração do conceito de *cosmos*, isto é, da beleza e, por sinédoque, de um universo propriamente ordenado. Assim como a *física* estuda a *natureza* e suas leis, a *poética* enquanto arte, com a educação, estuda a *criação* realizada pelo homem e as leis que a regem ou deveriam regê-la. A *natureza* e a *arte*, (...) estão intimamente mescladas às idéias de educação, são os dois lados da medalha, a saber, o ser e o dever do mundo. Expressam os dois lados das coisas, que se dividem em coisas *artísticas* ou *técnicas* e coisas *naturais* (Hourdakis, 2001, p. 68).

Os conceitos fundamentais a cada um desses domínios são movimento e imitação. Esses “mundos” são essencialmente coexistentes, pois as coisas são entendidas ora como movimento, ora como imitação. O conhecimento das práticas e dos métodos concernentes à poética, à educação e à arte é que capacita o homem a interferir no mundo a fim de criar, produzir e fabricar obras (cf. Hourdakis, 2001, p. 68-9). O objetivo do homem é criar intelectualmente ou por meio de ação: o homem produz.

O verbo produzir (*poieo*) é empregado tanto no sentido de fazer um homem virtuoso, na acepção de que o legislador deve fazer com que seus governados sejam

virtuosos, quanto no sentido de que a educação faz bons cidadãos (cf. *Pol.* 1333b38-39, 1332b1; *EN* 1102a10). Por serem formas de arte, a educação e a poética são sujeitas a elaboração de técnicas, a arranjos lógicos. Através de sua concepção poética, o mundo segue em direção a uma passagem da natureza para a moral; e após, para a razão: nesse contexto, o mundo é criação e ação.

A educação e a poesia de Aristóteles têm bases reais e interesse no poeta-pedagogo, que exerce a função de criador. Têm interesse idêntico no que é produzido (essência da criação): a obra/aluno. Este tipo de arte busca a essência do mundo como seu conhecimento.

É a transição para a tomada de consciência da realidade e da verdade, para uma instrução mais aprofundada e para o conhecimento do determinismo. O fim, tanto da poesia como da educação, é o “melhor”, o superior e o excelente (Hourdakis, 2001, p. 70).

Ambas essas formas de manifestação artísticas teriam sua origem na imitação e na música. Podem se exprimir tanto pela instrução do criador, como pelo ensino de quem a recebe. A imitação visa uma melhora no homem natural e histórico. Com a educação e com a poesia, o homem admite uma posição dominante em relação ao funcionamento da natureza e se estabelece como superior a ela.

É da natureza do homem a auto-conservação, mas também “o instinto do progresso e da evolução” (Hourdakis, 2001, p. 70). A capacidade humana de evoluir se dá graças à educação e à arte. Esse instinto pode ser visto na imitação poética e pedagógica, que levam os jovens a fazer o que é bom e necessário, mas, antes de tudo, a fazer o que é belo e o que é superior (cf. *Pol.* 1333a32, b5). O homem imita desde a infância através do jogo – o que é importante para a formação de seu caráter e para o ensino. A criança imita os adultos nas tarefas sérias – o que é fundamental para sua educação e para o desempenho de sua função na vida adulta futura.

A imitação aristotélica é “energia e ação produtora” (Hourdakis, 2001, p. 71). Ela capta o que a natureza tem de melhor e busca reproduzi-lo. Assim, a imitação poética e pedagógica efetua uma espécie de refinamento do real: ela o representa, pois o descobre e o ordena. Essa *mimesis* visa ganhos cognitivos e criativos, mas também o gozo estético, a fruição. Ela retrata os costumes e as contendas. Retrata as ações humanas de modo

dinâmico. Aristóteles percebe a gnose humana como dependente da imitação, pois ela é o meio mais fácil e prazeroso de conhecer.

Assim, podemos voltar ao capítulo anterior, a fim de seguir adiante no assunto presente. Retomemos brevemente a questão da *kátharsis* efetuada sobre as emoções trágicas. Ela atua como algo que livra de heterogeneias, dando boa qualidade e integridade, restaurando a essência original e a autenticidade; poderia também fazer descobrir o ser real daquilo que purifica. Por isso a poesia, assim como a educação, cria modelos e representa. Essas são suas fontes do entendimento da essência das coisas: a poesia reinventa a realidade.

Portanto, a *kátharsis* não teria relação somente com os sentimentos do trágico, mas com a vida humana e com suas experiências. Por isso está associada ao destino do homem.

A passagem dialética da paixão à *poesia* – enquanto criação, recomposição, substituição e busca da essência das coisas – contribui precisamente para dois processos: o da catarse e o da educação. O criador age sobre o material assim como o escultor sobre o mármore, o marceneiro sobre a madeira e o professor sobre a alma do aluno. Desse modo a educação e a *purificação* poética tornam-se metodologias de ação de substituição da realidade, tendo como matéria-prima a paixão ou a ignorância. A imitação-catarse é a instrução-conhecimento superior da poética, uma vez que descobre a essência das coisas e suas relações. É, aliás, conhecimento benéfico. Segundo o espírito da poética da educação, o poeta mestre *cura, decreta* e argumenta de maneira filosófica com o homem político (Hourdakís, 2001, p. 77).

Assim, a *kátharsis*, como a música, restauraria e conservaria a alma e a moral.

Portanto a busca pelo melhor aproxima poética, como vemos na *Ética*: com a educação do homem se busca a excelência. Essa noção também aparece na *Poética*, mas relativa à poesia (*Poet.* 1448a16-18;1452b34-35; 1453 a1-12; 1454 a16-18). Contudo, poesia e educação, apesar de visarem um mesmo objetivo, não são predisposições naturais do homem; elas são cultivadas, construídas ao longo do tempo. Assim, para Aristóteles, não há uma arte poética autônoma, uma vez que ela sempre tem uma finalidade que pode ser aperfeiçoar o homem. A evolução da poesia e da educação é orgânica. Portanto, envolvem dois elementos do devir que são *matéria* e *forma*. Na forma está o conteúdo estético de toda obra. É também uma questão poética, pois o cultivo do corpo é uma espécie de produção à qual o excesso será contrário. Também no caso da educação infantil é preciso que as impressões que a conduzem sejam a princípio tão belas moralmente quanto esteticamente.

Portanto, cabe à poética da educação zelar pela beleza do que é transmitido aos ‘alunos’, e pelos seus meios de transmissão. Estes devem conduzir bem a moral e alma de quem é educado. Deve-se primar pelo aperfeiçoamento da alma e do corpo do homem, seja por meio da arte ou do ensino (cf. *Pol.* 1337b1-12). Assim, a finalidade desse tipo de educação poética visa à virtude e ao afastamento de imperfeições e carências naturais do homem.

7. - Uma visão perfeccionista da tragédia

Ao ressaltar a natureza política do homem e sua necessidade de aperfeiçoamento moral, o filósofo conta com os recursos que a *pólis* dispõe para tal. A poesia trágica está entre esses recursos. A arte poética funcionaria como um espelho que refletiria para o homem semelhanças e possibilidades referentes ao mundo real, levando-o a pensar sobre sua condição e sobre tudo o que o cerca. Portanto, a *poíesis* produz um mundo ficcional e concede ao homem a capacidade de produzir, de modificar a si mesmo e de interferir na realidade em que se encontra inserido. Ela facilita o aperfeiçoamento moral do cidadão ao lhe apresentar uma virtude acima da média e o incita a melhorar. Como educadora, a arte conduz o cidadão a fazer o que é belo, o que é bom e o que é necessário. Ou seja, a fazer o melhor, o mais perfeito (cf. *Pol.* 1333a32-b5 - *EN* 1102a10 – *Poet.* 1448a2). Ao mesmo tempo em que implica ganhos cognitivos para o homem, a visão de uma ação que é motivada por um caráter belo e superior leva o espectador à fruição estética. Porque os poetas, assim como os pintores, devem se esforçar para embelezar os caracteres que representam (*Poet.* 1454b8-13). Assim, a arte poderia ser comparada à educação quando exaltasse a virtude e incitasse o aperfeiçoamento do homem.

No âmbito público, a educação aristotélica se estendia aos teatros, aos simpósios, ao exército, à ‘escola’ e ao Liceu. O teatro em Atenas era uma instituição política fundamental; era uma instituição pública, e os festivais eram patrocinados pela cidade. Os atores, assim como os juízes das peças, eram cidadãos. Independente das condições financeiras, o teatro era um local de comunhão: os cidadãos pobres podiam assistir às peças, pois havia um fundo público que destinava subsídios para esta parte da platéia.

Havia também assembléias que se reuniam ao fim dos espetáculos em banquetes para decidir se as peças haviam ou não sido bem executadas.

As encenações eram espaços para discussão de relações políticas. Por exemplo, as comédias parodiavam e criticavam as instituições e questionavam políticas públicas por meio da inversão e exploração das práticas culturais. A tragédia fornecia uma espécie de reflexão coletiva de medos profundos, de conflitos de ideais sobre tudo o que era considerado estrangeiro. Eram discutidos temas como o poder das mulheres nas famílias, o mérito dos inimigos, a ruína de poderosos e de reis, conflitos entre famílias e a cidade-Estado, e o modo aterrorizante como os laços de pais e filhos ou de maridos e mulheres podem levar a horrores e crueldades¹⁰⁶.

Provocando poderosas respostas emocionais nos cidadãos, a tragédia permite a eles não somente explorar esses medos num caminho imaginativo e iluminado, mas experimentar sua comunidade e ter em comum valores sustentados e assegurados em algo. Cada membro da audiência sente piedade e medo no que testemunha sobre o estágio, mas – ajudado pelo compartilhamento do anfiteatro – cada um também vê seu cidadão semelhante, rico ou pobre, sentir o mesmo. O papel politicamente educativo da tragédia, novamente operando de ambos os modos cognitiva e afetivamente, consistiu numa larga extensão nessas habilidades para facilitar sua realização comum da parte da audiência. A famosa *kátharsis* de medo e piedade que Aristóteles discute como um dos efeitos importantes da tragédia na *Poética* e da música mais geralmente na *Política*, necessita de parecer em si mesma como um acabamento desse tipo. Os atenienses eram hábeis na experiência de emoções trágicas sem ser abertos a ela, antes de tudo, sem dúvida, porque eles sabiam que estavam no teatro, mas também porque eles viam que seus sentimentos eram representados (Reeve, 1998, p. 63-4).

Na relação entre a política, os cidadãos e o estado, podemos perceber o envolvimento entre a política aristotélica e a educação em todos os seus estágios. Nessa relação, percebemos também a ligação dos hábitos com a política. Assim, a principal tarefa da filosofia da educação e da arte poética (bem como da música) seria instigar as pessoas culturalmente, enriquecendo-as por hábitos que avaliam coisas já descobertas e preparando o homem para novas descobertas.

Ao analisarmos a descrição da poesia trágica na *Poética* podemos pensar que os objetos imitados fazem distinção entre as imitações. São imitados 'seres' eticamente

¹⁰⁶ Como exemplos das discussões descritas, citamos, respectivamente aos temas mencionados, as peças: Lisístrata, de Aristófanes; Agamenon, de Orestes; Antígona, de Sófocles; e Medeia, de Eurípedes.

diferentes. Eles são assim também devido ao caráter simulativo da poesia trágica. O objeto imitado varia tanto quanto a imitação.

Mas, como os imitadores imitam homens que praticam alguma ação, e estes, necessariamente, são indivíduos de elevada ou baixa índole (porque a variedade dos caracteres só se encontra nestas diferenças [e, quanto a caráter, todos os homens distinguem pelo vício ou pela virtude]), necessariamente também sucederá que os poetas imitem homens melhores, piores ou iguais a nós (*Poet.* 1448a1-7).

Haveria nessa passagem uma questão relativa a uma transformação ética. “Não se trata absolutamente de tornar mais belo um modelo, mas de oferecer certas disposições de ânimo de maneira compatível com a “bondade” de caráter” (Veloso, 2004, p. 214; cf. também a nota 94 na mesma página). Os tipos representados que apresentam certos hábitos estariam em questão como resultado de suas disposições naturais (ver *Poet.* 25, 1460b8-9).

A questão mencionada pode ser proposta da seguinte forma: *Prattontas* (agente) pode significar tanto os atores quanto os “sujeitos éticos” (Ibid), homens comuns que agem. O verbo agir pode indicar tanto a ação dramática quanto à ação moral. *Práxis* (ação), em Aristóteles, não significa movimento. O movimento é apenas a matéria da ação. Não é algo para ser simulado, mas sim

um simulacro da ação ou da atividade. (...) Agindo dramaticamente, os atores, as personagens, agem, ou melhor, *parecem* agir também eticamente. E o papel de alguém superior *parece* ser ele mesmo superior. Não ao suposto modelo daquela sua ação-imitação, mas ao papel inferior (Veloso, 2004, p. 217).

Não parece haver diferença na *Poet.* 2 entre pessoas e personagens, no que toca à ética. E quem age eticamente, assim como quem age dramaticamente, imita. Porém, o que nos interessa aqui é o fato de que se age eticamente, ou seja, da melhor maneira.

Quanto às relações entre a consolidação e o aperfeiçoamento do caráter e a poesia Aristóteles aponta claramente a plausibilidade da relação entre os valores éticos (as virtudes, por exemplo) e os valores poéticos. A partir dessa ligação, podemos também refletir sobre o que há de importante na tragédia. Assim “o valor da ação trágica é um valor prático: ele mostra-nos certas coisas sobre a vida humana” (Nussbaum, 2001, p. 380).

Portanto, Aristóteles propõe um modelo de poesia imitativa no qual os *homens de caráter acima da média* são representados. Esses personagens, vistos como *paradigmas de caracteres*, nos levam a pensar a tragédia como um meio para a consolidação e para o aperfeiçoamento do caráter do cidadão. Neste caso, a imitação trágica exerce função pedagógica porque mostra ao espectador um exemplo moral com o qual o cidadão pode se identificar. Mostra também que as situações vividas por este modelo podem acontecer em sua própria vida. Além disso, o homem pode perceber também a distância entre seu caráter e o caráter representado pelos heróis trágicos. Esse afastamento poderia levá-lo a se dar conta de fatores importantes a respeito da fragilidade de sua condição. Através da representação das ações desses personagens são despertados medo e piedade no público, pré-requisitos para um texto ser considerado trágico (cf. *Poet.* 13, 1452b 36-38). Essa relação com as ações e com seus agentes nos permite pensar uma relação entre a poesia descrita por Aristóteles e o aprimoramento moral¹⁰⁷.

Apesar do caráter extremamente intelectual conferido à reflexão desenvolvida na *Poética*, já ressaltamos o aspecto imprescindível da análise de sua descrição das paixões e da *kátharsis*. Aristóteles faz uma longa reflexão acerca do medo e da piedade. A representação de caracteres e das peripécias por eles sofridas despertaria essas emoções. E o que diz respeito a estas nos influenciaria diretamente (cf. *Poet.* 1453a10) – daí as recomendações quanto ao caráter que deve apresentar o herói trágico (cf. *Poet.* 1452b34-36). Não se pode tocar o que provoca aversão, pois isso invalidaria a tentativa de despertar medo e piedade.

Ao que parece, a *kátharsis* e o prazer que vêm do medo e da piedade são equivalentes (cf. *Poet.* 1453b11). E a *kátharsis* aparece num sentido de 'limpeza'.

A catharsis médica, por exemplo, era uma purgação, como um laxativo que limpava o sistema digestivo. Catharsis num contexto mais neutro significava simplesmente uma limpeza total ou

¹⁰⁷ Em suas considerações sobre o assunto, Paul Ricoeur chega mesmo a afirmar que “a *Poética* definiu a *poiesis* (por assim dizer), “arte que imita pela linguagem somente, em prosa ou em verso” (1447a28) pela interseção entre *atividade configurante*, operando conjuntamente no campo da práxis humana pelo intérprete dos *agentes* suscetíveis de avaliação ética” RICOEUR, P. Une Reprise de la Poétique d’Aristote in: *Nos Grecs et leurs Modernes* – Textes réunis par Barbara Cassin. Paris: Seuil, 1992, p. 306. Tradução nossa.

clarificação. Há outros sentidos como jorrar, mas esses dois suprem os paradigmas modernos dominantes para entender a catharsis¹⁰⁸.

A tendência de dar um viés médico para a *kátharsis* vem do século XIX. Sob essa perspectiva, ela é o que limpa as paixões que são em demasia, deixando o agente em um “estado desapaixonado” (ibid). O que quer dizer que a tragédia retira o excesso de pequenos medos que o espectador reprime. O que supostamente fortaleceria as emoções do espectador, bem como seu caráter. Quem se enraivece mais freqüentemente torna-se mais propenso a encarar esta paixão (cf. *EN* II, 1113b18), e não o contrário, como seria possível pensar. Se tomarmos o texto da *Ética* como base, veremos a necessidade de equilibrar as paixões, e não de expurgá-las (cf. ibid.: II, 1109a25-29).

Deste modo, a poesia trágica descrita na *Poética* despertaria nos espectadores paixões reprimidas. Então, a *kátharsis* e o prazer com o trágico seriam uma forma de habituação ética, uma vez que sua consequência seria apaziguar as paixões (cf. *Política* 1339a18-23). E esse hábito não implicaria na libertação das paixões, mas em um ajuste para que se adaptassem às situações reais. Assim, a *kátharsis* pode ser pensada como *limpeza* das emoções (esclarecimento). A tragédia ensinaria quanto medo e quanta piedade sentir e em quais momentos eles são apropriados. Desta forma, a ciência que o espectador adquire quanto às suas paixões é o que faz o elo entre a ética e a estética de Aristóteles. Está em jogo novamente o entendimento. Esse processo é útil aos adultos na medida em que Aristóteles propõe-nos um constante aperfeiçoamento de nossas paixões e julgamentos. Sendo a limpeza um tipo de esclarecimento, seu prazer seria puramente cognitivo (cf. *Poet.* 1448b13), como já dissemos. O que implicaria numa retirada da *kátharsis* do campo emocional. Ela seria o meio de limpar as paixões por via narratológica, e não psicológica.

Quando examinamos todo o campo do uso e do desenvolvimento dessa família-de-palavras, torna-se totalmente evidente que a principal existência, o significado central é aproximadamente algo como ‘esclarecer’ ou ‘esclarecimento’, isto é, a remoção de algum obstáculo (sujo ou manchado, ou obscuridade, ou mistura) que faz o item em questão menos *claro* do que ele é em seu próprio estado. (...) O uso médico para designar purgação é uma aplicação especial desse sentido geral: purgação livra o corpo de impedimentos internos e

¹⁰⁸ PAPAS, N. Aristóteles. In: *The Routledge Companion to Aesthetics*. Ed. Berys Gaut and Dominic McIver Lopes. New York: Routledge, 2002, p. 17.

obstáculos, limpando-o. E a conexão com a purificação espiritual parece ser outro desenvolvimento especial, dado o forte elo entre semelhante pureza e liberdade física da mancha ou sujeira. (Nussbaum, 2001, p. 389).

Também em Platão, o grupo de palavras no qual se enquadra o termo *kátharsis* é usado em sentidos tais como desobstrução, clareza, limpeza: algo que auxilia no conhecimento da verdade e semelhantes.

Por sua vez, Aristóteles usa o grupo de palavras várias vezes no sentido de clareza, de falta de obscuridade, distanciando-o das propostas correntes de interpretação que optam por purificação ou purgação¹⁰⁹. A partir dessa constatação, é desenvolvida uma das possíveis interpretações da *kátharsis* aristotélica: “remoção de obstáculos”, cuja ausência resulta em esclarecimento¹¹⁰. Mesmo se tomarmos o termo em contextos ritualísticos ou médicos, é possível ainda entendê-lo como meio de esclarecimento de cunho psicológico, epistemológico e cognitivo, e não realmente físico, como se poderia pensar. Seguindo essa linha de argumentação, a piedade e o medo trágico seriam fatores que auxiliariam no autoconhecimento humano, sendo, portanto, respostas emocionais que vêm do reconhecimento ou da admissão de que o mundo pode interferir em nossas aspirações ao bem. Assim, a *kátharsis* e as paixões a ela ligadas são novamente retiradas do campo puramente intelectual, sendo-lhe concedida uma conotação mais próxima ao mundo, justamente por serem pensadas como fontes de esclarecimento ligadas a respostas emocionais que nos levam a entender este mundo de forma melhor.

Diante de tudo que expusemos, é clara a ligação entre a tragédia que Aristóteles estuda e sua proposta para o aperfeiçoamento humano. Ao homem sempre cabe o papel de expectador. Primeiramente do mundo, e em segundo, de fatores que possam facilitar e melhorar a sua vida nesse mundo. Mas, para isso, seria necessário transcendê-lo? Em *EN X*, 7, 1177b33, Aristóteles fala de uma possível elevação a um tipo de pensamento divino por meio da contemplação. E a questão que se impõe é: tal intento poderia se confundir com a *hýbris*? Afirmar essa proposta seria condenar toda a filosofia segundo a moral grega, uma vez que esta tenciona atingir um saber que pertenceria aos deuses. Desse modo, a sabedoria almejada pelos homens é divina, como propõe Aristóteles (*Met. A*, 2, 983 a 3-10). Attingir esse saber não é garantido. A *hýbris* não figura mais essa busca. E esse saber não se resume

¹⁰⁹ Cf. *Ret.* 1356b26, 1414a13.

¹¹⁰ Essa leitura da *kátharsis* é feita por Nussbaum, e compartilhada por Reeve e Pappas.

a ela; contudo, o saber divino serve de paradigma à nossa procura, assim como o caráter do herói trágico¹¹¹. E o convite aristotélico à nossa imortalidade poderia significar imitar um deus, numa escala graduada de infinitudes – empreitada sem garantias de sucesso. Então, o homem não deveria se satisfazer com sua mera condição. Porém, querer ultrapassá-la e crer nessa possibilidade configuraria a *hýbris*. Assim, Aristóteles mantém o respeito à tradição que separa homens e deuses (ainda que a uma distância insignificante), e, simultaneamente, pensa se livrar dela.

Firma-se a tradição escrupulosa da prudência. Porém, Aristóteles lhe confere cores novas: expressa, sob a máscara de uma velha fórmula, os limites da filosofia. “O filósofo, diz ele no início da *Metafísica*, é “aquele que sabe tudo *tanto quanto possível* (*ως ενδεχεται*)”¹¹². Contudo, os limites da filosofia diferem dos limites humanos, sendo ela o que permite ao homem participar do divino o quanto é possível. Os filósofos podem participar da felicidade divina tanto quanto serão capazes de se aproximar do ato divino. Neste ponto, o que conta é também a reflexão sobre o possível despertada pela poesia.

Há limites técnicos – e não mais religiosos ou éticos – ao fim a que se destina o mundo. Pois o homem está ciente de suas distâncias em relação ao divino; porém, tenta amenizar esses limites. E ao fazê-lo, tenta uma aproximação que dá origem a uma espécie de reino de seres de natureza mista, divinos e mortais, que coabitam a terra. Há um desejo de estreitar as barreiras entre o sub e o supra-lunar. Assim, o homem se serve das contingências para humanizar o divino, uma vez que não está a seu alcance divinizar o humano. E um dos meios terrenos que aproximam o homem de seu ideal de perfeição é o teatro, com seus heróis semi-divinos, modelos de moral a ser imitados.

¹¹¹ Não podemos nos esquecer também da ascendência divina que todo herói mítico possuía.

¹¹² AUBENQUE. P. *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, p. 274-275. Cf. também *Met. A*, 2, 982a 9.

Conclusão

Como concluir um trabalho que ainda nos inquieta e instiga? Como redigir uma conclusão, se a própria definição do termo sugere que seja algo acabado, terminado? A única conclusão que se pode obter é a de que estudar Aristóteles é uma tarefa docemente infundável. Contudo, ao abrir o dicionário nos deparamos com um outro significado para a palavra, que talvez seja mais pertinente para esse momento de nosso trabalho: inferir, deduzir. Eis o que será feito agora: uma inferência acerca do que foi estudado.

Contudo, antes de expor as inferências alcançadas, vamos descrever o caminho que nos levou a elas.

No capítulo I, tentamos estatuir as paixões. Pudemos perceber que são descritas por Aristóteles como o que move a ação. Essa descrição é válida especialmente quando se trata do desejo. Com base nessas constatações, foi possível esboçar o que chamamos de “genealogia” das paixões, que resultam de sensações. Quando um determinado grupo social compartilha certas sensações, surge o que chamamos crença. Esta, por sua vez, resulta de opiniões compartilhadas, por se pautarem em experiências sensíveis. Por isso, foi necessário investigar o parecer aristotélico sobre as experiências e as aparências que vêm destas. Aristóteles, ao contrário de seus predecessores, dá lugar às aparências. Fato visível no método empregado pelo Filósofo, que sempre analisa as opiniões correntes para depois dar seu parecer quanto a um assunto. Assim também ocorre quando o assunto são as paixões. Quando tratamos das paixões trágicas, é inegável sua relação com as aparências: elas são despertadas pela expectativa de um espetáculo ou pela leitura de um texto. Portanto, o contato sensível é indispensável para que sejam sentidas. Ou seja, não são possíveis sem a representação criada pelo tragediógrafo. As representações transmitem ao público a visão que o poeta tem do mundo ao seu redor bem como incutem na platéia a possibilidade de refletir sobre ele. Aquele que assiste a uma peça pode então se sensibilizar com os sofrimentos do herói trágico, aproximando-se dele. Ao mesmo tempo, percebe o caráter fictício do que é encenado, distanciando-se do personagem. Esse duplo movimento ocasionado pelo enredo trágico, assim como as paixões que suscita provêm da capacidade

que este tem de trabalhar com a *phatasía*. Esta permite ao espectador pensar que situações semelhantes podem acontecer com alguém querido. O que o leva a se precaver quanto a situações possíveis. Assim, a *phantasia* interfere na realidade vivida: ajuda o homem a ser prudente. Eis o primeiro indício de como a tragédia pode auxiliar na formação e no aperfeiçoamento do caráter.

Dessa forma, as paixões trágicas desencadeiam um tipo de reação psico-fisiológica. Instigam a imaginação tanto quanto provocam reações físicas nos órgãos internos. A excitação do *pneuma* e a aceleração dos batimentos cardíacos fazem com que se sinta algo muito próximo do medo e da piedade sentidos frente a perigos reais. Pedem ações e movimentos que não são concretizados pela consciência do caráter fictício do que se vê. Por isso, preferimos chamá-los de reações passionais. Portanto, estas são frutos de um processo acarretado por um tipo de discurso proferido: o discurso poético. O tipo de movimento e/ou de ações que requereriam é o que entendemos por ânimo.

Nesse ponto iniciamos a argumentação apresentada no segundo capítulo da dissertação. A poesia é definida como um tipo de discurso que, quando proferido, causa no auditório sensações muito semelhantes ao medo e à piedade reais. Apresentamos a hipótese de que o que move o ânimo são as peripécias e os reconhecimentos que acontecem no decorrer da trama. Após descrevê-los, constatamos que podem funcionar como um tipo de alerta para as situações adversas que a vida pode apresentar. As peripécias e os reconhecimentos permitem também que vejamos a importância que Aristóteles dispensa ao fator caráter na trama. Nelas, constatamos a superioridade do caráter do herói que serve de modelo para o público e que, mesmo com um caráter elevado, comete *hamartía*. Este lapso aponta para a necessidade de se cercar de cuidado quando o assunto é *eudaimonía*.

Além de suas relações com o perfeccionismo moral, a poesia trágica provoca um tipo de prazer descrito pelo próprio Filósofo como próprio à tragédia. Ao nos determos nesse ponto, notamos que este é um aspecto nebuloso na filosofia aristotélica que trata da poesia: como poderíamos sentir prazer com algo que desperta sentimentos de medo e piedade? A princípio, descrevemos as versões que Aristóteles dá do que e do como seja o prazer. Nessas, vemos o seu caráter cognitivo, especialmente descrito na *Poética*, mas também defendemos a existência de um prazer de cunho estético, já que a fonte do prazer humano quase sempre é a sensibilidade.

Entra em cena a questão do melhor tipo de vida possível: a vida contemplativa, a vida política, ou a vida dada aos prazeres de modo irrestrito? Sabemos do ideal filosófico grego da vida contemplativa. Sabemos também que é inegável a dificuldade de atingir tal tipo de existência. Por isso, nos parece que Aristóteles admite a vida política como adequada. Mas para todos os tipos de vida existem tipos de prazeres específicos e indispensáveis. E, na vida política, uma das fontes de maior prazer é os momentos de ócio, em que se pode desfrutar a companhia dos amigos e apreciar as peças teatrais. E, para Aristóteles, sentir prazer ou desprazer faz parte e direciona a educação moral humana, pois é natural que o homem fuja do que lhe é desprazível. O que justifica também a intervenção da poesia no aperfeiçoamento moral: o espectador se inquieta com o sofrimento desmerecido do personagem. Esse desconforto é resultado de uma narrativa bem estruturada que consegue aflorar as tendências morais da platéia. Assim, o prazer com o trágico não vem somente de seu discurso, mas também da *kátharsis* das paixões. Voltamos ao aspecto cognitivo do prazer sentido com a tragédia. A hipótese que nos parece mais coerente sobre a *kátharsis* é aquela que a propõe como um modo de reflexão, mas sempre tendo por base a percepção sensível. Essa reflexão favorece o aprimoramento moral.

Nosso último capítulo tenta consolidar o que buscamos demonstrar durante toda a dissertação: a ligação da teoria de Aristóteles sobre a poesia trágica e o melhoramento moral do cidadão grego. Para isso, definimos o perfeccionismo de um modo geral, e explicamos porque podemos pensar porque a ética e a poética aristotélicas fazem parte dessa corrente de pensamento. O perfeccionismo propõe que o homem pode sofrer um tipo de aprimoramento durante sua existência¹. Esse melhoramento pode ser perfeitamente estendido ao âmbito moral. Como Aristóteles propõe uma formação moral por meio de hábitos que modelam o caráter e uma ética em que a aquisição e aplicação das virtudes é algo que se deve exercitar por toda a vida, a fim de se atingir um estágio excelente de caráter, entendemos que a teoria perfeccionista é coerente com os ideais do Filósofo de Estagira.

Aristóteles descreve um rol de virtudes que proporcionariam uma vida plena e feliz. Como dissemos, para se alcançar essas virtudes é preciso desenvolver certos hábitos que lhes sejam favoráveis. É preciso também que as partes da alma humana entrem em acordo para favorecer o aperfeiçoamento humano. É preciso que a alma irracional seja educada

para ouvir a parte racional da alma. Por esse motivo, Aristóteles elabora também um modelo próprio de educação, que se interessaria pelas diversas fases da vida do cidadão em formação. Por isso, leva em conta desde os aspectos da primeira infância, quando o futuro cidadão deve ser educado junto a seus familiares, até o momento em que esse tipo de educação não é mais suficiente. A partir de então, Aristóteles propõe que a educação do jovem esteja a cargo da cidade-Estado. A poesia trágica surge como elemento formador nesse ponto: o teatro será pensado como o lugar onde todos os cidadãos podem se encontrar e demonstrar sua capacidade de conviver. Mas para que esse momento exista é preciso que se pense a relação do ócio e do trabalho com a educação e a fruição dos prazeres mais elevados aos que tem direito o homem livre. Sem esses momentos, sequer uma boa formação seria possível. Contudo, são indispensáveis bons exemplos a uma boa educação. Desse fator surgiu a necessidade de se falar um pouco do conceito de *mímesis*. Assim como não há educação sem modelos de virtude a serem seguidos, não há poesia sem imitação. Por isso, não podemos pensar a *mímesis* poética de Aristóteles como algo nocivoⁱⁱ. Se Aristóteles pensa o teatro como uma das formas apropriadas de fruição, não pode condenar sua forma de imitar. Defendemos a idéia de que o Estagirita vai além com suas considerações sobre o trágico. Ele aponta a necessidade que o convívio tem para a vida contemplativa. E o teatro é um dos lugares onde os *aristoi* podem se confraternizar pacífica e serenamente. Para aqueles que ainda não atingiram a *eudaimonía*, o teatro, a peça teatral encenada pode levar também à reflexão sobre o real, concorrendo para o aperfeiçoamento e a consolidação de um caráter reto que será indispensável para a *eudaimonía*.

Recomeçamos então pela questão do *páthos*. Por tudo que vimos, podemos pensar as *páthe* descritas pelo filósofo como afecções que são despertadas nos homens por meio de suas vivências. Essas agem de forma tão diversa quanto variado é o rol que as descreve, e os seres que as sentem. Contudo, por mais diversas que sejam as paixões e suas manifestações, sempre há nelas algo que nos permite classificar as emoções que provocam como ‘medo’, ‘piedade’, entre outras. Por isso, vimos que as paixões são ao mesmo tempo o lugar da diferença, dada a singularidade de sua forma e das reações que desencadeiam, e são também a possibilidade de unificação dos homens. Pois à medida que reconhecemos certas semelhanças nas reações que o *páthos* provoca, quando imaginamos que seríamos capazes de agir (ou ao menos de sentir) de modo semelhante, por exemplo, ao personagem

Édipo, quando assistimos à encenação da peça *Édipo Rei*, as distâncias entre o Eu e o Outro são encurtadas. Através das paixões é criado um elo entre as pessoas que se comovem com os sofrimentos dos personagens.

A sensação de identificação com as situações encenadas pressupõe, como vimos, que se seja afeito a certas paixões despertadas através de discursos. Essa afinidade pressupõe, por sua vez, que tenhamos por base de nossas paixões um conjunto de crenças pré-estabelecidas, que são fundadas em opiniões emitidas em tempos remotos. As opiniões são fomentadas por sensações que há muito são compartilhadas, e que deixaram em comunidades que comungaram das mesmas impressões por meio de dados sensíveis. Admitir que Aristóteles não desabona esse tipo de meio de obtenção de conhecimento é admitir também que ele tenha feito realmente uma reabilitação das aparências. Inovando mais uma vez em seus métodos de pesquisa, o Estagirita contraria seu mestre Platão ao adotar como dado importante para as conclusões de seus estudos as opiniões da tradição grega. Deste modo, reata com o sensível e o toma como sério aliado nas suas conclusões. Portanto, também estão salvas as bases sensíveis das paixões trágicas: afinal, viemos ressaltando que são despertadas por meio da leitura do texto ou da observação do espetáculo trágico.

Quanto às paixões trágicas, pairou a questão de não serem exatamente paixões reais, mas reações passionais ocasionadas pela influência da tragédia na imaginação dos espectadores. E quanto a isso, se poderá ainda questionar se Aristóteles em algum momento do texto da *Poética* diz que não há realmente paixões. E não diz mesmo. Contudo, o comentário de B. Besnier que nos sugere a possibilidade de nuançar as emoções trágicas parece pertinente com tudo o que estudamos e aprendemos sobre o assunto. Se levarmos em conta que as paixões verdadeiras levam a reações e ações extremadas, como no caso da fuga diante da situação que nos amedronta, perceberemos como a idéia de que a tragédia causa no expectador reações passionais é plausível. As paixões afetam o corpo e não somente a imaginação de quem as sente. Como vimos, provocam aceleração dos batimentos cardíacos, ou uma alteração na movimentação do *pneuma* que afeta os outros órgãos. Situações que realmente merecem nossa cólera ou nossa piedade fazem com que ajamos, pois temos consciência da veracidade do que acontece. Diante de uma cena trágica, ao contrário, pode haver o desencadeamento de processos fisiológicos como os que nos

levariam a agir em dadas situações. Todavia, não chegamos a agir de fato, porque temos plena noção de que o que se apresenta para nossos olhos e ouvidos não passa de uma simulação, de ficção. Por isto, fizemos questão de ressaltar ao longo de nossa investigação que o trágico não leva o espectador somente ao reconhecimento da possibilidade de que as situações vividas pelos personagens possam acontecer em sua vida. Este tem ciência também de que o que presencia é ‘apenas’ representação. Há, com isso, um duplo movimento em relação à percepção do espetáculo trágico que faz com que, quem o assiste, ao mesmo tempo se aproxime e se distancie do que se lhe apresenta. É essa duplicidade que dá coerência à proposta de que o modo como o espetáculo afeta a audiência é traduzido em reações passionais, e não exatamente em paixões. Podemos, todavia, encará-las como paixões extenuadas.

Entretanto, tais reações têm sua relevância: é pelas peripécias e pelos reconhecimentos que conduzem às paixões que o tragediógrafo consegue mover o ânimo e o físico do espectador. Ao trabalhar com a imaginação daqueles que assistem aos espetáculos, ao fazer com que pensem na possibilidade de desdita semelhante acontecer consigo ou com alguém próximo, leva-os à preparação para viver os mais diversos acontecimentos. Há, deste modo, a chance de aguçar a prudência, sem a necessidade de vivenciar de fato momentos de perigo, por exemplo. Afinal, o homem prudente é descrito por Aristóteles como um homem de visão, ou mesmo como um homem de previsão. Além disso, é inegável que ocasiões que propiciem a comunhão dos cidadãos, como as assembléias e os teatros, tenham significância política e moral para o povo grego.

Assim, inferimos que Aristóteles propõe para nós o teatro e as peças teatrais como lugares extremamente favoráveis ao exercício da cidadania, bem como da reflexão acerca das ações consideradas moralmente retas. E os personagens dos espetáculos, com seus caracteres elevados, mas também com sua *hýbris*, podem ser vistos como modelos do que se deve ou não deve adotar por paradigma do agir bem. Ao excitar as paixões humanas diante do sofrimento alheio, a tragédia deixa de ser um mero entretenimento e assume o papel de auxiliar na formação e no aperfeiçoamento do caráter do cidadão da *pólis* aristotélica.

Referências Bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Poética*. In: Col. “Os Pensadores”. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. *Peri Poietiké*. www.perseus.com .
- _____. *Poétique*. (texto bilíngüe) www.remacl.org .
- _____. *Poethics*. Trad. de I. Bywater. “The Complete Works of Aristotle”. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- _____. *De motu animalium*. Trad. inglesa de D. Ross. Col. “The Complect Works of Aristotle”. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- _____. *De anima*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- _____. *Ética a Nicômaco*. In: *Aristóteles*. Col. “Os Pensadores”. Trad. L. Vallandro e G. Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. *Nichomachean Ethics*. Trad. W. D. Ross, revised by J. O. Urmson. Col. “The Complect Works of Aristotle”. Princeton: Princeton University Press, Princeton: Princeton University Press, 1995.
- _____. *Politics*. Trad. de B. Jowet. Col. “The Complect Works of Aristotle”. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- _____. *Metafísica*. Trad. do italiano por M. Perini. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Metaphysics*. Trad. de W. D. Ross. Col. “The Complect Works of Aristotle”. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- _____. *Retórica das Paixões*. (edição bilíngüe) Trad. Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Rhetoric*. Trad. de W. R. Roberts. Col. “The Complect Works of Aristotle”. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- _____. *Tópicos*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- AUBENQUE, P. *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.
- ARISTÓFANES. *Lisistrata*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2002.
- BARNES, J. *The Cambridge Companion – Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- _____. *Aristóteles*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- BESNIER, B., "Aristote et les passions". In: Besnier, B. ; Moreau, P.-F.; Renault, L. (org.) *Les passions antiques et médiévales*. Trad. Míriam Diniz Peixoto Campolina. Théories et critiques des passions, I. Col. « Léviathan ». Paris, PUF, 2002, p. 29-93.
- BOSANQUET, B. *Historia de la Estética*. Trad. y apêndice de José Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Nova, 19--.
- CARR, D. *Varieties of Incontinence: Towards an Aristotelian Approach to Moral Weakness in Moral Education*. www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-Yearbook/96_docs/carr.html .
- COUTO, A. S. S. *Política e Poesia: As Respostas de Aristóteles*. (Dissertação de mestrado defendida na Universidade de Lisboa em 2005).
- DIAS, M. C. *Perfeccionismo*. www.ifl.pt/main/Portals/0/dic/perfeccionismo.pdf .

- ÉSQUILO. *Oréstia-Agamenon/ Coeforas/ Eumenides*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1990.
- EURÍPIDES. *Medéia/ Hipólito/As Troianas*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2001.
- HOURADAKIS, A. *Aristóteles e a Educação*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- HURKA, T. Perfectionism. In: *Routledge Encyclopedia of Phylosophy* – CD-Rom. Eduard Craig General Editor.
- JACOBS, J. *Why is virtue naturally pleasing?* www.questia.com/googleScholar.qst .
- LIDDEL & SCOTT. *Greeck-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, ?.
- MALIKAIL, J. *Moral Character: Hexis, Habitus and 'Habit'*. www.ul.ie/~philos/vol7/moral.html .
- MARCOS, A. *Aristóteles: una Poética de lo possible*.
- MAURO, S. *La obra de arte como forma de conocimiento. La forma paradójica de la mimesis in Aristóteles y Adorno*. serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/mauro41.pdf .
- MEYER, M. Aristóteles ou a Retórica das Paixões (Prefácio à tradução do trecho da *Retórica* intitulado *Retórica das Paixões*). In: *Retórica das Paixões*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- NUSSBAUM, M.C. *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambirdge University Press, 2001.
- _____. *La Fragilidad Del Bien*. Trad. Antonio Ballesteros. Madrid: La Balsa de la Medusa, 2004
- PAPAS, N. Aristóteles. In: *The Routledge Compenion to Aesthetics*. Ed. Berys Gaut and Dominic McIver Lopes. New York: Routledge, 2002.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martins Claret, 2007.
- PLOTINO. *Tratado das Enéadas*. São Paulo: Polar Editorial, 2000.
- REEVE, C. D. C. Aristotelian Education. In: *Philosophers on Education. Hsitorical Perspectives*. Org. A. O. Rorty. London: Routledge, 1998.
- RICOUER, P. Une Reprise de la Poetique d'Aristote in: *Nos Grecs et leurs Modernes – Textes réunis par Barbara Cassin*. Paris: Seuil, 1992.
- RORTY, A. (edição). Routledge: London, 1998.
- SANTORO, F. *Arqueologia dos prazeres*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.
- SÓFOCLES. *Trilogia Tebana*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2001.
- _____. *Filoctetes*. Lisboa: Edições 70, 2005.
- TRUEBA, M. C. *Ética y Tragédia en Aristóteles*. Athropos: Barcelona, 2004.
- VELOSO, C. W. *Aristóteles Mimético*. Perspectiva: São Carlos. 2004.
- VERGNIÈRES, S. *Ética e Política em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 1999.
- XENOFONTE. *Memoráveis*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- WORSFOLD, V. L. *Akrasia: Irremediable but not Unapproachable*. Philosophy of Education Society, 1997.

ⁱ Preferimos não detalhar em demasia a teoria perfeccionista aqui, uma vez que isso já foi feito no capítulo III.

ⁱⁱ Como queriam Sócrates/Platão.