

**Os limites da excelência humana revelados pela recepção do poema trágico,
na perspectiva de Aristóteles**

Claudia Maria Barbosa

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Lógica e Metafísica, PPGLM, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof.^a Dr.^a Carolina de Melo Bomfim Araújo

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Outubro 2016

BARBOSA, C. M.

Os limites da excelência humana revelados pela recepção do poema trágico, na perspectiva de Aristóteles/Claudia Maria Barbosa. Rio de Janeiro: PPGLM/UFRJ. 2016.

XXII, 232p.:Il,;29,7 cm.

Orientador: Carolina de Melo Bomfim Araújo

Tese (doutorado) – UFRJ/ IFCS/ PPGLM, 2016

Referências Bibliográficas: p,217-226.

1. Filosofia antiga. 2. Filosofia prática. 3. Ética. 4. Poética. 5. Aristóteles
I. Araújo, Carolina de Melo Bomfim. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. IFCS. PPGLM. III. Os limites da excelência humana revelados pela recepção do poema trágico, na perspectiva de Aristóteles

**Os limites da excelência humana revelados pela recepção do poema trágico,
na perspectiva de Aristóteles**

Claudia Maria Barbosa

TESE SUBMETIDA AO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LÓGICA E METAFÍSICA (PPGLM) DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO, COMO PARTE DOS REQUISITOS NECESSÁRIOS À OBTENÇÃO DO TÍTULO DE DOUTOR EM FILOSOFIA.

Examinada por:.

Prof.^a Dr.^a Carolina de Melo Bomfim Araújo (orientadora – UFRJ)

Prof. Dr. Marco Antonio de Avila Zingano (USP)

Prof. Dr. Marco Raphael Zillig (UFRGS)

Prof. Dr. Carla Costa Pinto Francalanci (UFRJ)

Prof. Dr. Luísa Severo Buarque de Holanda (PUC-RJ)

Prof. Dr. Alice Bitencourt Haddad (UFRRJ - suplente)

Prof. Dr. Ulysses Pinheiro (UFRJ - suplente)

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
Outubro de 2016

“O homem bom e o homem perverso não se distinguem em nada durante o sono, e é mesmo daí que vem o ditado que diz que não há nenhuma diferença durante a metade de suas vidas entre as pessoas felizes e os miseráveis. Isto resulta naturalmente do fato de que o sono é para a alma uma suspensão desta atividade que caracteriza a alma virtuosa ou perversa.”

Aristóteles¹

“Diversas pessoas têm falado no sono como trampolim para o sonho, essa fuga efetiva do homem às dimensões comuns do seu mundo. Eu tentarei falar aqui do sono em suas relações com a poesia (relações secretas, porém não apenas: suspeitas), do sono como fonte do poema. [...] o sono não inspira uma poesia [...] apenas, fecunda-a com o seu sopro noturno - o hálito da própria poesia em todas as épocas.”

João Cabral de Melo Neto²

As pistas deixadas pela pena de João Cabral em suas *Considerações sobre o poeta dormindo* nos servirão de guia ao longo desta difícil empreitada de especular sobre a poesia, a partir da *Poética* de Aristóteles. Ao comparar com o sono, Cabral nos alerta para os nossos limites - o inalcançável da arte poética. O momento de suspensão do humano, em vida, como sugere Aristóteles. Com humildade, faremos reverência ao não-explicável que nos acompanhará. Diferente do sonho, que se pode relatar na vigília, a poesia, como o sono, é uma experiência que não se pode simplesmente narrar, mas que nos revitaliza, pois é fecundada pelo mesmo mistério que nos constitui. Buscaremos nos deixar conduzir por este “sopro noturno – o hálito da própria poesia”.

¹ Aristóteles, *EN* I, 13, 1102 b 5-9. Tradução livre do francês. “L’homme bon et l’homme vicieux ne se distinguent en rien pendant leur sommeil, et c’est même de là que vient le dicton qu’il n’y a aucune différence durant la moitié de leur vie entre les gens heureux et les misérables. Cela résulte tout naturellement de cet fait que le sommeil est pour l’âme une suspension de cette activité par où se caractérise l’âme vertueux ou perverses.” Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “δοκεῖ γὰρ ἐν τοῖς ὕπνοις ἐνεργεῖν μάλιστα τὸ μόριον τοῦτο καὶ ἡ δύναμις αὕτη, ὃ δ’ ἀγαθὸς καὶ κακὸς ἤκιστα διάδηλοι καθ’ ὕπνον (ὅθεν φασὶν οὐδὲν διαφέρειν τὸ ἥμισυ τοῦ βίου τοὺς εὐδαιμόνας τῶν ἀθλίων: συμβαίνει δὲ τοῦτο εἰκότως: ἀργία γὰρ ἔστιν ὁ ὕπνος τῆς ψυχῆς ἢ λέγεται σπουδαία καὶ φαύλη) , πλὴν εἰ μὴ κατὰ μικρὸν καὶ διικνοῦνται τινες τῶν κινήσεων, καὶ ταύτη βελτίω γίνεται τὰ φαντάσματα τῶν ἐπιεικῶν ἢ τῶν τυχόντων.”

² João Cabral de Melo Neto, *Prosa- Considerações sobre o poeta dormindo*; Editora Nova Fronteira, 1997; p.11 e 16.

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora e sempre professora Carolina Araújo pelas aulas brilhantes; vocação e prazer contagiantes na transmissão do conhecimento; rigor metodológico e generosidade na leitura crítica de provas, trabalhos e textos. Muito obrigada, Carolina!

Às preciosas indicações, conversas e direcionamentos da professora Annick Jaulin como co-orientadora da minha pesquisa nos oito meses em que estive na França, na Université de Paris I – Panthéon – Sorbonne, em doutorado-sanduiche: *un grand merci à vous, Madame Jaulin!*

Aos professores Zingano (USP) e Zillig (UFRGS) pela leitura atenta e considerações feitas na qualificação e pré-defesa de doutorado, extremamente importantes para o desenrolar da pesquisa e desenvolvimento final da tese.

Aos professores participantes da banca de defesa - Carolina Araújo, Marco Zingano, Raphael Zillig, Carla Francalanci, Luísa S. Buarque de Holanda, Alice Haddad e Ulysses Pinheiro – que aceitaram gentilmente nosso convite, e enriquecem esta pesquisa com conhecimento e experiência cedidos à leitura da tese e ao debate.

Aos professores, raros, que, a meu ver, oferecendo suas genialidade e dedicação pedagógica, vêm fundamentando a formação da graduação e pós-graduação em Filosofia da UFRJ: Carla Francalanci, Carolina Araújo, Emmanuel Carneiro Leão, Ethel Rocha, Fernando Rodrigues, Fernando Santoro, Gilvan Fogel, Marcos Sinésio (*in memoriam*), Maria das Graças Augusto, Pedro Rego e Ulysses Pinheiro. A este seleto grupo, que me faz sentir renovadamente viva por usufruir de seus preciosos ensinamentos e convívio acadêmico, minha eterna gratidão e respeito!

À professora Barbara Botter, minha orientadora ao longo do mestrado, e que muito me incentivou a continuar a pesquisa no doutorado, agradeço pela sua generosidade em transmitir abertamente o seu amplo conhecimento aos alunos, estimulando-nos com seu vigor, seriedade, amor pela filosofia e, sobretudo, por Aristóteles.

Aos amigos, pela troca e debates calorosos que tivemos: obrigada! Momentos tão indispensáveis no percurso da prática e assimilação filosófica; maravilhoso! Em especial, à Marcia Fixel, Andreia Tamanini e ao grupo de filosofia antiga do PRAGMA/UFRJ.

Às coordenações e secretariado do PPGLM, e aos analistas da Capes (especialmente a S^{ra} Thaís Almeida Pereira, que me acompanhou virtualmente no período em que estive na França em doutorado-sanduiche), meus agradecimentos pela calma e gentileza no trato com as

dificuldades e, por vezes, aborrecidas (mas também importantes) questões burocráticas da vida acadêmica.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio financeiro através da bolsa de doutorado-sanduíche no exterior (PDSE - processo nº 10450/12-2) durante o período de 09/2012 a 04/2013; e, no retorno ao Brasil, com bolsas provisórias nos seguintes períodos: 11/2014 a 10/2015; e, 01/2016 a 03/2016, pelas quais agradeço também a colaboração da Pró-Reitoria de Pós-Graduação da UFRJ (PR2).

À Dayse, atenta funcionária do serviço de cópia do terceiro andar do IFCS/UFRJ, agradeço pela sua abordagem delicada e amiga, tentando (e conseguindo!) atender a todos de forma humana e profissional.

Ao apoio de minha irmã Antonietta com a revisão rigorosa de traduções para o francês, e incansável colaboração em todo o processo, sobretudo no período em que estive na França, em doutorado sanduíche.

À professora Julieta Alsina pelo auxílio na revisão de passagens do grego e glossário.

À família, sobretudo Glória e Eduardo (*in memoriam*), meus pais, e minha irmã Elizabeth, que, cada qual ao seu modo, respeitou e valorizou o meu amor pela liberdade de pensamento, pelas artes e pela filosofia.

Aos amigos, Andreia, Amandine e François, Aurélie e Morgan, Marcia, Marine e Regina, que me ajudaram (e muito!) a viabilizar as questões operacionais, dicas e apoio em geral, no período em que estive em Paris, antes, durante e depois do doutorado-sanduíche.

Aos amigos mais próximos que estiveram ao lado, e muitas vezes me apontaram saídas em momentos bem difíceis de superar ao longo dessa minha, tardia, segunda caminhada acadêmica, em especial: Andreia, Flávio (*in memoriam*), Glória, Henrique, Lola, Marcia, Mané, Macabéia, Nathalie, Neuza, Regina, Sandra, Tiquinho (*in memoriam*), Viviane e Zezé.

Aos sábios: Mel, Arthur e Lis, meus companheiros fiéis de estudos filosóficos. Com imensas desculpas pela minha ausência tão essencialmente sentida. Fico aqui com a saudade eterna e um vazio insubstituível. Dedico este trabalho a vocês... (com as bênçãos de Poe)!

Aos meus eternos anjinhos, Mel, Arthur e Lis

“Ah! distinctement je me souviens que c’était dans le glacial décembre, et chaque tison brodait à son tour le plancher du reflet de son agonie. Ardemment je désirais le matin; en vain m’étais-je efforcé de tirer de mes livres un sursis à ma tristesse, ma tristesse pour ma Lénore perdue, pour la précieuse et rayonnante fille que les anges nomment Lénore, — et qu’ici on ne nommera jamais plus.”.

Edgard Allan Poe³

³ Edgard Allan Poe, *The Raven*. Tradução do inglês para o francês de Charles Baudelaire (*Le Corbeau*). “[...] Ah, distinctly I remember it was in the bleak December; / And each separate dying ember wrought its ghost upon the floor. / Eagerly I wished the morrow;—vainly I had sought to borrow / From my books surcease of sorrow—sorrow for the lost Lenore— / For the rare and radiant maiden whom the angels name Lenore— / Nameless *here* for evermore.[...]”.

Resumo

A partir do cotejo sobretudo de duas obras – *Ethica Nicomachea* e *Poética* - este trabalho busca demarcar uma teoria da ação e da recepção do poema trágico, de modo a ser possível aproximar a apreensão da audiência à doutrina aristotélica da excelência humana. Por um lado, a ética descrita por Aristóteles resulta da investigação da trajetória das ações do homem em direção ao que lhe é próprio - a felicidade. Ao agir voluntariamente em consonância com a virtude, o natural prazer decorrente desta prática, ao longo da vida, estimularia progressivamente o homem a manter-se no caminho do bem. Entretanto, embora o Filósofo argumente que, ao ponderar os elementos circunstanciais em cada situação particular, a prática virtuosa dependa em grande medida da sabedoria do agente, há outros elementos que obedecem à necessidade natural que podem vir a surpreendê-lo. Por outro lado, no seu tratado poético, Aristóteles descreverá que a boa composição de ações, que revelaria o mito no poema trágico e suscitaria emoções na audiência, reuniria ambos os elementos, ponderáveis e imponderáveis, que circundam a ação humana.

Palavras-chave: Filosofia Antiga. Filosofia prática. Poética. Ética. Prazer. Aristóteles.

Résumé

À partir du coudoisement entre les deux oeuvres - *Ethica Nicomachea* et *Poétique* - ce travail cherche à délimiter une théorie de l'action et de la réception de la poésie tragique, afin que ce soit possible de rapprocher l'appréhension de l'audience à la doctrine aristotélicienne de l'excellence humaine. D'une part, l'éthique décrite par Aristote découle de l'investigation de la trajectoire des actions de l'homme vers ce qui lui est propre – le bonheur. En agissant volontairement, tout au long de la vie, en consonance avec la vertu, le naturel plaisir dû à cette pratique encouragerait progressivement l'homme à demeurer dans la voie du bien. Cependant, bien que le Philosophe raisonne que quand on considère les éléments circonstanciels dans chaque situation particulière, la pratique vertueuse résulte en grande mesure de la sagesse de l'agent, il y a d'autres éléments qui obéissent à la nécessité naturelle et qui sont capables de le surprendre. D'autre part, dans son traité poétique, Aristote décrira que la bonne composition d'actions, qui révélerait le mythe dans la poésie tragique et susciterait des émotions chez les auditeurs, réunirait les deux éléments, pondérables et impondérables, qui entourent l'action humaine.

Mots clés: Philosophie antique. Philosophie pratique. Poétique. Éthique. Plaisir. Aristote.

ABREVIATURAS

<i>EN</i>	ARISTÓTELES. <i>Ethica Nicomachea</i> (Ἠθικὰ Νικομάχεια).
<i>Ética</i>	ARISTÓTELES. <i>Ethica Nicomachea</i> (Ἠθικὰ Νικομάχεια).
<i>EE</i>	ARISTÓTELES. <i>Ethica Eudemia</i> (Ἠθικὰ Εὐδήμεια).
<i>MM</i>	ARISTÓTELES. <i>Magna Moralia</i> (Ἠθικὰ Μεγάλα).
<i>Tratados Éticos</i>	ARISTÓTELES. <i>Ethica Nicomachea</i> (Ἠθικὰ Νικομάχεια), <i>Ethica Eudemia</i> (Ἠθικὰ Εὐδήμεια), e <i>Magna Moralia</i> (Ἠθικὰ Μεγάλα).
<i>Po</i>	ARISTÓTELES. <i>Poética</i> (Περὶ ποιητικῆς).
<i>Pol</i>	ARISTÓTELES. <i>Política</i> (Πολιτικά).
<i>Met</i>	ARISTÓTELES. <i>Metafísica</i> (τὰ μετὰ τὰ φυσικά).
<i>Ret</i>	ARISTÓTELES. <i>Retórica</i> (Ῥητορική).
<i>DA</i>	ARISTÓTELES. <i>De anima</i> (Περὶ ψυχῆς).
<i>DPA</i>	ARISTÓTELES. <i>Das partes dos animais</i> (Περὶ ζώων μορίων).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
PARTE I: TEORIA DA AÇÃO EM ARISTÓTELES	21
Capítulo 1. Destino trágico da ação	21
1.1. Precedência do mito sobre o caráter.....	21
1.2. Elementos que compõem o mito	24
1.3. Mito – nem história, nem fábula.....	34
1.4. Definição aristotélica de mito	40
Capítulo 2. Elementos que singularizariam a ética aristotélica	44
2.1. Contexto grego	44
2.2. Aproximação ética e natureza.....	50
2.3. Aproximação ética e política.....	61
Capítulo 3. Contribuições da <i>Ética</i> para uma teoria da ação em Aristóteles	75
3.1. A <i>πραξις</i> e a <i>προαίρεσις</i>	76
3.2. Prática virtuosa, justa medida (<i>μεσότης</i>) e prazer (<i>ἡδονή</i>).....	80
3.3. A ética como parte da política	93
3.4. A <i>εὐδαιμονία</i> como fim último do homem na <i>πόλις</i> próspera	97
Capítulo 4. Contribuições da <i>Poética</i> para uma teoria da ação em Aristóteles	100
4.1. Teleologia aristotélica na <i>Poética</i>	100
4.2. A <i>μίμησις</i> poética em Aristóteles.....	108
4.2.1. Composição.....	121
4.2.2. Recepção.....	125
4.3. Possíveis prazeres decorrentes da <i>μίμησις</i> poética	129
Capítulo 5. Resumo da Parte I	134

PARTE II: RECEPÇÃO DA ΜΙΜΗΣΙΣ ΠΟÉΤΙΚΑ EM ARISTÓTELES	137
Capítulo 6. Recepção: excelência poética, excelência humana	138
6.1. A natureza do prazer (ήδονή) na visada aristotélica.....	139
6.2. O “prazer próprio” do homem que pratica a virtude.....	150
6.3. O “prazer próprio” da boa tragédia	153
6.4. Purificação (κάθαρσις) de excessos e faltas	157
6.4.1.Outras interpretações para a κάθαρσις na <i>Poética</i>	163
6.5. Relação entre o “prazer próprio” do homem virtuoso e o “prazer próprio” da boa tragédia.....	174
Capítulo 7. Apreensão do poema trágico: dimensões estética e cognitiva	177
7.1. O “tragediógrafo” Polignoto – a comparação aristotélica da boa tragédia à pintura de Polignoto.....	177
7.2. Diferenças entre o σπουδαῖος e o φρόνιμος	198
7.3. θεωρία, em Aristóteles, e a contemplação do espectador/ouvinte da boa tragédia.....	204
Capítulo 8. Resumo da Parte II	211
CONCLUSÕES FINAIS	214
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	217
GLOSSÁRIO	227

INTRODUÇÃO

A partir do cotejo sobretudo de duas obras de Aristóteles – *Ethica Nicomachea* (EN)⁴ e *Poética* (Po) - este trabalho busca demarcar uma teoria da ação revelada na recepção do poema trágico, de modo a aproximar a apreensão da audiência à doutrina aristotélica da excelência humana.

Embora a pesquisa se concentre nestes dois textos, buscaremos nos beneficiar da integração que nos parecem ter as obras que compõem o *Corpus aristotelicum* como um todo, evitando, entretanto, aquelas de autoria incerta. Por isso, em nossas análises, apesar da μίμησις ocupar papel central, exploraremos o *corpus* sem nos limitarmos àquelas obras que foram classificadas posteriormente como “miméticas” – *Poética* e *Retórica* (Ret) – acreditando poder encontrar fundamentos “miméticos” até mais contundentes nos *Tratados Éticos* e em outras de suas obras.

Há quem entenda a *Poética* como um conjunto de simples apontamentos de utilidade única para o autor, face ao caráter sucinto de conceitos que ainda precisariam ser articulados, talvez em viva voz, para ganharem corpo e unidade⁵. Outro problema com o qual nos deparamos diz respeito ao mau estado em que o texto foi encontrado, com passagens

⁴ São três os *Tratados Éticos* atribuídos a Aristóteles. A obra central em que nos basearemos é a *Ética a Nicômaco* (EN), que não deixa dúvidas quanto à autoria. Utilizaremos também os outros dois tratados éticos – *Ética a Eudemo* (EE) e *Magna Moralia* (MM) – tendo consciência, entretanto, que sobretudo a MM pode não ser de Aristóteles e que pode ter sido escrita, a *posteriori*, por seguidores ou estudiosos do pensamento dele. O tradutor J. Tricot, na introdução de *Éthique à Nicomaque* (Librairie Philosophique J. Vrin) de 1990, salienta que melhor se compreende Aristóteles através de seus próprios textos, por isso opta como primeiras fontes de consulta, para esclarecer as passagens mais difíceis da *Ética a Nicômaco*, os dois outros textos sobre ética do autor – mesmo com todo o questionamento histórico sobre a autoria de tais obras. Ele diz, por um lado, que quanto à *Ética a Eudemo* tem-se mais certeza da autoria de Aristóteles, mas em relação à *Magna Moralia* há muitas dúvidas. Entretanto, afirma que não há dúvidas quanto ao alinhamento de conteúdo das três Éticas. Pierre Pellegrin focaliza, na introdução da edição de outubro de 1995 de *La Grande Morale*, traduzida a partir do grego (Ἠθικὰ Μεγάλια) por Catherine Dalimier, duas incertezas principais: a autoria e a cronologia. Ele diz que persiste, ao longo dos tempos, um trabalho investigativo no sentido de assegurar que esta obra tenha sido escrita, de fato, por Aristóteles. Todavia, mesmo havendo divergências de opinião sobre a autoria, não se questiona a coerência de seu conteúdo com o pensamento aristotélico e com as outras éticas (*Ética a Nicômaco* e *Ética a Eudemo*). Muito provavelmente, segundo Pellegrin, pelo fato dos manuscritos encontrados terem caráter mais didático, devem ter sido deliberadamente “arrumados” e “organizados” com forte interferência dos editores da época. No que diz respeito à cronologia, Pellegrin acrescenta que a *Magna Moralia* tende a ter sido escrita no último terço da vida de Aristóteles e muito possivelmente teria sido a última das três éticas. Pellegrin chega a afirmar que aparece neste texto uma maior ênfase do que hoje entendemos por “moral” frente à “ética” no sentido antigo – que, por sua vez, teria sido mais sublinhada nos outros dois textos: “[...] Il y a là un pas vers ce que nous pourrions appeler la <morale> plutôt q’une position <éthique> au sens ancien.” (p.23).

⁵ “La *Poética* pertenece al grupo de los escritos acroamáticos. [...] La supuesta falta de coherencia puede explicarse diciendo que, por ser en general las obras esotéricas algo así como cuadernos de notas para uso privado del autor, éste sólo anotó lo que le parecía conveniente o necesario: la conexión completa la establecería en cada caso al desarrollar, de viva voz o por escrito, estos apuntes previos.” (Valentin García Yebra, “Introducción” in: Aristóteles. *Poética*. Biblioteca Românica Hispânica. Editorial Gredos, Madrid, Espanha, 1974; p.10).

ilegíveis em grego, o que certamente veio a abrir espaço para interpretações diversas nas versões que se seguiram⁶.

Outra dificuldade para a análise da *Poética* relaciona-se ao suposto segundo livro que integraria a obra. Em adição ao primeiro direcionado à tragédia, haveria um outro livro dedicado à comédia, que teria se perdido⁷. Os sinais da existência deste complemento advêm do próprio Aristóteles que, na primeira parte da *Poética*, faz referência a esta suposta segunda parte⁸. Além desta passagem, encontramos também nos relatos de Diógenes Laércio uma menção de que a *Poética* seria formada por dois livros⁹.

⁶ Daniel de Montmollin e Gerald Frank Else, dentre outros, fizeram tentativas de reverter inserções e interpretações que pudessem ter ocorrido ao longo do caminho, no intuito de resgatar, mesmo que com lacunas, o texto original. Tais iniciativas, entretanto, não se mostraram com respaldo e credibilidade suficientes, como comenta Yebra: “También puede suceder que la oscuridad o incoherencia del texto [*Poética*] parezca deberse a la presencia de una o de varias frases, quizá de un pasaje entero, con cuya eliminación el texto se tornaria transparente. El procedimiento más fácil sería entonces suprimir tales estorbos. Y no han faltado quienes han recurrido a semejante expediente, aunque la frase o frases o el pasaje en cuestión figuren en todos los manuscritos conservados. [...] En la faena de limpiar de tales aditamentos el texto de la *Poética* han sobresalido Daniel de Montmollin (*La Poétique d’Aristote. Texte primitif et additions ultérieures*. Neuchâtel, 1951) y, con más moderación, Gerald F. Else (*Aristotle’s Poetics. The Argument*. Cambridge Mass., 1951, y *Aristotle. Poetics. Translated, with Introd. and Notes*. Ann Arbor, 1967).” (Valentin García Yebra, “Introducción” in: Aristóteles. *Poética*. Biblioteca Românica Hispânica. Editorial Gredos, Madrid, Espanha, 1974; p.10-11).

⁷ Uma das possibilidades aventadas por Yebra seria que esta segunda parte, por ser direcionada à comédia, gênero teatral tão popular no mundo helenístico e romano, não teria necessidade de manter-se por escrito já que naturalmente se propagava. Movimento contrário ao que acontecia com a tragédia, cada vez mais se tornando assunto restrito a especialistas. Há ainda muitos comentadores que seguem a linha de que este segundo livro da *Poética* nunca existiu, e as referências a ele seriam simples anotações, lembretes para um trabalho posterior que não se concluiria, já que mesmo o primeiro livro da *Poética* pareceria inacabado. Como comenta Yebra: “¿Cómo pudo producirse mutilación tan grave? He aquí una de las explicaciones que se han dado. Ya desde los tiempos de Aristóteles la comedia había adquirido en el gusto del público gran preponderancia sobre la tragedia. Es posible que Menandro aprovechara aún las enseñanzas del tratado aristotélico. Pero, mientras que la teoría de la tragedia se iría reduciendo al círculo de los eruditos, la de la comedia, especie teatral plenamente vigente en la época helenística y en el mundo romano, si vulgarizaria cada vez más, hasta el punto de que, llegada la hora de los epítomes, ya no habría quien no considerase que se podía prescindir de un tratado que, más que aclarar problemas, los plantearía en términos inaccesibles a los no iniciados en el rigor de la disciplina escolar peripatética. Es sabido, en efecto, que el epítome daña a la conservación de la obra por él resumida. Hay quienes suponen que el libro segundo de la *Poética* no se perdió, sino que no llegó a escribirse. Para ellos el comienzo de frase que sigue al texto conservado indicaría solo que Aristóteles pensaba continuar la obra.” (Valentin García Yebra, “Introducción” in: Aristóteles. *Poética*. Biblioteca Românica Hispânica. Editorial Gredos, Madrid, Espanha, 1974; p.15).

⁸ “Da imitação em hexâmetros e da comédia trataremos depois.” Aristóteles, *Po VI* 1449b 21. (tradução de Eudoro de Souza). / “περὶ μὲν οὖν τῆς ἐν ἑξαμέτροις μιμητικῆς καὶ περὶ κωμωδίας ὕστερον ἐροῦμεν.” / “Nous parlerons plus tard de l’art de représenter en hexamètres et de la comédie.” (traduit par DuPont-Roc et Lallot).

⁹ Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* – §24, p.135.

Dentre os textos “acroamáticos”¹⁰, acredita-se que a *Poética* tenha ficado relegada a um segundo plano pelos estudiosos até pelo menos o século XVI¹¹, já que até então os textos de Aristóteles que mais despertavam interesse eram aqueles voltados à lógica e metafísica¹².

¹⁰ Acroamáticos, do grego ἀκροάομαι, que significa escutar, como é denominado o conjunto de textos aristotélicos de maior fragmentação e dificuldades de conexão, possivelmente porque previam um complemento oral. Neste sentido, convém salientar esta simplificação na divisão do *Corpus aristotelicum* entre obras exotéricas e esotéricas, tendo nos restado apenas o segundo grupo. Esta seria uma divisão muito superficial, quando na verdade as ditas esotéricas hoje, seus tratados, não passam de obras compiladas e organizadas por uma sequência de editores, de modo a serem publicadas. Neste sentido, poderíamos dizer que Aristóteles só teria obras exotéricas, com estilos diferentes: diálogos e tratados. Foram perdidos os diálogos e, dentre as obras exotéricas, restaram somente os tratados, que se somam às obras fragmentadas, que passaram a ser consideradas esotéricas. Estas obras ditas hoje esotéricas, para um círculo de iniciados, seriam na verdade melhor classificadas como acroamáticas, ou seja, obras derivadas de seus ensinamentos e cursos. Vejamos o que dizem Gauthier e Jolif sobre isto: "As obras exotéricas são aquelas destinadas a repercutirem fora do estreito círculo da escola, e que, por esta mesma razão, são colocadas em circulação, editadas ou publicadas. Mas são obras de vulgarização no sentido onde os *Diálogos* de Platão se inserem. [...] o pensamento que expõem é o pensamento do momento, muitas vezes bem diferente do que será o pensamento, em outra data, quando [Aristóteles] redigirá seus cursos. O que faz então que estas obras de vulgarização sejam obras de vulgarização? É, e é unicamente, sua forma literária. [...] a forma dialogada, que poderia colocar uma doutrina de difícil absorção de um grande público certamente culto, mas pouco habituado à pesquisa filosófica, e o entusiasmo com o qual um Cícero fala em 'riacho de ouro' de sua eloquência, do nervosismo ao mesmo tempo da doçura e da graça de seu estilo." (tradução livre do francês). / "Les ouvrages exotériques sont ceux qui sont destinés à se répandre en dehors du cercle étroit de l'école, et qui, pour cette raison même, sont mis en circulation, édités ou publiés. Mais se sont des ouvrages de vulgarisation au sens où les *Dialogues* de Platon en étaient eux aussi. [...] la pensée qu'il y expose est la pensée du moment, souvent bien différente de ce que sera la pensée lorsque, à une date différente, il rédigera ses cours. Qu'est-ce donc qui fait de ces ouvrages de vulgarisation des ouvrages de vulgarisation? C'est, et c'est uniquement, leur forme littéraire. [...] la forme dialoguée, qui pouvaient mettre une doctrine difficile à la portée d'un grand public cultivés certes, mais peu entraîné à la recherche philosophique, et l'enthousiasme avec lequel un Cicéron parle du 'fleuve d'or' de son éloquence, de la nervosité en même temps que de la douceur et des grâces de son style." (Introdução da tradução da *Ethica Nicomachea*, Gauthier et Jolif, 1958 ; p.39-40).

¹¹ Sobre a recepção da *Poética* destacam-se como referências de leitura: a introdução à edição comentada por Lucas, D.W. em 1968: *Aristotle - Poetics*, Oxford. (XXII-XXIV); e o livro de Halliwell, Stephen; 1986. *Aristotle's Poetics*, London (cap.X).

¹² As primeiras publicações da *Poética* no Ocidente aconteceram em Veneza, Paris e depois em Florença, expandindo-se pelo restante da Itália e da França ao longo dos séculos XVI e XVII. A mais renomada edição, entretanto, foi a do filólogo alemão August Immanuel Bekker, no século XIX, pois foi a primeira a ser elaborada a partir dos melhores manuscritos antigos. Entre um período e outro, todavia, observa-se, nas versões latinas da obra, uma descontinuidade de leitura da *Poética*. Vale citarmos a primeira delas, de Giorgio Valla (em 1498), e a que mais se difundiu, de Pazzi (publicada em 1536). Contudo, merece especial destaque a tradução italiana de Castelvetro (1570), responsável por promulgar a “lei das três unidades” (de ação, de tempo e de lugar) fazendo desta regra princípio inquebrantável da composição trágica ao longo dos séculos XVI a meados do século XIX (isto é, durante o Renascimento e o Neoclassicismo). Somente com Lessing, na Alemanha do século XVIII, tal preceito foi rompido em uma releitura da *Poética* que reservaria à unidade da ação a linha condutora da composição trágica. Como afirma Adriano Milho Cordeiro, em nota da página 186 do artigo intitulado “Observâncias sobre uma ‘Arte Poética’ de António de Ataíde” (em *Actas del II Congreso Internacional SEEPLU*, 2012, pp. 177-192): “A unidade de ação é efectivamente preceituada no cap. 8, especialmente em [Poética]1451a16-19. A de tempo foi deduzida do trecho do cap. 5 em que se compara a ausência de limitações dessa ordem na epopeia com as da tragédia ([Poética]1449b 12-14). A única possível alusão à unidade de lugar estaria no cap. 24 ([Poética]1459b 24-26).

[Ainda sobre as primeiras versões da *Poética* de Aristóteles] “Certamente conhecida e preservada em Bizâncio, o primeiro texto de que há notícia é, contudo, uma versão siríaca, feita talvez no final do século IX, versão da qual, aliás, se conhece apenas parte do capítulo 6. Na primeira metade do século X, terá sido traduzida para árabe por Abu Bisr, juntando-se assim ao chamado ‘aristotelismo islâmico’, que, paradoxalmente, viria a ser

Além do caráter fragmentado, muito se comenta sobre o teor pouco filosófico da *Poética*. Segundo Walter Kaufmann¹³ isto se deve possivelmente ao fato da *Poética* conter pouca base argumentativa, com temas sendo apresentados de modo breve, direto e, na maioria das vezes, incompleto. Os conceitos foram interpretados pelos estudiosos como máximas ou sentenças, e não teorias. O estilo também é criticado, pois é considerado arrogante e autoritário, em tom diferente de outros textos do Filósofo.

Acreditamos que não por acaso a *Poética* parece ter sido escrita após a *EN* e a *Política*¹⁴, já que podemos enxergar nela sumarizados muitos dos conceitos pormenorizados nestas duas obras de filosofia prática que lhe antecederam.

Neste sentido, podemos dizer que a hipótese central desta pesquisa sugere uma transposição para a *Poética* dos princípios encontrados na *Ética*.

Ao testar a hipótese, esta pesquisa se propõe a assegurar a legitimidade filosófica da *Poética*, ao reunir elementos que reforcem o conteúdo consistente e coerente com as demais obras do Estagirita.

A pesquisa se deu, fundamentalmente, neste movimento de cotejo das duas obras, isto é, os conceitos indicados na *Poética* nos pareceram suficientemente provocativos para um mergulho na *EN*, no intuito de buscar os argumentos que os expliquem. E, por outro lado, a *Poética*, progressivamente fundamentando-se, precisa mostrar-se coerente com o tratado ético, permitindo o desvelamento de novas hipóteses de leitura. Foi então neste caminho que procuramos encontrar os nós desta trama que uniria os dois tratados. O nó mais óbvio é a ação

uma via fundamental de difusão do saber grego no Ocidente europeu. [...] Porém, no decorrer do tempo, outras vias se tinham aberto à preservação do conteúdo original da *Poética*. É que, entre os séculos X e XI, fora copiado um manuscrito grego, o cod. *Parisinus 1741*, vindo de Bizâncio, que acabaria por ser reconhecido como o de maior valor para a reconstituição do texto no século XIX (J. Vahlen, 1784 e 1885). É dele que dependem os numerosos códices dos séculos XV e XVI, e nele que se baseia a melhor edição crítica moderna, a de R. Kassel (Oxford 1965).” Prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira (p.4-5) da *Poética* de Aristóteles da 4ª edição da Fundação Calouste Gulbenkian; Lisboa, 2011.

¹³ Walter Kaufmann. *Tragedy and Philosophy*. Princeton University Press. Princeton, New Jersey, USA.1979. p.34: “The *Poetics* is exceedingly unphilosophical in two very different ways. [...] The book contains very few arguments, and the few it does contain are, on the face of them, incomplete and untenable. The celebrated doctrines of the *Poetics* are for the most part peremptory dicta of a few lines, and not theories that Aristotle tries to establish with care. The tone is authoritative as the dicta are terse; and instead of contradicting Aristotle’s claims it eventually became fashionable to reinterpret them, like Scripture.”

¹⁴ Segundo classificação de Werner Jaeger, a *Poética* foi escrita muito provavelmente depois da *Ethica Nicomachea* e da *Política*, e antes da *Retórica*. Mas, de acordo com outras classificações, poderia ser situada após o *De anima* e o *De interpretatione*. Ver em *Vida de Aristóteles*, de A. P. Mesquita, p.191-207, quadro ilustrativo de algumas datações propostas para as obras de Aristóteles por Jagger, Nuyens, Lloyd, Gauthier, Düring, Louis, Rist, Halliwell entre outros. Entretanto, independente da classificação cronológica que adotemos, a *Poética* parece sempre se manter no último período da vida do filósofo, isto é, entre 330 e 326 (cabe lembrar que Aristóteles nasce em 384 e morre em 322).

(προᾶξις); já que podemos dizer, grosso modo, que a ética de Aristóteles é uma ética da ação. É agindo que o homem aprende a agir e pode se tornar virtuoso¹⁵.

A μίμησις poética, por sua vez, é uma μίμησις da ação (προᾶξις)¹⁶. A partir da definição de mito indicada pelo próprio Aristóteles na *Poética* - “O mito é μίμησις da ação, pois digo que ele é uma composição de ações”¹⁷ -, podemos aproximar μίμησις poética de mito. O homem tende naturalmente à μίμησις, e através dela ele aprende, afirma Aristóteles na *Poética*¹⁸. Então se na *Ética* há uma teoria da ação, na *Poética* haveria uma teoria dessa μίμησις da ação, inata ao homem. Ou seja, a *EN*, um tratado que visaria à investigação da ação conforme a virtude, dentro dos limites da excelência humana; já, a *Poética*, um tratado da μίμησις da ação do homem que busca alcançar a virtude, mas encontra, além dos elementos possíveis de ponderação na sua deliberação, elementos que obedecem à necessidade da natureza e lhe são imponderáveis.¹⁹ Esta composição de ações singular, indicada por Aristóteles, revelaria o mito trágico à audiência.

Ambas as teorias – a da ação e a da μίμησις da ação - são compostas de vários pontos em comum. O prazer é um deles que, como afecção, estaria ligado diretamente à ação e à virtude. E, na μίμησις, o prazer condiciona a teoria mimética, já que, segundo o Filósofo, a boa tragédia estaria condicionada à eclosão do dito prazer próprio (οικεία ἡδονή) da tragédia. Mas, se Aristóteles é de certa forma claro, na *Ética*, em como o prazer se liga à ação, não se pode dizer o mesmo da *Poética*. Isto é: em quem, como e por que este efeito se

¹⁵ “Com relação a possuir virtudes, o saber pouco ou nada conta. (...) É dito corretamente que o justo nasce de praticar atos justos e o temperante, de praticar atos temperantes; do não os fazer ninguém sequer se avizinha de tornar-se bom. A maioria, porém, não os realiza, mas, refugiando-se no discurso, crê filosofar e assim tornar-se virtuoso.” Aristóteles, *EN*, II 3 1105b 1-8. Tradução do grego para o português de Marco Zingano. “ταῦτα δὲ πρὸς μὲν τὸ τὰς ἄλλας τέχνας ἔχειν οὐ συναριθμεῖται, πλὴν αὐτὸ τὸ εἰδέναι: πρὸς δὲ τὸ τὰς ἀρετὰς τὸ μὲν εἰδέναι οὐδὲν ἢ μικρὸν ἰσχύει, τὰ δ' ἄλλα οὐ μικρὸν ἀλλὰ τὸ πᾶν δύναται, ἅπερ ἐκ τοῦ πολλάκις πράττειν τὰ δίκαια καὶ σώφρονα περιγίνεται.”

¹⁶ Aristóteles, *Po* VI 1449 b 36.

¹⁷ Aristóteles, *Po* VI 1450 a 4-5.

¹⁸ “A prática da μίμησις é congênita no homem (e nisso difere dos outros seres vivos, pois, de todos, é ele o que mais a pratica, e, pela μίμησις, aprende as primeiras noções), e os homens se comprazem na μίμησις”. Aristóteles, *Po*, IV 1448 b 4-5. Tradução do grego para o português de Eudoro de Souza; adaptada, de modo a manter o termo grego μίμησις, conforme glossário deste trabalho. “τό τε γὰρ μιμεῖσθαι σύμφυτον τοῖς ἀνθρώποις ἐκ παιδῶν ἐστὶ καὶ τούτῳ διαφέρουσι τῶν ἄλλων ζώων ὅτι μιμητικώτατόν ἐστι καὶ τὰς μαθήσεις ποιεῖται διὰ μιμήσεως τὰς πρώτας, καὶ τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι πάντας.”

¹⁹ Isto não quer dizer que todo personagem poético tenha uma prática virtuosa, mas que o personagem ao agir trará o entorno desta ação e os elementos que nela implicam, revelando as dificuldades da prática virtuosa, em diferentes situações circunstanciais.

daria na μίμησις da ação? O prazer foi então o fio que procuramos puxar, na *Ética* e na *Poética*, para investigar a recepção do poema trágico.

Dividimos este trabalho em duas partes. Na primeira, buscamos unir as proposições da *Ética* às indicações da *Poética*, de modo a ampliar a teoria da ação de Aristóteles ao adicionar os elementos imponderáveis que se impõem ao homem. Na segunda parte do trabalho dedicamo-nos à recepção da μίμησις poética, considerando-se o prazer próprio (οικεία ἡδονή) – efeito provocado na audiência pela boa tragédia. Das conclusões obtidas no conjunto das duas partes, elucidam-se os limites da excelência humana.

Esta estrutura resultou em oito capítulos, sendo que os capítulos 5 e 8 sumarizam cada uma das duas partes do trabalho. De modo que, para os seis capítulos restantes, procuramos indicar, a seguir, o conteúdo de cada capítulo, e a(s) pergunta(s) que gostaríamos de ter respondido em cada um deles:

Capítulo 1. Destino trágico da ação – Este capítulo busca alertar, através do mito trágico, para o aspecto amplo da ação, cujo êxito não se esgota na boa articulação dos elementos que dependem do homem, nem mesmo do virtuoso. Procuramos responder neste capítulo a seguinte pergunta: por que ler a *Poética* principalmente a partir dos *Tratados Éticos* de Aristóteles, e não qualquer outra de suas obras? Veremos que a união dos tratados éticos com o poético de Aristóteles é o que nos permitirá enunciar uma teoria da ação mais completa.

Capítulo 2. Elementos que singularizariam a ética aristotélica – Breve contextualização do impacto do postulado ético de Aristóteles no pensamento grego, e delimitação dos seus fundamentos, a partir da natureza e da política, na visada do Filósofo. O conteúdo deste capítulo procura responder à seguinte pergunta: o que singularizaria a ética aristotélica? O que garante a excelência moral - patamar mais elevado possível à condição humana – é a sabedoria prática (φρόνησις), que vai sendo desenvolvida, por exercício, nas situações particulares, ao longo da vida. Do modo como foi concebida pelo Filósofo, podemos, sem dúvida, destacá-la como a principal singularidade da ética aristotélica.

Capítulo 3. Contribuições da *Ética* para uma teoria da ação em Aristóteles – Análise do entorno da ação humana e suas consequências, considerando-se sobretudo a προαίρεσις, a φρόνησις, e a εὐδαιμονία. Procuramos responder a seguinte pergunta: quais os principais elementos extraídos dos *Tratados Éticos* de Aristóteles que delineariam sua teoria da ação? Veremos que o principal elemento que encaminharia o homem à sabedoria

prática (φρόνησις) ao longo da vida é a sua capacidade de deliberação (προαίρεσις) frente às circunstâncias, pois a qualidade da ação se dará pela qualidade desta deliberação, que implicará na responsabilidade do homem pela prática virtuosa ou viciosa. A boa deliberação é alcançada através do procedimento da justa medida (μεσότης), peculiar ao φρόνιμος.

Capítulo 4. Contribuições da *Poética* para uma teoria da ação em Aristóteles – A partir da teleologia aristotélica, identifica-se a μίμησις como elo entre a ação humana e a arte (τέχνη). Neste capítulo analisamos a μίμησις poética do ponto de vista de Aristóteles, considerando aspectos da composição e da recepção. A pergunta que nos propusemos a responder neste capítulo é a seguinte: dada a singularidade da ética aristotélica, a *Poética* poderia vir a completar a teoria da ação do Filósofo iniciada nos seus *Tratados Éticos*? Em que sentido isto se daria? Através da μίμησις trágica, que revela a composição do mito que obedece à necessidade natural, verifica-se que uma teoria da ação também deve contemplar elementos imponderáveis, isto é, que escapam à deliberação do homem.

Capítulo 6. Recepção: excelência poética, excelência humana – A partir da investigação sobre a hierarquia de prazeres na *EN*, as emoções trágicas (φοβερά e ἐλεεινά) e as várias interpretações da κάθαρσις na *Poética*, este capítulo procura responder duas perguntas que estão relacionadas entre si: 1ª) Como a tragédia pode suscitar afecções em princípio contraditórias de prazer (ἡδονή) e dor (λύπη); e, 2ª) Qual seria o prazer próprio (οἰκεία ἡδονή) da tragédia? Mostraremos que, a partir da boa composição do mito, a audiência é afetada pelas emoções trágicas de terror e piedade, cuja alternância ao longo do encadeamento de ações apresentado, leva ao prazer; e este prazer, chamado por Aristóteles de prazer próprio da tragédia, é a κάθαρσις.

Capítulo 7. Apreensão do poema trágico: dimensões estética e cognitiva – De modo a explorar a dimensão estética, este capítulo faz uma análise da comparação da tragédia com a pintura, trazida por Aristóteles na *Poética*, onde se destacam Polignoto e Zêuxis, por motivos diferentes. Quanto à investigação da dimensão cognitiva são analisadas as diferenças entre o σπουδαῖος (que consta da definição da tragédia de Aristóteles) e o φρόνιμος. Este capítulo procura responder: qual a natureza do prazer e do aprendizado que se pode esperar que a boa tragédia traga ao espectador/ouvinte, na visada de Aristóteles? Veremos que o prazer próprio da tragédia tem dimensão estética e cognitiva, e que há um aprendizado ético

adquirido, pelo espectador/ouvinte, ao longo da experiência de recepção da composição trágica bem sucedida.

Optamos por desenvolver um glossário para este trabalho, de modo a mantermos um alinhamento conceitual dos termos gregos que vão sendo apresentados, além de certa isenção em relação às interpretações dos comentadores, que se refletem, muitas vezes, nas suas traduções. Neste sentido, de modo a não perder a riqueza de possibilidades dos textos originais, buscamos manter em grego as palavras mais controversas cuja opção de tradução já refletiria uma linha de pensamento.

Boa leitura!

PARTE I: TEORIA DA AÇÃO EM ARISTÓTELES

Capítulo 1. Destino trágico da ação

Os deuses estão lá, antes da cena começar; apenas terminada, ou ainda a se concluir, e voltam já eles à carga, como se a autonomia humana mal conseguisse se sustentar ao longo de uma curta ausência dos deuses. Gostaria de mostrar que a cena teatral humana tem bem mais consistência. Ao fazer isso, penso também poder mostrar que o discurso filosófico sobre o ato humano igualmente está continuamente sob a ameaça de desaparecer nas mãos do divino, como se compartilhasse com o teatro o sentimento de um destino trágico da humanidade.

M. Zingano²⁰

O que Zingano parece nos trazer, nesta epígrafe, é ao mesmo tempo a importância da ação, que suportaria a pretensa autonomia do homem em liberdade; e a sua renovada fragilidade, já que somente a qualidade desta ação poderia assegurar a existência humana, e, conseqüentemente, do discurso filosófico. Trata-se de ceder ao inevitável destino trágico da ação, porém, ainda que nesta tensão, percorrê-lo escrupulosamente. O âmbito da deliberação humana, que define a ação, é limitado, e é este limite que o mito trágico evidencia. Ao incluir elementos que incidem sobre a ação e escapam à ponderabilidade humana, o teatro, como argumenta Zingano, elucidaria este “destino trágico” da humanidade, e traria novas perspectivas para o discurso filosófico sobre a ação.

É nesta direção que o nosso trabalho se inicia, ao investigarmos a sua própria gênese: por que ler a *Poética* principalmente a partir dos *Tratados Éticos* de Aristóteles, como se propõe esta pesquisa, e não qualquer outra de suas obras?

1.1 Precedência do mito sobre o caráter

Há uma passagem da *Poética* cujo teor nos parece fundamental para respondermos a pergunta acima: “Portanto, o mito é o princípio e como que a alma da tragédia; só depois vêm os caracteres. [...]”²¹ A tragédia é, por conseguinte, μίμησις de uma ação e, através dela, principalmente, [μίμησις] de agentes.”²².

²⁰ M. Zingano, *Estudos de Ética Antiga*, p.15-16.

²¹ Exploraremos, mais adiante neste trabalho, este trecho que por ora omitimos desta passagem, onde Aristóteles faz uma comparação da tragédia com a pintura, correlacionando matéria e forma, com cores ao acaso e desenho (preto e branco); e, por sua vez, com caráter e ação (mito), respectivamente. Face à função de determinação da forma, como da ação, o desenho teria prevalência.

²² Aristóteles, *Poética* VI 1450 a 38 – 1450 b 4 (tradução do grego por Eudoro de Souza, modificada segundo glossário de palavras gregas adotado neste trabalho). / “ἀρχὴ μὲν οὖν καὶ οἷον ψυχὴ ὁ μῦθος τῆς τραγωδίας, δεύτερον δὲ τὰ ἦθη. (...) ἔστιν τε μίμησις πράξεως καὶ διὰ ταύτην μάλιστα τῶν

Se observarmos as relações que garantem o equilíbrio da passagem acima, podemos aproximar “mito” de “μίμησις de uma ação”, e “caracteres” de “μίμησις de agentes”. De onde podemos extrair que o mito, como uma μίμησις de ação, é princípio e alma da tragédia, e viria então em primeiro lugar. E a μίμησις de agentes, ou homens que agem, corresponderia aos caracteres. Há, nos homens que agem (personagens que compõem o mito a ser narrado na tragédia), um caráter a ser revelado no decorrer da composição do mito. Esta composição, resultado de um encadeamento de ações praticadas por estes personagens, constituirá o mito, a ação completa da tragédia – sua alma e princípio. Desta forma, na tragédia, o caráter, que se constrói e se mostra gradualmente, estaria em segundo lugar frente ao mito, que o contém.

Ademais, a tragédia não é constituída simplesmente por uma ação que se completa, como qualquer outra arte (τέχνη), a construção de uma casa, por exemplo, mas tratar-se-ia, neste caso, de uma ação que se completaria através de agentes - homens que agem, na perspectiva da audiência²³. Ou seja, é da natureza da poesia trágica, que, ao longo do desenrolar do mito, os personagens se mostrem em ação, de modo a irem revelando à audiência seus caracteres e o modo como eles se formam. O mito, como cortina que se abre, é princípio da tragédia, revelando ações encadeadas, consonantes aos caracteres em cena. Mas também, como cortina que se fecha, o mito, μίμησις de uma ação que se completa, é a finalidade da tragédia. É o que indica Aristóteles ao dizer que “na tragédia, não agem os personagens para uma μίμησις de caracteres, mas assumem caracteres para efetuar certas ações; por isso as ações e o mito constituem a finalidade da tragédia, e a finalidade (τέλος) é de tudo o que mais importa.”²⁴.

Esta passagem acima e a anterior (*Po* VI 1450 a 38 – 1450 b 4), juntas, indicam que, para Aristóteles, o mito é princípio e fim da tragédia. E os caracteres, embora previamente conhecidos, pois revelam e constituem o mito, precisam ser paulatinamente

προαπτόντων.”. / “Ainsi, le principe et si l’on peut dire l’âme de la tragédie, c’est l’histoire; les caracteres viennent en second [δεύτερον] (...) c’est qu’il s’agit avant tout d’une représentation d’action et, par là seulement, d’hommes qui agissent.” (Traduit par Dupont-Roc et Lallot).

²³ No capítulo VI da *Poética* (1449 b 24-29), Aristóteles enuncia uma definição para a tragédia (que analisaremos com vagar na Parte II deste trabalho), onde ressalta o efeito da ação poética sobre a audiência, indicado pelas emoções de “terror e piedade” suscitadas.

²⁴ Aristóteles, *Po* VI 1450 a 21-23. Tradução do grego de Eudoro de Souza, exceto μίμησις que mantivemos em grego. “οὐκουν ὅπως τὰ ἦθη μιμήσωνται πράττουσιν, ἀλλὰ τὰ ἦθη συμπεριλαμβάνουσιν διὰ τὰς πράξεις: ὥστε τὰ πράγματα καὶ ὁ μῦθος τέλος τῆς τραγωδίας, τὸ δὲ τέλος μέγιστον ἀπάντων.”.

construídos através da composição de ações humanas encadeadas. Os caracteres, assumidos pelos personagens, somente poderão se revelar para o espectador/ouvinte na sequência de ações que se apresenta e se completa. É neste sentido que Aristóteles parece querer reforçar o papel secundário, frente ao mito, do ἦθος trágico.

Belfiore reforça o argumento a partir de dois principais motivos que justificariam Aristóteles a priorizar o mito na *Poética*: (i) pode haver tragédia sem ἦθος, mas não sem mito (*Po* 1450 a 23-26), ou seja, o ἦθος é importante, mas não essencial para a tragédia; e, (ii) a função da tragédia é despertar terror e piedade²⁵, e não louvor ou culpa (pois louvor e culpa dependeriam do julgamento do ἦθος em face da deliberação de um agente - *Po* 1450 b 8-10).²⁶.

Belfiore acrescenta que esta segunda justificativa marcaria a principal diferença entre a *Poética* e a *Ética*: “A *Poética* adota um perspectiva muito diferente da adotada nos trabalhos éticos de Aristóteles. Na *Poética*, boa e má fortuna estão conectadas com o mito e não com *ethos*. O mito é a mudança da boa para a má fortuna, ou vice versa (*Po* 1451 a 13-14). *Ethos*, por outro lado, é definido como “o que indica escolha [*prohairesis*]” (*Po* 1450 b 8-9), e é distinto de mito.”²⁷.

Como a função da tragédia está ligada a seu efeito ao revelar o mito, qualquer julgamento de caráter é transferido para a audiência. Como argumenta Belfiore:

Porque o *ethos* na tragédia é a indicação de que tipo de escolha a pessoa fez (*Po* 1450 b 8-10), alguém na tragédia com um excepcional, excelente ou vicioso, *ethos* é também louvado ou culpado. Louvor ou culpa [na estrutura do mito], entretanto, contribuem para chegar às respostas trágicas de terror e piedade [efeito na audiência], como está claro em *Po* 1453 a 4-10. [...] Na visada de Aristóteles, a tragédia, enquanto está se desenvolvendo, tem efeitos éticos, e estes efeitos dependem das reações da audiência à estrutura do mito.²⁸.

²⁵ Belfiore refere-se às emoções suscitadas pela tragédia na audiência, descritas por Aristóteles, no capítulo VI da *Poética* (1449 b 24-29), quando ele enuncia uma definição para a tragédia (que analisaremos com vagar na Parte II deste trabalho)..

²⁶ E. Belfiore, *Tragic Pleasures, Aristotle on Plot and Emotions*; p. 84-88.

²⁷ E. Belfiore, *Tragic Pleasures, Aristotle on Plot and Emotions*; p. 88. Tradução livre do inglês. “The *Poetics* adopt a very different perspective from that of Aristotle’s ethical works. In the *Poetics*, good and bad fortune are connected with plot and not with *ethos*. The plot is a change from good to bad fortune, or vice versa (*Po* 1451 a 13-14). *Ethos*, on the other hand, is defined as “that which indicates choice [*prohairesis*]” (*Po* 1450 b 8-9), and is distinct from plot.”

²⁸ E. Belfiore, *Tragic Pleasures, Aristotle on Plot and Emotions*; p. 85 e 87. Tradução livre do inglês. “Because *ethos* in tragedy is na indication of what kind of choice a person makes (*Po* 1450 b 8-10), someone in a tragedy with na exceptionally excellent or vicious *ethos* is also praiseworthy or blameworthy. Praise and blame, however, interfere with the tragic responses of pity and fear, as is clear from *Po* 1453 a 4-10.[...] While tragedy does, in Aristotle’s view, have ethical effects, these effects [...] depend on the audience’s reactions to the plot structure.”

Por se tratar de μίμησις de agentes, há na composição apresentada não um simples acúmulo de ações isoladas em seus contextos, mas um encadeamento tal que revela o mito, sem que se possa precisar quais tenham sido os caracteres dos agentes em cena, percebidos pelo espectador/ouvinte.

Todavia, para investigar os elementos que comporiam o mito trágico e melhor entender a diferença entre as duas abordagens da μίμησις poética indicadas pelo Filósofo – de uma ação e de agentes – encontraremos boas explicações em seus *Tratados Éticos*.

1.2 Elementos que compõem o mito

Segundo Aristóteles, a investigação da ação deve trazer benefícios práticos ao homem, e não teóricos como outras ciências, visando à melhoria do caráter desses homens, face ao resultado de suas ações: “Como a presente disciplina [a ética] não visa ao conhecimento, como as outras²⁹ visam (pois inquirimos não para saber o que é a virtude, mas para tornar-nos bons, dado que, de outro modo, em nada seria útil), é necessário investigar o que concerne às ações, como devemos praticá-las.”³⁰

Delinear os caminhos para alcançar a ação virtuosa seria então o bom resultado desta investigação a que se dedica a *EN*, que objetiva ser útil aos homens. Afinal, segundo Aristóteles, a prática virtuosa é condição necessária para que o homem almeje alcançar a felicidade (εὐδαιμονία) – fim que lhe é próprio: “Deve-se evidentemente investigar a virtude humana, pois procurávamos o bem humano e a felicidade humana. Por virtude humana, entendemos não a do corpo, mas a da alma, e, por felicidade, entendemos atividade da alma.”³¹

A questão central que Aristóteles apresenta nestas duas passagens trazidas da *EN* é a importância do estudo da ação do homem que deve ter objetivo não teórico, mas de utilidade prática. E ainda, que é preciso se debruçar diante das situações que se apresentam ao longo da vida para que nos tornemos seres humanos cada vez melhores, de modo a agir em

²⁹Refere-se, muito provavelmente, às ciências teóricas – matemática, filosofia primeira e filosofia segunda (ou física); todas elas visam sobretudo ao conhecimento e não à ação.

³⁰Aristóteles, *EN* II 1103 b 26-30. Tradução do grego por Marco Zingano. “ἐπεὶ οὖν ἡ παρούσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἐνεκά ἐστιν ὥσπερ αἱ ἄλλαι (οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ’ ἵν’ ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς), ἀναγκαῖον ἐπισκέψασθαι τὰ περὶ τὰς πράξεις”.

³¹Aristóteles, *EN* I 1102 a 14-17. Tradução do grego por Marco Zingano. “περὶ ἀρετῆς δὲ ἐπισκεπτέον ἀνθρωπίνης δῆλον ὅτι: καὶ γὰρ τὰγαθὸν ἀνθρώπινον ἐζητοῦμεν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἀνθρωπίνην. ἀρετὴν δὲ λέγομεν ἀνθρωπίνην οὐ τὴν τοῦ σώματος ἀλλὰ τὴν τῆς ψυχῆς: καὶ τὴν εὐδαιμονίαν δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν λέγομεν.”.

consonância com a virtude, que nos habilitaria à felicidade - nosso bem próprio e fim supremo.

A *Ética* tem por objeto de estudo investigar a ação humana com vistas ao bem. De modo que é preciso delimitar o que depende do homem no âmbito da ação, o que lhe escapa e o que pode levá-lo a se desenvolver na busca da excelência moral, ao longo da vida. Nesta perspectiva, destacamos dois âmbitos, complementares, que permeiam os *Tratados Éticos*, a saber: (i) o âmbito particular, em que cada ação humana é resultado da avaliação das circunstâncias pelo agente; e, (ii) o âmbito geral, em que a ação humana segue a indicação das leis e dos costumes³². As duas perspectivas, particularista e generalista, complementam-se na visada do Filósofo, e contribuem para engendrar bons hábitos. Isto é, por um lado, usa-se a regra geral como referência para agir nos casos particulares, e, por outro lado, a cada ação particular, o agente agrega o resultado da prática à sua disposição moral. Como acrescenta Zingano: “o que a norma determina tem que ser julgado em função das circunstâncias no interior das quais se produz a ação, de modo que, por trás da regra, há ainda a necessária habilidade de apreender a situação em sua singularidade, o que é distinto de aplicar ao caso dado uma série de regras previamente estabelecidas.”³³.

A ética estaria circunscrita aos âmbitos particular e geral que regem a ação humana, e neste percurso visaria a desenvolver progressivamente hábitos virtuosos. Portanto, a ética aristotélica não almeja o conhecimento de uma verdade, no âmbito universal, e nem seria possível, face às incontáveis situações particulares. A investigação sobre a ação, na

³² “Todo discurso de questões práticas tem de ser expresso em linhas gerais e de modo não exato, como dissemos igualmente no início que os discursos devem ser exigidos conforme a matéria; o que está envolvido nas ações e nas coisas proveitosas nada têm de fixo, assim como tampouco o que concerne a saúde. O discurso geral sendo deste tipo, ainda menos exatidão tem o discurso sobre os atos particulares, pois não cai sob nenhuma técnica ou preceito, mas os próprios agentes sempre devem investigar em função do momento, assim como ocorre na medicina e na arte de navegar.” Aristóteles, *EN II 2 1104 a 1-9*. Tradução do grego por M. Zingano. “ἐκεῖνο δὲ προδιομολογείσθω, ὅτι πᾶς ὁ περὶ τῶν πρακτῶν λόγος τύπων καὶ οὐκ ἀκριβῶς ὀφείλει λέγεσθαι, ὥστε καὶ κατ’ ἀρχὰς εἶπομεν ὅτι κατὰ τὴν ὕλην οἱ λόγοι ἀπαιτητέοι: τὰ δ’ ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τὰ συμφέροντα οὐδὲν ἐσθηκὸς ἔχει, ὥστε οὐδὲ τὰ ὑγιεινά. τοιούτου δ’ ὄντος τοῦ καθόλου λόγου, ἔτι μᾶλλον ὁ περὶ τῶν καθ’ ἕκαστα λόγος οὐκ ἔχει τὰκριβές: οὔτε γὰρ ὑπὸ τέχνην οὔθ’ ὑπὸ παραγγελίαν οὐδεμίαν πίπτει, δεῖ δ’ αὐτοὺς ἀεὶ τοὺς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν, ὥστε καὶ ἐπὶ τῆς ἰατρικῆς ἔχει καὶ τῆς κυβερνητικῆς.”

“No início [da *EN II 2*], é enfatizado o tipo de exatidão a que pode aspirar o discurso ético: sua acribia não pode ser como a do matemático; ao contrário, em algum sentido relevante é preciso determinar, caso a caso, o que deve ser feito. Isto não elimina generalizações na ética, e Aristóteles fala mesmo de “discurso geral” [1104 a 5], o que provavelmente faz alusão a estas generalizações, mas a elas não parece ser dado o papel central que têm, por exemplo, na ética moderna. Muito sucintamente, a forma básica da decisão prática é: *A é bom/mau nas circunstâncias C para todo agente S*, e esta forma se distingue de *todo A é B*, assim como de *nas mais das vezes A é B*. Em um sentido importante, a primeira fórmula está rente ou próxima do particular de um modo que as duas outras não o estão, nem mesmo a do tipo *nas mais das vezes*.”. Comentário de M. Zingano sobre a *EN II 2*, em *Aristóteles, Ethica Nicomachea I 13 – III 8, Tratado da Virtude Moral*; p. 98-99.

³³ M. Zingano, *Particularismo e Universalismo na Ética Aristotélica*, em *Estudos de Ética Antiga*; p. 135-136.

Ética, busca o entendimento daquilo que está no domínio do agente, e, nesta direção, o Filósofo tira de foco da análise os elementos que escapam à capacidade de ponderação do homem diante da escolha que antecede a ação, e coloca o foco nesta deliberação. Na passagem a seguir, Aristóteles irá apontar, como uma das causas da ação, a deliberação, mas ao mesmo tempo indicar seus limites, a partir de outras causas que fugiriam ao domínio humano:

Ninguém delibera, então, sobre os objetos eternos; por exemplo, sobre o universo ou se a diagonal e o lado são incomensuráveis. Também não sobre os que estão em movimento, mas que se engendram sempre do mesmo modo, seja necessária, seja naturalmente ou por uma outra causa, como as órbitas e o nascer dos astros. Tampouco sobre os que são ora de um jeito, ora de outro, como secas e chuvas. Tampouco sobre os que ocorrem por acaso, como o descobrimento de um tesouro. Também não se delibera, porém, sobre todos os assuntos humanos; por exemplo, nenhum lacedemônio delibera sobre como os citas melhor se governariam³⁴. Com efeito, nenhuma destas coisas ocorreria por nós mesmos. Deliberamos sobre as coisas que estão em nosso poder [ou que dependem de nós]³⁵, i.e., que podem ser feitas: são estas as que restam. Parecem, assim, ser causas a natureza, a necessidade e o acaso; além disso, o intelecto e tudo o que é feito pelo homem. Cada um de nós homens delibera sobre aquilo que pode ser feito por si próprio.³⁶

Fora do âmbito da deliberação humana, Aristóteles refere-se a quatro grupos, a saber: “objetos eternos”, objetos em “movimento sempre do mesmo modo”, objetos em movimento “ora de um jeito, ora de outro”, o “acaso” e assuntos fora da alçada do agente. No âmbito da deliberação humana, Aristóteles inclui “o intelecto e tudo que é feito pelo homem”.

Por “objetos externos” entendemos o universo, sua ordenação e os objetos matemáticos, resultantes da abstração, e ainda, pode-se considerar, como pertencentes a este grupo, o primeiro motor e as esferas celestes. Já em relação aos objetos em movimento

³⁴ Zingano ressalta que o exemplo de Aristóteles é irônico, já que compararia tão diferentes povos - os citas, nômades, e os lacedemônios, sem tradição de organização política. Ver comentário de M. Zingano em *Aristóteles, Ethica Nicomachea I 13 – III 8, Tratado da Virtude Moral*; p. 177. Ou seja, Aristóteles alertaria para a impertinência de se deliberar em assuntos que não estariam na alçada do agente.

³⁵ Zingano ao traduzir esta expressão τῶν ἐφ’ ἡμῖν vai chamar atenção para a análise de Gauthier que distinguiria aquilo cujo princípio está em nós (ἐν ἡμῖν) e aquilo que está em nosso poder (ἐφ’ ἡμῖν). Comentário de M. Zingano em *Aristóteles, Ethica Nicomachea I 13 – III 8, Tratado da Virtude Moral*; p. 147.

³⁶ Aristóteles, *EN III 5 1112 a 22-33*. Tradução do grego por Marco Zingano. "περὶ δὴ τῶν αἰδίων οὐδεὶς βουλευεται, οἷον περὶ τοῦ κόσμου ἢ τῆς διαμέτρου καὶ τῆς πλευρᾶς, ὅτι ἀσύμμετροι. ἀλλ’ οὐδὲ περὶ τῶν ἐν κινήσει, ἀεὶ δὲ κατὰ ταῦτ’ ἀγνομένων, εἴτ’ ἐξ ἀνάγκης εἴτε καὶ φύσει ἢ διὰ τινα αἰτίαν ἄλλην, οἷον τροπῶν καὶ ἀνατολῶν. οὐδὲ περὶ τῶν ἄλλοτε ἄλλως, οἷον αὐχμῶν καὶ ὄμβρων. οὐδὲ περὶ τῶν ἀπὸ τύχης, οἷον θησαυροῦ εὐρέσεως. ἀλλ’ οὐδὲ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἀπάντων, οἷον πῶς ἂν Σκύθαι ἄριστα πολιτεύοντο οὐδεὶς Λακεδαιμονίων βουλευεται. οὐ γὰρ γένοιτ’ ἂν τούτων οὐθὲν δι’ ἡμῶν. βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ’ ἡμῖν καὶ πρακτῶν: ταῦτα δὲ καὶ ἔστι λοιπά. αἰτίαι γὰρ δοκοῦσιν εἶναι φύσις καὶ ἀνάγκη καὶ τύχη, ἔτι δὲ νοῦς καὶ πᾶν τὸ δι’ ἀνθρώπου. τῶν δ’ ἀνθρώπων ἕκαστοι βουλεύονται περὶ τῶν δι’ αὐτῶν πρακτῶν."

“sempre do mesmo modo” estão os movimentos repetidos de geração, por um lado, os do sol e outros planetas, por outro, os do mundo sublunar; como exemplifica Zingano:

Homens morrem, e a morte lhes ocorre inevitavelmente, portanto necessariamente; os cabelos dos homens, porém, tornam-se nas mais das vezes grisalhos³⁷ (pois alguém pode perdê-los antes, ou morrer). Esse segundo grupo inclui assim uma causa natural sob o registro do mais das vezes, cuja exceção se faz por acidente, sem destruir o fato que o mesmo fenômeno se engendra do mesmo modo. [...] Por fim, Aristóteles acrescenta “ou por outra causa”, pois não compete à ética determinar as causas desse segundo grupo com a mesma exatidão que a física, podendo deixar em aberto a possibilidade de outro tipo de causa.³⁸

Quanto ao terceiro grupo, que também fugiria à deliberação humana, descrito por Aristóteles como em movimento “ora de um jeito, ora de outro”, há dificuldade em precisar seus objetos, já que essa é uma expressão pouco utilizada pelo Filósofo. Todavia, seguindo a leitura de Zingano, a partir do exemplo, das chuvas e secas, oferecido por Aristóteles na passagem, poder-se-ia inferir tratar-se do acaso, considerando-se a proximidade da expressão com a definição de acaso apontada por Aristóteles (o que ocorre “não mais assim do que de outro modo”³⁹). Ou seja, Aristóteles parece ter buscado marcar a diferença, característica do acaso, da ausência de repetição (esta tão presente no segundo grupo).

Em seguida, Aristóteles reforçaria então que não deliberamos sobre o acaso, e utiliza o termo *τύχη*, ao ilustrar com um exemplo de domínio humano, o da descoberta do tesouro. Vale ressaltar que, para o acaso dito natural, Aristóteles costuma utilizar o termo *αὐτόματον*. No âmbito humano, o acaso é algo acidental, surpreende o agente que, do contrário, seguiria em sua finalidade. Assim sendo, a *τύχη* estaria mais perto da sorte ou fortuna, e *αὐτόματον* mais perto de uma espontaneidade natural⁴⁰.

Ao fim da passagem acima (*EN* III 5 1112 a 22-33), Aristóteles reforça a presença, irrefutável ao homem, de elementos imponderáveis, e acrescenta, ao já enfatizado acaso, a natureza e a necessidade, que também influenciariam o indelével resultado alcançado pelo agente.

No livro Δ 5 da *Metafísica*⁴¹ Aristóteles enumerará vários significados para o “necessário”, de onde extraímos que trata-se: (i) daquilo que sem o qual não se pode viver,

³⁷ Em provável alusão à passagem de Aristóteles nos *Primeiros Analíticos* 32 b 5-10.

³⁸ Comentário de M. Zingano à passagem *EN* III 5 1112 a 23-24, em *Aristóteles, Ethica Nicomachea I 13 – III 8, Tratado da Virtude Moral*; p. 176.

³⁹ Aristóteles, *Primeiros Analíticos* I 13 32b13. Tradução do grego por M.Zingano, em *Aristóteles, Ethica Nicomachea I 13 – III 8, Tratado da Virtude Moral*; p. 177.

⁴⁰ Sobre as diferenças entre *τύχη* e *αὐτόματον* ver: Aristóteles, *Física* II 6.

⁴¹ Aristóteles, *Metafísica* Δ 5 1015 a 20 - 1015 b 15.

como a alimentação e a respiração; ou sem o qual não se produz o bem (como o caso de tomarmos remédio para uma enfermidade, por exemplo); (ii) de uma obrigação, e assim se opõe ao impulso e à deliberação; e, nesse caso, é doloroso, dirá Aristóteles; (iii) daquilo que por força do qual uma coisa não pode ser diferente do que é; e, (iv) de uma demonstração verdadeira, como um silogismo em que as causas da necessidade são as premissas.

Por estas indicações do que Aristóteles entende por necessário, sintetizadas acima, podemos dizer que o necessário seria a forma de reestabelecer o princípio natural. Assim sendo, algo se faz necessário para reestabelecer o natural, como um princípio ordenador. O Filósofo indicará, no capítulo XV da *Poética*⁴², a necessidade como um dos princípios para a boa composição do mito, e ainda dirá que a boa tragédia é aquela em que a necessidade se dá no próprio encadeamento de ações, sem que o poeta faça uso de recursos externos⁴³, injustificáveis pela própria composição. Ou seja, na boa composição que revela o mito haverá sempre um princípio que reestabelecerá uma ordem natural, mesmo em oposição à deliberação humana e a impulsos naturais manifestados nas ações dos personagens. O mito somente será revelado à audiência se o necessário estiver ordenando a composição poética.

Belfiore argumentará que o necessário na *Poética* de Aristóteles deve ser interpretado de modo singular, o que ela denomina de “necessário hipotético”, pois trata especificamente do que seja necessário à ação humana. Neste sentido, o necessário ganharia estatura de natural ao homem, ao restaurar as condições propícias à sua ação. Como ela sugere no comentário a seguir:

Os eventos do mito trágico ocorrem “por natureza”, “no mais das vezes”, ou “por necessidade (hipotética)” porque tragédia é uma *sustasis*, como tal uma coisa viva, organizada a partir de um fim. A natureza da *sustasis* trágica, entretanto, depende da natureza do homem, de duas maneiras. Primeiro, a finalidade e função da tragédia é produzir certos efeitos nos seres humanos. Segundo, porque a tragédia imita a ação humana, os eventos que constituem o mito trágico ocorrem de acordo com a necessidade da natureza humana.⁴⁴

Vimos, na *Metafísica* Δ 5⁴⁵, que o necessário é a causa que possibilitaria a vida e o bem, então, nesta perspectiva da necessidade específica da natureza humana, devem ser

⁴² Aristóteles, *Poética* XV 1454 a 34-35.

⁴³ “Deus ex machina”, citado em Aristóteles, *Poética* XV 1454 b1-2.

⁴⁴ E. Belfiore, *Tragic Pleasures, Aristotle on Plot and Emotions*; p. 116. Tradução livre do inglês. “The events of tragic plot occur “by nature”, “for the most part”, or “by (hypothetical) necessity” because tragedy is a *sustasis*, like that of a living thing, organized for the sake of an end. The nature of the tragic *sustasis*, however, depends on human nature in two ways. First, the end and function of tragedy is to produce certain effects in human beings. Second, because tragedy imitates human action, the events that constitute the tragic plot occur according to the necessity of human nature.”

⁴⁵ Aristóteles, *Metafísica* Δ 5 1015 a 20 - 1015 b 15.

considerados não somente os aspectos físicos inerentes ao homem, mas também os que dizem respeito à sua característica política. Como esclarece Belfiore:

O universal com respeito às ações humanas precisa se aplicar, em primeiro lugar, ao que todo ser humano tem em comum, como função própria dos seres humanos em geral. A *Política* nos diz que ser humano é participar na *philia* e em relacionamentos políticos. Qualquer ameaça a estes relacionamentos é uma ameaça à nossa humanidade, e despertará terror e piedade. Não é por acidente, então, que a tragédia se preocupa com relacionamentos de *philia* e ameaças a eles.⁴⁶

Ademais, ainda respeitando a natureza, o caráter que se revela em função da deliberação diante das circunstâncias, também tornar-se-ia um elemento necessário ao homem. Como sublinha Belfiore: “*Ethos* é uma indicação do tipo de escolhas feitas por um ser humano com uma certa natureza *individual* em um determinado jogo de circunstâncias. A definição de “universal” de Aristóteles na *Poética* IX⁴⁷ inclui também este caso de necessidade: ‘um certo tipo de pessoa’”.⁴⁸ O necessário, ao atender à natureza humana, ganharia então uma dimensão geral com a política, e particular para cada indivíduo e situação.

Estes elementos, o natural, o necessário e o acaso, que fugiriam à capacidade de avaliar e ponderar do homem, muito embora também citados pelo Filósofo como causas dos acontecimentos, em um primeiro olhar, não seriam objeto da *Ética*, porque não estariam no domínio direto do aperfeiçoamento moral do homem. Ainda assim, apesar de parecerem fugir da alçada de responsabilidade do homem, Aristóteles reforça que o homem virtuoso terá mais facilidade de lidar também com estes aspectos não ponderáveis.

A questão da responsabilidade está diretamente ligada à ação voluntária. Entretanto, Aristóteles esclarece que agir voluntariamente é condição para ser responsável, mas o ato pode ser voluntário, e o agente não ser responsabilizado. Neste sentido, o Filósofo analisa os animais e as crianças, comparando-os aos homens. Enfatiza que, sem dúvida, o desenvolvimento racional, mais avançado no homem do que na criança, aumenta o seu grau de responsabilidade sobre os resultados da ação, mas, para ambos, a ação ser voluntária é condição necessária para qualquer nível de responsabilização do agente. A repreensão ou o

⁴⁶ E. Belfiore, *Tragic Pleasures, Aristotle on Plot and Emotions*; p. 117-118. Tradução livre do inglês. “The universal with respect to human actions must concern, in the first place, what all human beings have in common if they function as human beings at all. The *Politics* tells us that to be human is to participate in *philia* and ‘political’ relationships. Any threat to these relationships is a threat to our humanity, and so best arouses pity and fear. It is no accident, then, that tragedy is concerned with *philia* relationships and with threats to them.”

⁴⁷ Aristóteles, *Po* IX 1451 b 6-11.

⁴⁸ E. Belfiore, *Tragic Pleasures, Aristotle on Plot and Emotions*; p. 118. Tradução livre do inglês. “*Ethos* is an indication of the kind of choices made by a human being with a certain *individual* nature in a given set of circumstances. Aristotle definition of ‘the universal’ in *Poetics* IX includes this kind of necessity also: ‘a certain kind of person’. [...] One event of the plot causes another by the necessity of human nature constrained by external circumstances.”

louvor do agente, pelo resultado destas ações, somente acontecerá por se tratar de uma ação voluntária. Neste sentido, a responsabilidade, e conseqüente louvor ou repreensão, será plena para o adulto, que tem pleno desenvolvimento racional, e não para a criança⁴⁹. Isto é: a ação voluntária é condição necessária, mas não suficiente para a responsabilização plena do agente. Ao comparar as crianças com os animais, por sua vez, muito embora se possa aventar que ambos ajam voluntariamente, a diferença se dá no fato de o animal não ter a perspectiva de se desenvolver racionalmente (por não ser dotado de razão), de modo que não faz sentido atribuir a este qualquer responsabilização⁵⁰.

Para melhor diferenciar estes elementos, devemos separar “causa” de “responsabilidade”. No exemplo acima, poderemos entender que o animal seja causa de uma ação, mas não responsável por ela. Então, como analisa Zingano, “[para Aristóteles] o voluntário é condição necessária, mas não suficiente para a responsabilização”⁵¹. Como uma só palavra em grego – αἴτιον – designaria os dois termos (causa e responsabilidade), no intuito de ser mais específico, Aristóteles irá usar a expressão “tudo que depende de nós” (τὰ ἐφ’ ἡμῖν), reforçando o âmbito da responsabilidade do homem por suas ações.

O que Aristóteles parece querer elucidar, e acrescentar ao entendimento, com a expressão “tudo que depende de nós”⁵², é que a ação ser voluntária não é suficiente para que se caracterize responsabilidade do agente. Para tal precisa ser também precedida de uma deliberação. Desta forma, a partir da deliberação, o Filósofo circunscreve o âmbito da responsabilidade do homem pelas suas ações. Como comenta Zingano: “Na *EN*, Aristóteles procura separar claramente os dois planos: toda escolha deliberada⁵³ é voluntária, mas nem

⁴⁹ Aristóteles afirma na *EN* que a criança age voluntariamente e que, em algumas situações, pode ser responsabilizada (sempre em menor grau do que um adulto), mas ainda assim fica sujeita a louvor ou repreensão (II 8 1224 a 28-30 e III 3 1111 a 26).

⁵⁰ Há pouca convergência neste sentido no cotejo da *EE* e *EN*. Na *EE*, criança e animal não entrariam na análise da ação de Aristóteles; já na *EN*, tanto a criança quanto o animal agiriam voluntariamente. Quanto à responsabilização, e conseqüente louvor e repreensão do agente, embora exija que a ação seja voluntária, somente pode se dar para aqueles dotados de razão. Neste sentido, ver comentário de Marco Zingano à passagem da *EN* III 1 1110 a 13 em *Aristóteles, Ethica Nicomachea I 13 – III 8, Tratado da Virtude Moral*; p. 146.

⁵¹ Trecho contido no comentário de Marco Zingano à passagem da *EN* III 1 1110 a 13 em *Aristóteles, Ethica Nicomachea I 13 – III 8, Tratado da Virtude Moral*; p. 147.

⁵² Na passagem citada anteriormente: Aristóteles, *EN* III 1112 a 22-33.

⁵³ Zingano opta por traduzir προαίρεσις por “escolha deliberada” e trazemos a seguir o trecho em que ele justifica esta tradução. Nesse trabalho, entretanto, para nos referirmos à προαίρεσις, usaremos tanto “escolha deliberada” quanto “deliberação”. Zingano comenta: “Em *EN* III 4 1112 a10 reencontramos o termo da linguagem comum para escolha, αἴρεσις, mas Aristóteles insiste que, do ponto de vista de sua ética, escolher é fundamentalmente escolher por razões, o que o leva a dar preferência ao termo προαίρεσις. Traduzi-lo por escolha parece, assim, pouco, pois é possível escolher algo sem proceder por razões, assim como me parece insuficiente *decisão*, pois posso decidir-me irrefletidamente à ação; vali-me da expressão escolha deliberada para pôr em realce o ato de pensar de razões desta escolha, o ato de pensar razões sendo essencialmente deliberativo.”.

todo ato voluntário é segundo escolha deliberada; crianças e animais agem voluntariamente, mas não segundo escolhas deliberadas⁵⁴.⁵⁵

Sendo o ato voluntário condição necessária para a responsabilização, vale realçar que o involuntário, analisado também pelo Filósofo na *EN III 1-3*, sendo seu oposto, eximiria o agente de responsabilidade. Aristóteles dirá, sobretudo, que a força ou coerção (capítulo 1), e a ignorância das circunstâncias particulares (capítulo 2) seriam as duas principais causas da ação involuntária.

Tendo já salientado acima que para algo ser necessário é preciso que seja antes natural, gostaríamos de voltar à passagem (*EN III 5 1112 a 22-33*) em que Aristóteles enumera como causas “a natureza, a necessidade e o acaso; além disso, o intelecto e tudo o que é feito pelo homem.”

Vale ressaltar o ponto em comum entre ação e acaso, e entre ação e produção, que o Filósofo parece indicar, de modo a distinguir as causas, e conseqüentemente singularizar a ação – nosso objeto de estudo. A indeterminação – ἀόριστον - que se apresenta para os três casos (ação, acaso e produção), parece ser este ponto em comum, variando todavia em graus de obscuridade e de acordo com a nossa capacidade de deliberação; como ressalta Aristóteles: “Deliberar, então, diz respeito às coisas que ocorrem no mais das vezes, mas que nas quais é obscuro como resultarão, e àquelas nas quais é indefinido como resultarão.”⁵⁶

Não deliberamos sobre o acaso e, em relação à produção pode-se deliberar somente enquanto não se tem o domínio da técnica, como na medicina, por exemplo. Porém, uma vez dominada a técnica, a deliberação na produção não se torna mais necessária.⁵⁷

Neste sentido, a virtude moral estaria nesta capacidade de bem deliberar diante da indeterminação que se apresenta ao agente, que, mesmo no apogeu da excelência, não daria conta do âmbito que excede à sua capacidade humana. Ou seja, a indeterminação, mesmo para o homem virtuoso que bem delibera, sempre acompanhará a ação. Desta forma, a disposição moral, que indica a disposição de caráter do homem ao agir, é construída ao longo da vida, e por isso apresenta alguma regularidade e pode contribuir para tornar a ação menos instável.

Comentário de Marco Zingano ao introduzir o capítulo 4 da *EN III*, em *Aristóteles, Ethica Nicomachea I 13 – III 8, Tratado da Virtude Moral*; p. 160.

⁵⁴ Ver também Aristóteles, *Física II 6 197 b 5-8*.

⁵⁵ Comentário de Marco Zingano em *Aristóteles, Ethica Nicomachea I 13 – III 8, Tratado da Virtude Moral*; p. 148.

⁵⁶ Aristóteles, *EN III 5 1112 b 8-9*. Tradução do grego por M. Zingano. “τὸ βουλευέσθαι δὲ ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀδήλοις δὲ πῶς ἀποβήσεται, καὶ ἐν οἷς ἀδίριστον.”

⁵⁷ Ver M. Zingano, *Particularismo e Universalismo na Ética Aristotélica*, em *Estudos de Ética Antiga*, p. 125.

No capítulo 10 da *EN I*, Aristóteles vai reforçar a relação da felicidade com a virtude, sendo esta uma conquista humana, e não providência divina. O Filósofo não deixa de admitir que há, ao longo da vida, flutuações da sorte, inevitáveis, que podem tornar infeliz o homem próspero, porém argumentará que o homem virtuoso é o que tem mais capacidade de lidar com elas. Acrescenta que a melhor forma de felicidade é a conquistada pelo homem, bem diferente daquela advinda da sorte, não necessariamente merecida.⁵⁸

Por outro lado, na *Poética*, embora a ação humana esteja em evidência através de situações particulares em que se vêem engendrados os personagens ao longo da composição, Aristóteles inclui ainda elementos aos quais não se dedica na *Ética*, mas que são centrais na *Poética*, pois além do âmbito da ponderação humana inclui os elementos imponderáveis, que complementarizam a sua teoria da ação.

Para cumprir sua finalidade de revelar o mito para a audiência, a composição trágica precisa conter no encadeamento de ações elementos que surpreendam, mas ainda assim pareçam verossímeis. Aristóteles, ao descrever a composição poética de boa qualidade, irá valorizar a inclusão de tais elementos que fugiriam à deliberação humana:

Como, porém, a tragédia não só é μίμησις de uma ação completa, como também de casos que suscitam o terror e a piedade, e estas emoções se manifestam principalmente quando se nos deparam ações paradoxais, e, perante casos semelhantes, maior é o espanto que ante os feitos do acaso e da fortuna (porque ainda entre os eventos fortuitos, mais maravilhosos parecem os que se nos afiguram acontecidos de propósito – tal é, por exemplo, o caso da estátua de Mítis em Argos, que matou, caindo-lhe em cima, o próprio causador da morte de Mítis, no momento em que a olhava – pois fatos semelhantes não parecem devidos ao mero acaso⁵⁹), daqui se segue serem indubitavelmente os melhores os mitos assim concebidos.⁶⁰

⁵⁸ Aristóteles, *EN I*, 10, 1099 b 20. Sobre esta passagem ver também *Física VIII* 7, 260 b 22.

⁵⁹ Como salienta Halliwell (S. Halliwell, *The Poetics of Aristotle*; comentário ao Capítulo IX, p. 112), Aristóteles muitas vezes usa exemplos que podem ser interpretados de forma equivocada, por enveredarem facilmente na atmosfera divina que permeia a tragédia grega, mas é preciso ler estes exemplos, tal qual o contido nesta passagem da queda da estátua, observando outras dimensões, considerando-se a tentativa recursiva do Filósofo de minimizar esta dimensão religiosa.

⁶⁰ Aristóteles, *Poética IX* 1452 a 1-11. Tradução do grego de Eudoro de Sousa. “ἐπεὶ δὲ οὐ μόνον τελείας ἐστὶ πράξεως ἢ μίμησις ἀλλὰ καὶ φοβερῶν καὶ ἐλεεινῶν, ταῦτα δὲ γίνεται καὶ μάλιστα [καὶ μᾶλλον] ὅταν γένηται παρὰ τὴν δόξαν δι’ ἄλληλα: τὸ γὰρ θαυματοῦν οὕτως ἕξει μᾶλλον ἢ εἰ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου καὶ τῆς τύχης, ἐπεὶ καὶ τῶν ἀπὸ τύχης ταῦτα θαυμασιώτατα δοκεῖ ὅσα ὥσπερ ἐπίτηδες φαίνεται γεγονέναι, οἷον ὡς ὁ ἀνδρῆς ὁ τοῦ Μίτυος ἐν Ἄργει ἀπέκτεινεν τὸν αἴτιον τοῦ θανάτου τῷ Μίτυι, θεωροῦντι ἐμπεσῶν: εἴκοι γὰρ τὰ τοιαῦτα οὐκ εἰκῆ γίνεσθαι: ὥστε ἀνάγκη τοὺς τοιοῦτους εἶναι καλλίους μύθους.”

O que Aristóteles parece querer dizer na passagem acima é que a queda da estátua, não esperada no encadeamento de ações que se mostra, somente valoriza a composição, porque é algo percebido como justo, verossímil ou necessário pela audiência.⁶¹

Halliwell acrescenta: “O ‘sentido de espanto’, ao qual ele [Aristóteles] se refere, é uma experiência que assusta e desafia nossa capacidade de entender o que testemunhamos em uma peça, mas isto não é um ponto final impenetrável: o espanto precisa indicar o caminho do reconhecimento de como as coisas vão acontecer ao aderirem à verossimilhança e à necessidade”⁶². Ou seja, na passagem citada acima, Aristóteles sublinharia que é através deste espanto, percebido como justo, que o espectador/ouvinte é introduzido sensivelmente no encadeamento de ações proposto pela composição poética, por isso se justifica.

Ao passear pelos textos de Ésquilo, Sófocles e Eurípedes vê-se uma crescente tônica na responsabilização do agente no interior da composição poética, sobretudo nos dois últimos autores. Aristóteles parece mostrar, através da análise dos textos trágicos na sua *Poética*, a responsabilidade do homem no âmbito das ações, mas, diferentemente da *Ética*, jogando-o para um âmbito bem mais amplo, onde mesmo diante do imponderável será ainda responsável, sujeito a honra ou opróbrio. A ignorância de Édipo mitigaria a responsabilização moral de seus atos, por serem estes involuntários, como parece indicar a *Ética*? Quando o mito se revela à audiência, entretanto, não temos tanta certeza de isentá-lo de imputabilidade. Já Medéia cujo ato é voluntário, mas movido pelo impulso, o poeta fez uso de recursos externos para incluir a necessidade na composição, o que, ao contrário do *Édipo*, macularia a qualidade do poema trágico, segundo Aristóteles, ao distanciar a audiência do encadeamento proposto pela trama⁶³. Ao unir na composição do mito elementos do domínio humano e outras causas que também incidem na ação, evidenciam-se tanto os elementos que poderiam ser ponderados pelo homem na sua deliberação, quanto aqueles que lhe escapam. Neste âmbito amplo da ação, que inclui o imponderável, poderíamos dizer que o homem não é

⁶¹ Ao comentarem esta passagem, Dupont-Roc e Lallot acrescentam: “O espectador entra então na lógica do espetáculo, na lógica da aparência: parece a ele (*eoike*) – e é verossímil (*eoike ~eikos*) – que tais acontecimentos não sejam devidos ao ‘acaso’ (*eikèi*) – e não podemos nos furtar de sublinhar a aproximação etimológica *eoike~eikèi*: é ‘verossímil’ que não seja uma simples ‘semelhança’; ‘parece a ele’ que não se trata de ‘aparência’”. Tradução livre do francês. “Le spectateur entre alors dans la logique du spectacle, dans la logique de l’apparence: Il lui semble (*eoike*) – et il est donc vraisemblable (*eoike ~eikos*) – que de tels événements ne sont pas ‘dus au hasard’ (*eikèi*) – et Il nous serait difficile de ne pas souligner le rapprochement étymologique *eoike~eikèi*: il est ‘vraisemblable’ qu’ils ne sont pas dus à une simple ‘semblance’; Il lui ‘apparaît’ qu’ils ne sont pas dus à l’ ‘apparence’”. Comentário de Dupont-Roc e Lallot, em Aristote, *Poétique* - p.229.

⁶² S. Halliwell, *The Poetics of Aristotle*; comentário ao Capítulo IX, p. 111-112. “The ‘sense of wonder’ to which he refers is an experience which startles and challenges our capacity to understand what we witness in a play, but it is not one which allows for a deep or final inscrutability: wonder must give way to a recognition of how things do after all cohere through probability and necessity.”.

⁶³ Aristóteles, *Poética* XV 1454 a 34 – b 2.

responsável pelo seu ato e suas consequências? Parece que Aristóteles quer indicar, a partir do mito, que o homem pode e deve evoluir moralmente no seu domínio buscando a excelência, mas ainda assim estará inserido e submetido à uma necessidade natural cujas consequências são imprevisíveis, e, de toda forma, será responsável igualmente pela sua fortuna ou infortúnio.

1.3 Mito – nem história, nem fábula

Neste encaminhamento de leitura da *Poética* a partir da *EN*, uma tradução de um vocábulo grego se mostra crítica, na medida em que pode interferir no conteúdo interpretativo, a saber: μῦθος.

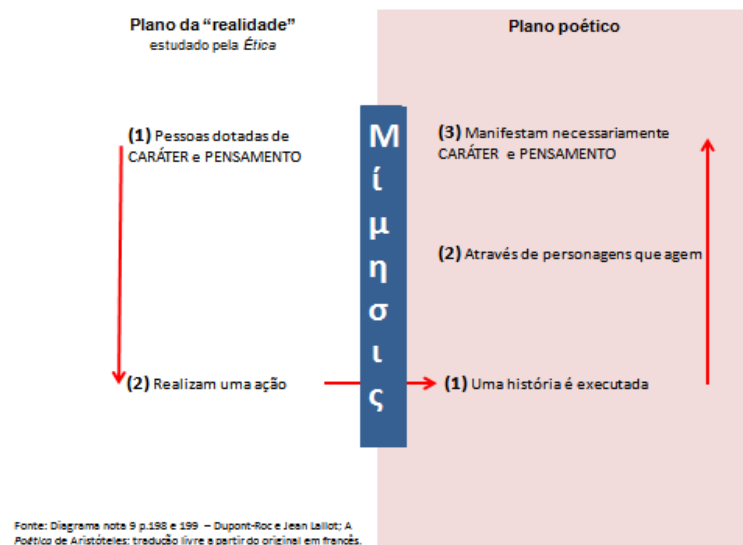
Gostaríamos de chamar atenção para a opção de DuPont-Roc e Lallot por traduzir μῦθος por “*histoire*” (história⁶⁴). Tal opção de tradução, por um lado, tem intuito de marcar, com Aristóteles, uma diferença da tradição, que traduziria por “*fable*” (fábula)⁶⁵ ou “*légende*” (lenda), mas, sobretudo, e de certa forma na mesma direção, para sublinhar propositadamente a correlação do termo μῦθος, no plano poético, com a ação no plano da “realidade”, como justificam os tradutores:

A *história* (μῦθος) vem em primeiro, já que é correlato mimético da ação propriamente dita. A palavra μῦθος tendo outros sentidos – mesmo na *Poética*, aquele de ‘lenda’ transmitido pela tradição (1451 b 24; 1453 b 23) – Aristóteles determina com precisão a acepção que ele propõe aqui: a história como ‘sistema de fatos’ (σύνθεσιν τῶν πραγμάτων) [*Po* 1450 a 5]. Σύνθεσις (1452 b 31, 1459 a 22) ou, mais frequentemente, σύστασις (1450 a 15. 32 etc.), ‘sín-tese’ ou ‘sis-tema’ de fatos, é a definição constante de história na *Poética*, que funciona em todos os contextos como sinônimo de μῦθος. A noção de ‘sistema de fatos’ é reafirmada, sucessivamente, nos diferentes capítulos consagrados à história. A existência de um termo especial – μῦθος – para designar a versão representada da ação chama atenção para o deslocamento mimético, que existe também quando a terminologia não o coloca em evidência, que é o caso para os “caracteres” e o “pensamento”. Assim também “caracteres” e “pensamento” são definidos, como foi a história em relação à ação, em referência aos personagens que agem (πράττοντες, 1450 a 6) – ou seja aos personagens do drama: são conceitos da poética, e não da ética que são definidos aqui. Um diagrama pode resumir o que se obtém da frase 1449 b 36 – 1450 a 8⁶⁶ (o diagrama se lê seguindo as setas: de cima para baixo na coluna da esquerda, de baixo para cima na da direita):⁶⁷.

⁶⁴ Já Halliwell irá traduzir μῦθος por “plot-structure”, em inglês; e R. Janko e E. Belfiore optarão simplesmente por “plot”, que poderíamos entender como enredo, trama ou intriga, em português.

⁶⁵ Opção de tradução de J. Hardy de μῦθος como “fábula”.

⁶⁶ Aristóteles, *Poética*, 6, 1449 b 36 – 1450 a 7: “E como a tragédia é μίμησις de uma ação e se executa mediante personagens que agem e que diversamente se apresentam, conforme o próprio caráter e pensamento (porque é segundo essas diferenças de caráter e pensamento que nós qualificamos as ações), daí vem por consequência o serem duas as causas naturais que determinam as ações: pensamento e caráter; e, nas ações



À primeira vista tal tradução – história como μῦθος – traz um conflito de entendimento, face à passagem clássica do próprio Aristóteles na *Poética*: “[historiador e

[assim determinadas], tem origem a boa ou a má fortuna dos homens. Ora o mito é μίμησις de ação; e por ‘mito’ entendo a composição de ações; por ‘caráter’, o que nos faz dizer das personagens que elas têm tal ou tal qualidade; e por ‘pensamento’, tudo quanto digam as personagens para demonstrar o quer que seja ou para manifestar sua decisão.”. Tradução do grego por Eudoro de Souza (com pequenos ajustes face ao nosso glossário). / “ἐπεὶ δὲ πράξεώς ἐστι μίμησις, πράττεται δὲ ὑπὸ τινῶν πραττόντων, οὓς ἀνάγκη ποιούς τινὰς εἶναι κατὰ τὸ ἦθος καὶ τὴν διάνοιαν (διὰ γὰρ τούτων καὶ τὰς πράξεις εἶναι φάμεν ποιὰς τινὰς, [πέφυκεν αἷτια δύο τῶν πράξεων εἶναι, διάνοια καὶ ἦθος] καὶ κατὰ ταύτας καὶ τυγχάνουσι καὶ ἀποτυγχάνουσι πάντες) , ἔστιν δὲ τῆς μὲν πράξεως ὁ μῦθος ἢ μίμησις, λέγω γὰρ μῦθον τοῦτον τὴν σύνθεσιν τῶν πραγμάτων, τὰ δὲ ἦθη, καθ’ ὃ ποιούς τινὰς εἶναι φάμεν τοὺς πράττοντας, διάνοιαν δέ, ἐν ὅσοις λέγοντες ἀποδεικνύασίν τι ἢ καὶ ἀποφαίνονται γνώμην”. Tradução do grego para o francês de Dupont-Roc et Lallot : “Puisque la tragédie est représentation d’action et que les agents en sont des personnages en action qui doivent nécessairement avoir des qualités dans l’ordre du caractère et de la pensée (en effet c’est par référence à ces données que nous qualifions aussi les actions – il y a deux causes naturelles des actions, la pensée et le caractère – et c’est dans leurs actions que les hommes réussissent ou échouent), et bien c’est l’histoire qui est la représentation de l’action (j’appelle ici ‘histoire’ le système des faits), les caractères sont ce qui nous permet de qualifier les personnages en action, la pensée tout ce qui dans leurs paroles revient à faire une démonstration ou encore à énoncer une maxime.”.

⁶⁷ Aristote, *Poétique* - commentaire et tableau Dupont-Roc et Lallot p.198 et 199 - tradução livre do francês : "L’histoire vient en premier, en tant que corrélat mimétique de l’action elle-même. Le mot *mythos* ayant d’autres sens – ainsi dans la *Poétique* même, celui de ‘légende’ transmise par la tradition (1451 b 24 ; 1453 b 23) – Aristote précise l’acception qu’il retient ici : l’histoire comme ‘système des faits’, *sunthesis tôn pragmatôn*. *Sunthesis* (ici, 1452 b 31, 59 a 22) ou, plus fréquemment, *sustasis* (1450 a 15. 32 etc.), ‘syn-thèse’ ou ‘sys-tème’ des faits, c’est la définition constante de l’histoire dans la *Poétique*, qui fonctionne dans tous les contextes comme synonyme de *mythos*. La notion de ‘système des faits’ sera précisée, par touches successives, dans les différents chapitres consacrés à l’histoire. L’existence d’un terme spécial – *muthous* – pour désigner la version représentée de l’action attire notre attention sur le déplacement mimétique, qui existe aussi quand la terminologie ne le met pas en évidence, ce qui est le cas pour les caractères et la pensée. Aussi bien caractères et pensée sont-ils définis à leur tour, comme l’a été l’histoire par rapport à l’action, en référence aux personnages qui agissent (*prattontas*, 1450 a 6) – c’est-à-dire aux personnages du drame : ce sont bien des concepts de la poétique, et non de l’éthique, qui sont définis ici. Un tableau peut résumer l’acquis de la phrase 1449 b 36 – 1450 a 8 (le tableau se lit en suivant les flèches : de haut en bas dans la colonne de gauche, de bas en haut, dans celle de droite)".

poeta] diferem, sim, em que diz um as coisas que sucederam, e outro as que poderiam suceder. Por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente⁶⁸ ao universal, e esta o particular.”⁶⁹. Porém, para os tradutores não há conflito, e sim benefício para o entendimento dos conceitos aristotélicos, pois não se perderia de vista a ligação dos dois planos – da “realidade” e da “poética” – através da μίμησις (como nos indica o diagrama que, sugerido pelos tradutores, complementaria o comentário deles na última citação).

Se seguirmos, todavia, como alternativa de tradução, a primeira definição de μῦθος trágico de Aristóteles na *Poética* (VI, 1450 a 5) podemos traduzir por “composição de ações” (σύνθεσιν τῶν πραγμάτων). Isto ajudaria a indicar a σύνθεσις trágica pela sua especificidade da “combinação” ficcional, e diferenciar da simples sucessão temporal que seria a história (ἱστορία)⁷⁰.

Ricoeur também é crítico à tradução de Dupont-Roc e Lallot de μῦθος por “história”, e opta por traduzir por “intriga” ou “agenciamento de fatos em um sistema”⁷¹ (referindo-se à *Poética* VI 1450 a 5, e τῶν πραγμάτων σύστασις):

Adoto a tradução [da *Poética*] de Dupont-Roc e Lallot que corrijo em um único ponto, traduzindo μῦθος por *intriga*, com base no modelo do termo inglês *plot*. A tradução por *história* se justifica, contudo, não a conservei devido à importância da história, no sentido da historiografia, em minha obra. A palavra francesa *histoire* com efeito não permite distinguir, como o inglês faz, entre *story* e *history*. Em contrapartida, a palavra *intriga* orienta imediatamente para o seu equivalente: o agenciamento dos fatos, o que a tradução de J. Hardy por *fábula* não faz.⁷²

Voltando ao comentário e ao diagrama sugerido por Dupont-Roc e Lallot, podemos entender a opção de traduzir μῦθος por *história* como clara indicação de um caminho de leitura da *Poética* que, de antemão, interrelacionaria o plano ético ao plano

⁶⁸ Eudoro de Souza optou por traduzir μᾶλλον como ‘principalmente’. Paulo Pinheiro, na sua recente tradução da *Poética* (2015), optou por ‘de preferência’. Dupont-Roc e Lallot, traduzem por ‘antes’ ou de preferência’ (plutôt). Halliwell traduz por ‘mais’ (‘speaks more of universals’). Já Ana Maria Valente, na tradução da Fundação Calouste Gulbenkian, opta por : “a poesia expressa o universal, a história o particular”.

⁶⁹ Aristóteles, *Po.*, IX 1451 b 1-6. Tradução do grego por Eudoro de Souza : “ἀλλὰ τοῦτω διαφέρει, τῷ τὸν μὲν τὰ γενόμενα λέγειν, τὸν δὲ οἷα ἂν γένοιτο. διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν: ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δ’ ἱστορία τὰ καθ’ ἕκαστον λέγει.”.

⁷⁰ Esta solução é similar à encontrada por Sophie Klimis, que segue a linha de Lambros Couloubaritsis, no livro *Le Statut du Mythe dans la Poétique d’Aristote*.

⁷¹ Paul Ricoeur, *Tempo e Narrativa – I. A intriga e a narrativa histórica*; p.59. Tradução de Cláudia Berliner.

⁷² Paul Ricoeur, *Tempo e Narrativa – I. A intriga e a narrativa histórica*; nota 4, p.59. Tradução de Cláudia Berliner.

poético através da μίμησις. Isto é, se seguíssemos os tradutores poderíamos entender que o poeta ao compor o μῦθος se alimentaria necessariamente de situações reais (ou do “plano da realidade”, como eles preferem). Nós entendemos que isto não acontece, muito pelo contrário, pois é justamente pela ligação estreita da história com uma sequência de fatos da realidade que Aristóteles a distancia da poesia, privilegiando e ampliando filosoficamente esta última. A poesia, sem compromisso com a realidade, poderia antecipar situações possíveis, já que lidaria primordialmente com o universal. E por universal, Aristóteles entende: “atribuir a um indivíduo de determinada natureza pensamentos e ações que por liame de necessidade e verossimilhança, convêm a tal natureza⁷³; e ao universal, assim entendido, visa a poesia, ainda que dê nomes às suas personagens; particular, pelo contrário, é o que fez Alcebiades ou o que lhe aconteceu.”⁷⁴.

Halliwell, ao comentar a passagem acima relembra que “necessidade e verossimilhança” são primeiramente citados por Aristóteles, na *Poética VII*⁷⁵, quando o Filósofo vai descrever a estrutura do mito trágico, e, a partir deste ponto, vai repetir estes dois princípios frequentemente ao longo da *Poética*, sempre que for preciso enfatizar o modo de coerência interna do poema⁷⁶. Halliwell explicita o que entende por cada um dos dois princípios, além de indicar algumas ressalvas às interpretações mais correntes:

Verossimilhança representa um critério geral de regularidade com poucas variações – Aristóteles explica isto em termos das coisas que acontecem ‘no mais das vezes’. Necessidade simplesmente é o invariável – que acontece ‘sempre’. (Necessidade na *Poética*, incidentalmente, nada tem a ver com trágico *destino* ou inevitabilidade, como ocasionalmente se supõe.). Então, ‘verossimilhança’ diz respeito a realidades humanas

⁷³ Dupont-Roc e Lallot traduzem o universal como sendo: “tipo de coisa que um certo tipo de homem faz necessariamente ou verossimilmente”. E comentam: “É o encadeamento causal que estrutura a ação que resulta neste aspecto de generalidade: respondendo às exigências racionais do espírito ou da expectativa comum de todos os espíritos, o caráter e a ação podem servir de exemplo (*paradeigma*, *Po* XXV 1461 b 13), de modelo universal, e autorizar assim o reconhecimento próprio da *mimesis* (*Po* IV 1448 b 16 seq., e *Po* XV 1454 b 10). Por este fato, a poesia se eleva a um nível mais ‘filosófico’, *philosophôteron* (1451 b 5).”. Tradução livre do francês. “type de chose q’un certain type d’homme fait ou dit vraisemblablement ou nécessairement”. “C’est de l’enchaînement causal qui structure l’action que découle cet aspect de *généralité*: répondant aux exigences rationnelles de l’esprit ou à la attente commune de tous les esprits, le caractère et l’action peuvent prendre figure d’exemple (*paradeigma*, chap. XXV 1461 b 13), de modèle universel, et autoriser ainsi la reconnaissance propre à la mimesis (chap. IV 1448 b 16 seq., et chap. XV 1454 b 10). De ce fait, la poésie s’élève à un rang ‘plus philosophique’, *philosophôteron* (1451 b 5).”.

⁷⁴ Aristóteles, *Po* IX 1451 b 6-11. Tradução do grego de Eudoro de Sousa. “ἔστιν δὲ καθόλου μὲν, τῷ ποιῶ τὰ ποία ἄττα συμβαίνει λέγειν ἢ πράττειν κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον, οὐ στοχάζεται ἢ ποιήσις ὀνόματα ἐπιτιθεμένη: τὸ δὲ καθ’ ἕκαστον, τί Ἀλκιβιάδης ἐπραξεν ἢ τί ἔπαθεν.”.

⁷⁵ Aristóteles, *Po* VII 1451 a 12-15.

⁷⁶ Os dois princípios - necessidade e verossimilhança - estão associados ao bom encadeamento de ações que compõe o mito, nas seguintes passagens da *Poética* de Aristóteles: 1451 a 12-13; 1451 a 27-28, 1451 a 38; 1451 b 9; 1451 b 35; 1452 a 20; 1452 a 24; 1454 a 34; 1454 a 35; e, 1454 a 36.

gerais e condições da existência, ‘necessidade’ ao caso extremo de validade geral, i.e. o verdadeiramente universal.⁷⁷

Como indica Halliwell, a verossimilhança relacionar-se-ia ao que acontece “no mais das vezes” e, desta forma, estaria ligada à experiência humana; e, a necessidade, a este princípio ordenador, universal, que sempre está atuando para restaurar o natural, o bem, como vimos na seção anterior. Neste sentido, de fato não cabe ao princípio da necessidade a atribuição do trágico ou inevitável. O efeito trágico se dá na revelação do mito para a audiência, que, segundo Aristóteles, ocorreria na composição trágica bem sucedida, que pressupõe a presença conjunta dos dois princípios – verossimilhança e necessidade – a partir da μίμησις poética.

Halliwell comenta também, sobre a passagem, que a menção ao uso de “nomes” é um exemplo particular dado por Aristóteles que aparecerá em outros detalhes particulares do poema:

[De modo que] a produção do poema oferece um aparente ou imediato mundo de eventos e pessoas particulares. [...] De acordo com Aristóteles, fazem-nos sentido ficções poéticas por interpretá-las à luz do conceito geral ou universal advindo da nossa experiência cumulativa e entendimento da vida humana. [...] O que Aristóteles reivindica, através da verossimilhança e da necessidade, não é a direta reprodução de algum tipo de realidade, mas alguma coisa a mais, como uma correspondência subjacente com conceitos gerais e verdades que advêm da experiência do mundo.”⁷⁸

Vemos que, assim que como Dupont-Roc e Lallot, Halliwell também põe em evidência o plano da realidade, sobretudo na medida em que Aristóteles insere a verossimilhança na boa composição poética. Entretanto, Halliwell explicita claramente que a ação conjunta dos dois princípios – verossimilhança e necessidade – é o que permite o diálogo entre os dois planos – da realidade e o poético – através da μίμησις.

Neste sentido, Halliwell ressalta que, mais do que ao poeta, Aristóteles atribui à noção de μίμησις esta revelação especial sobre a natureza das coisas: “Universais estão

⁷⁷ S. Halliwell, *The Poetics of Aristotle*; comentário ao Capítulo IX, p. 106 e 107. Tradução livre do inglês. “Probability represents a general criterion of regularity which falls short of invariability – Aristotle is fond of explaining it in terms of things which happen or hold ‘for the most part’. Necessity simply is the invariable – that which happens ‘always’. (Necessity in the *Poetics*, incidentally, has nothing whatever to do with tragic *destiny* or inevitability, as is occasionally supposed.). So ‘probability’ stands for general human realities and conditions of existence, ‘necessity’ for the extreme case of such general validity, i.e., the truly universal.”

⁷⁸ S. Halliwell, *The Poetics of Aristotle*; comentário ao Capítulo IX, p. 108 a 110. Tradução livre do inglês. “the fabric of poetry offers an apparent or immediate world of particular people and events. [...] According to Aristotle, we make sense of poetic fictions by interpreting them in the light of the general or universal concept derived from our cumulative experience and understanding of human life. [...] What Aristotle requires, by probability and necessity, is not the direct reproduction of any one type of reality, but something more like an underlying correspondence to the general concepts and truths which we derive from experience of the world.”

implícitos no poema dramático, mas eles não estão lá como objeto de afirmação ou crença definitiva. Nós precisamos, em outras palavras, colocar o capítulo IX [da *Poética*] na ampla perspectiva fornecida pela noção de *mimesis*.⁷⁹

E Halliwell conclui seu comentário à passagem: “Então poesia é ‘mais filosófica’ que a história porque seu material não é constituído somente de pseudo-ocorrências⁸⁰, mas porque pode ser interpretada como aproximação de universais. Porém, ao mesmo tempo, estes universais são o material da ficção, e seu estado é intrinsecamente o que é possível, e não o atual.”⁸¹

Ou seja, muito embora a ligação que a audiência faz, através da boa μίμησις, entre o plano poético e o da realidade, o que se revela, não tem nenhuma relação com a realidade do momento da recepção, nem com a realidade do poeta. O ‘material’ da μίμησις trágica, que aproxima a audiência dos universais, é o mesmo da ficção - mas não a resume como ficção, no sentido de ‘pseudo-referências’.

Além disso, a reboque da tradução de μῦθος que o relaciona ao “plano da realidade”, ao campo da ética, os tradutores, Dupont-Roc e Lallot, também trazem (no comentário citado e no diagrama que o complementa) duas outras importantes propostas de tradução, a saber: caráter (ἦθος) e pensamento (διάνοια)⁸². Esta opção nos leva de súbito a também entendê-los como partes da composição poética que, assim como o μῦθος, estariam necessariamente atreladas a uma vivência humana real. Entretanto, pelo mesmo motivo que dissemos sobre o μῦθος, na abrangência filosófica da poesia que sugere Aristóteles, isto não se faz necessário igualmente para caráter e pensamento.⁸³

⁷⁹ S. Halliwell, *The Poetics of Aristotle*; comentário ao Capítulo IX, p. 108 a 110. Tradução livre do inglês. “Universals are implicit in poetic drama, but they are not there as a subject for assertion or firm belief. We need, in other words, to put chapter 9 in the larger perspective supplied by the notion of mimesis.”

⁸⁰ Halliwell lembra que “No Renascimento muitas vezes a poesia era considerada, nas palavras de Francis Bacon, ‘nada mais que história fingida’”. Tradução livre do inglês. “In the Renaissance the view was sometimes held that poetry is, in the words of Francis Bacon, ‘noting else but feigned history’”. S. Halliwell, *The Poetics of Aristotle*; comentário ao Capítulo IX, p. 106. Tradução livre do inglês.

⁸¹ S. Halliwell, *The Poetics of Aristotle*; comentário ao Capítulo IX, p. 106 e 107. Tradução livre do inglês. “So poetry is ‘more philosophical’ than history in that its materials are not just pseudo-occurrences but can be interpreted as approximating to universals. At the same time, however, these universals are the stuff of fiction, and their status is intrinsically that of the possible not the actual.”

⁸² Μῦθος, ἦθος e διάνοια são três das seis partes da composição poética citadas por Aristóteles (*Po* VI 1450 a 9-10). As demais partes seriam: a elocução (λέξις), o espetáculo (ὄψις) e a música (μελοποιΐα).

⁸³ Deve-se ter cuidado nesta sugestão de separar a análise em dois planos – da realidade e o poético – como sugerem Dupont-Roc e Lallot, para não incorrerem em simplificações no âmbito do realismo de Aristóteles. Neste sentido, vale lembrar-se de algumas considerações extraídas do seu tratado sobre a alma (sobretudo em *DA*, III, 2, 426 b 4-24). Aristóteles irá dizer que os objetos externos da realidade nos afetam, mas, ao mesmo tempo em que esta percepção se dá, inicia-se em nós uma atividade intelectual que se sobrepõe ao sensível. Isto

Assim sendo, para não incorrerem em nenhum viés interpretativo deliberado, manteremos ao longo deste trabalho a amplitude e complexidade do termo grego μῦθος, reescrevendo-o simplesmente por “mito”. Em relação a ἦθος e δίανοια, traduziremos por caráter e pensamento, respectivamente, mas sem qualquer ligação necessária destas partes da composição poética com aspectos do “plano da realidade”⁸⁴.

Nessa direção, Belfiore valendo-se da prevalência, enfatizada por Aristóteles na *Poética*, do mito frente ao ἦθος, reforça a distinção entre o plano da realidade e o plano poético: “Na vida real, certamente, o *ethos* é a causa da ação e da felicidade. A tragédia, entretanto, imita a ação, e representa o movimento entre a boa fortuna e a má fortuna, sem necessariamente representar a pessoa se movendo da boa para a má fortuna de posse de certas qualidades éticas.”⁸⁵.

1.4 Definição aristotélica de mito

A *Poética* constitui um tratado ao mesmo tempo normativo e descritivo, além de expor as relações entre essas normas e a análise dos resultados produzidos. Nos próprios textos trágicos, Aristóteles encontra subsídio para os seus conceitos, descreve-os elencando os elementos que os respaldam, indicando, de forma exemplar, favoravelmente ou desfavoravelmente, um autor ou cena específica⁸⁷.

O mito torna-se a chave de leitura deste tratado, na medida em que é princípio do poema trágico⁸⁸ e somente a boa composição do mito, segundo Aristóteles, é capaz de

é, agimos a partir deste elemento externo, mas há outros elementos que dependem de nós que também interferem na ação. O elemento externo é percebido pelos sentidos, põe a alma em atividade, mas a alma é autodeterminada a partir desta afecção.

⁸⁴ As opções de tradução dos termos gregos que utilizamos, assim como as variações mais utilizadas nas traduções existentes, constam do nosso glossário, que integra este trabalho.

⁸⁵ Sobre esta distinção, Belfiore acrescenta: “Porque Aristóteles faz estrita distinção entre mito e *ethos*, e insiste que o mito é essencial à tragédia enquanto o *ethos* não, sua visão sobre a natureza da tragédia difere radicalmente desses muitos leitores modernos e acadêmicos, para os quais o caráter é o centro do interesse. Martha Nussbaum, por exemplo, escreve, ‘Os grandes mitos trágicos exploram a lacuna entre nossa felicidade e nosso bem viver, entre o que nós somos (nosso caráter, intenções, aspirações, valores) e quão humanamente bem nós conseguimos viver.’ (Nussbaum, *Fragility*, p.382)”. E. Belfiore, *Tragic Pleasures, Aristotle on Plot and Emotions*; p. 91. Tradução livre do inglês. “Because Aristotle makes strict distinction between plot and *ethos*, and insists that plot is essential to tragedy while *ethos* is not, his views on the nature of tragedy differ radically from those of many modern readers and scholars, for whom character is the center of interest. Martha Nussbaum, for example, writes, ‘The great tragic plots explore the gap between our goodness and our good living, between what we are (our character, intentions, aspirations, values) and how humanly well we manage to live.’ (Nussbaum, *Fragility*, p.382).”.

⁸⁶ E. Belfiore, *Tragic Pleasures, Aristotle on Plot and Emotions*; p. 90. Tradução livre do inglês. “In real life, of course, *ethos* is a cause of action and of happiness. Tragedy, however, imitates action, and represents a movement between good fortune and bad fortune, without necessarily representing the person moving between good and bad fortune as having certain ethical qualities.”.

⁸⁷ Fazer referência ao anexo com as obras citadas ao longo da *Poética*.

⁸⁸ Aristóteles, *Po* VI 1450 a 38.

produzir o efeito na audiência que seria próprio da boa tragédia. Neste sentido, o mito recebe um tratamento singular assumindo o papel de princípio e fim da tragédia⁸⁹.

A partir da definição de mito indicada pelo próprio Aristóteles na *Poética* - “O mito é μίμησις de uma ação; pois digo que o mito é uma composição de ações”⁹⁰ - podemos aproximar μίμησις poética de mito⁹¹. Assim sendo, podemos dizer que a μίμησις poética é esta composição de ações singular que revela o mito.

Sophie Klimis⁹², em sua investigação, prefere separar a definição de Aristóteles em duas partes, ou seja, ela analisa o mito trágico por dois pontos de vista, a saber: (i) sua gênese, mito como “composição de ações”⁹³; e, (ii) teleológico, mito como “μίμησις de ação”⁹⁴. Klimis explica:

Tentei compreender o estatuto do mito trágico de Aristóteles na sua *Poética*, por um lado examinando a finalidade a qual ele se destina, por outro lado, analisando as regras normativas da composição do mito trágico que ele propõe para bem realizar sua finalidade. Meu estudo oscilou assim constantemente entre o ponto de vista teleológico e o ponto de vista de sua gênese, que foram aplicados à dupla definição de mito trágico dada no capítulo VI da *Poética*, que é ao mesmo tempo “composição de ações” (σύνθεσιν τῶν πραγμάτων) e “mimesis de ação” (πράξεως μίμησις).⁹⁵

Muito embora o mito não seja um recurso utilizado por Aristóteles na sua filosofia prática, preferindo neste caso fazer uso dos exemplos⁹⁶, o Filósofo o reconhece como objeto da filosofia face à sua importância inquestionável: “quem experimenta a dúvida e a admiração reconhece que não sabe; e é por isso que também aquele que ama o mito é, de certo modo,

⁸⁹ Aristóteles, *Po* VI 1450 a 21-23.

⁹⁰ Aristóteles, *Po* VI 1450 a 4-5. Tradução de Paulo Pinheiro, com ajustes a partir do grego. “ἔστιν δὲ τῆς μὲν πράξεως ὁ μῦθος ἢ μίμησις, λέγω γὰρ μῦθον τοῦτον τὴν σύνθεσιν τῶν πραγμάτων”.

⁹¹ Pois, em Aristóteles, *Po* VI 1449 b 36 e 1450 b 4, vimos que a μίμησις poética é uma μίμησις da ação (πρᾶξις).

⁹² Sophie Klimis, em seu livro *Le Statut du Mythe dans La Poétique d'Aristote* (p.8), ressalta que “a *Poética* é o único lugar do *Corpus aristotelicum* onde o mito é explicitamente tomado como objeto de estudo”. Tradução livre do francês. “la *Poétique* est le seul lieu du Corpus aristotélicien où le mythe soit explicitement pris comme objet d'étude.”.

⁹³ Aristóteles, *Po* VI 1450 a 5.

⁹⁴ Aristóteles, *Po* VI 1449 b 36.

⁹⁵ S.Klimis; *Le Statut du Mythe dans La Poétique d'Aristote*; p.172. Tradução livre do francês. “J'ai tenté de comprendre le statut qu'Aristote accorde au mythe tragique dans sa *Poétique*, d'une part en examinant la finalité à laquelle il le destine, d'autre part, en analysant les règles normatives de composition du mythe tragique qu'il propose pour réaliser au mieux cette finalité. Mon étude a ainsi constamment oscillé entre le point de vue téléologique et le point de vue généséologique, qui ont été appliqués à la double définition du mythe tragique donné au chapitre VI de la *Poétique*, celle d'être à la fois une 'combinaison de faits' (σύνθεσιν τῶν πραγμάτων) et une 'représentation d'action' (πράξεως μίμησις).”

⁹⁶ Aristóteles, *Ret* II 20 7/8 1394 a 2-8.

filósofo: o mito, com efeito, é constituído por um conjunto de coisas admiráveis.”⁹⁷. Mais uma vez Aristóteles relacionaria a μίμησις poética - composição de ações que revela o mito – à filosofia. O motivo, na passagem que vimos na seção anterior, que comparava a poesia à história⁹⁸, seria a aproximação da primeira com os universais. Também vimos, na passagem que ilustra o benefício do acaso com a “justa” queda da estátua de Mítis⁹⁹, que Aristóteles valorizaria o “admirável” na boa composição do mito trágico, pois estes eventos, uma vez entendidos como justos, necessários ou verossímeis, aproximariam a audiência do encadeamento de ações proposto.

Ou seja, ao fazer uso do mito, especialmente no âmbito poético, Aristóteles parece buscar interligar os dois aspectos: por um lado, o universal, e, por outro, seu modo de se apresentar praticamente, isto é, no seu encadeamento progressivo de ações (frente a situações ponderáveis e imponderáveis que compõem o mito). Essa possibilidade de unir os dois aspectos – particular e universal - pretenderia assim revelar, através da μίμησις, o admirável, não alcançável de imediato pelo homem.

Vimos que o mito trágico é descrito por Aristóteles como “μίμησις de ação”, e também “composição de ações”, cuja finalidade é produzir certo efeito na audiência, que, uma vez ocorrido, a μίμησις terá sido bem sucedida¹⁰⁰.

No *corpus aristotelicum* iremos encontrar uma análise mais detida sobre as emoções (πάθος), em relação a um público, na *Retórica* e na *Poética*, entretanto, a abordagem em cada um dos tratados refere-se a objetos bem diferentes e, sob certo ponto de vista, até mesmo contrários. A *Retórica* visa à persuasão (πείθω) da audiência em direção a um tipo de pensamento, já a *Poética* visaria ao universal. Como sublinha Sophie Klimis: “A *Poética* por sua vez visa ao universal, e não deve ‘persuadir’ seu público no sentido de induzir a todos a uma compreensão unívoca do sentido preciso dado pelo poeta à sua obra. Ela deve ao contrário provocar um ‘sentimento de terror e piedade’, em face de um processo de interpretação e de reflexão sobre a condição humana variando de um espectador a outro.”¹⁰¹.

⁹⁷ Aristóteles, *Met A*, 2, 982 b 16-19. Tradução de Giovanni Reale, adaptada a partir do grego. “ὁ δ’ ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἶεται ἀγνοεῖν (διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν: ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων) ”.

⁹⁸ Em *Po*, IX 1451 b 1-6, vimos que, ao comparar a poesia com a história, Aristóteles afirma que a primeira, a poesia, é mais filosófica por lidar com universais, enquanto que a segunda, a história, lidaria com particulares.

⁹⁹ Aristóteles, *Poética* IX 1452 a 1-11.

¹⁰⁰ Aristóteles, *Po* XIV, 1453 b 11-14.

¹⁰¹ S.Klimis, *Le Statut du Mythe dans la Poétique d’Aristote*; p.17. Tradução livre do francês. “La Poétique vise quant à elle l’universel, et ne doit pas ‘persuader’ son public au sens d’induire chez tous une compréhension

Talvez o elo maior entre *Retórica* e *Poética* esteja mesmo na verossimilhança (εἰκός), já que ambas as audiências precisam estar convencidas. Entretanto, na *Poética*, convencida a ponto de sentir as tais emoções trágicas que lhe revelariam o mito, cumprindo a finalidade da μίμησις poética.

Deste modo, todo recurso à disposição do poeta deverá estar a serviço da sua finalidade, a saber: despertar emoções de piedade e terror na audiência¹⁰². Estas seriam emoções propriamente trágicas. Como resume Sophie Klimis, há uma “transferência do πάθος do mito trágico para o πάθος da audiência”¹⁰³, que se daria pela μίμησις, mas também pelo modo de recepção de cada espectador/ouvinte. O que Klimis parece querer dizer é que as emoções (πάθος) inerentes à composição e expressadas pelos personagens, fruto do encadeamento de ações (que obedece à necessidade e verossimilhança), são percebidas pela audiência, e esta percepção se manifestará, em cada espectador/ouvinte, também sob forma de emoções (πάθος) – no caso do mito trágico bem sucedido: terror e piedade.

Se por um lado, o êxito da tragédia pode ser entendido como uma atribuição do poeta, na excelência da composição, por outro lado, a comprovação deste êxito somente se dará na revelação do mito, no despertar das emoções trágicas na audiência.

Assim sendo, nesta perspectiva, a *Poética*, ao investigar a boa execução do poema trágico, parece revelar um espectador/ouvinte no sentido forte, muito embora sem perder de vista a importante posição do poeta. Ao atendermos à definição de mito de Aristóteles, alma do poema trágico¹⁰⁴, estamos admitindo o espectador/ouvinte como sendo o fiel da balança. Trata-se de um espectador/ouvinte cujas emoções denunciam o efeito da composição trágica, e, somente a partir desta recepção da audiência torna-se possível avaliar a aptidão do poeta.

univoque du sens précis donné par le poète à son oeuvre. Elle doit au contraire provoquer un ‘sentiment de frayeur et de pitié’ à la base d’un processus d’interprétation et de réflexion sur la condition humaine variant d’un spectateur à l’autre.”

¹⁰² “O terror e a piedade podem surgir por efeito do espetáculo cênico, mas também podem derivar da íntima conexão dos atos, e este é o procedimento preferível e mais digno do poeta.”. Aristóteles, *Po* XIV, 1453 b 1-3. Tradução do grego de Eudoro de Souza. “ἔστιν μὲν οὖν τὸ φοβερὸν καὶ ἐλεεινὸν ἐκ τῆς ὄψεως γίγνεσθαι, ἔστιν δὲ καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συστάσεως τῶν πραγμάτων, ὅπερ ἐστὶ πρότερον καὶ ποιητοῦ ἀμείνονος.”

¹⁰³ S.Klimis, *Le Statut du Mythe dans la Poétique d’Aristote*; p.22.

¹⁰⁴ Aristóteles, *Po* VI 1450 a 38.

Capítulo 2. Elementos que singularizariam a ética aristotélica

Viver é muito perigoso... Querer o bem com demais força, de incerto jeito, pode já estar sendo se querendo o mal, por principiar. Esses homens! Todos puxavam o mundo para si, para o concertar concertado. Mas cada um só vê e entende as coisas dum seu modo.

Guimarães Rosa¹⁰⁵

Esta pejeja, proposta pela sabedoria sertaneja de Rosa, nos instiga sobre as intrincadas dimensões de bem e de mal, e nos transporta para o contexto das origens do pensamento filosófico grego sobre a ética. Nesta breve passagem, logo no início do *Grande Sertão: Veredas*, estão indicadas questões seminais sobre o tema, como a dúvida sobre a coexistência de bem e mal no homem; as incertezas do caminho, mesmo quando o desejo é voltado ao bem; ou ainda, a difícil conciliação entre o querer de cada um, particular, e do todo. Falando de modo grego: haveria um bem que, uma vez conhecido, livraria o homem de agir mal? Em que momento estaria sendo construído ou revelado mormente o caráter de um homem: na definição dos fins, ou na escolha dos meios para atingi-los? É possível felicidade sem a prática da virtude? A disposição virtuosa do homem, em suas ações particulares ao longo da vida, seria suficiente para torná-lo feliz? Em que sentido a prosperidade do coletivo, da *πόλις* grega, interferiria na felicidade do homem, e vice-versa?

Para introduzir a base dos *Tratados Éticos* de Aristóteles, em que se insere a sua teoria da ação (*πρᾶξις*), consideraremos três abordagens que lhe servem de contorno, a saber: (i) o contexto grego; (ii) aproximação ética e natureza (*φύσις*); e, (iii) aproximação ética e política.

2.1 O contexto grego

Podemos dizer que na filosofia grega virtude e sabedoria¹⁰⁶ caminham juntas. Todavia, neste cenário de valorização do conhecimento como caminho do bem, Aristóteles se interroga se saber¹⁰⁷ o que é o bem seria suficiente para de fato o homem agir corretamente diante das situações da vida. Assim sendo, é neste contexto grego que o tema da ética ganha

¹⁰⁵ João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*; p.16.

¹⁰⁶ Sabedoria esta que pode, entretanto, não se restringir ao conhecimento teórico, mas tratar-se de um conhecimento mais amplo, um “conhecimento *moral*, o conhecimento de todos os bens e males envolvidos na ação.” (Marco Zingano, *Estudos de Ética Antiga - Acrasia e o Método da Ética*, p.429).

¹⁰⁷ Este “saber” que Aristóteles questiona diz respeito à tese socrática de que mesmo agindo de forma virtuosa o homem deve ter consciência do seu ato, sendo capaz de explicá-lo, justificá-lo racionalmente. Se por um lado Sócrates coloca na razão sua ênfase sobre a ética, Aristóteles coloca na ação a tônica de sua análise sobre a virtude, considerando positiva a ação virtuosa mesmo que, de início, seja somente fruto do hábito, por força das leis ou dos costumes, ou mesmo por influência de outrem.

uma dimensão prática abrangente, já que o Filósofo problematiza o debate distinguindo três elementos que precedem e sucedem a ação humana: o conhecimento do que seja o bem, a vontade¹⁰⁸ de praticá-lo e a responsabilidade¹⁰⁹ do homem pelo resultado da sua prática - seja ele bom ou mau.

Vimos no capítulo 1 deste trabalho que a responsabilização do agente em Aristóteles tem por condição necessária o ato voluntário. Entretanto, é uma condição necessária, mas não suficiente para a imputabilidade do agente. A deliberação, que conta com a razão, é o que tornaria possível a responsabilização do agente. O desejo (ὄρεξις) que estabelece fins, no entanto, teria em Aristóteles, uma participação na deliberação, já que a razão participaria deste processo de ponderação dos meios frente ao fim desejado. É neste sentido que a vontade, mesmo sem ser explicitada, aparece na teoria da ação aristotélica. Como expõe Zingano:

Parece aceito que, para Aristóteles, o desejo põe o fim num ato natural, restando à razão deliberativa unicamente propor uma adequação dos meios, sem poder referir-se ao fim. O fim, naturalmente posto, permanece exterior à razão; a razão é posterior e subserviente ao fim assim posto, cuja retidão é garantida pela virtude moral e não pela habilidade racional de encontrar os meios mais adequados para realizá-lo. Um modo de dar lustre à razão consiste em sustentar que ela diz respeito também aos fins, atenuando assim o estatuto ancilar que unicamente parece poder-lhe ser atribuído. [...] [o ato de bem escolher] é tanto a escolha de algo que é bom, referindo-se aqui ao fim como moralmente aceitável, quanto um escolher um bem de algo, referindo-se neste segundo sentido à correta proporção dos meios com relação ao fim. A razão está, portanto, já na formação mesma do desejo humano, e não unicamente após, na correta adequação dos meios.¹¹⁰

¹⁰⁸ Não existia a palavra “vontade” à época, mas é corrente entre os comentadores que a abordagem aristotélica introduz o conceito que viria a surgir posteriormente, como consideram Gauthier e Jolif: “Notar-se-á que Aristóteles não fala no livre arbítrio. Não há lugar para se espantar: a palavra não faz parte de seu vocabulário, além do mais ela não faz parte da língua de seu tempo (...) na psicologia de Aristóteles a vontade não existe (...) deseja-se necessariamente o que acredita-se ser um bem (...) necessariamente (...) a razão julga que tal meio conduz a tal fim e que ele é possível. Não somos por conseguinte obrigados a dizer que Aristóteles nega o livre arbítrio? A isso seríamos obrigados, se Aristóteles possuísse do livre arbítrio um conceito bem elaborado; mas, precisamente, não é o caso, (...) [é] esta confusão da espontaneidade e da liberdade que permitiu a Aristóteles não ver que sua teoria determinista da ação arruína o livre arbítrio no qual ele crê. Caberá a uma filosofia mais evoluída [São Máximo, Santo Tomás] da liberdade psicológica descobrir o único fundamento verdadeiro: a vontade, potência racional e ativa, que se determina por si mesma.” - R.A.Gauthier, J.Y.Jolif (1959-59), p.217-220. Passagem extraída do artigo de Carlo Natali intitulado *Actions Humaines, Événements Naturels et la Notion de Responsabilité*. Traduzido do francês para o português por Dioclésio Domingos Faustino.

¹⁰⁹ Vimos, no capítulo 1 deste trabalho, que não existia a palavra específica “responsabilidade” à época, mas podemos dizer que Aristóteles introduz o termo através da expressão “tudo que depende de nós” (τὰ ἐφ’ ἡμῖν), enfatizando o papel da deliberação na ação humana. “Nós deliberamos sobre aquelas coisas que nos dizem respeito e que dependem de nós, a saber sobre as ações que podem ser praticadas por nós. São estas as que restam para podermos deliberar. As causas [responsáveis pelos acontecimentos] parecem ser a natureza, a necessidade, o acaso, bem como o poder de compreensão e tudo o que acontece através do humano.”. Aristóteles, *EN III* 1112a 31-33. Tradução do grego por António Castro Caieiro. “βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ’ ἡμῖν καὶ πρακτῶν: ταῦτα δὲ καὶ ἔστι λοιπά. αἰτίαι γὰρ δοκοῦσιν εἶναι φύσις καὶ ἀνάγκη καὶ τύχη, ἔτι δὲ νοῦς καὶ πᾶν τὸ δι’ ἀνθρώπου.”.

¹¹⁰ Marco Zingano, *Estudos de Ética Antiga – Deliberação e Vontade em Aristóteles*, p.179-180; 182.

Com a deliberação, o Estagirita explicaria a ação do homem de modo não expresso anteriormente, contendo elementos da razão e da emoção. Vigora na teoria da ação de Aristóteles a *metriopatheia*¹¹¹, a justa medida¹¹² das emoções (πάθος), ou seja, não se trata de extirpar emoções, mas utilizá-las a favor da prática virtuosa, ao encontrar um meio termo, não geométrico, mas singular, em face das circunstâncias que circundam cada ação. Como enfatiza Zingano: “As ações devem ser aperfeiçoadas pela razão, mas, no início, estão as emoções. [...] Não se deve extirpar o *pathos*, mas lhe dar uma justa medida, isto é: examiná-lo mediante uma deliberação, pois a virtude é uma disposição ligada à escolha deliberada. Este me parece ser o coração da tese aristotélica das emoções.”¹¹³.

Aristóteles abre assim a possibilidade, da ἀκροασία¹¹⁴, ou fraqueza moral (ou fraqueza da vontade) - característica deste homem que embora saiba o que seja o bem, não o pratica. Ao admitir a ἀκροασία, em uma leitura da realidade, Aristóteles amplia o espectro de entendimento e análise da ética, ao mesmo tempo enredando e distinguindo conhecimento teórico, volição e sabedoria prática. Zingano reforça esta posição diferenciada de Aristóteles, na passagem abaixo: “Aristóteles parece dispor de uma explicação [sobre a ἀκροασία] em termos do conflito entre razão e afecção ou apetite, que pode ser expressa sem referência à tese socrática (...). [Para Aristóteles] o fenômeno da fraqueza da vontade explica-se naturalmente sob a forma de um conflito entre o que o agente sabe (do ponto de vista prático) e aquilo que deseja em um dado momento.”¹¹⁵.

Do contexto grego à contemporaneidade, se olharmos a ética de diversos pontos de vista, iremos nos deparar com inúmeros pensadores, entretanto, cada um deles parece

¹¹¹ *Metriopatheia* é a expressão que explicita a ética peripatética. Embora não apareça o termo em Aristóteles, como reforça Zingano, é “uma etiqueta cômoda e correta da ética aristotélica.” Marco Zingano, *Estudos de Ética Antiga – Emoção, Ação e Felicidade em Aristóteles*, p.143.

¹¹² Aristóteles, *EN* II 1106 b 16.

¹¹³ Marco Zingano, *Estudos de Ética Antiga – Emoção, Ação e Felicidade em Aristóteles*, p.145, 164-165.

¹¹⁴ “Já que usamos a palavra ‘conhecer’ em dois sentidos (dizemos que tanto as pessoas que têm conhecimento mas não o usam quanto as que o usam ‘conhecem’), fará diferença, neste caso, uma pessoa agir como não devia, se ela tiver conhecimento mas não o tiver usando, pois na última hipótese sua conduta parecerá estranha, mas não parecerá estranha se ela estiver usando o conhecimento.” Aristóteles, *EN* VII, 3, 1146 b 31-35. Tradução do grego de Mário da Gama Kury. “ἀλλ’ ἐπεὶ διχῶς λέγομεν τὸ ἐπίστασθαι (καὶ γὰρ ὁ ἔχων μὲν οὐ χρώμενος δὲ τῇ ἐπιστήμῃ καὶ ὁ χρώμενος λέγεται ἐπίστασθαι), διοίσει τὸ ἔχοντα μὲν μὴ θεωροῦντα δὲ καὶ τὸ θεωροῦντα ἃ μὴ δεῖ πράττειν τοῦ ἔχοντα καὶ θεωροῦντα.”.. Não nos aprofundaremos no complexo problema da ἀκροασία neste trabalho, mas julgamos importante trazer a questão no sentido de ser exemplar na distinção do pensamento aristotélico sobre a ética no interior do contexto grego.

¹¹⁵ Marco Zingano, *Estudos de Ética Antiga - Acrasia e o Método da Ética*, p.428.

privilegiar um caminho de análise. Salvaguardando os benefícios desta segmentação de aprofundamento do tema para a evolução da filosofia moral, a visada de pensamento de Aristóteles é particularmente rica por ter a característica singular de investigar o domínio prático do agir, como sublinha Canto-Sperber:

Ao abordar um assunto ligado à moral, cada autor trata dela em seu idioma favorito. Alguns usam uma moral pós-moderna, outros uma moral kantiana, outros ainda uma moral materialista, mas poucos fazem moral filosófica, no sentido de uma disciplina racional e crítica. (...) Os pensadores antigos definiram a moral como um domínio teórico e prático do agir. A dimensão prática (aplicada à ação) da racionalidade foi analisada admiravelmente, sobretudo em Aristóteles.¹¹⁶

É privilegiando a φρόνησις (sabedoria prática) frente à σοφία (sabedoria teórica) que Aristóteles pontua seus *Tratados Éticos*. Muito embora mais estritamente nos seus relatos éticos e na *Política (Pol)*, também nos seus tratados naturais, na *Retórica (Ret.)* e na *Poética (Po)*, a importância da ética aparece de maneira determinante.

No livro *Gamma da Metafísica*¹¹⁷, Aristóteles relaciona a ética no modo de buscar o conhecimento à uma escolha de vida. Trata-se do trecho em que o Filósofo investiga os modos de conhecer, e enfatiza o discurso comprometido com o que se dá na realidade como o mais próprio à condição humana e à prática filosófica. Este argumento distinguiria o filósofo dos demais pensadores. A passagem relata que a filosofia difere da sofística “por escolha de vida” (τοῦ βίου τῆ προαίρεσει)¹¹⁸.

Aristóteles parece querer dizer que, embora haja três áreas do conhecimento – filosofia, dialética e sofística – que lidam com as mesmas questões, a filosofia não se distingue da sofística por uma diferença de método ou de modo de se expressar, mas por uma diferença ética na escolha do modo de conhecer. Uma diferença que nasce de um lugar que é princípio, ponto de partida: a condição humana. Uma decisão do homem entre falar das coisas como são, ou a partir de um discurso sobre as coisas¹¹⁹. Trata-se de uma escolha ética. Para Aristóteles, o filósofo deve dizer conforme são as coisas, e agir conforme o dizer¹²⁰.

¹¹⁶ M.Canto-Sperber, *A Inquietude Moral e a Vida Humana*, Capítulo I, p.17 e 81.

¹¹⁷ Aristóteles, *Met.* IV 1004b 15-26.

¹¹⁸ Aristóteles, *Met.* IV 1004b 24-25.

¹¹⁹ A doutrina da verdade (e do falso) de Aristóteles pode ser encontrada em duas de suas obras (*Da Interpretação*, 16 a 8; *Met.*, Γ, 7; E,4; Θ, 10). Na *Metafísica* Θ 10, no entanto, o argumento do Filósofo é conceitualmente mais completo, ao explicitar, grosso modo, que a verdade está no pensamento, mas sempre mantendo um elo de correspondência ontológica, como exemplifica: “não és branco por pensarmos que és branco, mas porque és branco, nós, que afirmamos isso, estamos na verdade.” (Aristóteles, *Met.*, Θ, 10, 1051 b 8-

Esta escolha primeira, segundo Aristóteles, define o posicionamento necessário do homem apto à filosofia. Observemos a passagem completa que citamos acima, em que ele diferencia sofística, dialética e filosofia:

Existem propriedades peculiares ao ser enquanto ser e é sobre estas que o filósofo deve buscar a verdade. Eis uma prova do que dissemos: os dialéticos e os sofistas exteriormente têm o mesmo aspecto do filósofo (a sofística é uma sapiência apenas aparente, e os dialéticos discutem sobre tudo, e o ser é comum a tudo), e discutem essas noções, evidentemente porque elas são o objeto próprio da filosofia; mas a filosofia difere da primeira pelo modo de especular e da segunda por *escolha de vida*. A dialética move-se às cegas nas coisas que a filosofia conhece verdadeiramente; a sofística é conhecimento aparente, mas não real.¹²¹

Trata-se de uma diferença no modo de conhecer, e, neste sentido, o pensamento de Aristóteles não segue exatamente a herança socrática e platônica, porque parte de um princípio distinto. Para Sócrates o conhecimento moral tem importância suficiente para tornar um homem virtuoso. Aristóteles enfatiza, todavia, que este conhecimento precisa se evidenciar praticamente; como no exemplo que cita de que saber o que é a justiça não torna o homem justo: “Com relação a possuir virtudes, o saber pouco ou nada conta. (...) É dito corretamente que o justo nasce de praticar atos justos e o temperante, de praticar atos

9). Tradução do grego por Giovanni Reale. “οὐ γὰρ διὰ τὸ ἡμᾶς οἶσθαι ἀληθῶς σε λευκὸν εἶναι εἶ σὺ λευκός, ἀλλὰ διὰ τὸ σὲ εἶναι λευκὸν ἡμεῖς οἱ φάντες τοῦτο ἀληθεύομεν.”

¹²⁰ A retórica de Aristóteles também vai nesta direção. Logo no livro I Aristóteles define a retórica como sendo “a capacidade de descobrir o que, em cada caso, é próprio a persuadir” (Aristóteles, *Retórica*, I, 2, 1355 b. Tradução livre do francês: « La rhétorique est la faculté de découvrir spéculativement ce qui, dans chaque cas, peut être propre à persuader. » (Traduit par Médéric Dufour). “Ἐστω δὴ ἡ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρησῆαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν.”. E esta persuasão, segundo o filósofo, precisa ter estreita relação com a verdade, já que só persuadimos pelo discurso “quando mostramos a verdade ou o que parece verdade [verossímil], a partir do que é persuasivo em cada caso particular”. Aristoteles, *Retórica*, I, 2, 1356 a 25. Tradução livre do francês: « C’est le discours qui produit la persuasion, quand nous faisons sortir le vrai et le vraisemblable de ce que chaque sujet comporte de persuasif. » (Traduit par Médéric Dufour). Para Aristóteles, a retórica é uma arte que tem por fundamento a filosofia e por fim a persuasão a partir do discurso. “as proposições verdadeiras e mais éticas são por natureza mais apropriadas ao raciocínio silogístico e à persuasão.” Aristóteles, *Retórica*, I, 1355 a. Tradução livre do francês : « les propositions vraies et les propositions plus morales sont par nature plus propres au raisonnement syllogistique et à la persuasion. » (traduit par Médéric Dufour). “τὰληθῆ καὶ τὰ βελτίω τῆ φύσει εὐσυλλογιστότερα καὶ πιθανώτερα ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν.”.

¹²¹ Aristóteles, *Met.* IV 1004b 15-26. Tradução do grego para português de Giovanni Reale, exceto “τοῦ βίου τῆ προαιρέσει” que ele traduziu por “pela finalidade da especulação”, e nós traduzimos como “por escolha de vida”, por nos parecer mais fiel ao texto original. / “οὕτω καὶ τῶ ὄντι ἢ ὄν ἔστι τινα ἴδια, καὶ ταῦτ’ ἔστι περὶ ὧν τοῦ φιλοσόφου ἐπισκέψασθαι τὸ ἀληθές. σημεῖον δέ: οἱ γὰρ διαλεκτικοὶ καὶ σοφισταὶ τὸ αὐτὸ μὲν ὑποδύονται σχῆμα τῶ φιλοσόφω: ἡ γὰρ σοφιστικὴ φαινομένη μόνον σοφία ἐστὶ, καὶ οἱ διαλεκτικοὶ διαλέγονται περὶ ἀπάντων, κοινὸν δὲ πᾶσι τὸ ὄν ἐστίν, διαλέγονται δὲ περὶ τούτων δῆλον ὅτι διὰ τὸ τῆς φιλοσοφίας ταῦτα εἶναι οἰκεία. περὶ μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ γένος στρέφεται ἡ σοφιστικὴ καὶ ἡ διαλεκτικὴ τῆ φιλοσοφία, ἀλλὰ διαφέρει τῆς μὲν τῶ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς δὲ τοῦ βίου τῆ προαιρέσει: ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστικὴ, ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη, οὔσα δ’ οὔ.”.

temperantes; do não os fazer ninguém sequer se avizinha de tornar-se bom. A maioria, porém, não os realiza, mas, refugiando-se no discurso, crê filosofar e assim tornar-se virtuoso.”¹²².

Aristóteles, sobretudo no livro II da *EN*, reforça a importância da prática da virtude, privilegiando-a frente ao conhecimento teórico. O Estagirita deixa claro que encaminhará sua análise da virtude não para saber o que ela é, mas para tornar homens bons, caso contrário o propósito do seu tratado ético não se cumpriria¹²³.

Aristóteles enfatiza que irá dedicar-se ao estudo das práticas virtuosas, na intenção de mostrar, com seus *Tratados Éticos*, o caminho e as reais dificuldades que o homem poderá encontrar para realizar sua natureza ética. Para Aristóteles não é suficiente saber o que é o bem, pois o homem, mesmo em condição de livre escolha, poderá voluntariamente optar por uma prática viciosa.

Para o compêndio ético da tradição grega, Aristóteles traz um olhar com maior ênfase na prática do que na teoria, que o leva, por decorrência, a uma dedicação cuidadosa à ação. Desta maneira, o estudo se abre para uma investigação dos elementos que compõem a ação, quais conflitos entre razão e emoção o homem estará submetido no momento que precede o ato, e quais as respostas que a sabedoria prática poderá fornecer.

Como reforça Martha Nussbaum, a experiência prática com Aristóteles ganha importância, sobretudo porque provoca uma mudança no pensamento e na valorização das possibilidades do homem no mundo real, independente do ideal.

No momento em que começamos a teorizar, colocamo-nos, como Aristóteles ilustra repetidamente, em agudo perigo de super-simplificação. Seus capítulos históricos e críticos demonstram a variedade desses perigos: reducionismo materialista na filosofia do espírito, mecanicismo na explicação científica, hedonismo no fim-dominante na ética, socratismo nos temas da linguagem e da definição. Ao fazer com que retornemos, em cada caso, às ‘aparências’, ele nos faz lembrar que nossa linguagem e nossos modos de vida são mais ricos e mais complexos do que a maior parte daquilo que a filosofia reconhece.¹²⁴

¹²² Aristóteles, *EN*, II 3 1105b 1-8. Tradução do grego por Marco Zingano. “πρὸς δὲ τὸ τὰς ἀρετὰς τὸ μὲν εἰδέναι οὐδὲν ἢ μικρὸν ἰσχύει, [...] εὖ οὖν λέγεται ὅτι ἐκ τοῦ τὰ δίκαια πράττειν ὁ δίκαιος γίνεται καὶ ἐκ τοῦ τὰ σώφρονα ὁ σώφρων: ἐκ δὲ τοῦ μὴ πράττειν ταῦτα οὐδεὶς ἂν οὐδὲ μελλήσειε γίνεσθαι ἀγαθός. ἀλλ’ οἱ πολλοὶ ταῦτα μὲν οὐ πράττουσιν, ἐπὶ δὲ τὸν λόγον καταφεύγοντες ὄνται φιλοσοφεῖν καὶ οὕτως ἔσεσθαι σπουδαῖοι”.

¹²³ “Como a presente disciplina [a ética] não visa ao conhecimento, como as outras visam (pois inquirimos não para saber o que é a virtude, mas para tornar-nos bons, dado que, de outro modo, em nada seria útil), é necessário investigar o que concerne às ações, como devemos praticá-las.”. Aristóteles, *EN* II 1103b 27-29. Tradução do grego por Marco Zingano. “ἐπεὶ οὖν ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὥσπερ αἱ ἄλλαι (οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ’ ἵν’ ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς) , ἀναγκαῖον ἐπισκέψασθαι τὰ περὶ τὰς πράξεις, πῶς πρακτέον αὐτάς.”.

¹²⁴ M. Nussbaum, *A Fragilidade da Bondade*, p.226.

Este momento se revelaria como um marco no pensamento ocidental ao alterar o objeto da investigação filosófica. Era preciso que o homem valorizasse a si e ao mundo real à sua volta, pois ali estaria sua principal fonte de conhecimento. Nussbaum comenta a expressão usada por Aristóteles em *Das Partes dos Animais (PA)* – que ela traduz como ‘asco infantil’- que procura demonstrar o impacto, no contexto grego, da reivindicação de Aristóteles de um retorno ao mundo real; ao mundo das coisas, do comum:

[Para Aristóteles,] precisamos da filosofia para nos mostrar o caminho de volta ao comum e para fazer dele um objeto de interesse e prazer, e não de desdém ou evasão. Às vezes, o retorno encontrou resistência; às vezes a plateia de Aristóteles parece ter se rebelado contra seu gosto pelo usual e mundano, demandando em lugar disso as preocupações elevadas e ilustres às quais a tradição filosófica a acostumou. Em *PA I, V* [664 b 18-23], ele se dirige a alguns estudantes que haviam evidentemente protestado contra o estudo de animais e sua forma e matéria, e solicitado algo mais sublime. Ele lhes diz que essa relutância é efetivamente um tipo de autodesprezo: pois eles próprios são, afinal, criaturas de carne e osso [654 a 22-31]. Que eles precisassem ser lembrados desse fato é um sinal da profundidade do platonismo (...). Poderíamos generalizar o raciocínio de Aristóteles afirmando que o oponente do retorno às aparências tende a ser uma pessoa que não está em paz com sua condição humana; (...) Alguns tipos de filosofia têm sua origem no que Aristóteles denomina aqui ‘asco infantil’ [645 a 10-21]; para desfazer os edifícios construídos pelo asco é preciso, por sua vez, um outro tipo de filosofia.¹²⁵

2.2 Aproximação ética e natureza (φύσις)

Em relação à φύσις, o pensamento na Grécia se constrói utilizando-a como fonte de conhecimento, de modo a denominar-se de “não natural” o que não seja um desdobramento dela. A investigação minuciosa da natureza - ἱστορία περὶ φύσεως – através da observação é o caminho escolhido pelos pré-socráticos, que se dedicaram a conhecer o universo e seu conteúdo. Segundo Diógenes Laércio, quando perguntaram a Anaxágoras por que ele havia nascido, ele teria respondido: “para a contemplação do sol, da lua e do céu”¹²⁶. E Arquelaus, seu discípulo, “sustentava que havia duas causas para o devenir – o calor e o frio -; que os seres vivos se originaram do lodo, e que o justo e o torpe não existem por natureza, e sim por convenção.”¹²⁷

Ou seja, por oposição ao natural impõe-se o convencional, que, por pressupor interferência humana poderia abrir espaços para interesses e favorecimentos que viessem a

¹²⁵ M. Nussbaum, *A Fragilidade da Bondade*, p.228.

¹²⁶ Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Livro II 6-15; p.49. Tradução do grego por Mário da Gama Kury.

¹²⁷ Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Livro II 16-17; p.51. Tradução do grego por Mário da Gama Kury. “ἐλεγε δὲ δύο αἰτίαι εἶναι γενέσεως, θερμὸν καὶ ψυχρὸν.”.

desencaminhar a tendência natural ao bem. Aristóteles discorda desta visão. Ele a refuta argumentando que o homem contribui para completar a natureza. Para o Filósofo o homem tende naturalmente à virtude e é somente através de sua ação que poderá chegar ao fim que lhe é próprio: “As virtudes não se engendram nem naturalmente nem contra a natureza, mas, porque somos naturalmente aptos a recebê-las, aperfeiçoamo-nos pelo hábito.”¹²⁸.

Ao se dedicar de modo mais específico aos significados de “natureza”, no livro quinto da *Met.*, Aristóteles estabelece várias definições distintas do termo grego φύσις: “É a geração das coisas que crescem; [...] É o princípio do primeiro movimento que se encontra em cada um dos seres naturais [...] que crescem [...] e constituem uma unidade ou uma orgânica continuidade, como no caso dos embriões; [...] É o princípio material originário do qual é feito ou do qual deriva algum objeto natural; [...] Natureza significa a substância dos seres naturais”¹²⁹. Ou, segundo o livro II da *Física*: “A natureza é princípio e causa do movimento e do repouso do ente no qual ela reside por si mesma e não por acidente”¹³⁰. Todas essas noções são sintetizadas por Aristóteles na seguinte passagem:

A natureza é a substância das coisas que possuem o princípio do movimento em si mesmas e por sua essência; com efeito, a matéria só é dita natureza porque é capaz de receber esse princípio, e a geração e o crescimento só porque são movimentos que derivam desse mesmo princípio. E esse princípio do movimento dos seres naturais, que de algum modo é imanente a eles, ou é em potência ou em ato.¹³¹

Podemos dizer que a natureza de algo é o que o faz vir a ser através de um movimento que lhe é próprio e intrínseco. Mas como ocorre este movimento? Dentre os seres vivos, em que se singulariza o ser humano? Aristóteles vai se dedicar diretamente a esta análise nos seus tratados naturais.

¹²⁸ Aristóteles, *EN* II, 1, 1103a 24-25. Tradução do grego de Marco Zingano. “οὐτ’ ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειομένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους.”.

¹²⁹ Aristóteles, *Met.* V 1014b 16-1015a 4. Tradução do grego de Giovanni Reale. “φύσις λέγεται ἓνα μὲν τρόπον ἢ τῶν φυομένων γένεσις [...] ἔτι ὅθεν ἢ κινήσις ἢ πρώτη ἐν ἐκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ἢ αὐτὸ ὑπάρχει: φύεσθαι δὲ λέγεται ὅσα αὐξησιν ἔχει δι’ ἐτέρου τῷ ἀπτεσθαι καὶ συμπεφυκέναι ἢ προοπεφυκέναι ὡσπερ τὰ ἔμβρυα: [...] ἔτι δὲ φύσις λέγεται ἐξ οὗ πρώτου ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται τι τῶν φύσει ὄντων, [...] ἔτι δ’ ἄλλον τρόπον λέγεται ἢ φύσις ἢ τῶν φύσει ὄντων οὐσία”.

¹³⁰ Aristóteles, *Física* II 192b 20. Tradução do grego por Lucas Angioni. “ὡς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ’ αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός”.

¹³¹ Aristóteles, *Met.* V 1015a 13-17. Tradução do grego de Giovanni Reale. “ἐκ δὲ τῶν εἰρημένων ἢ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἔστιν ἢ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά: ἢ γὰρ ὕλη τῷ ταύτης δεκτικὴ εἶναι λέγεται φύσις, καὶ αἱ γενέσεις καὶ τὸ φύεσθαι τῷ ἀπὸ ταύτης εἶναι κινήσεις. καὶ ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως τῶν φύσει ὄντων αὕτη ἐστίν, ἐνυπάρχουσα πῶς ἢ δυνάμει ἢ ἐντελεχείᾳ”.

A teoria da ação de Aristóteles admite a existência de elementos da razão e da emoção que são ponderados no momento da deliberação. Como parte da natureza, Aristóteles reconhece que o conceito de causa¹³² é também indispensável para explicar a ação humana, e é por este caminho que ele procurará distingui-la dos demais eventos naturais.

Todas as substâncias são singulares pela natureza dos princípios; isto se dá porque cada uma pode engendrar muitos seres semelhantes a ela. Por exemplo, o homem, homens; o animal em geral, animais; e a planta, plantas. Além disso, o homem é claramente o único dos seres vivos a ser ainda princípio de certas ações: com efeito, não poderíamos dizer de nenhum outro ser vivo que ele age.¹³³

Aristóteles afirma que o homem é princípio de suas ações e responsável por suas escolhas que têm consequências, que podem ser várias. Como nos sugere Carlo Natali¹³⁴, se respeitarmos a relação causa e efeito, é preciso que as causas das ações se modifiquem, correspondendo a efeitos diferentes. Isto não acontece na matemática, por exemplo, que tem causas imutáveis.

Tanto nas matemáticas como na agência humana, certas premissas sendo dadas, algumas outras consequências daí derivam necessariamente. Portanto, se certas causas se apresentam no indivíduo singular, daí resultarão necessariamente certas outras ações. A diferença consiste no fato que as definições matemáticas são causas e são imutáveis: se o triângulo é definido de uma certa maneira particular, as consequências que derivam de uma tal definição, ou a causa formal, como por exemplo, o fato que a soma dos ângulos internos é 180°, são eles mesmos imutáveis. Em contrapartida, no homem, a causalidade muda, e então a consequência disso, a ação humana, muda igualmente. (...) O homem é

¹³² “As causas são entendidas em quatro diferentes sentidos. (1) Num primeiro sentido, dizemos que causa é a substância e a essência [...]; (2) num segundo sentido dizemos que causa é a matéria e o substrato; (3) num terceiro sentido dizemos que causa é o princípio do movimento; (4) num quarto sentido, dizemos que causa é o oposto do último sentido, ou seja, é o fim e o bem: de fato, este é o fim da geração e de todo movimento.” Aristóteles, *Met.* I 983 a 25-32. Tradução do grego por Giovanni Reale. “τὰ δ' αἰτία λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι [...], ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτη, τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὰ γὰ θόν (τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν) ”. Ver também: Aristóteles, *Física* II 3 a 7 (194 b23 e sequência).

¹³³ Aristóteles, *EE* 1222b 14-20. Tradução livre do francês. “Toutes les substances sont certes par nature des principes; c'est pourquoi chacune peut engendrer plusieurs être semblables à elle. Par exemple, l'homme, des hommes; l'animal en général, des animaux; et la plante, des plantes. En outre, l'homme est clairement le seul des vivants à être principe, en plus, de certaines actions: en effet, nous ne pourrions dire d'aucun autre vivant qu'il agit.”. Tradução do grego para o francês de Vianney Décarie. “εἰσὶ δὴ πᾶσαι μὲν αἰ οὐσίαι κατὰ φύσιν τινὲς ἀρχαί, διὸ καὶ ἐκάστη πολλὰ δύναται τοιαῦτα γεννᾶν, οἷον ἄνθρωπος ἄνθρώπους καὶ ζῶον ὃν ὅλως ζῶα καὶ φυτὸν φυτά. πρὸς δὲ τούτοις ὁ γ' ἄνθρωπος καὶ πρᾶξεων τινῶν ἐστὶν ἀρχὴ μόνον τῶν ζῶων: τῶν γὰρ ἄλλων οὐθὲν εἴποιμεν ἂν πράττειν.”.

¹³⁴ C. Natali, *Actions Humaines, Événements Naturels et la Notion de Responsabilité*. Publicado originalmente nos *Cahiers de Philosophie Politique et Juridiques* vol. 27 1995, p.193-213. Traduzido do francês para o português por Dioclésio Domingos Faustino. O artigo se debruça particularmente sobre os textos de Aristóteles contidos em: *EE* II 6 e *DA* III 10.

princípio no sentido forte, de consequências opostas, na medida em que a causalidade humana é variável.¹³⁵

A noção de responsabilidade do homem vem justamente do fato dele ter em si uma causa variável da ação que realiza, admitindo-se sempre um juízo moral associado a este ato, que resultará em louvor ou na censura do responsável:

Já que a virtude e o vício, e as ações que deles resultam, são umas louvadas e outras censuradas (pois censuramos e louvamos não o que existe por necessidade, sorte ou natureza, mas aquilo de que somos nós mesmos a causa, pois se um outro é a causa, ele receberá o louvor ou a censura), é evidente que a virtude e o vício dizem respeito a estas ações em que o homem é ele mesmo a causa e o princípio.¹³⁶

Para Aristóteles, os seres naturais possuem em si mesmos o princípio de seu movimento e de seu repouso, mas somente o ser humano é capaz da ação que é precedida pela deliberação que se caracteriza por ponderar elementos da razão e do desejo. Nos outros animais há, grosso modo, uma reação instantânea ao objeto de desejo percebido¹³⁷, já no homem esta percepção é ponderada pela razão - trata-se de um tipo de desejo racional que define o ato. Então, embora todos os animais sejam movidos pelo desejo, somente no homem a causa se modifica quando o desejo interage com a faculdade racional e formaliza a ação. Por exemplo, se o objeto de desejo é um peixe; o gato o percebe, se move em direção a ele e o come; já o homem o percebe, mas pode voluntariamente comê-lo ou não, a depender do grau de sua fome, de suspeitar que o peixe não esteja fresco, ou pode levá-lo para quem tem fome e muitas outras opções. O homem traz a percepção do objeto externo, que representa o desejo que o impulsiona, para sua estrutura interna, e transforma um evento mental em um movimento físico.

Todo desejo, então, é em vista de um fim, pois o objeto do desejo é princípio do intelecto prático, e o último termo do raciocínio é o ponto de partida da ação. Parece-nos então razoável observar que estas duas faculdades são motoras, a saber: o desejo e o

¹³⁵C. Natali, *Actions Humaines, Événements Naturels et la Notion de Responsabilité*. Publicado originalmente nos *Cahiers de Philosophie Politique et Juridiques* vol. 27 1995, p.193-213. Traduzido do francês para o português por Dioclésio Domingos Faustino.

¹³⁶Aristóteles, *EE* 1223a 9-15. Tradução livre do francês. “Puisque la vertu et le vice, et les actions qui en résultent, sont les uns loués, les autres blâmés (car on blâme et loue non ce qui existe par nécessité, chance ou nature, mais ce dont nous sommes nous-mêmes la cause puisque, ce dont un autre est la cause, il en reçoit le blâme et la louange), Il est évident que la vertu aussi bien que le vice porte sur ces actions dont l’homme est lui-même la cause et le principe.”. Tradução do grego para francês de Vianney Décarie. “ἐπεὶ δ’ ἢ τε ἀρετὴ καὶ ἢ κακία καὶ τὰ ἀπ’ αὐτῶν ἔργα τὰ μὲν ἐπαινετὰ τὰ δὲ ψεκτὰ (ψέγεται γὰρ καὶ ἐπαινεῖται οὐ διὰ τὰ ἐξ ἀνάγκης ἢ τύχης ἢ φύσεως ὑπάρχοντα, ἀλλ’ ὅσων αὐτοὶ αἴτιοι ἐσμέν: ὅσων γὰρ ἄλλος αἴτιος, ἐκεῖνος καὶ τὸν ψόγον καὶ τὸν ἔπαινον ἔχει) , δῆλον ὅτι καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία περὶ ταῦτ’ ἐστὶν ὧν αὐτὸς αἴτιος καὶ ἀρχὴ πράξεων.”.

¹³⁷Nos tratados naturais de Aristóteles - *O Movimento dos Animais* e *A Locomoção dos Animais* – a análise de algumas variações de comportamento, a depender da situação e do animal em questão, ajudam a identificar exceções.

pensamento prático. Com efeito, o desejável move, e por isso o pensamento move, já que o seu princípio é o desejável. [...] Há então um único princípio motor, a faculdade desejante.¹³⁸

Isto só é possível porque o homem tem o sentido de tempo¹³⁹, sendo capaz de avaliar previamente o impacto de suas ações no futuro, racionalizando o seu desejo na prática.

Como ocorrem desejos que são contrários uns dos outros, o que acontece quando a razão e os apetites são contrários (fato que se produz somente nos seres que têm percepção do tempo; ou seja, o intelecto manda resistir em consideração ao futuro, enquanto que o apetite se dirige pelo imediato, pois o prazer presente aparece como absolutamente agradável e absolutamente bom, por não ver o futuro), o princípio motor deve ser especificamente um, - e é a faculdade desejante enquanto faculdade desejante, e o acima de tudo, o desejável, pois este move sem ser movido, pelo simples fato de ser pensado ou imaginado, - embora, numericamente, os princípios motores sejam múltiplos.¹⁴⁰

¹³⁸ Aristóteles, *De anima* 433a 15-21. Tradução livre do francês. “Tout désir aussi est un vue d’une fin, car ce qui est l’objet du désir, c’est là le principe de l’intellect pratique, et le dernier terme de la discursion est le point de départ de l’action. Il apparaît donc raisonnable de regarder, comme motrices ces deux facultés, savoir le désir et la pensée pratique. En effet, le désirable meut, et c’est pour cela que la pensée meut, attendu que son principe est le désirable. [...] Il n’y a ainsi qu’un seul principe moteur, la faculté désirante.” Tradução do grego para o francês de Velanney Décarie. “Καὶ ἡ ὄρεξις <δ’> ἐνεκά του πᾶσα· οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ, τὸ δ’ ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως. Ὡστε εὐλόγως δύο ταῦτα φαίνεται τὰ κινουῦντα, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτικὴ· τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστὶ τὸ ὀρεκτόν. [...] Ἐν δὴ τι τὸ κινουῦν, τὸ ὀρεκτικόν.” (na linha 21 há dúvidas de leitura entre os comentadores, mas a opção que seguimos, de C. Natali, foi considerar τὸ ὀρεκτικόν). “O par ‘intelecção + desejo’ corresponde à sabedoria prática, à φρόνησις. Dentre seus componentes a intelecção é a atividade do intelecto especulativo, com o qual aprendemos os princípios das ciências, como por exemplo os axiomas da matemática. O termo ‘desejo’, por sua vez, traduz o termo grego ὄρεξις, que é empregado numa acepção muito geral e consiste em indicar aqui toda pró-atitude. (...) Embora a ação resulte de princípios diferentes e potencialmente divergentes ou sem relação entre eles, ela é unificada em primeiro lugar por seu fim, que é comum nas condições normais, seja ao intelecto, seja ao desejo.” (Comentário de C. Natali, no artigo *Actions Humaines, Événements Naturels et la Notion de Responsabilité*; com tradução do francês para o português de Dioclézio Domingos Faustino).

¹³⁹ Como a alma é que dá o sentido de tempo, segundo Aristóteles (*DA*, III, 6), esta não é uma peculiaridade do homem.

¹⁴⁰ Aristóteles, *De anima* 433b 5-13. Tradução livre do francês. “Et puisqu’il naît des désirs contraires les uns aux autres, ce qui arrive quand la raison et les appétits sont contraires (fait qui ne se produit d’ailleurs que chez les êtres qui ont la perception du temps: en effet, l’intellect commande de résister en considération du futur, tandis que l’appétit n’est dirigé que par l’immédiat, car le plaisir présent apparaît comme absolument agréable et bon absolument, parce qu’on ne voit pas le futur), il s’ensuit que le principe moteur doit être spécifiquement un, - et c’est la faculté désirante en tant que faculté désirante, et, le premier de tout, le désirable, car celui-ci meut sans être mu, par le seul fait d’être pensé ou imaginé, - bien que numériquement les principes moteurs soient multiples.” Tradução do grego para o francês de Vellaney Décarie. “Ἐπεὶ δ’ ὀρέξεις γίνονται ἐναντία ἀλλήλαις, τοῦτο δὲ συμβαίνει ὅταν ὁ λόγος καὶ αἱ ἐπιθυμῖαι ἐναντία ᾧσι, γίνεται δ’ ἐν τοῖς χρόνου αἰσθησιν ἔχουσιν (ὁ μὲν γὰρ νοῦς διὰ τὸ μέλλον ἀνθέλκειν κελεύει, ἡ δ’ ἐπιθυμία διὰ τὸ ἤδη· φαίνεται γὰρ τὸ ἤδη ἢ δὴ καὶ ἀπλῶς ἢ δὴ καὶ ἀγαθὸν ἀπλῶς, διὰ τὸ μὴ ὄραν τὸ μέλλον), εἶδει μὲν ἐν ἅν εἶη τὸ κινουῦν, τὸ ὀρεκτικόν, ἢ ὀρεκτικόν-πρωτόν δὲ πάντων τὸ ὀρεκτόν· τοῦτο γὰρ κινεῖ οὐ κινούμενον, τῷ νοηθῆναι ἢ φαντασθῆναι-ἀριθμῶ δὲ πλείω τὰ κινουῦντα.”

Desta forma, sendo o homem capaz de escolher como agir, torna-se responsável pelas consequências do seu ato, porque teve condições de controlar seus apetites, suas paixões.

Em Aristóteles, a cadeia necessária de eventos físicos se interrompe devido à interpretação dada pelo intelecto, a qual determina a orientação do desejo. O desejo, é verdade, pode também não obedecer ao intelecto, mas neste caso seu agir fica determinado pelo mecanismo do mundo exterior; se, em contrapartida, ele se deixa guiar pela razão, como desejo racional, seu agir se torna independente.¹⁴¹

Se em Aristóteles as causas que movem o homem são mutáveis, seria possível dizer que a natureza do homem se modifica? Não exatamente. É justamente esta estrutura interna particular, que lida necessariamente com causas mutáveis ao longo da vida, que permite ao homem alcançar a sua finalidade natural. Para tal, a ação tem papel fundamental, de modo a possibilitar o aperfeiçoamento do homem na direção da prática virtuosa. Sendo assim, é para ir ao encontro de sua natureza que o homem está apto a agir de forma singular, modificando seus princípios. O mesmo acontece coletivamente. Movidos pela causa final - o bem supremo - os homens interagem, aprimorando suas ações, em busca da sabedoria prática (φρόνησις).

Considerando-se as quatro causas dos seres - material, formal, eficiente e final -, embora seja necessário que o conjunto das causas atue na produção do ser natural, a causa final dirige todo o desdobramento, e só se realiza quando o ser natural alcança sua plenitude - no caso do homem, o bem supremo, a felicidade. Do ponto de vista da ética, podemos considerar que, apesar do ideal grego consistir em conhecer os fins eticamente bons, é preciso realizar estes fins por meio de ações, e consequentes análise e deliberação dos meios. Todavia, muitas vezes a determinação teórica dos fins pode se mostrar, no decorrer da vida, mais influenciada pelo contexto do que a deliberação dos meios, que se revela imediatamente na ação; como analisa Zingano a seguir:

O ideal moral grego é o homem temperante (σώφρων) que é o que tem os fins moralmente bons. O ato de pôr para si mesmo os fins é condição suficiente para a responsabilização moral; contudo, o agente tem ainda, para que se possa dizer que agiu bem, de traduzir seus fins em ações mediante exame dos meios, o que depende de uma outra faculdade. O ponto que quero pôr em realce é que ter bons fins não é uma condição necessária da imputação moral; ao contrário, para ser responsabilizado, basta que possa deliberar sobre os meios, qualquer que seja o modo pelo qual adota os fins. E talvez não seja sensato exigir de início a autodeterminação dos fins. Com efeito, os fins que perseguimos quando amadurecemos são em grande parte sugeridos por outros, fins que, em sua grande maioria, senão todos, nos foram dados pelo contexto educacional, social e

¹⁴¹ C. Natali, *Actions Humaines, Événements Naturels et la Notion de Responsabilité*. Publicado originalmente nos *Cahiers de Philosophie Politique et Juridiques* vol. 27 1995, p.193-213. Traduzido do francês para o português por Dioclésio Domingos Faustino.

político em que vivemos. Mesmo assim, mediante a deliberação sobre os meios, os atos que daí decorrem tornam-se, em um sentido forte, nossas ações, quaisquer que tenham sido as influências externas na adoção dos fins: sou o que ajo agora, se ajo com base em minhas razões, ainda que os fins me tenham sido, sub-reptícia ou claramente, insuflados por outra pessoa.¹⁴²

Zingano, no comentário acima, busca separar, em benefício da análise, a deliberação de meios e estabelecimento de fins na ação, e atribui a responsabilidade moral do homem sobretudo à escolha pelos meios, já que ao estabelecer fins o agente teria ainda interferência de um âmbito mais geral e o resultado não seria imediato. Zingano admite a imputabilidade pelos fins, ou seja, a possibilidade de atribuir a alguém a determinação de um fim moral, mas somente na ação, ao deliberar sobre meios, será responsável, caracterizando-se a culpa ou o louvor do agente. De modo que podemos entender que, pela disposição moral, pode-se imputar alguém pelo estabelecimento de fins virtuosos, mas na prática, na escolha dos meios frente às circunstâncias, este alguém se revelar perverso. Ademais, vale ressaltar que o comentário parece se referir a aspectos da vida possíveis de serem ponderados pelo homem (tanto para meios quanto para fins), e não à necessidade natural ou ao acaso que fugiriam ao domínio humano, mas que, sabemos, também afetam, e de forma indelével, os resultados da ação, tanto frente aos meios em uma situação particular, como ao longo do caminho, podendo desviar o agente do fim por ele previamente estabelecido.

Neste sentido, em Aristóteles, o saber que diz respeito diretamente ao âmbito ético é o saber prático. Enquanto muitos animais movem-se por impulso frente ao desejo, no homem a realização do seu desejo pode estar condicionada à decisão da razão. Ao agir, estarão sendo ponderados o desejo, os fins e as circunstâncias presentes. Deste modo, de posse destes recursos, ao agir, o homem tem, por natureza, condições de aproximar-se ou desviar-se do bem - seu τέλος.

Vimos que a decisão sobre os meios qualifica sobremaneira o caráter do homem, e que as causas que levam às ações se modificam segundo as circunstâncias. Assim sendo, as leis que regulam as ações dos homens em coletividade dialogam com a ética no sentido do grau de eficiência das mesmas, isto é, no quão mutável e adaptativa pode vir a ser a justiça.

A própria justiça política é de duas espécies, uma natural e outra legal. É natural aquela que tem a mesma força em todo lugar, e não depende desta ou daquela opinião; legal, aquela que tem a origem talvez indiferentemente aqui ou acolá, mas que uma vez estabelecida se impõe. (...) Alguns são da opinião que todas as prescrições jurídicas dizem respeito a esta segunda porque, de acordo com eles, o que é natural é imutável e tem a mesma força em todo lugar (como é o caso do fogo que queima igualmente aqui e na Pérsia), enquanto que o direito é visivelmente sujeito a variações. Entretanto dizer que o

¹⁴² M. Zingano, *Estudos de Ética Antiga*, p.309-310.

direito é essencialmente variável não é exato de uma maneira absoluta, mas somente em um sentido determinado. No caso dos deuses¹⁴³, essa afirmativa também não poderia ser válida; em nosso mundo, ao menos, apesar de existir também uma certa justiça natural, tudo nesse domínio é sujeito a mudança; entretanto podemos distinguir o que é natural e o que não é natural. Em meio às coisas que têm as possibilidades de serem diferentes do que elas são, é fácil de ver que coisas são naturais e quais não são, mas repousam sobre a lei e a convenção, estando umas e outras sujeitas à mudança. E, nos outros domínios, a mesma distinção se aplicará. Por exemplo, digamos que por natureza a mão direita seja superior à esquerda, é, entretanto, sempre possível tornar-se ambidestro.¹⁴⁴

Esta diferença, entre direito natural e direito convencional, Aristóteles traz também em uma passagem da *Retórica*:

Digo que, de um lado, há a lei particular e, do outro lado, a lei comum: a primeira varia segundo os povos e define-se em relação a estes, quer seja escrita ou não escrita; a lei comum é aquela que é segundo a natureza. Pois há uma justiça e uma injustiça, de que o homem tem, de algum modo, a intuição, e que são comuns a todos, mesmo fora de toda a comunidade e de toda convenção recíproca. É o que expressamente diz a Antígona de Sófocles, quando, a despeito da proibição que lhe foi feita, declara haver procedido justamente, enterrando Polinice: era esse seu direito natural: “Não é de hoje, nem de ontem, mas de todos os tempos que estas leis existem e ninguém sabe qual a origem delas.” [Sófocles, *Antígona*, 456-457].¹⁴⁵

¹⁴³ Porque no caso dos deuses a justiça é imutável.

¹⁴⁴ Aristóteles, *EN V* 1134b 18 – 1135a 6. Tradução livre do francês. “La justice politique elle-même est de deux espèces, l’une naturelle et l’autre légale. Est naturelle celle qui a partout la même force et ne dépend pas de telle ou telle opinion; légale, celle qui à l’origine peut être indifféremment ceci ou cela, mais qui une fois établie, s’impose; [...] Certains sont d’avis que toutes les prescriptions juridiques appartiennent à cette dernière catégorie, parce que disent’ils, ce qui est naturel est immuable et a partout la même force (comme c’est le cas pour le feu, qui brûle également ici et en Perse), tandis que le droit est visiblement sujet à variations. Mais dire que le droit est essentiellement variable n’est pas exact d’une façon absolue, mais seulement en un sens déterminé. Certes, chez les dieux, pareille assertion n’est peut-être pas vrai du tout; dans notre monde, du moins, bien qu’il existe aussi une certaine justice naturelle, tout dans ce domaine est cependant passible de changement; néanmoins on peut distinguer ce qui est naturel et ce qui n’est pas naturel. Et parmi les choses qui ont la possibilité d’être autrement qu’elle ne sont, il est facile de voir quelles sortes de choses sont naturelles et quelles sont celles qui ne sont pas mais reposent sur la loi et la convention, tout en étant les unes et les autres pareillement sujettes au changement. Et dans les autres domaine, la même distinction s’appliquera; par exemple, bien que par nature la main droite soit supérieure à la gauche, il est cependant toujours possible de se rendre ambidextre.”. Tradução do grego para o francês de J. Tricot.. Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστὶ τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῶ δοκεῖν ἢ μὴ, νομικὸν δὲ ὁ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει, οἷον τὸ μνᾶς λυτροῦσθαι, ἢ τὸ αἶγα θύειν ἀλλὰ μὴ δύο πρόβατα, ἔτι ὅσα ἐπὶ τῶν καθ’ ἕκαστα νομοθετοῦσιν, οἷον τὸ θύειν Βρασίδα, καὶ τὰ ψηφισματώδη. δοκεῖ δ’ ἐνίοις εἶναι πάντα τοιαῦτα, ὅτι τὸ μὲν φύσει ἀκίνητον καὶ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν, ὥσπερ τὸ πῦρ καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Πέρσαις καίει, τὰ δὲ δίκαια κινούμενα ὀρῶσιν. τοῦτο δ’ οὐκ ἔστιν οὕτως ἔχον, ἀλλ’ ἔστιν ὡς: καίτοι παρὰ γε τοῖς θεοῖς ἴσως οὐδαμῶς, παρ’ ἡμῖν δ’ ἔστι μὲν τι καὶ φύσει, κινήτων μὲντοι πᾶν, ἀλλ’ ὅμως ἐστὶ τὸ μὲν φύσει τὸ δ’ οὐ φύσει. ποῖον δὲ φύσει τῶν ἐνδεχομένων καὶ ἄλλως ἔχειν, καὶ ποῖον οὐ ἀλλὰ νομικὸν καὶ συνθήκη, εἴπερ ἄμφω κινήτᾳ ὁμοίως, δηλον. καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁ αὐτὸς ἀρμόσει διορισμός: φύσει γὰρ ἢ δεξιὰ κρείττων, καίτοι ἐνδέχεται πάντας ἀμφιδεξίους γενέσθαι.”.

¹⁴⁵ Aristóteles, *Ret.* I 1373 b 4-27. Tradução do grego por Antônio Pinto de Carvalho, 1959. “λέγω δὲ νόμον τὸν μὲν ἴδιον, τὸν δὲ κοινόν, ἴδιον μὲν τὸν ἐκάστοις ὀρισμένον πρὸς αὐτούς, καὶ τοῦτον τὸν μὲν ἄγραφον, τὸν δὲ γεγραμμένον, κοινὸν δὲ τὸν κατὰ φύσιν. ἔστι γὰρ τι ὁ μαντεύονται πάντες, φύσει κοινὸν δίκαιον καὶ ἄδικον, καὶ μηδεμία κοινωνία πρὸς ἀλλήλους ἢ μηδὲ συνθήκη, οἷον καὶ

Como círculos concêntricos, há âmbitos que circundam a ação humana, a saber: as circunstâncias particulares de cada ação, as leis gerais, ou convencionais, que regem a cidade (πόλις) e as leis naturais, universais. Desta forma, na visada aristotélica, para aprimorar a sua natureza, de modo a que se desenvolva na direção do que lhe é naturalmente próprio, a πόλις mostra-se propícia para este processo de desenvolvimento. A disposição à virtude, a linguagem/discurso e as emoções/paixões (e o possível controle das mesmas) precisam encontrar o melhor meio para se manifestarem. A πόλις, do modo como descrita por Aristóteles, conformar-se-ia como meio adequado para que estas características humanas aperfeiçoem-se progressivamente.

É na πόλις que o homem poderá exercer sua natureza em direção ao τέλος comum - a felicidade particular e a prosperidade da πόλις. Este fim comum é o norte, a identidade que, uma vez compartilhada lealmente pelos integrantes da πόλις e expressa nas leis, será referência e dará condições ao homem de agir. Diante das situações, ele desenvolverá a sabedoria prática ao buscar alcançar o fim desejado, considerando as suas necessidades particulares e as da πόλις. Ao se revelarem as emoções frente às circunstâncias, é a deliberação que, ao usufruir do desejo racional, permitirá a moderação, e, conseqüentemente, dará condições a este homem livre de escolher dentre as formas de agir. Caso contrário, se ele não puder moderar suas emoções naturais, estará condenado a se sujeitar aos impulsos, reagindo tão somente ao que se oferece externamente.

A πόλις reuniria as condições para que este homem, por sua própria deliberação e determinação, ao longo da vida, dê conta de seu princípio mutável, na medida em que saberá moderar suas emoções, agir em consonância com sua escolha e consentir à sua disposição natural à virtude. Aristóteles reforça a necessidade política do homem, ressaltando que aquele que “naturalmente” se coloca fora da πόλις é um ser de exceção - degradado ou divino: “Estas considerações mostram então que a cidade está entre as realidades que existem naturalmente, e que o homem é por natureza um animal político. E aquele que deixa de fazer parte da cidade, naturalmente, e não como resultado de circunstâncias, é um ser degradado ou superior ao homem.”¹⁴⁶.

ή Σοφοκλέους Ἀντιγόνη φαίνεται λέγουσα, ὅτι δίκαιον ἀπειρημένου θάψαι τὸν Πολυνείκη, ὡς φύσει ὄν τοῦτο δίκαιον: ‘οὐ γάρ τι νῦν γε κἀχθές, ἀλλ’ ἀεί ποτε ζῆ τοῦτο, κούδεις οἶδεν ἐξ ὅτου φάνη’ [Sófocles, *Antígona*, 456-457]”.

¹⁴⁶ Aristóteles, *Pol.* I 1253a 2-4. Tradução livre do francês. “Ces considérations montrent donc que la cité est au nombre des réalités qui existent naturellement, et que l’homme est par nature un animal politique. Et celui qui est

Por um lado, um ser completo, divino, sobre-humano, que não precisaria viver na cidade ou se envolver nas coisas da política; e, por outro lado, um ser degradado, aquele sem moderação das emoções ao agir, aquele que se deixaria levar pelos impulsos. De modo que, há um benefício recíproco entre o homem e a cidade em vistas ao bem, evidenciado por Aristóteles, na passagem acima. Como comenta F.Wolff: “Entre os melhores, os deuses não fazem política. Inversamente, um “ser degradado” estaria condenado à progressão infinita dos seus desejos, a uma fuga indefinida da necessidade, e nunca poderia, unindo-se a outros, bastar a si mesmo.”¹⁴⁷.

Podemos dizer que a πόλις une o homem à sua natureza, define um âmbito próprio para as condutas éticas, garantindo as condições para o desenvolvimento do seu caráter natural. É este espaço de escolha, particularmente importante em Aristóteles, que permite que a ação humana intervenha na contingência através da deliberação que racionaliza os desejos em direção à virtude, assim como no estabelecimento das leis e costumes, que, como referência, visam a desenvolver hábitos virtuosos nos cidadãos desde a tenra infância.

É então exercendo este percurso ético-político que o homem se singulariza revelando a sua natureza. A φύσις habilita este direcionamento ao homem tornando-o apto a sedimentar o caminho da virtude como meio de chegar à εὐδαιμονία - finalidade de cada vida humana que se conjuga à prosperidade do entorno.

Na natureza cada ser vivo particular tem a sua finalidade, o seu vir-a-ser singular. Citando a singularidade humana, Aristóteles afirma: “ao menos para nós, ainda que realmente haja certa justiça natural, tudo neste domínio está, entretanto, sujeito à mudança”¹⁴⁸.

Através da capacidade de receber virtudes e de agir, dos princípios mutáveis de cada ação e do aprendizado pelo hábito, a natureza oferece ao homem a possibilidade de tornar-se virtuoso ao longo da vida, atingindo o bem-estar individual e coletivo.

Nenhuma virtude moral se engendra em nós por natureza, pois nada do que existe por natureza habitua-se a ser diverso. Por exemplo, a pedra que por natureza se move para baixo, não se habituaria a mover-se para cima, nem mesmo se alguém tentasse habituá-la lançando-a milhares de vezes para cima; tampouco o fogo se habituaria a mover-se para

sans cité , naturellement et non par suite des circonstances, est ou um être dégradé ou au-dessus de la humanité.”. Tradução do grego para o francês de J.Tricot. “ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἦτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος”.

¹⁴⁷ F.Wolff, Aristóteles e a Política, p.86.

¹⁴⁸ Aristóteles, EN V 1134b 29. Tradução livre do francês. “dans notre monde, au moins, bien qu’il existe aussi une certaine justice naturelle, tout dans ce domaine est cependant paisible de changement.”. Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “παρ’ ἡμῖν δ’ ἔστι μὲν τι καὶ φύσει, κινητὸν μὲντοι πᾶν, ἀλλ’ ὅμως ἐστὶ τὸ μὲν φύσει τὸ δ’ οὐ φύσει”.

baixo, nem qualquer outro ser que é naturalmente de um modo se habituaria a ser diferente. Por conseguinte as virtudes não se engendram nem naturalmente nem contra a natureza, mas porque somos naturalmente aptos a recebê-las, aperfeiçoamo-nos pelo hábito.¹⁴⁹

O ser humano caminha para sua finalidade pela natureza, que o faz receptivo às virtudes; já que é por natureza que está apto a agir conforme o desejo racional. No conjunto da natureza, o homem é o único capaz de deliberação, conseqüentemente, o único sujeito à avaliação moral/ética, considerando-se, entretanto, que esta decisão que antecede a ação dependerá da ponderação das circunstâncias particulares que a circundam: “No terreno das ações não há nada fixo.”¹⁵⁰

Assim sendo, as regras éticas não são estritas, mas variam segundo as circunstâncias. As coisas que *dependem de nós* (τὰ ἐφ’ ἡμῖν) têm então um sentido relativo, e variam não somente segundo os indivíduos, mas também frente às circunstâncias.

O conhecimento, na ética e na natureza, para Aristóteles, parte das coisas “mais conhecidas para nós” para as coisas “mais conhecidas em si” (os princípios). Na natureza através da experiência da observação; na ética através da experiência prática na vida. Assim sendo, na sua investigação sobre a ética, Aristóteles começa pelas particularidades – os hábitos, a opinião das pessoas, as normas e leis.

Para o Filósofo, se os homens e a πόλις fazem parte da natureza, a intervenção humana, através da ação, ou normativa voltada a um grupo, também faz. Neste contexto, as leis – importante instrumento na construção do homem de bem aristotélico - serão tão melhores na medida em que forem bem formuladas e aprimoradas, como resultado da sabedoria prática que se abre à diversidade de cada πόλις, e dos indivíduos que a compõem.

É assim por outro lado que também as disposições da justiça, quando decretadas por convenção e conveniência, são semelhantes às medidas-padrão. De fato, as medidas para o vinho e para os cereais não são as mesmas em toda a parte, são maiores, por exemplo, no comércio por atacado e menores na venda a retalho. E o mesmo se passa com as determinações de justiça que não existem por natureza mas por decreto humano – pois

¹⁴⁹ Aristóteles, *EN* II 1103a 19-23. Tradução do grego por Marco Zingano. “οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται: οὐθὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως ἐθίζεται, οἷον ὁ λίθος φύσει κάτω φερόμενος οὐκ ἂν ἐθισθείη ἄνω φέρεσθαι, οὐδ’ ἂν μυριάκις αὐτὸν ἐθίξη τις ἄνω ῥιπτῶν, οὐδὲ τὸ πῦρ κάτω, οὐδ’ ἄλλο οὐδὲν τῶν ἄλλως πεφυκότων ἄλλως ἂν ἐθισθείη. οὐτ’ ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους.”

¹⁵⁰ Aristóteles, *EN* II 1104a 3-4. Tradução livre do francês: “Sur le terrain de l’action et de l’utile, Il n’y a rien de fixe”. Tradução do grego para o francês de J. Tricot: “τὰ δ’ ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τὰ συμφέροντα οὐδὲν ἐστηκὸς ἔχει, ὥσπερ οὐδὲ τὰ ὑγιεινά.”

não são as mesmas por toda a parte, tal como nem as constituições são para todos as mesmas.¹⁵¹

2.3 Aproximação ética e política

Vimos que ao aproximar φύσις e ética chega-se naturalmente à πόλις, e a como ela deve ser gerida, já que a política favoreceria os homens a atingirem sua natureza, isto é, a prática virtuosa e o bem último – a εὐδαιμονία. É na política que o homem desenvolve-se eticamente e realiza o que lhe é naturalmente próprio.

Ora, aquele que não pode viver em *comunidade*, ou que de nada precisa para bastar-se a si próprio, não faz parte da *cidade*; é um bruto ou um deus. A natureza compele assim todos os homens a se associarem. (...) o homem, tendo atingido à sua perfeição, é o mais excelente de todos os animais, também é o pior quando vive isolado, sem leis e sem justiça. Terrível calamidade é a injustiça que tem armas na mão. As armas que a natureza dá ao homem são a *sabedoria prática* [φρόνησις] e a virtude. Sem virtude, ele é o mais ímpio e o mais feroz de todos os seres vivos; mais não sabe, por sua vergonha, que amar e comer.¹⁵²

A política, na visada aristotélica, compete sobretudo aos cidadãos, integrantes da πόλις, e ao legislador. Individualmente os homens na busca pela virtude aprenderão, na prática, a moderar as emoções ao agir frente às circunstâncias. Todavia, este ser humano não agirá como lhe aprouver, porque seu discernimento desde criança deverá ser desenvolvido por uma educação ética adequada, e haverá leis, formuladas especificamente para os costumes daquela πόλις. De modo que é nesta relação da ação humana com as leis e costumes que Aristóteles fundamenta a sua política, que propicia ao homem condições de atingir o bem supremo – como abre sua *Política*: “Todas as *comunidades* se propõem qualquer bem –

¹⁵¹ Aristóteles, *EN* V 1134b 35 – 1135a 5. Tradução do grego de Antônio de Castro Caieiro. “τὰ δὲ κατὰ συνθήκην καὶ τὸ συμφέρον τῶν δικαίων ὁμοιά ἐστι τοῖς μέτροις: οὐ γὰρ πανταχοῦ ἴσα τὰ οἰνηρὰ καὶ σιτηρὰ μέτρα, ἀλλ’ οὐ μὲν ὠνοῦνται, μείζω, οὐ δὲ πωλοῦσιν, ἐλάττω. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μὴ φυσικὰ ἀλλ’ ἀνθρώπινα δίκαια οὐ ταῦτ’ ἀπανταχοῦ, ἐπεὶ οὐδ’ αἱ πολιτεῖαι, ἀλλὰ μία μόνον πανταχοῦ κατὰ φύσιν ἢ ἀρίστη.”

¹⁵² Aristóteles, *Pol.* I 1253a 28-36. Tradução do grego de Nestor Silveira Chaves (exceto alguns ajustes – grifados em itálico - que seguimos o glossário deste trabalho). “ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι’ αὐτάρκειαν οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός. φύσει μὲν οὖν ἡ ὁρμὴ ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν [...] ὥσπερ γὰρ καὶ τελεωθὲν βέλτιστον τῶν ζώων ὁ ἀνθρώπος ἐστίν, οὕτω καὶ χωρισθεὶς νόμου καὶ δίκης χεῖριστον πάντων. χαλεπωτάτη γὰρ ἀδικία ἔχουσα ὄπλα: ὁ δὲ ἀνθρώπος ὄπλα ἔχων φύεται φρονήσει καὶ ἀρετῇ, οἷς ἐπὶ τὰναντία ἐστι χρῆσθαι μάλιστα. διὸ ἀνοσιώτατον καὶ ἀγριώτατον ἄνευ ἀρετῆς, καὶ πρὸς ἀφροδίσι καὶ ἐδωδὴν χεῖριστον.”

sobretudo a mais importante delas, pois que visa a um bem maior, envolvendo todas as demais: a *cidade* ou *comunidade* política.”¹⁵³

A política a que se refere Aristóteles, que cria um ambiente propício para o desenvolvimento do que é natural ao homem, tem características bem específicas, descritas nos seus *Tratados Éticos* e, sobretudo, na sua *Política*. Pressupõe leis, regidas por princípios estabelecidos em uma constituição, e formuladas visando à justiça e à prosperidade da πόλις, além de prever a equidade, ou seja, um mecanismo que busca alcançar também a justiça nos casos particulares, não previstos nas leis gerais.

A justiça é uma virtude especial para Aristóteles porque envolve o outro¹⁵⁴, a comunidade. E na comunidade há uma dupla dependência - do outro e de sua finalidade em comum. Ou seja, a cidade (assim como o homem) nasce imperfeita e precisa aprimorar-se em direção à sua finalidade, o bem supremo. A felicidade do homem e a cidade próspera estão, então, atreladas pela finalidade comum. Como ressalta F. Wolff:

É sempre em torno a uma finalidade comum que se forma uma comunidade (*EN*, VIII 11, 1169 a 8 e ss.) [...]. Eis por que Aristóteles estuda com precisão em sua *Ética* (VIII, 11 e IX, 12) as relações entre os tipos de comunidade e os tipos de amizade – na qual não se deve ver apenas uma relação afetiva, mas um sentimento de co-pertencimento a um ‘nós’ (ainda que provisório, contingente ou convencional) que opõe, por certo tempo ou para sempre, este “nós” a todos os outros, e separa deste modo o amigo do inimigo. Mas, desde que há vários indivíduos e algo em comum entre eles, põe-se um problema, que é o problema da justiça. Com efeito, “toda colocação em comum funda-se na justiça” (*EN* VII, 9 1241 b 15). Eis por que a justiça não é uma virtude entre as outras, mas a virtude da comunidade, aquela que regula as relações entre os seus membros, graças à qual uma comunidade existe ou pode continuar existindo. Há então dois caracteres gerais definidores da ideia de comunidade em geral (a unidade de uma pluralidade, a existência de uma finalidade comum), e dois atributos essenciais dedutíveis deles (a amizade, a justiça).¹⁵⁵

Na πόλις aristotélica, a lei deve ser obedecida por todos os cidadãos, e é instrumento de educação para a virtude, já que através do hábito, alcançado por vezes por estrito cumprimento das leis, levaria os cidadãos à prática virtuosa desde a infância. A πόλις, com este desenho indicado por Aristóteles, é então pré-condição para que a virtude possa ser alcançada pelos cidadãos, de início pelo hábito e obediência às leis e costumes já incorporados, e depois, quando já for possível ao cidadão discernir o porquê da prática

¹⁵³ Aristóteles, *Pol.* I 1252a 3-6. Tradução do grego de Nestor Silveira Chaves (exceto alguns ajustes – grifados em itálico - que seguimos o glossário deste trabalho). “δηλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται, μάλιστα δὲ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἢ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας. αὕτη δ’ ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἢ πολιτική.”

¹⁵⁴ Aristóteles, *EN* V 1130 a 12.

¹⁵⁵ F. Wolff, *Aristóteles e a Política*, p. 41.

virtuosa nas situações particulares, poderá até mesmo contribuir para a equidade, nos casos não alcançados pela lei. Para Aristóteles, o homem só pode atingir sua finalidade – a felicidade – em uma πόλις também próspera.

Aristóteles afirma a importância da deliberação coletiva na sua *Política*, de modo a assegurar a justiça quando a lei não abrange determinada situação particular:

Hoje são os cidadãos reunidos em assembleia que julgam, deliberam, pronunciam; e todos esses julgamentos se referem a casos particulares. Sem dúvida, cada indivíduo comparado à multidão tem talvez menos mérito e virtude, pois a cidade composta de uma multidão de cidadãos tem mais valor, do mesmo modo que um banquete ao qual cada um traz a sua parte é mais belo e menos simples que aquele que é custeado por uma só pessoa.¹⁵⁶

Já que as decisões morais dizem respeito aos casos particulares, Francis Wolff reforça que, como não há lei perfeita possível, a deliberação coletiva, que é a função da política, deve conduzir o processo:

É necessário deliberar sobre aquilo que nenhuma lei pôde ou possa prever, isto é, casos particulares (*Pol*, III 1286 a 26-28) [trecho contido na passagem de Aristóteles citada acima]. Vê-se portanto aquilo que tornaria a deliberação coletiva inoperante ou supérflua: seria uma lei perfeita ou um monarca sem paixão. É a químera. Uma lei não é perfeita senão no mundo da necessidade, isto é, no céu; um monarca sem paixão seria um deus, e sabe-se que os deuses no céu dispensam a política. A deliberação coletiva realiza de alguma maneira a essência da condição humana, que é a política.¹⁵⁷

Neste sentido, do preceito da busca pela igualdade participativa de seus cidadãos, que norteia a política aristotélica, a πόλις descrita pelo Filósofo, ambiente fértil à virtude, não restringe, qualifica ou sugere algum regime político específico que seja mais propício ao desenvolvimento ético dos seus cidadãos, devendo este ser encontrado levando-se em conta as características de cada πόλις. Isto é, um regime que, pelas singularidades daquele grupo, seja o mais capaz de encaminhá-lo a adquirir hábitos virtuosos e ao desenvolvimento ético em direção à prosperidade da cidade e à felicidade dos seus cidadãos.

É na πόλις próspera que, ao agir, o homem naturalmente tende ao bem supremo, à felicidade, consonante à virtude. Não por acaso aquele que entrelaça na base da sua filosofia

¹⁵⁶ Aristóteles, *Pol*, II X 1286 a 26-34. Tradução do grego de Nestor Silveira Chaves. “καὶ γὰρ νῦν συνιόντες δικάζουσι καὶ βουλευόνται καὶ κρίνουσιν, αὐταὶ δ' αἱ κρίσεις εἰσὶ πᾶσαι περὶ τῶν καθ' ἕκαστον. καθ' ἓνα μὲν οὖν συμβαλλόμενος ὅστισοῦν ἴσως χειρῶν: ἀλλ' ἐστὶν ἡ πόλις ἐκ πολλῶν, ὥσπερ δ' ἐστίασις συμφορητὸς καλλίων μιᾶς καὶ ἀπλῆς:”.

¹⁵⁷ F. Wolff, *Aristóteles e a Política*, p.139-140.

prática os tratados - *Ética e Política* - é autor da expressão “virtude ética”- ἠθικὴ ἀρετὴ¹⁵⁸ - já que, em ambos, esta toma posição central.

¹⁵⁸ As palavras “ética” e “moral” surgem em dois contextos distintos, mas têm seus conceitos relacionados, já que a segunda se define a partir da primeira. A origem do vocábulo “ética” é grega - ἠθικὴ - e foi cunhado por Aristóteles. Nas primeiras linhas do livro II da *EN*, Aristóteles faz referência à origem do termo - virtude ética (ἠθικὴ ἀρετὴ): “Há dois tipos de virtude: a intelectual (διανοητικὴ) e a ética (ἠθικὴ). A virtude intelectual (διανοητικὴ) depende do ensinamento recebido tanto para sua produção quanto para seu desenvolvimento; é preciso tempo e experiência. A virtude ética (ἠθικὴ), ao contrário, é produto do hábito (ἔθος), de onde veio inclusive seu nome, como uma leve modificação de ἔθος” Aristoteles, *EN* II 1103 a 14-19. Tradução livre do francês. “La vertu est de deux sortes, la vertu intellectuelle (διανοητικὴ) et la vertu morale (ἠθικὴ). La vertu intellectuelle (διανοητικὴ) dépend dans une large mesure de l’enseignement reçu, aussi bien pour sa production que pour son accroissement; aussi a-t-elle besoin d’expérience et de temps. La vertu morale (ἠθικὴ), au contraire, est le produit de l’habitude (ἔθος), d’où lui est venu aussi son nom, par une légère modification de ἔθος.”. Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “διττῆς δὲ τῆς ἀρετῆς οὐσῆς, τῆς μὲν διανοητικῆς τῆς δὲ ἠθικῆς, ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξησιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου, ἡ δ’ ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους.”.

O jogo de palavras feito por Aristóteles extraído ἠθικὴ de ἔθος é uma dedução fonética que substitui, na língua grega, o “ε” breve pelo “η” longo. O próprio Aristóteles em uma passagem da *EE* faz referência a esta origem: “É então claro que a virtude ética relaciona-se tanto com o prazer quanto com a dor. Já que o caráter (ἦθος), como significa a palavra, é o que recebe o resultado do hábito (ἔθος), e que o hábito (ἔθος) aparece sob a influência de alguma coisa não-inata, consequência de numerosos movimentos de um certo tipo, é desta maneira que temos os princípios da ação – o que não acontece nos inanimados: mesmo se lançamos mil vezes uma pedra para cima, nunca ela subirá, a menos que a force. Aristóteles, *EE* II 1220 a 39 – 1220 b 7. Tradução livre do francês. “Il est donc clair que la vertu éthique porte sur le plaisant et le pénible. Puisque le caractère (ἦθος), comme le signifie le mot, est ce qui reçoit son accroissement de l’habitude (ἔθος) et que l’habitude (ἔθος) apparaît sous l’influence de quelque chose de non-inné, à la suite de nombreux mouvements d’un certain type, c’est de cette façon qu’on a désormais des principes d’action – ce que nous ne voyons pas chez les êtres inanimés: même si on lance mille fois une pierre vers le haut, jamais elle ne montera, sinon de force.”. Tradução do grego para o francês por Vianney Décarie. . “ὅτι μὲν τοίνυν ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ περὶ ἡδέα καὶ λυπηρά ἐστι, δῆλον: ἐπεὶ δ’ ἐστὶ τὸ ἦθος, ὥσπερ καὶ τὸ ὄνομα σημαίνει ὅτι ἀπὸ ἔθους ἔχει τὴν ἐπίδοσιν, ἐθίζεται δὲ τὸ ὑπ’ ἀγωγῆς μὴ ἐμφύτου τῷ πολλάκις κινεῖσθαι πῶς, οὕτως ἤδη τὸ ἐνεργητικόν, ὃ ἐν τοῖς ἀψύχοις οὐχ ὀρώμεν (οὐδὲ γὰρ ἂν μυριάκις ῥίψῃς ἄνω τὸν λίθον, οὐδέποτε ποιήσει τοῦτο μὴ βία) .”.

Cerca de dois séculos depois, surge a palavra “moral”, do latim, *mores* ou *moralis* (ou *mos*, no singular), que se refere ao que é “relativo aos costumes” (Dicionário *Gaffiot* - latim-francês - de 1934. www.lexilogos.com/etymologie.htm). A ἠθικὴ grega se mantém, e é dita *ethos* no idioma latino. O primeiro registro de *mos* parece ser de Cícero, filósofo e político romano que comenta justamente esta transição do grego para o latim. A passagem a seguir é encontrada em um dos seus escritos filosóficos intitulado *De Fato*: “Essa parte da filosofia que, porque se relaciona com costumes, os gregos usualmente denominam *ethos*; os latinos chamam de filosofia dos costumes. Mas para quem quer enriquecer a linguagem latina costuma chamá-la de ciência moral.”. Cícero, *De Fato*, I, 1. Tradução livre do inglês (C. D. Yonge, B. A.) / “[I] quia pertinet ad mores, quod ethos illi vocant, nos eam partem philosophiae de moribus appellare solemus, sed decet augentem linguam Latinam, nominare moralem.”.

Sobre os dois termos – ética e moral - conclui Sperber: “Não há nenhuma dúvida que os termos ‘moral’ e ‘ética’ designam o mesmo domínio de reflexão. (...) Entretanto, tampouco se pode negar que uma ligeira diferença, pouco rigorosa, tenha se instalado progressivamente nos usos dos termos. Embora a origem grega do termo ética e a latina do termo moral remetam ao domínio comum dos costumes, o que não justifica nenhuma diferença de emprego, impôs-se pouco a pouco o uso de um ou do outro termo de um modo não estritamente equivalente. (...) A moral remete antes, e de modo não exclusivo, à presença de regras e de uma lei. A ética, por sua vez, é associada ao bem, às virtudes ou às práticas. Mas, como o bem pode incluir um elemento imperativo e

Neste contexto, há um processo de aprendizado ético progressivo do homem que, naturalmente, tende à virtude, encontrando nela a plenitude.

Como Aristóteles postula um tratado ético que se propõe a ter uso prático pelo homem de bem, enfrenta muitas dificuldades ao longo deste intento ao sedimentar os fundamentos desta πόλις. A complexidade está justamente na harmonização da política às diversidades e singularidades de cada grupo de pessoas que forma cada πόλις, pois as práticas virtuosas dependerão em grande medida disso. Não é à toa que Aristóteles coloca a ética como dependente da política – “ciência suprema e arquetônica por excelência”¹⁵⁹ - porque, embora haja uma disposição natural do homem para a virtude, será somente com o adequado desenho da legislação que o espaço de liberdade de escolha daqueles homens será o justo para levá-los coletivamente à virtude, à felicidade.

Enquanto os habitantes da cidade não têm todos a mesma dignidade política, é de maneira diversificada que se organizam as relações entre o νόμος e o ἔθος. Os escravos e as mulheres, primeiro, não vivem no sentido estrito sob a autoridade da lei da cidade. É preciso pois nos interrogarmos sobre os meios substitutivos pelos quais se chega ao menos a socializar seu ἔθος. Em seguida, os homens livres possuem *status* políticos e sociais tão diferentes que a lei não pode exercer, quanto a eles, um papel homogêneo. Em face da massa laboriosa e mal-educada, a lei só pode criar as condições objetivas de uma vida social, corrigindo os atos pela imposição, na falta de penetrar verdadeiramente os desejos e os corações. Para os cidadãos sérios [ou ditos de caráter elevado - σπουδαῖος], a lei, interiorizada sob a forma de bons costumes, pode cumprir sua função ética. Oferecendo-se à diversidade de seu objeto, a análise aristotélica é levada a descobrir um tecido complexo de relação entre ética e política.¹⁶⁰

Sendo assim, voltada sobretudo para o homem livre, a lei cria condições genéricas e objetivas de uma vida social, criando hábitos, corrigindo os atos por disciplina e desenvolvendo um papel educacional. Ou seja, podemos dizer que o σπουδαῖος segue práticas virtuosas, em consonância com as leis, que seguem os bons costumes¹⁶¹.

Dada a diversidade que o conjunto apresenta, a análise aristotélica explícita não só a complexidade das relações entre ética e política, mas também realça o papel fundamental das leis. O Filósofo enfatiza que o fato de obedecê-las não caracteriza nenhuma forma de submissão, ao contrário, significa buscar a virtude. Uma πόλις que tem homens virtuosos que

as virtudes um elemento formal, a distinção entre os dois termos frequentemente é indecisa e provisória.” (M.Canto-Sperber, *A Inquietude Moral e a Vida Humana*, Capítulo I, p.35-36.).

¹⁵⁹ Aristóteles, *EN I 1 1094 a 24-27*. Tradução livre do francês. “science suprême et architectonique par excellence.”. Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “δόξειε δ’ ἂν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς. τοιαύτη δ’ ἡ πολιτικὴ φαίνεται.”.

¹⁶⁰ S.Vergnières, *Ética e Política em Aristóteles – physis, ethos, nomos*; p.162.

¹⁶¹ Exploraremos as diferenças entre σπουδαῖος e φρόνιμος na Parte II deste trabalho.

seguem as leis, as legitimam e os fortalecem frente aos outros cidadãos, autorizando-as na prática.

A autoridade e a obediência não só são coisas necessárias, mas ainda são coisas úteis. Alguns seres, ao nascer, se vêem destinados a obedecer; outros a mandar. E formam, uns e outros, numerosas espécies. A autoridade é tanto mais alta quanto mais perfeitos são os que a ela se submetem. (...) Em todas as coisas formadas de várias partes que, separadas ou não, fornecem um resultado comum, manifestam-se a obediência e a autoridade.¹⁶²

Com isso, entretanto, Aristóteles não quer dizer que a obediência à lei seja uma espécie de virtude. Não, de modo algum. A virtude é a justiça, a obediência às leis da cidade significa que o homem está disposto a buscar esta virtude. Ele se submete, sim, ao que lhe é naturalmente próprio: à política. Como reforça Wolff em seu comentário a seguir:

Um homem, na cidade, isto é, *solidário* a outros sob o teto de leis comuns e obrigado pelas regras comunitárias é um homem completo, acabado, e, portanto, está no seu lugar na hierarquia dos seres, nem deus nem animal, mas o melhor dos animais, porque capaz de justiça. Um homem fora da cidade é pior que o pior dos animais, pois ele é naturalmente dotado de disposições intelectuais que compensam as suas deficiências em meios físicos de autodefesa, dos quais os outros animais são naturalmente providos, e essas disposições constituem as armas mais temíveis, sem a educação para a justiça dada pelas leis da cidade. O homem, animal político, é o melhor dos animais e o homem apolítico é o pior dos animais. De fato, “a virtude de justiça é política, pois a justiça introduz uma ordem na comunidade política, e a justiça marca a separação entre o justo e o injusto” (*Pol* 1253 a 37-38)^{163 164}.

A população livre masculina depende de autoridade direta da lei. No entanto, Aristóteles divide essa população em dois grupos. Os critérios para pertencer ao primeiro grupo podem variar em função das constituições, mas estão condicionados a duas qualidades: (i) ter recebido uma educação; e, (ii) dispor de tempo livre suficiente para poder se ocupar da vida pública. O que se percebe na prática é que estas duas condições, em geral, estão associadas à certa riqueza. Por outro lado, a grande maioria dos cidadãos é formada por trabalhadores pobres, o que significa um provável número reduzido de pessoas neste seletivo primeiro grupo.

¹⁶² Aristóteles, *Pol.* I, 2, 1254 a 21-30. Tradução do grego por Nestor Silveira Chaves. “τὸ γὰρ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι οὐ μόνον τῶν ἀναγκαίων ἀλλὰ καὶ τῶν συμφερόντων ἐστί, καὶ εὐθὺς ἐκ γενετῆς ἔνια διέστηκε τὰ μὲν ἐπὶ τὸ ἄρχεσθαι τὰ δ’ ἐπὶ τὸ ἄρχειν. καὶ εἶδη πολλὰ καὶ ἀρχόντων καὶ ἀρχομένων ἔστιν (καὶ ἀεὶ βελτίων ἢ ἀρχὴ ἢ τῶν βελτιόνων ἀρχομένων, [...]) ὅσα γὰρ ἐκ πλειόνων συνέστηκε καὶ γίνεται ἐν τι κοινόν, εἴτε ἐκ συνεχῶν εἴτε ἐκ διηρημένων, ἐν ἅπασιν ἐμφαίνεται τὸ ἀρχον καὶ τὸ ἀρχόμενον”.

¹⁶³ Aristóteles, *Pol* 1253 a 37-38. Tradução do grego de F. Wolff em *Aristóteles e a Política*, p.95. “ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν: ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν, ἡ δὲ δικαιοσύνη τοῦ δικαίου κοίσις.”

¹⁶⁴ F. Wolff, *Aristóteles e a Política*, p. 95. Grifo em itálico do autor.

O papel destes privilegiados, embora no mais das vezes em minoria, parece ser o de disseminar um bom exemplo e influência, de modo a intensificar as boas práticas na πόλις, a partir da admiração e autoridade legítima que exercem sobre os demais. Diante deste contexto, cabe à política buscar a justiça distributiva, almejando, face às diferenças de composição em cada πόλις, um maior equilíbrio na participação política, entre minorias e majorias, ricos e pobres, educados e ignorantes, de modo a propiciar direitos iguais a todos; como detalha Aristóteles:

A causa que deu origem a essa multiplicidade de governos é que toda a cidade se compõe de várias partes; primeiramente sabe-se que todas as cidades compreendem certo número de famílias, que forma depois uma multidão de habitantes, dos quais uns serão ricos, fatalmente, e outros pobres, ao passo que outros ainda constituirão a classe média. A classe dos ricos tem meios de se armar, e a dos pobres não possui armas. Vê-se ainda, em toda a cidade, uma parte do povo entregue aos trabalhos agrícolas; outra ao comércio, e uma outra às profissões mecânicas. Finalmente, entre os notáveis de um país há muitas diferenças no que concerne à riqueza e à extensão das propriedades. (...) Além das diferenças criadas pela fortuna, outras há trazidas por circunstâncias de nascimento ou de virtude, e mais atributos desse gênero que se encontram em uma sociedade política. (...) Há casos em que todos os membros de cada classe participam do governo, outros em que isto é um privilégio da minoria, outros, finalmente, da maioria. É claro, pois, que deve haver várias formas de governo diferentes umas das outras, visto que as partes de que se compõe a sociedade diferem entre si. O governo é a ordem estabelecida na distribuição das magistraturas. Estas são distribuídas por todos os cidadãos, sob a influência daqueles que nela tomam parte, ou segundo um princípio de igualdade comum, quero dizer, aos pobres e aos ricos, com direitos iguais. É necessário, pois, que haja tantos governos quantas são as combinações de superioridade ou de inferioridade.¹⁶⁵

As leis são convencionais e não devem ser fundadas nem sobre um direito universal, nem sobre valores supostamente virtuosos; não são, contudo, arbitrárias, já que extraem seu conteúdo e sua autoridade da constituição. Na constituição estão os princípios

¹⁶⁵ Aristóteles, *Pol.* IV 1289 b 26 – 1290 a 10. Tradução do grego por Nestor Silveira Chaves. “τοῦ μὲν οὖν εἶναι πλείους πολιτείας αἴτιον ὅτι πάσης ἔστι μέρη πλείω πόλεως τὸν ἀριθμὸν. πρῶτον μὲν γὰρ ἐξ οἰκιῶν συγκειμένας πάσας ὀρώμεν τὰς πόλεις, ἔπειτα πάλιν τούτου τοῦ πλήθους τοὺς μὲν εὐπόρους ἀναγκαῖον εἶναι τοὺς δ' ἀπόρους τοὺς δὲ μέσους, καὶ τῶν εὐπόρων δὲ καὶ τῶν ἀπόρων τὸ μὲν ὀπλιτικὸν τὸ δὲ ἄνοπλον. καὶ τὸν μὲν γεωργικὸν δῆμον ὀρώμεν ὄντα, τὸν δ' ἀγοραῖον, τὸν δὲ βάνουσον. καὶ τῶν γνωρίμων εἰσὶ διαφοραὶ καὶ κατὰ τὸν πλοῦτον καὶ τὰ μεγέθη τῆς οὐσίας, [...] ἔτι πρὸς ταῖς κατὰ πλοῦτον διαφοραῖς ἔστιν ἢ μὲν κατὰ γένος ἢ δὲ κατ' ἀρετὴν, κὰν εἴ τι δὴ τοιοῦτον ἕτερον εἰρηται πόλεως εἶναι μέρος ἐν τοῖς περὶ τὴν ἀριστοκρατίαν [...] τούτων γὰρ τῶν μερῶν ὅτε μὲν πάντα μετέχει τῆς πολιτείας ὅτε δ' ἐλάττω ὅτε δὲ πλείω. φανερόν τοίνυν ὅτι πλείους ἀναγκαῖον εἶναι πολιτείας, εἶδει διαφερούσας ἀλλήλων: καὶ γὰρ ταῦτ' εἶδει διαφέρει τὰ μέρη σφῶν αὐτῶν. πολιτεία μὲν γὰρ ἢ τῶν ἀρχῶν τάξις ἔστί, ταύτας δὲ διανέμονται πάντες ἢ κατὰ τὴν δύναμιν τῶν μετεχόντων ἢ κατὰ τιν' αὐτῶν ἰσότητα κοινήν, λέγω δ' οἷον τῶν ἀπόρων ἢ τῶν εὐπόρων ἢ κοινήν τιν' ἀμφοῖν. ἀναγκαῖον ἄρα πολιτείας εἶναι τοσαύτας ὅσαι περ τάξεις κατὰ τὰς ὑπεροχὰς εἰσι καὶ κατὰ τὰς διαφορὰς τῶν μορίων.”

que norteiam as leis, e nas leis como se deve implementá-los na prática; como salienta Vergnières, a partir da *Política*:

Só a conformidade a uma constituição reta pode dar lugar a uma educação ética digna deste nome: ‘É evidente que necessariamente as leis conforme as constituições retas são justas, que as que são conformes às constituições desviadas são injustas’¹⁶⁶. Educação que se contentasse em se conformar a um ἔθος coletivo corrompido, a leis injustas, perverteria o caráter da criança: ela lhe ensinaria, em particular, a só participar da vida política enquanto pudesse tirar dela proveito pessoal.¹⁶⁷

Devemos completar o comentário acima lembrando que o bem da política é a justiça, pois é esta virtude que garante que a política seja útil a todos na cidade¹⁶⁸. Obedecer às leis da cidade significa, para Aristóteles, a concordância do homem em buscar coletivamente a justiça. Isto é, obedecer à tendência natural do homem à política, pois esta o leva a desenvolver-se na virtude em direção à felicidade. De modo que leis injustas não promovem o bem da política. Há uma finalidade comum: a felicidade do homem e a prosperidade da cidade. Mas, para que a lei seja justa para um determinado grupo, é preciso que esteja vinculada à educação e aos costumes daquela cidade, conforme a forma de governo, seja ele democrático ou oligárquico¹⁶⁹. A durabilidade da forma de governo, que promoveu as leis, dependerá desta educação para mantê-las justas. Caso contrário, assim como um homem degradado não consegue controlar os seus impulsos, o mesmo se dá com a cidade¹⁷⁰.

Aristóteles indica que, do ponto de vista das convenções, é recomendado respeitar dois níveis de direcionamento para os cidadãos da πόλις - a constituição e as leis. Embora os dois níveis tendam a ser diferentes em cada πόλις, a constituição diz respeito aos princípios que regem aquela coletividade, tendo natureza menos mutável do que as leis, voltadas à disciplina dos cidadãos ainda não conscientes das práticas louváveis.

É preciso que não se ignorem os caracteres distintos dos governos e as diversas combinações que deles se podem fazer; é preciso examinar com a mesma sabedoria prática as leis perfeitas em si mesmas, e as que convêm a cada constituição; porque as leis

¹⁶⁶ Aristóteles, *Pol.* III 11 1282b 11-13. Tradução do grego por Nestor Silveira Chaves “ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, δῆλον ὅτι τοὺς μὲν κατὰ τὰς ὀρθὰς πολιτείας ἀναγκαῖον εἶναι δικαίους τοὺς δὲ κατὰ τὰς παρεκβεβηκυίας οὐ δικαίους.”

¹⁶⁷ S. Vergnières, *Ética e Política em Aristóteles – physis, ethos, nomos*; p.186.

¹⁶⁸ Aristóteles, *Pol* 1282 b 14-17.

¹⁶⁹ Aristóteles *Pol* 1310 a 14-20.

¹⁷⁰ Aristóteles *Pol* 1310 a 14-20. Neste sentido, no livro V da *Política*, Aristóteles investiga as formas de governo e afirma que “de todos os governos, a oligarquia e a tirania são os menos duráveis.” (*Pol*, 1315 b 14). Tradução do grego de Nestor Silveira Chaves. “καίτοι πασῶν ὀλιγοχρονιώταται τῶν πολιτειῶν εἰσιν ὀλιγαρχία καὶ τυραννίς.”

devem ser feitas para as constituições, como as fazem todos os legisladores, e não as constituições para as leis. Com efeito, a constituição é a ordem estabelecida no Estado quanto às diferentes magistraturas, e à sua distribuição. Ela determina o que é a soberania do Estado, e qual é o objetivo de cada associação política. As leis, ao contrário, são distintas dos princípios fundamentais da constituição; elas são a regra pela qual os magistrados devem exercer o poder e submeter aqueles que estejam prontos a infringi-lo.¹⁷¹

Na πόλις indicada por Aristóteles, nenhum homem, por mais virtuoso que seja, pode invocar esta sua excelência para violar a lei. No ambiente político, em que as práticas se mostram justas ou injustas, é onde a lei irá se legitimar junto aos cidadãos, confrontando-se com os diferentes julgamentos individuais que se expressam, como alerta Wolff:

Sendo o justo e o injusto objeto de uma experiência individual que precede eles serem postos em comum, eles somente acedem à existência na vida comum pela discussão que supõe a contradição e implica um questionamento permanente. É este ser postos em comum que é a via natural de acesso ao bem comum, a justiça política, e não a educação de alguns ou ascese científica dos melhores, como queria Platão. Para Aristóteles, não há cidade digna desse nome sem o postulado da identidade de seus membros, e igualmente dos seres que nela falam e se expressam. Sem discussão, sem a colocação em comum dos julgamentos opostos de uns e outros sobre aquilo que é bom, mau, justo ou injusto, também não haverá cidade.¹⁷²

No intuito de se voltar à busca de direitos iguais para todos os cidadãos, Aristóteles salienta a gravidade da existência de diferenças entre ricos e pobres – comum às diversas cidades – e que se reflete na representatividade política. As formas de governo parecem manter uma correspondência direta com esta distribuição desigual de riqueza, devendo, todavia, serem estabelecidas tendo por norte a justiça almejada, compensando o desequilíbrio.

Geralmente se pensa que as diversas funções públicas podem ser acumuladas, e que um mesmo cidadão pode ser ao mesmo tempo guerreiro, lavrador, artesão, senador e juiz; todos os homens proclamam sua parte de capacidade política e julgam-se em condições de exercer a maior parte das magistraturas. Mas não é possível que os mesmos indivíduos sejam ricos e pobres ao mesmo tempo, e é por esta razão que as duas classes mais distintas no Estado são as dos ricos e dos pobres. (...) O predomínio de uma ou de outra

¹⁷¹ Aristóteles, *Pol.* IV 1289a 11-21. Tradução do grego por Nestor Silveira Chaves. “δεῖ τὰς διαφορὰς μὴ λανθάνειν τὰς τῶν πολιτειῶν, πόσαι, καὶ συντίθενται ποσαχῶς. μετὰ δὲ ταῦτα τῆς αὐτῆς φρονήσεως ταύτης καὶ νόμους τοὺς ἀρίστους ἰδεῖν καὶ τοὺς ἐκάστη τῶν πολιτειῶν ἀρμόττοντας. πρὸς γὰρ τὰς πολιτείας τοὺς νόμους δεῖ τίθεσθαι καὶ τίθενται πάντες, ἀλλ’ οὐ τὰς πολιτείας πρὸς τοὺς νόμους. πολιτεία μὲν γὰρ ἐστὶ τάξις ταῖς πόλεσιν ἢ περὶ τὰς ἀρχάς, τίνα τρόπον νενέμῃται, καὶ τί τὸ κύριον τῆς πολιτείας καὶ τί τὸ τέλος ἐκάστης τῆς κοινωνίας ἐστίν: νόμοι δ’ οἱ κεχωρισμένοι τῶν δηλούντων τὴν πολιτείαν, καθ’ οὓς δεῖ τοὺς ἄρχοντας ἄρχειν καὶ φυλάττειν τοὺς παραβαίνοντας αὐτούς.”

¹⁷² F. Wolff, *Aristóteles e a Política*, p.89-90.

determina as formas de governo, e assim só parece haver dois governos: a democracia e a oligarquia.¹⁷³

Vimos que para Aristóteles o homem está naturalmente apto à virtude e por isso tem todas as condições de, ao longo da vida, aprender a praticá-la. Neste entendimento da singularidade da espécie humana, as leis devem ir além do caráter disciplinar. Somente quando as leis traduzem indicações de conduta que se tornam hábitos absorvidos de forma consciente e voluntária, elas terão cumprido sua finalidade.

É preciso que o caráter já tenha certa disposição própria à virtude, gostando do que seja nobre, e não suportando o que seja vergonhoso. Mas receber, desde a juventude, uma educação voltada com retidão para a virtude é uma coisa difícil de imaginar quando não fomos educados sob leis justas, pois não há nada de agradável em viver na temperança e na constância para a maior parte dos homens, sobretudo quando são jovens. Sendo assim convém utilizar o mecanismo das leis para educá-los, assim como a seu gênero de vida, que deixará de ser penoso tornando-se habitual. Mas, sem dúvida, não é suficiente que durante sua juventude os homens recebam boa educação e cuidados, eles devem, ao chegarem à idade de homens, colocar em prática as coisas que aprenderam, de modo a criar hábitos, logo será preciso leis para esta idade também; e, de uma maneira geral, por todo o percurso da vida. A maior parte das pessoas obedece à necessidade mais do que à argumentação, e ao castigo mais que ao senso do bem.¹⁷⁴

¹⁷³ Aristóteles, *Pol.* IV 1291b 1-14. Tradução do grego de Nestor Silveira Chaves. “τὰς μὲν οὖν ἄλλας δυνάμεις τοῖς αὐτοῖς ὑπάρχειν ἐνδέχασθαι δοκεῖ πολλοῖς, οἷον τοὺς αὐτοὺς εἶναι τοὺς προπολεμοῦντας καὶ γεωργοῦντας καὶ τεχνίτας, ἔτι δὲ τοὺς βουλευομένους τε καὶ κρίνοντας: ἀντιποιοῦνται δὲ καὶ τῆς ἀρετῆς πάντες, καὶ τὰς πλείστας ἀρχὰς ἄρχειν οἴονται δύνασθαι: ἀλλὰ πένεσθαι καὶ πλουτεῖν τοὺς αὐτοὺς ἀδύνατον. διὸ ταῦτα μέρη μάλιστα εἶναι δοκεῖ πόλεως, οἱ εὐποροὶ καὶ οἱ ἄποροι. ἔτι δὲ διὰ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τοὺς μὲν ὀλίγους εἶναι τοὺς δὲ πολλοὺς ταῦτα ἐναντία μέρη φαίνεται τῶν τῆς πόλεως μορίων. ὥστε καὶ τὰς πολιτείας κατὰ τὰς ὑπεροχὰς τούτων καθιστάσι, καὶ δύο πολιτείας δοκοῦσιν εἶναι, δημοκρατία καὶ ὀλιγαρχία.” Em seguida, ainda na *Política*, Aristóteles se dedica a mostrar que há, entretanto, várias espécies de democracia e de oligarquia.

¹⁷⁴ Aristóteles, *EN* X 1179b 29 – 1180 a 5. Tradução livre do francês. “Il faut donc que le caractère ait déjà une certaine disposition propre à la vertu, chérissant ce qui est noble et ne supportant pas ce qui est honteux. Mais recevoir en partage, dès la jeunesse, une éducation tournée avec rectitude vers la vertu est une chose difficile à imaginer quand n’a pas été élevé sous de justes lois: car vivre dans la tempérance et la constance n’a rien d’agréable pour la plupart des hommes, surtout quand ils sont jeunes. Aussi convient-il de régler au moyen de lois la façon de les élever, ainsi que leur genre de vie, qui cessera d’être pénible en devenant habituel. Mais sans doute n’est-ce pas assez que pendant leur jeunesse des hommes reçoivent une éducation et des soins également éclairés; puisqu’ils doivent, même parvenus à l’âge d’homme, mettre en pratique les choses qu’ils ont apprises et les tourner en habitudes, nous aurons besoin de lois pour cet âge aussi, et, d’une manière générale, pour toute la durée de la vie: la plupart des gens, en effet, obéissent à la nécessité plutôt qu’au raisonnement, et aux châtiments plutôt qu’au sens du bien.” Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “δεῖ δὴ τὸ ἦθος προϋπάρχειν πως οἰκειῶν τῆς ἀρετῆς, στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραῖνον τὸ αἰσχροῦν. ἐκ νέου δ’ ἀγωγῆς ὀρθῆς τυχεῖν πρὸς ἀρετὴν χαλεπὸν μὴ ὑπὸ τοιοῦτοις τραφέντα νόμοις: τὸ γὰρ σωφρόνως καὶ καρτερικῶς ζῆν οὐχ ἡδὺ τοῖς πολλοῖς, ἄλλως τε καὶ νέοις. διὸ νόμοις δεῖ τετάχθαι τὴν τροφήν καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα: οὐκ ἔσται γὰρ λυπηρὰ συνήθη γενόμενα. οὐχ ἰκανὸν δ’ ἴσως νέους ὄντας τροφῆς καὶ ἐπιμελείας τυχεῖν ὀρθῆς, ἀλλ’ ἐπειδὴ καὶ ἀνδρωθέντας δεῖ ἐπιτηδεύειν αὐτὰ καὶ ἐθίζεσθαι, καὶ περὶ ταῦτα δεοίμεθ’ ἂν νόμων, καὶ ὅλως δὴ περὶ πάντα τὸν βίον: οἱ γὰρ πολλοὶ ἀνάγκη μᾶλλον ἢ λόγῳ πειθαρχοῦσι καὶ ζημίαις ἢ τῷ καλῷ.”

Embora Aristóteles não duvide da necessidade das leis na πόλις, como deixa claro na passagem acima, ele não considera que sua formulação teórica seja suficiente para modificar comportamentos, pois na prática as generalidades das leis não contemplam todos os casos. Aristóteles indica que as leis devem ser aprimoradas a partir da sabedoria prática (φρόνησις), através de um mecanismo que eventualmente as modifique em face de casos particulares em que a justiça não se estabeleça.

Aristóteles afirma a importância das leis, não só pelo seu lado disciplinar e de controle, mas também porque considera instrumento fundamental da organização da πόλις para a educação dos cidadãos, criando hábitos virtuosos: “O justo só existe entre aqueles cujas relações mútuas são regidas pela lei, e a lei só existe para os homens em que a injustiça possa habitar, já que a justiça legal é uma discriminação do justo e do injusto.”¹⁷⁵.

A lei, a que o Filósofo se refere na passagem acima, é a de uma πόλις específica, capaz de suscitar um ἔθος coletivo. Todavia, o salto de entendimento que Aristóteles traz diz respeito ao avanço na busca da justiça nos casos particulares¹⁷⁶, mesmo considerando-se a generalidade das leis. Aristóteles estaria tentando responder uma suposta indagação que teria ficado em aberto nas análises de seus predecessores: como corrigir os erros provocados pela própria lei em determinadas situações? A resposta que Aristóteles traz está na sua proposição de “equidade”.

Nesta visada, da equidade, a justiça será necessariamente particular, já que, em sendo geral, não abriga todas as diferentes situações. Assim sendo, a contribuição que Aristóteles traz é a necessidade de um instrumento suplementar que suavize a rigidez das leis gerais.

¹⁷⁵ Aristóteles, *EN* V 1134a 30-31. Tradução livre do francês. “Le juste, en effet, n’existe qu’entre ceux dont les relations mutuelles sont sanctionnées par la loi, et il n’y a de loi que pour des hommes chez lesquels l’injustice peut se rencontrer, puisque la justice légale est une discrimination du juste et de l’injuste.”. Tradução do grego para o francês de J.Tricot. “ἔστι γὰρ δίκαιον, οἷς καὶ νόμος πρὸς αὐτούς: νόμος δ’, ἐν οἷς ἀδικία: ἢ γὰρ δίκη κρίσις τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀδίκου.”.

¹⁷⁶ “Pensa-se que, para conhecer o que é justo e o que é injusto, as pessoas não têm de ser sábias, porque não é difícil entender dos assuntos de que tratam as leis (embora eles não constituam o que é justo senão acidentalmente); mas saber como as ações devem ser praticadas e como as distribuições devem ser efetuadas para serem justas é uma conquista maior.”. Aristóteles, *EN* V 1137a 10-13. Tradução do grego por Mário da Gama Kury. “ὁμοίως δὲ καὶ τὸ γνῶναι τὰ δίκαια καὶ τὰ ἀδίκα οὐδὲν οἴονται σοφὸν εἶναι, ὅτι περὶ ὧν οἱ νόμοι λέγουσιν οὐ χαλεπὸν συνιέναι (ἀλλ’ οὐ ταῦτ’ ἐστὶ τὰ δίκαια ἀλλ’ ἢ κατὰ συμβεβηκός) : ἀλλὰ πῶς πραττόμενα καὶ πῶς νεμόμενα δίκαια, τοῦτο δὴ πλέον ἔργον ἢ τὰ ὑγιεινὰ εἰδέναι”. “Conquista maior” no sentido que necessita “um trabalho de adaptação aos casos singulares.”, como comenta J.Tricot em nota relativa à tradução desta passagem. Tradução livre da nota do francês. “Travail d’adaptation à des cas particuliers.”.

Aristóteles enfatiza, entretanto, que quando há injustiça nas situações particulares, a questão não está nas leis e nem mesmo em quem as criou, na capacidade do legislador, mas nas singularidades do caso.

O erro não reside na lei nem no legislador, mas na natureza da coisa: isso é simplesmente a matéria do que está exposto às ações humanas. Quando a lei enuncia um princípio universal, e se verifica resultarem casos que vão contra essa universalidade, nessa altura está certo que se retifique o defeito, isto é, que se retifique o que o legislador deixou escapar e a respeito do que, por se pronunciar de um modo absoluto, terá errado.¹⁷⁷

Neste sentido, Aristóteles ressalta que a “equidade” não é melhor que a justiça absoluta, de modo que só deve ser buscada nos casos em que há erro nas generalizações, identificados pela sabedoria prática:

É isso o que o próprio legislador determinaria, se presenciasse o caso ou viesse a tomar conhecimento da situação, retificando, assim, a lei, a partir das situações concretas que de cada vez se constituem. Daqui resulta que a equidade é justa, e até, em certo sentido, trata-se de uma qualidade melhor do que aquela forma de justiça que é absoluta. A natureza da equidade é, então, retificadora do defeito da lei, defeito que resulta da sua característica universal.¹⁷⁸

A função da “equidade” é retificar as falhas incluindo fatores importantes para a decisão que não constam na lei geral. Aristóteles vai dizer que com a retificação se instaura uma “justiça completa”, em lugar da incompleta (consequência da aplicação da lei geral).

Grosso modo, a equidade seria uma correção em direção à justiça, obtida pelo confronto das regras descritivas frente às prescritivas. Ambas têm algum grau de generalização, mas a primeira descreve as generalidades na maioria das vezes baseada em casos particulares; e as prescritivas, visam criar ou alterar comportamentos, podendo ser estabelecidas mesmo teoricamente, sem necessariamente nenhuma situação particular que a respalde. Possivelmente o que Aristóteles diz é que quando as leis gerais – regras prescritivas – mostram-se injustas em situações singulares, exige-se outro nível de generalização – regras descritivas – que dê conta de corrigir aquela injustiça particular.

¹⁷⁷ Aristóteles, *EN V 1137 b 19-22*. Tradução do grego de António Castro Caieiro. “τὸ γὰρ ἀμάρτημα οὐκ ἐν τῷ νόμῳ οὐδ’ ἐν τῷ νομοθέτῃ ἀλλ’ ἐν τῇ φύσει τοῦ πράγματός ἐστιν: εὐθὺς γὰρ τοιαύτη ἢ τῶν πρακτῶν ὕλη ἐστίν. ὅταν οὖν λέγῃ μὲν ὁ νόμος καθόλου, συμβῆ δ’ ἐπὶ τούτου παρὰ τὸ καθόλου, τότε ὀρθῶς ἔχει, ἢ παραλείπει ὁ νομοθέτης καὶ ἡμαρτεν ἀπλῶς εἰπών”.

¹⁷⁸ Aristóteles, *EN V 1137 b 23-28*. Tradução do grego de António Castro Caieiro. “ἐπανορθοῦν τὸ ἐλλειφθέν, ὃ κὰν ὁ νομοθέτης αὐτὸς ἂν εἶπεν ἐκεῖ παρῶν, καὶ εἰ ἦδει, ἐνομοθέτησεν. διὸ δίκαιον μὲν ἐστὶ καὶ βέλτιόν τινος δικαίου, οὐ τοῦ ἀπλῶς δὲ ἀλλὰ τοῦ διὰ τὸ ἀπλῶς ἀμαρτήματος. καὶ ἔστιν αὕτη ἢ φύσις ἢ τοῦ ἐπιεικοῦς, ἐπανόρθωμα νόμου, ἢ ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου.”.

Esse mecanismo que busca refletir sobre as circunstâncias particulares, e contorne eventuais injustiças da lei, seria a equidade: um método (ou atitude) que permite examinar cada caso singular e, quando necessário, corrija os erros da aplicação direta das leis gerais. Muito embora Aristóteles não especifique que tipo de instituição ou indivíduo seria responsável por esta equidade, ele a caracteriza como algo capaz de enxergá-la e capaz de fazê-la triunfar.

Os atos que devem ser perdoados são passíveis da equidade. Não devem ser punidos igualmente os erros e os atos injustos, como nem os erros e as inadvertências. Chamo inadvertências todos os atos que, contrários a nossos cálculos, são, entretanto, desprovidos de maldade; faltas, todos os que, embora não sejam desprovidos de cálculos, não implicam perversidade; delitos, todos os que, precedidos de cálculo, procedem da perversidade. Pois os atos provocados pela paixão implicam na perversidade. Mostrar-se equitativo, é ser indulgente com as fraquezas humanas; é também ter menos consideração pela lei do que pelo legislador; ter em conta não a letra da lei, mas a intenção do legislador, não a ação em si, mas a intenção premeditada; não a parte, mas o todo; não o estado atual do acusado, mas sua conduta constante, ou sua conduta na maioria das circunstâncias. É também lembrar-nos do bem, mais do que do mal que nos foi feito, dos benefícios recebidos mais que dos concedidos. É ainda suportar a injustiça que nos fere, preferir resolver uma desavença amigavelmente a apresentar uma ação no tribunal; recorrer a uma arbitragem mais do que a um processo, porque o árbitro considera a equidade e o juiz a lei. Os árbitros foram instituídos justamente para permitir o exercício da equidade.¹⁷⁹

O dilema, a partir da herança grega, parece apontar para a simultânea fragilidade e necessidade das leis. Essas sempre terão algum nível de generalização que não contemplará as particularidades, e assim sendo sua aplicação terá muitas vezes consequências injustas. Podemos, entretanto, afirmar sem hesitação que com Aristóteles passa a ficar claro que é somente na investigação sobre a ação que haverá possibilidade de se encontrar o caminho da justiça. Ao privilegiar a φρόνησις na sua *Ética*, Aristóteles afirma que assim como é possível o homem buscar a sua excelência na deliberação ao agir frente às circunstâncias, a política precisa também buscar sua excelência na deliberação coletiva frente às situações particulares.

¹⁷⁹ Aristóteles, *Ret.* I XIII 1374b. Tradução do grego de Antônio Pinto de Carvalho. “ἐφ’ οἷς τε γὰρ δεῖ συγγνώμην ἔχειν, ἐπιεικῆ ταῦτα, καὶ τὸ τὰ ἀμαρτήματα καὶ τὰ ἀδικήματα μὴ τοῦ ἴσου ἀξιοῦν, μηδὲ τὰ ἀμαρτήματα καὶ τὰ ἀτυχήματα: ἔστιν ἀτυχήματα μὲν γὰρ ὅσα παράλογα καὶ μὴ ἀπὸ μοχθηρίας, ἀμαρτήματα δὲ ὅσα μὴ παράλογα καὶ μὴ ἀπὸ πονηρίας, ἀδικήματα δὲ ὅσα μήτε παράλογα ἀπὸ πονηρίας τέ ἐστιν: τὰ γὰρ δι’ ἐπιθυμίαν ἀπὸ πονηρίας. καὶ τὸ τοῖς ἀνθρωπίνοις συγγινώσκειν ἐπιεικές. καὶ τὸ μὴ πρὸς τὸν νόμον ἀλλὰ πρὸς τὸν νομοθέτην, καὶ μὴ πρὸς τὸν λόγον ἀλλὰ πρὸς τὴν διάνοιαν τοῦ νομοθέτου σκοπεῖν, καὶ μὴ πρὸς τὴν προᾶξιν ἀλλὰ πρὸς τὴν προαίρεσιν, καὶ μὴ πρὸς τὸ μέρος ἀλλὰ πρὸς τὸ ὅλον, μηδὲ ποιός τις νῦν, ἀλλὰ ποιός τις ἦν αἰεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ. καὶ τὸ μνημονεύειν μᾶλλον ὧν ἔπαθεν ἀγαθῶν ἢ κακῶν, καὶ ἀγαθῶν ὧν ἔπαθε μᾶλλον ἢ ὧν ἐποίησεν. καὶ τὸ ἀνέχεσθαι ἀδικούμενον. καὶ τὸ μᾶλλον λόγῳ ἐθέλειν κρῖνεσθαι ἢ ἔργῳ. καὶ τὸ εἰς δίκαιον μᾶλλον ἢ εἰς δίκην βούλεσθαι ἰέναι: ὁ γὰρ δίκαιος τὸ ἐπιεικὲς ὁρᾷ, ὁ δὲ δικαστὴς τὸν νόμον: καὶ τούτου ἕνεκα δίκαιος εὐρέθῃ, ὅπως τὸ ἐπιεικὲς ἰσχύῃ.”

A equidade é o caminho apontado pelo o Filósofo, no âmbito da política, para aproximar-se da justiça completa. Buscar a justiça completa é admitir o erro na generalização e criar mecanismos de compensação nos casos singulares.

No mundo grego é muito marcada a divisão entre o coletivo e o núcleo familiar – sobretudo na política traçada por Aristóteles. Como o âmbito coletivo – político - é o da ação, e está voltado à busca da equidade entre os cidadãos, este é o contexto da ética.¹⁸⁰

Ao aproximar a ética da natureza e da política, no mundo grego, vimos que para Aristóteles a cidade próspera resulta de homens de bem, caso contrário estes homens acabariam por se submeter a um tirano. Na visada do Estagirita a virtude ética não é inata, é adquirida ao longo da vida, pelas leis, pela educação e pela maturidade. É a natureza que nos dá esta propensão a receber a virtude, mas somente inseridos na πόλις criamos o hábito de praticar a virtude.

¹⁸⁰ Logo no primeiro livro da *EN*, Aristóteles evidencia essa subordinação da ética à política: “[O bem supremo] depende da ciência suprema e arquetônica por excelência. Uma ciência deste tipo é, sem dúvida alguma, a política.”. Aristóteles, *EN* I 1094a 24-28. Tradução livre do francês. “S’il en est ainsi, nous devons essayer d’embrasser, tout au moins dans ses grandes lignes, la nature du Souverain Bien, et de dire de quelle science particulière ou de quelle potentialité il relève. On sera d’avis qu’il dépend de l’science suprême et architectonique par excellence. Or une telle science est manifestement la Politique.”. Tradução do grego para o francês por J. Tricot. “δόξειε δ’ ἂν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς. τοιαύτη δ’ ἡ πολιτικὴ φαίνεται.”.

Capítulo 3. Contribuições da *Ética* para uma teoria da ação em Aristóteles

Há muitas dúvidas de como foram escritas, e editadas historicamente, as obras aristotélicas, mas de maneira ilustrativa poderíamos dizer que a estrutura segundo a qual está organizada a *EN*, nos dias de hoje, aproxima-se a uma espiral ascendente. Conceitos são introduzidos e retomados de forma gradual, aparentemente repetitiva, mas que, a cada movimento, trazem algo novo e surpreendentemente indispensável ao entendimento.

O tema inicial da *EN*, que relaciona o bem supremo à felicidade, conclui-se no capítulo 12 do livro I; do capítulo 13 deste livro até o capítulo 9 do livro II (com exceção do capítulo 7), a discussão se volta para a virtude em geral. O livro III contém dois assuntos bem distintos: a discussão sobre o ato voluntário e o início da análise das virtudes particulares, que continua ao longo do livro IV e se conclui no livro V, este inteiramente dedicado a uma única virtude ética, a justiça. O livro VI tem um só tema: a sabedoria (teórica e prática). O livro VII trata de duas questões: as disposições reprováveis de caráter, como a fraqueza da vontade e a bestialidade, e o prazer. O livro VIII inicia uma análise sobre a amizade que se prolonga sem interrupção por todo livro IX. O livro X contém temas distintos: o prazer, a relação entre a vida contemplativa e a vida prática, além da educação na *πόλις* e o papel do legislador.

Dando continuidade ao capítulo 2, na tentativa de delimitarmos o que seria uma teoria da ação em Aristóteles, selecionamos a seguir alguns temas propostos pelo Filósofo que acreditamos fundamentais ao entendimento da sua abordagem ética. Vemos que da ação à felicidade há um processo de aprimoramento do homem em direção ao que ele naturalmente tende. Vimos que o homem é por natureza apto à virtude, mas precisa de um ambiente propício para se desenvolver - a *πόλις* - que o faça, pelo exercício, adquirir o hábito, que se revelará como seu caráter, sua disposição moral. Para Aristóteles, esta *πόλις* deve ser o lugar onde o homem possa exercer sua liberdade de escolha, ou seja, ao decidir voluntariamente a forma de agir diante das situações, desenvolverá sua capacidade deliberativa e revelará sua disposição moral. A qualidade da atividade humana vai propiciar hábitos virtuosos, pois é através das escolhas e suas consequências que será louvado ou censurado, ao longo da vida. Escolher o bem não é tarefa fácil, e somente a sabedoria prática (*φρόνησις*) será capaz de propiciar ao homem agir conforme essa justa medida (*μεσότης*) - ponto não geométrico, variável caso a caso. Há, no pensamento de Aristóteles, uma tal interdependência entre ética e política que, somente com leis adequadas, em uma *πόλις* próspera, será possível gerar este ambiente propício ao desenvolvimento do homem virtuoso e feliz.

Analisaremos a seguir alguns preceitos da *EN*, por temas que consideramos fundamentais para o delinear da teoria da ação de Aristóteles, a saber: (i) a *πρᾶξις* e a *προαίρεσις*; (ii) a prática virtuosa; (iii) A relevância da *σοφία* frente à *φρόνησις*; (iv) A *εὐδαιμονία* como fim último do homem; e, (v) A ética como parte da política.

3.1 A *πρᾶξις* e a *προαίρεσις*

Já nas primeiras linhas da *EN*, Aristóteles coloca a ação no ponto central: “Toda ação (*πρᾶξις*) e toda escolha (*προαίρεσις*) tendem a um bem [...] e o bem é aquilo a que todas as coisas tendem.”¹⁸¹. E afirma a ligação dessa ação com a questão moral, ao vincular a responsabilidade moral do homem às razões da escolha dos meios que poderão, ou não, contribuir para o resultado pretendido: “Nós julgamos o caráter de um homem pela sua escolha (*προαίρεσις*): é por que ele o faz e não o que ele faz.”¹⁸².

Aristóteles afirma que é na ação que o homem se mostra e se habilita à apreciação do grupo e de si mesmo. Ao investigar o elo entre ética e a ação do homem, entretanto, Aristóteles não quer gerar conhecimento teórico¹⁸³ sobre ética, mas descobrir em realidade como gerar homens bons. Para isso é preciso aprofundar o entendimento da ação, já que nela estarão todos os elementos singulares do homem e os aspectos de seu entorno; tanto os elementos conhecidos teoricamente como os que ainda não se conhece. É na ação que se manifestam. Na ação, e suas consequências, é possível compreender o que compõe cada situação, produzindo-se no agente uma disposição (*ἔξις*)¹⁸⁴ – boa ou má – que lhe influenciará na próxima ação.

¹⁸¹ Aristóteles, *EN* I 1094 a 1-2. Tradução livre do francês. “Toute action et toute choix tendent vers quelque bien [...] le Bien est ce à quoi toutes choses tendent”. Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “ δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ: διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τὰγαθόν, οὐ πάντ’ ἐφίεται.”

¹⁸² Aristóteles, *EE* II 1228 a 2-3. Tradução livre do francês. “nous jugeons d’un à son choix; c’est ce pour quoi il le fait et non ce qu’il fait”. Tradução do grego para o francês por Vianney Décarie. “καὶ διὰ τοῦτο ἐκ τῆς προαιρέσεως κρίνομεν ποιὸς τις: τοῦτο δ’ ἐστὶ τὸ τίνος ἔνεκα πράττει, ἀλλ’ οὐ τί πράττει.”

¹⁸³ “No sistema aristotélico, há uma divisão primária em três grupos de objetos aos quais corresponde algum saber: o objeto teórico ou contemplativo, o objeto de ação e o de produção. A estes objetos estão ligados, respectivamente, a teoria ou ciência, a *πρᾶξις* e a arte ou técnica [*τέχνη*]. Cada grupo tem sua atividade própria: contemplação, ação, produção. Cada um é definido como uma disposição de um certo tipo: a ciência teórica é uma disposição demonstrativa, a *πρᾶξις* é uma disposição deliberativa ou prática, e a técnica ou arte é uma disposição produtiva. Esta tripartição serve de base para o sistema aristotélico dos saberes e tem de ser levada em consideração em todo o exame geral do seu sistema.”. M.Zingano, *Estudos de Ética Antiga*, p.277. Retornaremos a esta questão na Parte II deste trabalho.

¹⁸⁴ Deve-se observar que o termo *ἔξις* indicará uma posição estável de caráter, com chances remotas de transformação; que fica claro ao diferenciarmos os termos *ἔξις* e *διάθεσις*: “ἔξις difere de *διάθεσις* pelo fato

O ser humano, como sendo o único ser vivo capaz de deliberar e agir, será também o único capaz de práticas virtuosas. Neste sentido, este ato, para ser, de fato, *προᾶξις*, pressupõe uma escolha ponderada (*προαίρεσις*) que conta com a capacidade do homem de avaliar as circunstâncias a partir da razão e da emoção. Estas características conjugadas, que somente se manifestam na ponderação e na ação, habilitariam o homem a progressivamente encontrar o bem.

Estando a ação no centro da ética aristotélica, optamos por destacar quatro elementos, no âmbito do alcance humano, que a circundam, e singularizariam a visada do Filósofo; a saber: escolha deliberada (*προαίρεσις*), responsabilidade, sabedoria prática (*φρόνησις*) e o prazer (*ἡδονή*).

A *προαίρεσις* em Aristóteles é a escolha deliberada que precede a *προᾶξις* do homem. Escolher entre duas possibilidades é deliberar; e no processo de deliberação é a razão que está trabalhando na ponderação dos meios frente ao desejo do homem. A deliberação escolhe quais são os meios para se chegar ao fim, escolhe o caminho, mas somente de forma secundária é responsável pelo êxito do fim. Como vimos, na seção 2.2 deste trabalho quando expusemos sobre o que seria a “vontade” em Aristóteles, o desejo (*ὄρεξις*) estabelece o fim, mas este participa da deliberação, na medida em que escolhe a partir da ponderação racional de meios para atingir fins. A “vontade” em Aristóteles estaria indicada a partir desta ponderação que inclui meios e fins.

Vale ressaltar entretanto que é possível o ser humano agir sem deliberação, a partir de hábitos adquiridos, que constituem sua segunda natureza. Como ressalta Zingano a seguir:

A deliberação é uma possibilidade da ação humana; quando ocorre, ela como que dilata a temporalidade do assentimento e o suspende até o momento da escolha deliberada. A deliberação não é, porém, uma necessidade. Agimos também sem escolher por deliberação; atos súbitos são bons exemplos disso. Em tais casos, o assentimento ocorre, pois é preciso em algum sentido acatar subjetivamente o que foi reconhecido como dever. Ele decorre então de nossa natureza prática; em termos aristotélicos, ele decorre de nossa *disposição*, *ἔξις*, que adquirimos mediante o hábito de agir em uma certa direção e que constitui nossa segunda natureza ou natureza prática. A disposição não está aberta a opostos; ao contrário, ela tende a fixar um pólo em detrimento do outro.¹⁸⁵

de ter muito mais duração e estabilidade [...]. Em compensação, chama-se *διάθεσις* as qualidades que podem facilmente ser movidas e mudar rapidamente, tais como o calor e o esfriamento, a doença e a saúde [...]” ([ver] Aristóteles, *Categorias*, 8, e *Metafísica*, Δ, 14). Comentário de Jackie Pigeaud, nota 56; *O Homem de Gênio e a Melancolia – O Problema XXX, I*. p.125. Tradução de Alexei Bueno.

¹⁸⁵ M. Zingano, *Deliberação e Vontade em Aristóteles - Estudos de Ética Antiga*, p.200.

Como expôs Zingano acima, quando agimos sem deliberar, podemos estar seguindo simplesmente atividades cotidianas, como também podemos estar seguindo leis e regras que nos habituamos a obedecer, sem ponderar estes preceitos com as situações que se apresentam. Neste sentido, a nossa disposição (ἔξις) que vai sendo formada pelas nossas ações, por deliberação ou por simples hábito, é importante, pois é ela que conduzirá moralmente estes atos não deliberados.

A προαίρεσις, então, diz respeito, á escolha deliberada; a medir antes de agir. É o ato de ponderar alternativas na escolha. Para Aristóteles, necessariamente a virtude ética inclui esta escolha ponderada; e, agir somente em função do desejo, levaria ao vício.

A escolha ponderada do homem livre, sem coerção, é determinante na ética aristotélica. O valor ético de uma ação, para Aristóteles, é fundamentalmente medido pela deliberação de como fazer, já que é o meio (determinado pela προαίρεσις) que se reflete no êxito do fim. Ademais, os fins parecem ser alcançados mormente a partir das disposições morais que sucedem as ações e formam o caráter do homem ao longo da vida, como comenta Zingano na passagem abaixo:

[Aristóteles sustenta] em seus escritos éticos, que a deliberação está limitada unicamente aos meios, os fins sendo dados pelas disposições morais. Neste sentido, pode-se, à primeira vista, suspeitar que tal restrição tenha por efeito tornar a razão meramente instrumental, já que está incapacitada de refletir sobre os próprios fins, restringindo-se a procurar os meios mais adequados para fins postos alhures. Compreende-se facilmente que muitos comentadores tenham procurado encontrar brechas na argumentação de Aristóteles com intuito de encontrar, se não a afirmação que a razão tem um papel relevante na determinação dos fins, ao menos uma certa atenuação desta tese que pudesse indicar um reconhecimento, ainda que parcial, que a razão tem algo a dizer na escolha dos fins.¹⁸⁶

Na tentativa de dialogar com o comentário acima sobre o tema controverso da interferência da razão no estabelecimento dos fins, ressaltamos que, independente de estar suficientemente preparado ou do resultado obtido, para Aristóteles, o homem é “responsável” por suas ações, e não pode se abster de agir, cabendo-lhe, por isso, desenvolver-se nesta prática. O “responsável” toma sentido forte, por um lado, na medida em que meios e fins estariam interligados na ponderação. E, por outro lado, nos atos não deliberados, a disposição moral do homem, adquirida no percurso prático da vida, conduziria a ação.

Como a ação é precedida da liberdade de escolha entre opções alternativas, a responsabilidade pelas consequências de suas práticas é do próprio homem. Segundo

¹⁸⁶ M. Zingano, *Estudos de Ética Antiga*, p.301.

Aristóteles, o ser humano reúne as condições para avaliar as circunstâncias, controlar suas paixões e ponderar previamente as consequências do seu ato face ao futuro. Neste contexto de escolha voluntária, caso a prática não se delineie como virtuosa, para julgar o caráter do homem será preciso analisar as circunstâncias no momento da deliberação e a ação do homem frente a elas. Assim sendo, o homem para Aristóteles é responsável pelas suas ações e, através delas, pode, progressivamente, modificar sua disposição moral e vir a se tornar virtuoso, esforçando-se por escolher a “melhor” forma de agir em cada situação. Sabe-se, todavia, que em muitas situações o homem que intenciona a virtude pode não ser completamente bem sucedido, já que somente parte das circunstâncias está sob influência direta de sua ação, e muitas escapam ao seu conhecimento.

Como já dissemos, Aristóteles usa a expressão “o que depende de nós” (τῶν ἐφ’ ἡμῖν) para encaminhar a questão da responsabilidade do homem, que se justifica pela precedência da ação sobre a disposição, já que esta última não se abre à escolha. Como reforça Zingano:

A disposição não elimina e em certo sentido depende da ação mediante deliberação. Ela não elimina porque a disposição é adquirida com base nas ações que praticamos – e uma das possibilidades da ação é justamente agir com base em uma deliberação. Tampouco elimina, pois, a despeito da fixidez que a disposição introduz no caráter de um agente, a ação não só precede, como também prevalece sobre ela – por mais difícil e inusitado que seja, um agente de certo caráter pode, mediante a apreensão de razões, passar a agir no sentido contrário, apesar de toda a carga psicológica que uma disposição injeta sobre ele.¹⁸⁷

Para o Estagirita é a ação que determina a disposição, e a ação depende do homem, na medida da sua capacidade de deliberação, tornando-o responsável por suas consequências. Somente a ação está aberta aos contrários - pode-se fazer ou deixar de fazer algo. Essa escolha que antecede a ação irá determinar certa disposição, entretanto esta disposição não está aberta à escolha. A disposição é um hábito adquirido através de sucessivas ações que pressupõem a escolha ponderada (προαίρεσις) do homem.

Não é nem por natureza e nem contrário a ela que nascem no homem as virtudes, mas a natureza nos deu a capacidade de recebê-las, e esta capacidade chega à sua maturidade pelo hábito. (...) As ações que, como causas ou meios, estão na origem de uma virtude qualquer, são as mesmas que levam à sua destruição [ao vício]. Como nas artes também, por exemplo, tocar cítara forma bons e ruins citaristas. (...) Se não fosse assim, não precisaríamos de mestres e seríamos, desde o nascimento, bons ou ruins em nossa arte. O mesmo acontece com as virtudes. É nas situações de troca de bens ou dinheiro com outros homens, por exemplo, que nos tornamos uns justos, outros injustos. É diante do perigo, onde uns manifestam hábitos de medo e outros de audácia, que uns se tornam medrosos e

¹⁸⁷ M. Zingano, *Deliberação e Vontade em Aristóteles - Estudos de Ética Antiga*, p.200-201.

outros corajosos. O mesmo acontece com os apetites e impulsos, alguns homens se mostram moderados e doces, outros desregrados e violentos, quando expostos à idêntica situação. Em suma, as disposições morais vêm de atos que lhe são semelhantes. [...] Não é então obra negligenciável adquirir, desde a mais tenra infância, este ou aquele hábito, ao contrário, é obra de total importância.¹⁸⁸

3.2 Prática virtuosa, justa medida (μεσότης) e prazer (ήδονή)

Para Pierre Aubenque, “a φρόνησις [sabedoria prática] da *EN* só é reconhecida pelos homens cujo saber está voltado para a busca dos ‘bens humanos’ [...]. A φρόνησις se refere ao contingente, ela é variável segundo os indivíduos e as circunstâncias.”¹⁸⁹. Neste comentário, o autor de *La Prudence chez Aristote* evidencia a delimitação do campo de estudo proposto por Aristóteles na sua *Ética*. Sem intuito de diminuir a importância relativa de outros saberes, para o Estagirita tornar-se-ia fundamental, na proposição do seu tratado, concentrar os esforços da investigação e vincular diretamente a virtude ética à busca, pelo homem, da sabedoria prática na sua plenitude, levando-o ao limite do seu alcance.

Para Aristóteles, a φρόνησις é adquirida através do hábito da prática virtuosa. O homem torna-se virtuoso na medida em que desenvolve o hábito da virtude: “o justo nasce de

¹⁸⁸ Aristóteles, *EN* II 1103 a 23-25 e 1103 b 6-25. Tradução livre do francês. “Ce n’est ni par nature, ni contrairement à la nature que naissent en nous les vertus, mais la nature nous a donné la capacité de les recevoir, et cette capacité est amenée à maturité par l’habitude. [...] Les actions qui, comme causes ou comme moyens, sont à l’origine de la production d’une vertu quelconque, sont les mêmes que celles qui amènent sa destruction, tout comme dans le cas d’un art; en effet, jouer de la cithare forme indifféremment les bons et les mauvais citharistes. [...] s’il n’était pas ainsi, on n’aurait aucun besoin du maître, mais on serait toujours de naissance bon ou mauvais dans son art. Il en est dès lors de même pour les vertus; c’est en accomplissant tels ou tels actes dans notre commerce avec les autres hommes que nous devenons, les uns justes, les autres injustes; c’est en accomplissant de même telles ou telles actions dans les dangers, et en prenant des habitudes de crainte ou de hardiesse que nous devenons, les uns courageux, les autres poltrons. Les choses se passent de la même façon en ce qui concerne les appétits et les impulsions; certains hommes deviennent modérés et doux, d’autres déréglés et emportés, pour s’être conduits, dans des circonstances identiques, soit d’une manière soit de l’autre. En un mot, les dispositions morales proviennent d’actes qui leur sont semblables. [...] Ce n’est donc pas une oeuvre négligeable de contracter dès la plus tendre enfance telle ou telle habitude, c’est au contraire, d’une importance majeure, disons mieux totale.”. Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “οὐτ’ ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους. [...] ἔτι ἐκ τῶν αὐτῶν καὶ διὰ τῶν αὐτῶν καὶ γίνεται πᾶσα ἀρετὴ καὶ φθειρεται, ὁμοίως δὲ καὶ τέχνη: ἐκ γὰρ τοῦ κιθαρίζειν καὶ οἱ ἀγαθοὶ καὶ κακοὶ γίνονται κιθαρισταί. [...] εἰ γὰρ μὴ οὕτως εἶχεν, οὐδὲν ἂν ἔδει τοῦ διδάξοντος, ἀλλὰ πάντες ἂν ἐγίνοντο ἀγαθοὶ ἢ κακοί. οὕτω δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἀρετῶν ἔχει: πράττοντες γὰρ τὰ ἐν τοῖς συναλλάγμασι τοῖς πρὸς τοὺς ἀνθρώπους γινόμεθα οἱ μὲν δίκαιοι οἱ δὲ ἄδικοι, πράττοντες δὲ τὰ ἐν τοῖς δεινοῖς καὶ ἐπιζόμενοι φοβεῖσθαι ἢ θαρρεῖν οἱ μὲν ἀνδρείοι οἱ δὲ δειλοί. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ περὶ τὰς ἐπιθυμίας ἔχει καὶ τὰ περὶ τὰς ὀργάς: οἱ μὲν γὰρ σώφρονες καὶ πρᾶοι γίνονται, οἱ δ’ ἀκόλαστοι καὶ ὀργίλοι, οἱ μὲν ἐκ τοῦ οὕτως ἐν αὐτοῖς ἀναστρέφεσθαι, οἱ δὲ ἐκ τοῦ οὕτως. καὶ ἐνὶ δὴ λόγῳ ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἕξεις γίνονται. διὸ δεῖ τὰς ἐνεργείας ποιάς ἀποδιδόναι: κατὰ γὰρ τὰς τούτων διαφορὰς ἀκολουθοῦσιν αἱ ἕξεις. οὐ μικρὸν οὖν διαφέρει τὸ οὕτως ἢ οὕτως εὐθὺς ἐκ νέων ἐθίζεσθαι, ἀλλὰ πάμπλου, μᾶλλον δὲ τὸ πᾶν.”.

¹⁸⁹ P.Aubenque, *La Prudence chez Aristote* p.8-9. Tradução livre do francês.

praticar atos justos e o temperante, de praticar atos temperantes; do não os fazer ninguém sequer se avizinha de tornar-se bom.”¹⁹⁰. A φρόνησις, ao longo do processo de vida, deverá ser adquirida pelo homem através da educação voltada para a virtude, seja pelos costumes da πόλις ou através das leis¹⁹¹. Todavia, será somente com a maturidade que o homem virtuoso (φρόνιμος) se revelará, pois só então terá condições de utilizar em sua plenitude a sabedoria prática adquirida, discernindo as singularidades de cada situação e, dessa vez, independente do que indiquem as regras e costumes. O φρόνιμος irá agir voluntariamente, conforme a sua deliberação, confiante de que estará agindo bem. Ou seja, o φρόνιμος não age por obediência ou influência, mas com convicção e por determinação própria do sentido do bem.

Assim sendo, será um φρόνιμος aquele capaz de identificar, em cada caso, a justa medida (μέσων; μεσότης)¹⁹² e agir entre o excesso e a falta diante das emoções: “Em todo sentimento de prazer ou dor, há o muito e o pouco, os quais não são bons, nem um, nem outro; mas, experimentar estas emoções no momento oportuno, na situação e em função das pessoas adequadas, pela razão e da forma que é necessário, é, ao mesmo tempo, meio e excelência - característica que diz respeito precisamente à virtude ética.”¹⁹³.

Como vimos, o ser humano, segundo Aristóteles, tem todas as condições de praticar a virtude. O φρόνιμος é aquele que domina estes recursos naturais que possui e os realiza de forma plena na ação: “existe virtude no momento em que a razão, em boas condições, está de acordo com as paixões. [...] A razão indica tudo que é melhor, e as paixões,

¹⁹⁰ Aristóteles, *EN* II 1105b 6-10. Tradução do grego por Marco Zingano. “εὖ οὖν λέγεται ὅτι ἐκ τοῦ τὰ δίκαια πράττειν ὁ δίκαιος γίνεται καὶ ἐκ τοῦ τὰ σώφρονα ὁ σώφρων: ἐκ δὲ τοῦ μὴ πράττειν ταῦτα οὐδεὶς ἄν οὐδὲ μελλήσειε γίνεσθαι ἀγαθός.”

¹⁹¹ “os legisladores tornam bons os cidadãos inculcando-lhes hábitos, e este é o intento de todo legislador; malogram os que não o fazem bem, e nisto difere a constituição boa da má.”. Aristóteles, *EN* II 1103 b 4-6. Tradução do grego por Marco Zingano. “οἱ γὰρ νομοθέται τοὺς πολίτας ἐθίζοντες ποιῶσιν ἀγαθοὺς, καὶ τὸ μὲν βούλημα παντὸς νομοθέτου τοῦτ' ἐστίν, ὅσοι δὲ μὴ εὖ αὐτὸ ποιῶσιν ἀμαρτάνουσιν, καὶ διαφέρει τούτῳ πολιτεία πολιτείας ἀγαθὴ φάυλης.”

¹⁹² A primeira vez que o termo aparece na *EN* é em II 2 1104 a 25-27.

¹⁹³ Aristóteles, *EN* II 1106 b 16. Tradução livre do francês. “Dans tout sentiment de plaisir et de peine, on rencontre du trop et du trop peu, lesquels ne sont bons ni l'un ni l'autre; au contraire, ressentir ces émotions au moment opportun, dans les cas et à l'égard des personnes qui conviennent, pour les raisons et de la façon qu'il faut, c'est à la fois moyen et excellence, caractère qui appartient précisément à la vertu.”. Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “οἷον καὶ φοβηθῆναι καὶ θαρρῆσαι καὶ ἐπιθυμῆσαι καὶ ὀργισθῆναι καὶ ἐλεῆσαι καὶ ὄλως ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι ἔστι καὶ μᾶλλον καὶ ἥττον, καὶ ἀμφοτέρω οὐκ εὖ: τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἔνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσων τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς.”

como estão propensas, executam sem dificuldade tudo o que pode ordenar a razão. [...] A virtude está nas duas faculdades.”¹⁹⁴.

As duas passagens acima mostram bem o papel das emoções na teoria da ação de Aristóteles. Longe de extirpá-las, o agente precisará das emoções para que, frente às circunstâncias em cada caso particular (“pessoas adequadas, pela razão e da forma que é necessário) encontre a justa medida. Na ponderação, em cada situação, o agente harmoniza razão e emoções, o que resulta na ação virtuosa. Como reforça Zingano: “não se trata de extirpar as emoções ou paixões, mas de lhes dar uma justa medida, vivê-las *metriôs*¹⁹⁵, e a virtude moral consiste justamente em encontrar sua medida em função e nomeio das circunstâncias em que se produzem as ações.”¹⁹⁶.

E o φρόνιμος é o que encontra esta justa medida na deliberação, colocando-se em uma posição em que é possível ver a si e os outros: “O φρόνιμος, aquele que sabe deliberar bem, possui a faculdade de ver o que é bom para si e para os homens; ele busca realizar o bem não só para si, mas para todos, e isto através da razão. O φρόνιμος põe-se assim do ponto de vista moral, que é justamente aquele ponto que todo homem pode acatar se se determinar pela razão.”¹⁹⁷.

De modo a compreendermos melhor o processo por que passa o homem no momento que precede sua escolha, Aristóteles, na *EN*, separa¹⁹⁸ a parte não-racional da alma em duas outras partes, sendo que uma delas participaria da razão: “É também manifesto que a parte não-racional é dupla: a vegetativa em nada participa da razão, ao passo que a apetitiva e, em geral, desiderativa participa de certo modo da razão, na medida em que é acatadora e obediente, do modo como dizemos *prestar atenção à razão* do pai e dos amigos, mas não do modo como dizemos ter *razão* na matemática.”¹⁹⁹.

¹⁹⁴ Aristóteles, *MM* VII 1206 b 10-16. Tradução livre do francês. “il y a vertu au moment où la raison, en bonne condition, est en accord avec les passions [...] La raison ordonne toujours ce qui est le mieux, et que les passions, comme elles sont bien disposées, exécutent sans difficulté tout ce que peut ordonner la raison. [...] La vertu procede des deux facultés. Tradução do grego para o francês por C. Dalimier. “Τότε γὰρ φαμεν εἶναι ἀρετήν, ὅταν ὁ λόγος εὖ διακείμενος τοῖς πάθεσιν ἔχουσι τὴν οἰκείαν ἀρετήν σύμμετρος ἦ, καὶ τὰ πάθη τῷ λόγῳ οὕτω γὰρ διακείμενα συμφωνήσουσι πρὸς ἄλληλα, ὥστε τὸν μὲν λόγον προστάττειν ἀεὶ τὸ βέλτιστον, τὰ δὲ πάθη ῥαδίως εὖ διακείμενα ποιεῖν ὃ ἂν ὁ λόγος προστάτῃ”.

¹⁹⁵ A partir de usos na *EN* (IV 2 1121 a 2-4 / IV 7 1124 a 6-15), Zingano atribui ao advérbio *metriôs* o seguinte entendimento: “de modo comedido, segundo uma medida”. M. Zingano, *Emoção, Ação e Felicidade em Aristóteles - Estudos de Ética Antiga*, p.144.

¹⁹⁶ M. Zingano, *Emoção, Ação e Felicidade em Aristóteles - Estudos de Ética Antiga*, p.144.

¹⁹⁷ M. Zingano, *Particularismo e Universalismo na Ética Aristotélica - Estudos de Ética Antiga*, p.129.

¹⁹⁸ Com fins meramente investigativos e didáticos.

¹⁹⁹ Aristóteles, *EN* I 1102b 29-32. Tradução do grego por Marco Zingano. “φαίνεται δὴ καὶ τὸ ἄλογον διττόν. τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ’ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν

Zingano comenta a passagem e esclarece três termos para naturezas diferentes de desejo, que são utilizados por Aristóteles, mas sem, no entanto, atribuir-lhes qualquer tipo de hierarquia:

Na psicologia antiga (que Aristóteles retoma), a parte desiderativa (τὸ ὀρεκτικὸν) comporta três casos. Um primeiro tipo de desejo é o θυμός, que traduzo, *faute de mieux*, por *impulso*²⁰⁰, a saber, o que ocorre quando reagimos contra algo, particularmente contra uma injustiça; [...] Um segundo tipo de desejo é a ἐπιθυμία, o desejo ligado ao que é agradável, como ter ἐπιθυμία²⁰¹ por doces, vinhos ou relações sexuais (*Top.* VI 8 146 b11: “desejo do agradável”; VI 7146a9: ἐπιθυμία συνουσίας, “de copulação”). [...] O terceiro caso de desejo é a βούλησις, que traduzo por *querer*²⁰², sempre *faute de mieux*; ela ocorre somente nos seres dotados de razão, pois é um desejo que se engendra envolvendo considerações e expectativas racionais, por exemplo a βούλησις da imortalidade (em grego clássico ninguém diria ter θυμός ou ἐπιθυμία de ser imortal).²⁰³

Ou seja, na passagem da *EN* citada, Aristóteles se refere a um desejo geral (ὄρεξις) que, nas suas diversas manifestações (θυμός, ἐπιθυμία e βούλησις), já aponta para a capacidade da alma humana de colocar em diálogo emoção e razão, no momento da ponderação, na escolha que precede a ação. A seguir, ao detalhar de fato a parte da alma que se comunica com a razão, o Filósofo diferencia o tipo de desejo a depender da inclinação moral do agente:

Com efeito, elogiamos, no homem que se controla e no acrático, a razão e a parte racional da alma, pois ela exorta corretamente às melhores ações, mas também se manifesta neles uma outra parte, por natureza contrária à razão, que combate e puxa em sentido contrário à razão. Assim como, quando se decide movimentar para a direita os membros paralisados do corpo, estes, ao contrário, desviam à esquerda, assim também ocorre com a alma: os ímpetos dos acráticos vão em direções contrárias. Nos membros do corpo vemos o desvio; no tocante à alma, não o vemos. Contudo, não menos devemos considerar que também na alma há algo contrário à razão, contrapondo-se e resistindo a ela. Não importa como se distingue, mas manifestamente, esta parte participa da razão – além disso, presumivelmente a do homem temperante e corajoso é ainda mais obediente, pois em tudo concorda com a razão.²⁰⁴

μετέχει πως, ἢ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν: οὕτω δὴ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν φίλων φαμὲν ἔχειν λόγον, καὶ οὐχῶσπερ τῶν μαθηματικῶν.”.

²⁰⁰ Consideramos a mesma tradução de θυμός por impulso, conforme glossário deste trabalho.

²⁰¹ Traduzimos ἐπιθυμία por appetite, conforme glossário deste trabalho.

²⁰² Traduzimos βούλησις por desejo racional, conforme glossário deste trabalho.

²⁰³ M. Zingano, Aristóteles – *Ethica Nicomachea* I 13-III 8 – Tratado da Virtude Moral; comentários, p.88-89.

²⁰⁴ Aristóteles, *EN* I 1102 b 14-28. Tradução do grego por Marco Zingano. “τοῦ γὰρ ἐγκρατοῦς καὶ ἀκρατοῦς τὸν λόγον καὶ τῆς ψυχῆς τὸ λόγον ἔχον ἐπαινοῦμεν: ὀρθῶς γὰρ καὶ ἐπὶ τὰ βέλτιστα παρακαλεῖ: φαίνεται δ’ ἐν αὐτοῖς καὶ ἄλλο τι παρὰ τὸν λόγον πεφυκός, ὃ μάχεται καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ. ἀτεχνῶς γὰρ καθάπερ τὰ παραλελυμένα τοῦ σώματος μόρια εἰς τὰ δεξιὰ προαιρουμένων κινῆσαι τὸναντίον εἰς τὰ ἀριστερὰ παραφέρεται, καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς οὕτως: ἐπὶ τὰναντία γὰρ αἱ ὀρμαὶ τῶν ἀκρατῶν. ἀλλ’ ἐν τοῖς σώμασι μὲν ὀρῶμεν τὸ παραφερόμενον, ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς οὐχ ὀρῶμεν. ἴσως δ’ οὐδὲν ἦττον καὶ ἐν τῇ ψυχῇ νομιστέον εἶναί τι παρὰ τὸν λόγον,

Aristóteles sugere nesta passagem que a prévia disposição de caráter do homem reflete-se na ponderação da escolha. Embora ambos – o homem que se controla e o acrático²⁰⁵ – sabem o que deve ser feito, somente o primeiro o faz. Com este exemplo, Aristóteles evidencia que não somente a razão é causa da ação. Os dois agentes citados, entretanto, reagem a um conflito, que, no caso do primeiro, é bem sucedido, pois ele se mantém em direção ao que sabe que deve fazer, mas o segundo não. Já o homem temperante, por obedecer “em tudo” à razão, não admitiria qualquer conflito.

Como resultados da ação, manifestam-se no homem sinais (σημεῖα) que são importantes indicativos da qualidade da sua prática. Prazer e dor são sinais que ajudam ao homem a encontrar a justa medida (μεσότης) - um ponto de difícil precisão em que estaria a virtude, entre o excesso e a falta em cada situação.

Como assinala Aristóteles: “Deve-se tomar como indício das disposições o prazer ou dor que sobrevém às nossas obras: é temperante quem se abstém dos prazeres corporais e se alegra disso mesmo, ao passo que quem se apoquentia com isso é intemperante; quem suporta as coisas temíveis e se alegra, ou pelo menos não se aflige, é corajoso, ao passo que quem se aflige é covarde. Com efeito, a virtude moral diz respeito a prazeres e dores.”²⁰⁶.

Estes sinais que acompanham a ação, ao longo da vida, tornam-se auxílios importantes ao evidenciarem a disposição de caráter do agente, manifestada através da calibragem de faltas e excessos das ações e emoções, diante das circunstâncias. Como explica Aristóteles:

Todo conhecedor evita o excesso e a falta e procura o meio termo e o busca, não o meio termo da coisa, mas o relativo a nós. Se então toda a ciência leva a bom termo a função olhando o meio termo e a ele conduzindo as obras (de onde se costuma arrematar dizendo, das obras que estão bem feitas, que nada há para retirar ou para acrescentar, porque o excesso e a falta destroem o bom estado, a mediedade preserva-o), se os bons artesãos trabalham, como dissemos, tendo-o em vista e se a virtude – como também a

ἐναντιούμενον τούτῳ καὶ ἀντιβαῖνον. πῶς δ' ἕτερον, οὐδὲν διαφέρει. λόγου δὲ καὶ τοῦτο φαίνεται μετέχειν, ὥσπερ εἶπομεν: πειθαρχεῖ γοῦν τῷ λόγῳ τὸ τοῦ ἐγκρατοῦς – ἔτι δ' ἴσως εὐηκοώτερόν ἐστι τὸ τοῦ σώφρονος καὶ ἀνδρείου: πάντα γὰρ ὁμοφωνεῖ τῷ λόγῳ.”.

²⁰⁵ Aristóteles analisará com detalhes a ἀκρασία (a *fraqueza moral* que introduzimos no capítulo 2 deste trabalho) e o controle de si no livro VII da *EN*.

²⁰⁶ Aristóteles, *EN* II 1104 b 2-8. Tradução do grego por Marco Zingano. “σημεῖον δὲ δεῖ ποιῆσθαι τῶν ἕξεων τὴν ἐπιγινόμενὴν ἡδονὴν ἢ λύπην τοῖς ἔργοις: ὁ μὲν γὰρ ἀπεχόμενος τῶν σωματικῶν ἡδονῶν καὶ αὐτῷ τούτῳ χαίρων σώφρων, ὁ δ' ἀχθόμενος ἀκόλαστος, καὶ ὁ μὲν ὑπομένων τὰ δεινὰ καὶ χαίρων ἢ μὴ λυπούμενός γε ἀνδρείος, ὁ δὲ λυπούμενος δειλός. περὶ ἡδονᾶς γὰρ καὶ λύπας ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετή”.

natureza – é mais exata e melhor que toda a arte, ela terá em mira o meio termo. Por exemplo, é possível temer, ter arrojo, ter apetite, encoleirizar-se, ter piedade e, em geral, aprazer-se e afligir-se muito e pouco, e ambos de modo não adequado; o quando deve, a respeito de quais, relativamente a quem, com que fim e como deve é o meio termo e o melhor, o que justamente é a marca da virtude. Similarmente, há excesso, falta e meio termo no tocante às ações. A virtude diz respeito a emoções e ações, nas quais o excesso erra e a falta é censurada, ao passo que o meio termo acerta e é louvado: acertar e ser louvado pertencem à virtude. Portanto, a virtude é certa mediedade, consistindo em ter em mira o meio termo.²⁰⁷

Como descreve Aristóteles ao definir a virtude moral²⁰⁸: “A virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o φρόνιμος. É uma mediedade entre dois males, o mal por excesso e o mal por falta. Ainda, pelo fato de as disposições faltarem umas, outras excederem no que se deve tanto nas emoções como nas ações, a virtude descobre e toma o meio termo.”²⁰⁹.

Para o homem virtuoso, a escolha deliberada, fruto de ponderação, tende à justa medida, ao harmonizar sua ação ao entorno. A boa escolha não visará previamente ao prazer, ou a evitar a dor, mas sim ao justo meio. Dor e prazer são sinais naturalmente consequentes (e não-premeditados) à ação precedida de escolha deliberada, de modo que a ação dita moralmente virtuosa é aquela em que o agente terá prazer quando da prática de virtudes, e dor

²⁰⁷ Aristóteles, *EN* II 5 1106 b 5–29. Tradução do grego de Marco Zingano. “οὕτω δὴ πᾶς ἐπιστήμων τὴν ὑπερβολὴν μὲν καὶ τὴν ἔλλειψιν φεύγει, τὸ δὲ μέσον ζητεῖ καὶ τοῦθ' αἰρεῖται, μέσον δὲ οὐ τὸ τοῦ πράγματος ἀλλὰ τὸ πρὸς ἡμᾶς. εἰ δὴ πᾶσα ἐπιστήμη οὕτω τὸ ἔργον εὖ ἐπιτελεῖ, πρὸς τὸ μέσον βλέπουσα καὶ εἰς τοῦτο ἄγουσα τὰ ἔργα (ὅθεν εἰώθασιν ἐπιλέγειν τοῖς εὖ ἔχουσιν ἔργοις ὅτι οὐτ' ἀφελεῖν ἔστιν οὔτε προσθεῖναι, ὡς τῆς μὲν ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἔλλειψεως φθειρούσης τὸ εὖ, τῆς δὲ μεσότητος σωζούσης, οἱ δ' ἀγαθοὶ τεχνῖται, ὡς λέγομεν, πρὸς τοῦτο βλέποντες ἐργάζονται) : ἡ δ' ἀρετὴ πάσης τέχνης ἀκριβεστέρα καὶ ἀμείνων ἔστιν ὥσπερ καὶ ἡ φύσις, τοῦ μέσου ἂν εἴη στοχαστική. λέγω δὲ τὴν ἠθικὴν: αὕτη γὰρ ἔστι περὶ πάθη καὶ πράξεις, ἐν δὲ τούτοις ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον. οἷον καὶ φοβηθῆναι καὶ θαρρῆσαι καὶ ἐπιθυμῆσαι καὶ ὀργισθῆναι καὶ ἐλεῆσαι καὶ ὄλωσ ἢ σθῆναι καὶ λυπηθῆναι ἔστι καὶ μᾶλλον καὶ ἥττον, καὶ ἀμφοτέρω οὐκ εὖ: τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὐ ἔνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἔστι τῆς ἀρετῆς. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς πράξεις ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον. ἡ δ' ἀρετὴ περὶ πάθη καὶ πράξεις ἔστιν, ἐν οἷς ἡ μὲν ὑπερβολὴ ἀμαρτάνεται καὶ ἡ ἔλλειψις ψέγεται, τὸ δὲ μέσον ἐπαινεῖται καὶ κατορθοῦται: ταῦτα δ' ἄμφω τῆς ἀρετῆς. μεσότης τις ἄρα ἔστιν ἡ ἀρετὴ, στοχαστικὴ γε οὕσα τοῦ μέσου.”

²⁰⁸ Nesta definição da *EN* II 6, Aristóteles reúne todas as características da virtude moral que já havia apresentado antes, a saber: (i) que a virtude moral não ocorre sem escolha deliberada (*EN* II 4 1106 a 3-4); (ii) que se trata de uma disposição (*EN* II 4 1106 a 11-12) ; e, (iii) que agir em consonância com a virtude pressupõe encontrar a justa medida entre dois extremos – o excesso e a falta (*EN* II 5 1106 b 14-18)

²⁰⁹ Aristóteles, *EN* II 6 1106 b 35 – 1107 a 5. Tradução do grego de Marco Zingano. “ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ καθ' ἔλλειψιν: καὶ ἔτι τῷ τὰς μὲν ἐλλείπειν τὰς δ' ὑπερβάλλειν τοῦ δέοντος ἐν τε τοῖς πάθεσι καὶ ἐν ταῖς πράξεσι, τὴν δ' ἀρετὴν τὸ μέσον καὶ εὐρίσκειν καὶ αἰρεῖσθαι.”

ao praticar vícios; como afirma Aristóteles: “O erro existe então na escolha dos bens, mas não nos bens relativos aos fins. [...] Mas o erro é possível desde que se refira a bens direcionados ao fim procurado (por exemplo: é bom para saúde comer essa coisa ou não?). São sobretudo os sentimentos de prazer e dor que nos induzem ao erro, porque nós evitamos o segundo e preferimos o primeiro.”²¹⁰.

Aristóteles considera que são elementos que definem a escolha: o “belo, o proveitoso ou o agradável”²¹¹; e conclui que se assim é, o prazer (ἡδονή) irá sempre acompanhar a escolha livre, pois o belo e o proveitoso são também agradáveis. Isto é, mesmo sem visar ao prazer propositadamente, há uma tendência natural do homem ao prazer.

Em *EN X* fica clara a relevância que o prazer tem na moralidade de Aristóteles. Ele dedica ao prazer os capítulos 1 a 6 deste décimo livro. No capítulo 2, ele concorda com a proposição do hedonista Eudoxo que diz que todos os homens tendem ao prazer, mas Aristóteles, a partir de vários argumentos, afirma que “o prazer é um dos bens”²¹², porém não o bem supremo, como queria Eudoxo. Para Aristóteles, o prazer é o que mais se aproxima da natureza do homem. Esta importância se dá com base na observação da experiência, dos fatos, e não da razão e dos argumentos, afirma ele²¹³. Ou seja, é contrário às evidências da experiência da espécie humana que o prazer seja um mal.

²¹⁰ Aristóteles, *MM XVIII* 1190 a 3-6. Tradução livre do francês. “L’erreur réside donc dans le choix des biens, mais non pas des biens relatifs aux fins [...] Mais l’erreur est possible dès qu’il s’agit des biens ordonnés à la fin recherchée; par exemple est-ce bon pour la santé de manger telle chose ou non? Donc, ce sont surtout le plaisir et la douleur qui nous induisent en erreur, car nous fuyons la seconde et préférons le premier.”. Tradução do grego para o francês de C. Dalimier. “Ἔστιν οὖν ἡ ἀμαρτία ἐν τῇ αἰρέσει τῶν ἀγαθῶν οὐ περὶ τὰ τέλη (ταῦτα μὲν γὰρ ἅπαντες ὁμογνωμονοῦσιν, οἷον τὴν ὑγίειαν ὅτι ἀγαθόν), ἀλλ’ ἤδη τὰ κατὰ τὸ τέλος, οἷον πότερον ἀγαθὸν πρὸς ὑγίειαν φαγεῖν τοῦτο ἢ οὐ. Μάλιστα οὖν ποιεῖ ἐν τούτοις τὸ σφάλλῃσθαι ἡδονὴ καὶ λύπη· τὴν μὲν γὰρ φεύγομεν, τὴν δὲ αἰρούμεθα.”.

²¹¹ Aristóteles, *EN II* 1104 b 30. Tradução do grego por Marco Zingano. “καλοῦ συμφέροντος ἡδέος”.

²¹² Aristóteles, *EN X* 1172b 26. Tradução libre do francês. “Le plaisir est l’un des biens.”. “αὔξεσθαι δὲ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ. ἔουκε δὴ οὕτως γε ὁ λόγος τῶν ἀγαθῶν αὐτὴν ἀποφαίνειν, καὶ οὐδὲν μᾶλλον ἑτέρου”.

²¹³ “Os argumentos acerca de assuntos relativos às emoções e ações são menos confiáveis que os fatos, e sendo assim, quando colidem com os fatos apreendidos pela percepção eles são desprezados e desacreditam também a própria verdade; se uma pessoa que parece desprezar o prazer é vista alguma vez buscando-o, pensa-se que sua inclinação para ele significa que todo o prazer é desejável (as pessoas em sua maioria não são capazes de diferenciar). Os argumentos verdadeiros, então, parecem extremamente úteis, não somente com vistas ao conhecimento mas com vistas igualmente à própria vida; se eles se harmonizam com os fatos, merecem crédito, e assim estimulam as pessoas que os entendem a viver de acordo com eles”. Aristóteles, *EN X* 1172 a 34 - 1172 b 2. Tradução do grego por Mário da Gama Kury. “οἱ γὰρ περὶ τῶν ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς πράξεσι λόγοι ἤττον εἰσι πιστοὶ τῶν ἔργων: ὅταν οὖν διαφωνῶσι τοῖς κατὰ τὴν αἴσθησιν, καταφρονούμενοι καὶ ἀληθῆς προσαναίρουσιν: ὁ γὰρ ψέγων τὴν ἡδονὴν, ὀφθείεις ποτ’ ἐφιέμενος, ἀποκλίνειν δοκεῖ πρὸς αὐτὴν ὡς τοιαύτην οὖσαν ἅπασαν: τὸ διορίζειν γὰρ οὐκ ἔστι τῶν πολλῶν. εἰοκασιν οὖν οἱ ἀληθεῖς τῶν λόγων οὐ μόνον πρὸς τὸ εἰδέναι χρησιμώτατοι εἶναι, ἀλλὰ καὶ πρὸς

Para Aristóteles o prazer completa a ação virtuosa. Não há intenção prévia, mas o homem virtuoso sente prazer ao agir voluntariamente. Entretanto, o homem malvado que age voluntariamente, eventualmente pode sentir prazer ao agir mal. É por isso que Aristóteles distingue os prazeres, e, sobretudo, o prazer puro dos demais.

Sendo um bem em realidade, que aparece para todos os homens, o prazer tem níveis diferentes e varia de indivíduo para indivíduo. Além desses prazeres relativos, para Aristóteles há um prazer em si, puro. Quando associa o prazer ao ato, em total simultaneidade, Aristóteles considera que o *prazer próprio de uma atividade virtuosa*²¹⁴ é bom, e de uma atividade perversa, ruim; e este último, segundo ele, nem mesmo deve ser chamado de prazer.

Os prazeres têm uma extrema diversidade, pelo menos nos homens: as mesmas coisas atraem certas pessoas e afligem outras, e o que para alguns é penoso para outros é agradável. [...] Mas em todos os fatos desse gênero²¹⁵ vemos como realmente existente o que aparece ao homem de caráter elevado. Se esta regra é exata, como parece ser, e se a virtude e o homem de bem, como tais, são a medida de cada coisa, então serão prazeres os prazeres que a esse homem aparecem, e serão agradáveis as coisas com as quais ele se agrada. (...) Os prazeres que reconhecemos por vergonhosos, vemos então²¹⁶ que eles não devem ser chamados de prazer, a não ser por pessoas corrompidas.²¹⁷

τὸν βίον: συνῳδοὶ γὰρ ὄντες τοῖς ἔργοις πιστεύονται, διὸ προτρέπονται τοὺς συνιέντας ζῆν κατ' αὐτοῦς.”

²¹⁴ Aprofundaremos a questão da hierarquia de prazeres em Aristóteles na Parte II deste trabalho.

²¹⁵ “Aristóteles, reconhecendo a diversidade dos prazeres humanos, vai entretanto tentar estabelecer que existe para o homem, assim como para as espécies animais, um prazer específico, objetivo e que responde à sua própria função: é o prazer sentido pelo homem virtuoso, o qual torna a medida e a regra do prazer verdadeiramente humano.”. Comentário de J. Tricot à passagem. Tradução livre do francês. “Aristote, tout en reconnaissant la diversité des plaisirs humains, va cependant essayer d’établir qu’il existe pour l’homme, comme pour les espèces animales, un plaisir spécifique, objectif et répondant à sa fonction propre: c’est le plaisir ressenti par l’homme vertueux, lequel demeure la mesure et la règle de plaisir véritablement humain.”

²¹⁶ De acordo com J. Tricot é nesta passagem que Aristóteles conclui a teoria do prazer: “Uma vez eliminados da função de prazeres ruins, trata-se de estabelecer entre os prazeres honestos aquele ou aqueles que são privilégio do homem. Para isso, nos referiremos às atividades correspondentes, e a atividade distintiva do homem estando acompanhada de seu prazer próprio, é este prazer que deverá ser escolhido. O restante do livro X mostrará que a teoria do prazer é uma das peças mestras da moral aristotélica, que é um *eudemonismo*. O fim da moralidade é a felicidade, que resulta em si da perfeição natural do ato. O ato permanece prévio e superior ao prazer, que é tão somente o sinal da perfeição enfim alcançada (*voluptas est sensus perfectionis*)”. Tradução livre do francês (J. Tricot). “Une fois éliminée d’office les plaisirs mauvais, il s’agit d’établir parmi les plaisirs honnêtes celui ou ceux qui sont l’apanage de l’homme. Pour cela, on se référera aux activités correspondantes, et l’activité distinctive de l’homme étant accompagnée de son plaisir propre, c’est ce plaisir qui devra être choisi. La suite du livre X montrera que la théorie du plaisir est une des pièces maîtresses de la morale aristotélicienne, qui est un *eudémonisme*. La fin de la moralité est le bonheur, qui résulte lui-même de la perfection naturelle de l’acte. L’acte demeure antérieur et supérieur au plaisir, qui n’est que le signe de la perfection enfin atteinte (*voluptas est sensus perfectionis*).”

²¹⁷ Aristóteles, *EN X* 1176 a 10-23. Tradução livre do francês. “Les plaisirs accusent une extreme diversité, tout au moins chez l’homme: les mêmes choses charment certaines personnes et affligent les autres, et ce qui pour les uns est pénible et haïssable est pour les autres agréable et attrayant. [...] Mais dans tout les faits de ce genre on regarde comme existant réellement ce qui apparaît à l’homme vertueux. Et si cette règle est exacte, comme elle semble bien l’être, et si la vertu et l’homme de bien, en tant que tel, sont mesure de chaque chose, alors seront des plaisirs les plaisirs que à cet homme apparaissent tels, et seront plaisantes en réalité les choses auxquelles il se plaît. [...] Les plaisirs qu’on s’accorde à reconnaître pour honteux, on voit donc qu’ils ne doivent pas être appelés des plaisirs, sinon pour les gens corrompus.”. Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “διαλλάττουσι δ’ οὐ μικρὸν ἐπὶ γε τῶν ἀνθρώπων: τὰ γὰρ αὐτὰ τοὺς μὲν τέρπει τοὺς δὲ λυπεῖ,

Como o prazer se liga à ação, ele será tão mais puro quanto mais virtuosa for esta ação. Neste sentido, o prazer do mais excelente dos homens, o φρόνιμος, será o mais puro, e mais apropriado à condição humana. Assim como, as ações associadas a este prazer puro no mais alto grau são as mais apropriadas e agradáveis ao homem.

Aristóteles explicita que prazeres que provêm de fontes nobres são diferentes dos prazeres vergonhosos²¹⁸. Ele afirma não ser possível sentir prazer de homem justo, sem ser em si mesmo justo. Então, é possível identificar o prazer puro, e associá-lo ao caminho virtuoso.

Acredita-se comumente, que nos divertimentos encontra-se a felicidade pela razão de que os poderosos do mundo consagram neles seu lazer, embora sem dúvida tal conduta não tem significado algum. Não é no poder absoluto que reside a virtude e a inteligência, de onde saem as atividades virtuosas, e se as pessoas que falamos, que não sentem nenhum gosto pelo prazer puro e digno de um homem livre, fogem para os prazeres corpóreos, não devemos acreditar por isso que esses prazeres são mais desejáveis [...]. Resulta logicamente que as coisas de que gostam as pessoas perversas e as pessoas de bem são diferentes umas das outras [...]. Por consequência, são ao mesmo tempo dignas de prêmio e agradáveis as coisas que são tais para o homem de bem; e para todo homem a atividade mais desejável será aquela que está de acordo com sua disposição própria, o que resulta que para o homem de bem é a atividade em conformidade com a virtude.²¹⁹.

καὶ τοῖς μὲν λυπηρὰ καὶ μισητὰ ἐστὶ τοῖς δὲ ἡδέα καὶ φιλητὰ. [...] δοκεῖ δ' ἐν ἅπασιν τοῖς τοιούτοις εἶναι τὸ φαινόμενον τῷ σπουδαίῳ. εἰ δὲ τοῦτο καλῶς λέγεται, καθάπερ δοκεῖ, καὶ ἔστιν ἐκάστου μέτρον ἢ ἀρετὴ καὶ ἀγαθός, ἢ τοιοῦτος, καὶ ἡδοναὶ εἶεν ἂν αἱ τούτῳ φαινόμεναι καὶ ἡδέα οἷς οὗτος χαίρει. τὰ δὲ τούτῳ δυσχερῆ εἴ τῳ φαίνεται ἡδέα, οὐδὲν θαυμαστόν: πολλὰ γὰρ φθοραὶ καὶ λῦμαι ἀνθρώπων γίνονται: ἡδέα δ' οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ τούτοις καὶ οὕτω διακειμένοις. τὰς μὲν οὖν ὁμολογουμένως αἰσχροῦς δῆλον ὡς οὐ φατέον ἡδονὰς εἶναι, πλὴν τοῖς διεφθαρμένοις.”

²¹⁸ Aristóteles, *EN* X 1173b 28-29.

²¹⁹ Aristóteles, *EN* X 1176 b 15-29. Tradução livre do francês. “On pense d’ordinaire que les amusements procurent le bonheur pour la raison que les puissants de ce monde y consacrent leurs loisirs, quoique sans doute la conduite de tels personnages n’ait en l’espèce aucune signification. Ce n’est pas, en effet, dans le pouvoir absolu que résident la vertu et l’intelligence, d’où découlent les activités vertueuses, et si les gens dont nous parlons, qui ne ressentent aucun goût pour un plaisir pur et digne d’un homme libre, s’évadent vers les plaisirs corporels, nous ne devons pas croire pour cela que ces plaisirs sont plus souhaitables. [...] Il en découle logiquement que les appréciations des gens pervers et de gens de bien sont toute aussi différentes les unes des autres. [...] Par conséquent, sont à la fois dignes de prix et agréables les choses qui sont telles pour l’homme de bien; et pour tout homme l’activité la plus désirable étant celle qui est en accord avec sa disposition propre, il en résulte que pour l’homme de bien c’est l’activité conforme à la vertu.”. Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “δοκεῖ μὲν οὖν εὐδαιμονικὰ ταῦτα εἶναι διὰ τὸ τοὺς ἐν δυναστείαις ἐν τούτοις ἀποσχολάζειν, οὐδὲν δ' ἴσως σημεῖον οἱ τοιοῦτοὶ εἰσιν: οὐ γὰρ ἐν τῷ δυναστεύειν ἢ ἀρετῇ οὐδ' ὁ νοῦς, ἀφ' ὧν αἱ σπουδαῖαι ἐνέργειαι: οὐδ' εἰ ἄγευστοι οὗτοι ὄντες ἡδονῆς εἰλικρινοῦς καὶ ἐλευθερίου ἐπὶ τὰς σωματικὰς καταφεύγουσιν, διὰ τοῦτο ταύτας οἰητέον αἰρετωτέρας εἶναι: καὶ γὰρ οἱ παῖδες τὰ παρ' αὐτοῖς τιμώμενα κράτιστα οἴονται εἶναι. εὐλογον δὴ, ὥσπερ παισὶ καὶ ἀνδράσιν ἔτερα φαίνεται τίμια, οὕτω καὶ φαύλοις καὶ ἐπιεικέσιν. καθάπερ οὖν πολλάκις εἴρηται, καὶ τίμια καὶ ἡδέα ἐστὶ τὰ τῷ σπουδαίῳ τοιαῦτα ὄντα: ἐκάστῳ δ' ἢ κατὰ τὴν οἰκείαν ἔξιιν αἰρετωτάτῃ ἐνέργεια, καὶ τῷ σπουδαίῳ δὴ ἢ κατὰ τὴν ἀρετὴν.”.

Para Aristóteles o prazer é intemporal, não é um movimento, tem lugar no instante, é completo²²⁰. É uma forma perfeita em qualquer momento, por isso o prazer faz parte das coisas perfeitas.

Aristóteles define o prazer como a conquista do ato em si mesmo; e ainda, que o prazer é o fim que se junta ao ato, tornando-lhe perfeito. Uma espécie de adorno que completa o ato realizado – “O prazer conquista o ato, não como o faria uma disposição imanente ao sujeito, mas como um tipo de fim accidental por acréscimo, como aos homens maduros vem se juntar a flor da juventude.”²²¹.

É nesse sentido que Aristóteles explica o porquê da atração universal dos homens pelo prazer: isto se dá pelo amor à atividade, à vida.

Podemos acreditar que se todos os homens sem exceção aspiram ao prazer, é porque todos têm tendência a viver. A vida é uma certa atividade, e cada homem exerce sua atividade no domínio e com as faculdades que lhe são mais atraentes, por exemplo, o músico exerce sua atividade, por meio da audição, nas melodias; o homem que estuda, através do pensamento, nas especulações da ciência, e, assim por diante, em cada caso. O prazer vem agradecer as atividades, e em seguida a vida a qual aspiramos. É então normal que os homens tendam também ao prazer, já que para cada um o prazer completa a vida, que é uma coisa desejável.²²².

Diferentemente das emoções que precedem a ação e são elementos que compõem a escolha, sentir dor ou prazer já reflete, no agente, a sua ponderação entre razão e emoção, o resultado da sua escolha. Sendo assim, estes sinais possibilitam ao homem um entendimento de si frente às circunstâncias, pois revelam sua disposição moral.

É por isso que Aristóteles alerta para a grande dificuldade de se praticar a justa medida, pois as regras éticas não são estritas, variam segundo a disposição moral do agente e

²²⁰ Aristóteles, *EN X 1174b 8-9*.

²²¹ Aristóteles, *EN X 1174 b 31-32*. Tradução livre do francês. “Le plaisir achève l’acte, non pas comme le ferait une disposition immanente au sujet, mais comme une sorte de fin survenue par surcroît, de même qu’aux hommes dans La force d’âge vient s’ajouter la fleur de la jeunesse.”. Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “τελειοῖ δὲ τὴν ἐνεργεῖαν ἢ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ’ ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἢ ὄρα.”.

²²² Aristóteles, *EN X 1175 a 10-17*. Tradução livre do francês. “On peut croire que si tous les hommes sans exception aspirent au plaisir, c’est qu’ils ont tous tendance à vivre. La vie est une certaine activité et chaque homme exerce son activité dans le domaine et avec les facultés qui ont pour lui le plus d’attrait, par exemple, le musicien exerce son activité, au moins de l’ouïe, sur les melodies; l’homme d’étude, au moyen de la pensée, sur les spéculations de la science; et ainsi de suite dans chaque cas. Et le plaisir vient parachever les activités, et par la suite la vie à laquelle on aspire. Il est donc normal que les hommes tendent aussi au plaisir, puisque pour chacun d’eux le plaisir achève la vie, qui est une chose désirable.”. Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “ὀρέγεσθαι δὲ τῆς ἡδονῆς οἰηθεῖη τις ἂν ἅπαντας, ὅτι καὶ τοῦ ζῆν ἅπαντες ἐφίενται: ἡ δὲ ζωὴ ἐνεργεῖα τις ἐστί, καὶ ἕκαστος περὶ ταῦτα καὶ τούτοις ἐνεργεῖ ἅ καὶ μάλιστ’ ἀγαπᾶ, οἷον ὁ μὲν μουσικὸς τῇ ἀκοῇ περὶ τὰ μέλη, ὁ δὲ φιλομαθὴς τῇ διανοίᾳ περὶ τὰ θεωρήματα, οὕτω δὲ καὶ τῶν λοιπῶν ἕκαστος: ἡ δ’ ἡδονὴ τελειοῖ τὰς ἐνεργείας, καὶ τὸ ζῆν δὴ, οὗ ὀρέγονται. εὐλόγως οὖν καὶ τῆς ἡδονῆς ἐφίενται: τελειοῖ γὰρ ἕκαστῳ τὸ ζῆν, αἰρετὸν ὄν.”.

as circunstâncias. Para alcançar a virtude é preciso encontrar este ponto impreciso, não geométrico, entre o excesso e a falta. Neste sentido, ao longo da vida, é importante, tanto o momento da escolha que precede o ato, que conta com o bom uso das nossas aptidões humanas para equilibrar desejo e razão, mas também o que sentimos após a escolha e a ação. Ou seja, o virtuoso é aquele que sente prazer ao praticar a virtude e dor ao praticar ações viciosas. E este sentimento após o ato será, para o agente e o entorno, o indício da sua disposição moral: “Não é fácil determinar pela razão até que ponto e em quanto ele [o agente que se desvia ligeiramente da justa medida] é censurável, pois tampouco o é algum outro objeto sensível: tais objetos ocorrem nos casos particulares e a discriminação é matéria da sensação.”²²³.

A passagem acima, além de mostrar a imprecisão da justa medida, pois admite pequenos desvios de um ponto de antemão indefinível, reforça a multiplicidade das situações particulares que nenhuma generalização é capaz de alcançar. Regras de conduta previamente concebidas visando à justa medida tendem ao erro, pois dificilmente levarão em conta as peculiaridades de cada situação. Ademais, a passagem sugere que não somente o agente sentirá se alcançou a justa medida, mas a percepção do entorno é que discriminará, em cada caso particular, o resultado moral de sua ação, louvando-o ou censurando-o. Afora estes dois aspectos, que dizem respeito à deliberação humana, Aristóteles sinalizaria também para outra possibilidade de desvio da justa medida: pela incidência, no entorno da ação, de elementos não ponderáveis, oriundos do acaso e da necessidade natural.

Portanto, a virtude é certa mediedade, consistindo em ter em mira o meio termo. Ademais, o errar dá-se de muitos modos (o mal pertence ao ilimitado, como conjecturavam os pitagóricos; o bem, ao limitado), o acertar dá-se de um único modo. Por isso um é fácil; o outro, difícil: é fácil o desviar do alvo, é difícil o acertar. E por estas considerações, é então marca do vício, o excesso e a falta; da virtude, a mediedade.²²⁴

Para Aristóteles não se pode perder de vista o âmbito da realidade, pois somos afetados pelos objetos externos e agimos em função deles. Entretanto, esta percepção pelos sentidos é somente o ponto de partida que aciona, no homem, a atividade intelectual que se

²²³ Aristóteles, *EN* II 1109b 20-21. Tradução do grego por Marco Zingano. “ὁ δὲ μέχρι τίνος καὶ ἐπὶ πόσον ψεκτὸς οὐ ῥάδιον τῷ λόγῳ ἀφορίσαι: οὐδὲ γὰρ ἄλλο οὐδὲν τῶν αἰσθητῶν: τὰ δὲ τοιαῦτα ἐν τοῖς καθ’ ἕκαστα, καὶ ἐν τῇ αἰσθήσει ἢ κρίσει.”

²²⁴ Aristóteles, *EN* II 5 1106 b 29–34. Tradução do grego de Marco Zingano. “μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετὴ, στοχαστικὴ γε οὖσα τοῦ μέσου. ἔτι τὸ μὲν ἀμαρτάνειν πολλαχῶς ἐστὶν (τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπείρου, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἶκαζον, τὸ δ’ ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου), τὸ δὲ κατορθοῦν μοναχῶς (διὸ καὶ τὸ μὲν ῥάδιον τὸ δὲ χαλεπὸν, ῥάδιον μὲν τὸ ἀποτυχεῖν τοῦ σκοποῦ, χαλεπὸν δὲ τὸ ἐπιτυχεῖν): καὶ διὰ ταῦτ’ οὖν τῆς μὲν κακίας ἢ ὑπερβολῆ καὶ ἢ ἔλλειψις, τῆς δ’ ἀρετῆς ἢ μεσότης: ‘ἐσθλοὶ μὲν γὰρ ἀπλῶς, παντοδαπῶς δὲ κακοί.’ ”.

sobreporá ao sensível²²⁵. Embora a ação se dê, a princípio, em função do objeto externo, há outros elementos que dependem do agente e sua relação com o que é percebido. Desse modo, para cada situação particular, há uma autodeterminação da alma que pondera os diversos elementos – externos e internos -, e torna o agente responsável pela ação. Assim sendo, o Filósofo parece querer dizer que, quanto mais próximos estivermos do entendimento das condições específicas de cada ação em particular, mais nos aproximamos da realidade. Ele considera que “os enunciados proferidos universalmente acerca das ações são mais abrangentes, mas os que são proferidos acerca das situações concretas que de cada vez se constituem particularmente são mais reveladoras da verdade. Porque, se, de uma parte, as ações respeitam as circunstâncias particulares, de outra, os enunciados universais devem concordar com elas na conformidade da sua circunstância.”²²⁶.

Na passagem acima, Aristóteles integrará dois âmbitos que circundam a ação humana, o particular e o universal. O Filósofo parte, entretanto, da ação em que homem precisa lidar com a realidade de cada situação particular. Já os preceitos universais, mais vagos e muitas vezes fora do domínio humano, harmonizar-se-iam às situações particulares, contendo-as.

Embora vinculando estritamente ação virtuosa ao entendimento das circunstâncias de cada situação particular, como já enfatizamos no capítulo 2 deste trabalho, vimos também que Aristóteles é um entusiasta da importância e pertinência das leis gerais na πόλις. Esta convivência do geral e do particular é uma constante no pensamento ético aristotélico. O Filósofo parte do princípio de que, sendo as ações pertencentes ao âmbito particular, é preciso que as teorias, mesmo as generalizações, adéquem-se a este âmbito, ao buscar aprimorá-las no entendimento das múltiplas complexidades circunstanciais que se apresentam ao homem.

Ou seja, dos três âmbitos que circundam a ação humana, na visada aristotélica, particular, geral (sugerido pelas leis) e universal, a justa medida, encontrada pelo homem

²²⁵ DA, III, 2, 426 b 4-24.

²²⁶ Aristóteles, EN II 1107a 30-32. Tradução do grego de Antônio de Castro Caeiro. “ἐν γὰρ τοῖς περὶ τὰς πράξεις λόγοις οἱ μὲν καθόλου κοινότεροί εἰσιν, οἱ δ’ ἐπὶ μέρους ἀληθινώτεροι: περὶ γὰρ τὰ καθ’ ἕκαστα αἱ πράξεις, δέον δ’ ἐπὶ τούτων συμφωνεῖν.”

O tradutor J. Tricot comenta que nesta passagem, “Aristóteles se mostra mais uma vez inimigo das generalidades ‘vazias’, e ὁρθε λογικός a φυσικός. Racionalizar, λογικός, é [...] apoiar-se em considerações dialéticas e abstratas, e vislumbrar o tema não no seu conteúdo real, mas em uma generalidade que o engloba. Ao contrário, φυσικός, é racionalizar apoiando-se na realidade.” Tradução livre do francês “Aristote se montre, dans ce passage comme en beaucoup d’autres, ennemi de généralités ‘vides’, et il oppose λογικός a φυσικός. Raisonner, λογικός, c’est [...] s’appuyer sur des considérations dialectiques et abstraites, et envisager le sujet non pas dans son contenu réel, mais dans les généralités qu’il enveloppe. Au contraire, raisonner φυσικός, c’est raisonner en s’appuyant sur la réalité.”

virtuoso, será obtida na deliberação deste agente ao relacionar o princípio universal ao caso particular.

É certo que a justa medida pode ser encontrada seguindo-se as leis gerais e servindo-se delas nas peculiaridades das situações particulares, já que muitas vezes as formulações genéricas podem atender a casos singulares. Porém, se associarmos a ênfase que Aristóteles dá à situação particular em que se insere a ação humana, podemos talvez inferir que a justa medida (e conseqüentemente o bem) terá mais chance de ser obtida identificando-se seus princípios, e em menor proporção acatando a generalizações; como detalha Aristóteles na passagem a seguir:

De entre os princípios fundamentais, uns são descobertos por indução²²⁷, outros pela sensação²²⁸, outros por uma certa habituação²²⁹, outros, ainda, de modos diferentes. Temos de acercar-nos dos princípios fundamentais de acordo com o modo como naturalmente se constituem e temos de nos esforçar por determiná-los de modo correto na sua especificidade. O modo como se têm em vista os princípios fundamentais tem uma grande importância para os apuramentos seguintes. E *o princípio parece ser mais do que a metade do todo*²³⁰, e muitas coisas das que estão a ser investigadas tornam-se claras pela luz que emana do princípio fundamental.²³¹

Logo no primeiro livro da *EN* Aristóteles distingue o bem relativo do bem absoluto, o que será muito reforçado e determinante no último - livro X. Ele mostra a importância da avaliação e opinião do grupo na moral grega, e coloca em dois níveis o bem; aquele que é objeto de louvor/elogio, isto é, com valor relativo face à apreciação do entorno; e aquele que é objeto de honra, que tem natureza divina, e conseqüentemente valor absoluto. Trata-se, este último, do bem em si, cuja apreciação do grupo perde relevância.

²²⁷ “Indução (ἐπαγωγή) se opõe ao silogismo. Consiste em descobrir o universal partindo do particular no qual o universal está contido em potência. [...]”. Comentário de J. Tricot à passagem. Tradução livre do francês. “L’induction (ἐπαγωγή) s’oppose au syllogisme: elle consiste à découvrir l’universel en partant du particulier dans lequel cet universel est contenu en puissance.[...]”.

²²⁸ “Nós só conhecemos o geral pelo particular, e partimos da sensação para nos elevar ao universal, sendo a universalidade a marca da necessidade. [...]”. Comentário de J. Tricot à passagem. Tradução livre do francês. “Nous ne connaissons le général que par le particulier, et nous partons de la sensation pour nous élever à l’universel, l’universalité étant la marque de la nécessité. [...]”.

²²⁹ “Última forma de experiência, especial à vida moral, e que consiste em conhecer os princípios da moralidade pela prática em si e pelo exercício [...]. Como diz com razão Burnet, trata-se também de um tipo de indução.”. Comentário de J. Tricot à passagem. Tradução livre do francês. “Dernière forme de l’expérience spéciale cette fois à la vie morale, et que consiste à connaître les principes de la moralité par la pratique même et le exercice [...]. Comme Le dit avec raison Burnet, il s’agit là encore d’une sorte d’induction.”.

²³⁰ Provérbio citado por Aristóteles.

²³¹ Aristóteles, *EN* I 1098 b 2-8. Tradução do grego por António de Castro Caieiro (exceto αἴσθησις que traduzimos por *sensação*, conforme nosso glossário). Tradução do grego por António de Castro Caieiro (exceto αἴσθησις que traduzimos por *sensação*, conforme nosso glossário). “ τῶν ἀρχῶν δ’ αἱ μὲν ἐπαγωγῆ θεωροῦνται, αἱ δ’ αἰσθήσει, αἱ δ’ ἐθισμῶ τινί, καὶ ἄλλαι δ’ ἄλλως. μετιέναι δὲ πειρατέον ἐκάστας ἢ πεφύκασιν, καὶ σπουδαστέον ὅπως διορισθῶσι καλῶς: μεγάλην γὰρ ἔχουσι ῥοπήν πρὸς τὰ ἐπόμενα. δοκεῖ γὰρ πλεῖον ἢ ἥμισυ τοῦ παντὸς εἶναι ἡ ἀρχή, καὶ πολλὰ συμφανῆ γίνεσθαι δι’ αὐτῆς τῶν ζητούμενων.”.

Aristóteles explicou em [EN] II 8 que a virtude é uma mediedade entre dois extremos, mas esta mediedade não é uma média exata, pois se aproxima por vezes do excesso, por vezes da falta. (...) Em consequência, em [EN] II 9²³², Aristóteles fornece regras práticas para se obter o justo meio, dado que em todas as coisas se tem dificuldades para encontrá-lo. Por exemplo, todo mundo pode deixar vir a cólera ou dar dinheiro ou gastá-lo, mas o fazer com a pessoa justa, na medida e no momento conveniente, por uma razão e de um modo legítimo, eis algo que não está ao alcance de todos e se compreende que seja raro e digno de elogios.²³³

Se o valor de uma ação depende de como o grupo reage, Aristóteles ressalta que esta ação diz respeito a um bem relativo, não ao bem em si, como a felicidade: “[...] se o louvor se aplica a coisas desse gênero, é evidente que as realidades mais nobres são objeto, não de louvores, mas de alguma coisa maior e melhor. Trata-se daquilo que possamos aplicar aos deuses e àqueles homens que se assemelham a eles, como a beatitude e a felicidade.”²³⁴

Voltando à condição humana, como quer Aristóteles no estudo da ética, são, ao contrário dos bens absolutos, os bens relativos os que se revelam como de maior interesse de investigação. A virtude ética é encontrada a partir das práticas na πόλις frente às leis e aos costumes do entorno. Tais ações estarão muitas vezes em consonância com as leis e com o louvor do grupo, mas algumas vezes aquilo que é apreciado genericamente, que serviu de princípio para a formulação das leis gerais, não se adéqua a um caso específico. Aristóteles parece indicar que caberá, ainda assim, ao homem virtuoso escolher a justa medida, mesmo sem o apoio das leis ou a aprovação do grupo.

3.3 A ética como parte da política

Segundo Francis Wolff:

Há, para Aristóteles, uma especificidade das ‘coisas humanas’. E, nesta esfera, há uma autonomia da política, especialmente em relação à ética [...] A conduta dos indivíduos constitui a matéria prima da ética, e a história das cidades com seus regimes constitui a da política. A política continua sendo, para Aristóteles – é ao menos o que ele afirma no início da sua *Ética* -, a suprema ciência, da qual dependem o estudo e a efetivação do ‘soberano bem’; o homem só pode realizar a sua natureza de homem na e pela cidade.

²³² Aristóteles, EN 1109 a 26.

²³³ C.Viano, *O que é virtude natural?* - artigo publicado na revista *Analytica*, vol.8 #2, 2004, p.131).

²³⁴ Aristóteles, EN I 1101 b 21-25. Tradução livre do francês. “Mais si la louange s’applique à des choses de ce genre, il est évident que les réalités le plus nobles sont objet, non pas de louange, mais de quelque chose de plus grand et de meilleur, comme on peut d’ailleurs s’en rendre compte: ce que nous faisons, en effet, aussi bien pour les dieux que pour ceux des hommes qui sont les plus semblables aux dieux, c’est de proclamer leur beatitude et leur félicité.”. Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “εἰ δ’ ἐστὶν ὁ ἔπαινος τῶν τοιούτων, δῆλον ὅτι τῶν ἀρίστων οὐκ ἔστιν ἔπαινος, ἀλλὰ μείζον τι καὶ βέλτιον, καθάπερ καὶ φαίνεται: τοὺς τε γὰρ θεοὺς μακαρίζομεν καὶ εὐδαιμονίζομεν καὶ τῶν ἀνδρῶν τοὺς θειοτάτους μακαρίζομεν. ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἀγαθῶν: οὐδεὶς γὰρ τὴν εὐδαιμονίαν ἐπαινεῖ καθάπερ τὸ δίκαιον, ἀλλ’ ὡς θειοτέρον τι καὶ βέλτιον μακαρίζει.”.

Inversamente, a cidade, quando digna desse nome, tem uma finalidade altamente moral.²³⁵

De fato, o décimo, último livro da *EN*, é onde Aristóteles reforça a ética como uma parte da política. Aristóteles volta a analisar os meios para gerar homens de bem, isto é, tenta responder como o legislador deve encaminhar a prosperidade da πόλις.

Aristóteles afirma que os três meios para o homem buscar a virtude são a natureza, o hábito e o aprendizado²³⁶. As duas disposições, natural e ética (esta última advinda do hábito) interferem na escolha, e também o tempo, representando a experiência. Em relação à educação, Aristóteles observa, entretanto, que para aprender é preciso já ter uma predisposição, caso contrário seria inútil argumentar, ensinar - “É preciso que o caráter já tenha uma certa disposição própria à virtude, gostando do que seja nobre e não suportando o vergonhoso.”²³⁷.

Segundo o Filósofo, há de se ter leis justas que interfiram positivamente nos hábitos e na educação, já que na natureza não se pode intervir.

Aristóteles acredita que, muito embora a educação particular seja sempre mais efetiva, sobretudo para aqueles que já têm uma disposição própria para a virtude, a formulação das leis e a educação precisam conter dois tipos de conhecimento - universal e particular.

Na visão de Aristóteles, os cidadãos são pouco sensíveis à argumentação, respeitando muito mais a repreensão. Em dois momentos ele evidencia esta percepção. Primeiro, quando diz que a maioria julga pelo caráter exterior, que é o único que ela percebe, de modo que terá dificuldade de reconhecer um homem feliz, pois este provavelmente não será nem rico, nem poderoso, mas virtuoso²³⁸. Mais adiante, em outra passagem, afirma que a maioria não obedece naturalmente ao sentimento de honra, nem se abstém de atos vergonhosos em função de sua baixaza, mas por seu castigo²³⁹.

Por fim, Aristóteles privilegia a educação individual à coletiva²⁴⁰, porque acredita que através dela seja mais possível identificar as particularidades e peculiaridades de cada

²³⁵ F. Wolff, *Aristóteles e a Política* p.20 (comentário sobre o livro X da *EN*).

²³⁶ Aristóteles, *EN* X 1179 b 20-21.

²³⁷ Aristóteles, *EN* X 1179 b 29-30. Tradução livre do francês. “Il faut donc que le caractère ait déjà une certaine disposition propre à la vertu, chérissant ce qui est noble et ne supportant pas ce qui est honteux.”. Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “δεῖ δὴ τὸ ἦθος προϋπάρχειν πως οἰκείον τῆς ἀρετῆς, στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραῖνον τὸ αἰσχρόν.”.

²³⁸ Aristóteles, *EN* X 1179a 13-16.

²³⁹ Aristóteles, *EN* X 1180 b 3-5.

²⁴⁰ Aristóteles, *EN* X 1180 b 7.

indivíduo e de cada circunstância. Todavia, ainda assim, considera que aquele que ensina deve ter, antes de tudo, o conhecimento do universal, além de saber o que convém à atividade específica²⁴¹.

Podemos talvez afirmar que para Aristóteles existe uma capacidade natural, universal a todos os homens, de evitar os excessos e as faltas diante das paixões, por isso seriam capazes de atingir a excelência moral - a sabedoria prática (φρόνησις). A πόλις é desenhada como sendo este ambiente propício para que os homens aprendam a praticar tal sabedoria, por isso, como já dissemos, deve haver leis gerais, formuladas segundo a constituição e costumes daquela πόλις específica, de modo a educar e coibir a maioria dos cidadãos no sentido de evitar os vícios e promover as práticas virtuosas. Adicionalmente, o legislador deve ter observação atenta às situações particulares em que a lei geral não se aplica, e para as quais é preciso, ainda assim, buscar a justiça²⁴².

Como vimos, para Aristóteles o homem é inteiramente responsável pelas suas ações e é, através delas, que se torna virtuoso, escolhendo a melhor forma de agir em cada situação. Ao considerar como condição da ação a liberdade de escolha, a responsabilidade pela deliberação das práticas é do homem, que deve ponderar os elementos que envolvem a ação, e tomar a melhor decisão. Muito embora tal deliberação possa não se conformar como prática virtuosa, é na maneira como o homem lida com as circunstâncias, e escolhe os meios para a realização do ato virtuoso, que se delineia a sua formação ética. Trata-se da precedência da ação sobre a disposição, porque somente a ação depende do homem. Isso torna o homem responsável pelas consequências dos seus atos, e em condições de, a qualquer momento da vida, aperfeiçoar seu próximo ato conformando-o à virtude. Cada ação é sempre aberta aos contrários, pode-se fazer ou não. As repetidas escolhas virtuosas, entretanto, ao criarem hábito, fortalecem a disposição de caráter.

O pensamento sobre a virtude ética em Aristóteles é singular na filosofia clássica e, desde então, referência na filosofia ética/moral, sobretudo por relacionar diretamente a deliberação do homem à construção do seu caráter. Trata-se de uma ética da ação (πρᾶξις) em que o fim (τέλος) que impulsiona o homem é o desejo (ὄρεξις) em vista da felicidade (εὐδαιμονία). A πόλις é o lugar natural para que este homem possa se desenvolver e ir em

²⁴¹ Aristóteles, *EN X* 1180 b 13-15.

²⁴² Aristóteles irá dizer que o legislador terá que estar atento, de modo a refletir nas leis as sentenças (com recompensas ou penas) em função do bom entendimento de terem sido atos voluntários ou involuntários, na análise das situações particulares (*EN III* 1 1109 a 30-34). E também o legislador deve garantir a equidade na observação das singularidades (*EN V* 14 1137 b 14-22).

direção à virtude e à felicidade. Para Aristóteles não existe ética sem política - é preciso haver a deliberação individual e também a deliberação coletiva. De modo que, só será possível a felicidade do homem, se também for possível a prosperidade da πόλις.

O homem para Aristóteles torna-se virtuoso na medida em que desenvolve o hábito da virtude, ou seja, praticando ações virtuosas: “o que é preciso aprender para fazer, isto aprendemos fazendo; por exemplo, os homens tornam-se construtores construindo casas e tornam-se citaristas tocando cítara. Assim também, praticando atos justos, tornamo-nos justos; praticando atos temperantes, temperantes; praticando atos corajosos, corajosos.”²⁴³.

Além de uma disposição natural, este hábito se dá a partir da educação e da experiência. Neste sentido, a família, os costumes e, sobretudo, as leis da πόλις são extremamente importantes.

Seja por hábito, disciplina ou educação, através da família e das leis, o desenvolvimento da virtude se dará na busca pela sabedoria prática (φρόνησις). Este homem virtuoso (φρόνιμος) será aquele capaz de obedecer às leis, mas também de aperfeiçoá-las diante da percepção da justa medida (μέσον; μεσότης) em dissonância a elas; isto é, diante de situações particulares em que as leis gerais da πόλις não se aplicam.

Mais do que somente a razão, o φρόνιμος precisa contar também com a parte não-racional da alma que participa da razão, de modo a agir conforme seu desejo e em direção à felicidade, que considera também o desejo dos outros cidadãos e o bem-estar da πόλις. Voltado para uma πόλις próspera, o φρόνιμος tende a escolher os melhores meios para si e para πόλις, em cada situação particular.

Vimos que, para Aristóteles o prazer acompanha a ação virtuosa. A este prazer não premeditado, que completa a ação virtuosa, o Filósofo denomina de “prazer puro”, afirmando que os outros nem deveriam ser chamados de prazer. A virtude pressupõe o engajamento do homem à πόλις de tal forma que ele tenha prazer em nela viver e tenha confiança e lealdade às leis vigentes, até que tenha condições morais de questioná-la frente a algum caso particular. Trata-se de uma reciprocidade necessária que favorece ao desenvolvimento e à prática virtuosa. Para Aristóteles não é suficiente o aspecto restritivo das

²⁴³ Aristóteles, *EN* II 1103a 33–1103b 1. Tradução do grego por Marco Zingano. “ἂ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιῶντες μανθάνομεν, οἷον οἰκοδομοῦντες οἰκοδόμοι γίνονται καὶ καθαρίζοντες καθαρισταί: οὕτω δὴ καὶ τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονες, τὰ δ' ἀνδρεία ἀνδρεῖοι.”

leis que auxilia no controle das paixões, tendo sido formuladas para estimular hábitos virtuosos nos cidadãos. É preciso que o homem aja livremente e, ainda assim, alcance a virtude. Se o homem age em consonância às leis, deve ser porque acredita nelas e não simplesmente as obedece por medo ou simples dever. Mesmo que o hábito seja um caminho para desenvolver a virtude na πόλις, o homem somente será virtuoso no momento em que agir voluntariamente conforme a virtude, não somente por hábito, mas ciente das razões de sua escolha.

3.4 A εὐδαιμονία como fim último do homem na πόλις próspera

A felicidade para Aristóteles está relacionada à virtude, característica singular à espécie humana, e a atividade da alma é que torna possível este elo: “Deve-se evidentemente investigar a virtude humana, pois procurávamos o bem humano e a felicidade humana. Por virtude humana, entendemos não a do corpo, mas a da alma, e, por felicidade, entendemos a atividade da alma.”²⁴⁴.

Em sendo assim, a felicidade está ao alcance de todos os homens, e o processo de busca desta felicidade deve ser algo acessível a todos:

Por pouca virtude que se tenha, sempre se acredita tê-la bastante; mas em questão de riqueza, bens, poder, glória e todas as outras coisas do gênero, os homens não sabem impor um limite aos seus desejos. No entanto, dir-lhes-emos que neste caso a observação dos fatos facilmente demonstra que se podem adquirir e conservar as virtudes, não pelos bens exteriores, mas os bens exteriores pelas virtudes, e que a felicidade da vida, coloquem-na os homens no prazer ou na virtude, ou em ambas as coisas, encontra-se antes entre aqueles que cultivam o excesso de pureza dos costumes e a força da inteligência, mas que sabem moderar-se na aquisição dos bens exteriores, que entre os que adquiram em superabundância esses bens, desprezando os bens da alma.²⁴⁵.

²⁴⁴ Aristóteles, *EN* I 1102 a 14-17. Tradução do grego por Marco Zingano. "περὶ ἀρετῆς δὲ ἐπισκεπτέον ἀνθρωπίνης δῆλον ὅτι: καὶ γὰρ τὰγαθὸν ἀνθρώπινον ἐζητοῦμεν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἀνθρωπίνην. ἀρετὴν δὲ λέγομεν ἀνθρωπίνην οὐ τὴν τοῦ σώματος ἀλλὰ τὴν τῆς ψυχῆς: καὶ τὴν εὐδαιμονίαν δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν λέγομεν." / "Mais la vertu qui doit faire l'objet de notre examen est évidemment une vertu humaine, puisque le bien que nous cherchons est un bien humain, et le bonheur, un bonheur humain. Et par vertu humaine nous entendons non pas l'excellence du corps, mais bien celle de l'âme, et le bonheur est aussi pour nous une activité de l'âme." Tradução do grego para o francês de J.Tricot.

²⁴⁵ Aristóteles, *Pol.* VII 1323 a 35 - 1323 b 5. Tradução do grego por Nestor Silveira Chaves. "τῆς μὲν γὰρ ἀρετῆς ἔχειν ἰκανὸν εἶναι νομίζουσιν ὅποσονοῦν, πλούτου δὲ καὶ χρημάτων καὶ δυνάμεως καὶ δόξης καὶ πάντων τῶν τοιούτων εἰς ἄπειρον ζητοῦσι τὴν ὑπερβολήν. ἡμεῖς δὲ αὐτοῖς ἐροῦμεν ὅτι ῥάδιον μὲν περὶ τούτων καὶ διὰ τῶν ἔργων λαμβάνειν τὴν πίστιν, ὁρῶντας ὅτι κτῶνται καὶ φυλάττουσιν οὐ τὰς ἀρετὰς τοῖς ἐκτὸς ἀλλ' ἐκεῖνα ταύταις, καὶ τὸ ζῆν εὐδαιμόνως, εἴτ' ἐν τῷ χαίρειν ἐστὶν εἴτ' ἐν ἀρετῇ τοῖς ἀνθρώποις εἴτ' ἐν ἀμφοῖν, ὅτι μᾶλλον ὑπάρχει τοῖς τὸ ἦθος μὲν καὶ τὴν διάνοιαν κεκοσμημένοις εἰς ὑπερβολήν, περὶ δὲ τὴν ἔξω κτῆσιν τῶν ἀγαθῶν μετριάζουσιν, ἢ τοῖς ἐκεῖνα μὲν κεκτημένοις πλειῶν τῶν χρησίμων, ἐν δὲ τούτοις ἐλλείπουσιν.".

A felicidade, na visada de Aristóteles, deve poder ser adquirida através de exercício prático, desde que haja um ambiente favorável e tempo de vida suficiente.

O simples fato de viver é, com toda evidência, algo que o homem tem em comum inclusive com os vegetais; [...] [o que é próprio do homem é] uma certa vida prática da parte racional da alma, alcançada, por um lado, no sentido de que ela é submissa à razão, e por outro lado, no sentido em que possui a razão e o exercício do pensamento. A expressão ‘vida racional’ colocada nos dois sentidos, devemos estabelecer que se trata da vida segundo o ponto de vista do exercício, pois é esta vida que parece dar ao termo seu sentido mais pleno. [...] o bem para o homem consiste em uma atividade da alma em consonância com a virtude (...). Mas, é preciso acrescentar que a felicidade não se alcança em um dia, nem em um breve espaço de tempo; é preciso ter uma vida suficientemente longa para dar ao homem oportunidades de exercer e manifestar sua excelência.²⁴⁶

O Filósofo enaltece o movimento de busca de aperfeiçoamento das práticas do homem ao longo da vida, no sentido do bem. Ele deixa claro que é preciso uma vida suficientemente longa para ser possível atingir a felicidade, além de enfatizar que esta trajetória tem também influência da educação e das leis: “Dado que a felicidade é certa atividade da alma segundo perfeita virtude, deve-se investigar a virtude, pois assim, presumivelmente, teremos também uma melhor visão da felicidade. O verdadeiro estadista parece igualmente ocupar-se sobretudo dela, pois pretende tornar os cidadãos bons e obedientes às leis.”²⁴⁷

Há um processo de busca da felicidade que se dá pela prática de virtudes, adquirida pelo hábito, via educação e leis, e, posteriormente, com a maturidade pela própria sabedoria prática: “[...] O homem é o único ser que pode adquirir a virtude, isto é, que em certo sentido, pode acrescentar-se de própria vontade uma segunda natureza. Porém virtude

²⁴⁶ Aristóteles, *EN I 1097 b 33 – 1098 a 20*. Tradução livre do francês. “Le simple fait de vivre est, de toute évidence, une chose que l’homme partage en commun même avec les végétaux; [...] [ce qui est propre à l’homme c’est] une certaine vie pratique de la partier rationnelle de l’âme, partie qui peut être envisagée, d’une part, au sens où elle est soumise à la raison, et, d’autre part, au sens où elle possède la raison et l’exercice de la pensée. L’expression ‘vie rationnelle’ étant ainsi prise en double sens, nous devons établir qu’il s’agit ici de la vie selon le point de vue de l’exercice, car c’est cette vie-là qui paraît bien donner au terme son sens le plus plein. [...] le bien pour l’homme consiste dans une activité de l’âme en accord avec la vertu [...] et ainsi la félicité et le bonheur ne sont pas d’avantage l’oeuvre d’une seule journée, ni d’un bref espace de temps.” Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “τὸ μὲν γὰρ ζῆν κοινὸν εἶναι φαίνεται καὶ τοῖς φυτοῖς, [...] λείπεται δὲ πρακτικὴ τις τοῦ λόγον ἔχοντος: τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ, τὸ δ’ ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον. διττῶς δὲ καὶ ταύτης λεγομένης τὴν κατ’ ἐνέργειαν θετέον: κυριώτερον γὰρ αὕτη δοκεῖ λέγεσθαι. [...] εἰ δ’ οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ’ ἀρετὴν [...]. ἔτι δ’ ἐν βίῳ τελείῳ. μία γὰρ χελιδὼν ἕαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα. οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα μία ἡμέρα οὐδ’ ὀλίγος χρόνος.”

²⁴⁷ Aristóteles, *EN I 1102 a 5-10*. Tradução do grego por Marco Zingano. “ἐπεὶ δ’ ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ’ ἀρετὴν τελείαν, περὶ ἀρετῆς ἐπισκεπτέον ἂν εἴη: τάχα γὰρ οὕτως ἂν βέλτιον καὶ περὶ τῆς εὐδαιμονίας θεωρήσαιμεν. δοκεῖ δὲ καὶ ὁ κατ’ ἀλήθειαν πολιτικός περὶ ταύτην μάλιστα πεπονησθαι: βούλεται γὰρ τοὺς πολίτας ἀγαθοὺς ποιεῖν καὶ τῶν νόμων ὑπηκόους.”

significará precisamente uso correto e pleno de suas faculdades: daqui a união de virtude e felicidade, esta como consequência (e não cronologicamente sucessiva) daquela.”²⁴⁸.

É este caminho da virtude ética pelo discernimento dos melhores meios que levam à finalidade natural do homem - o bem supremo - à sua felicidade e à prosperidade da πόλις.

Chamamos perfeito, no sentido absoluto, o que é sempre desejado em si mesmo, e nunca em vista de outra coisa. A felicidade parece ser, no estágio supremo, um fim deste tipo, pois a escolhemos sempre por ela mesma e nunca em vista de outras coisas. Ao contrário, a honra, o prazer, a inteligência ou toda virtude qualquer, são bens que escolhemos seguramente por si mesmos, [...] mas os escolhemos também em vista da felicidade.²⁴⁹.

²⁴⁸ G.Vattimo, artigo intitulado *Il concetto del fare in Aristotele, de 1961*. Citação extraída de artigo de C. Viano da Revista *Analytica*, vol.8 #2, 2004, p.60-61.

²⁴⁹ Aristóteles, *EN I 1097 a 33- 1097 b 5*. Tradução livre do francês. “Nous appelons parfait au sens absolu ce qui est toujours désirable em soi-même et ne l’est jamais en vue d’une autre chose. Or le bonheur semble être au suprême degré une fin de ce genre, car nous le choisissons toujours pour lui-même et jamais en vue d’une autre chose; au contraire, l’honneur, le plaisir, l’intelligence ou toute vertu quelconque, sont des biens que nous choisissons assurément pour eux-mêmes, [...] mais nous les choisissons aussi en vue du bonheur.” Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “τελειότερον δὲ λέγομεν τὸ καθ’ αὐτὸ διωκτὸν τοῦ δι’ ἕτερον καὶ τὸ μηδέποτε δι’ ἄλλο αἰρετὸν τῶν καὶ καθ’ αὐτὰ καὶ δι’ αὐτὸ αἰρετῶν, καὶ ἀπλῶς δὴ τέλειον τὸ καθ’ αὐτὸ αἰρετὸν ἀεὶ καὶ μηδέποτε δι’ ἄλλο. τοιοῦτον δ’ ἡ εὐδαιμονία μάλιστα εἶναι δοκεῖ: ταύτην γὰρ αἰρούμεθα ἀεὶ δι’ αὐτήν καὶ οὐδέποτε δι’ ἄλλο, τιμὴν δὲ καὶ ἡδονὴν καὶ νοῦν καὶ πᾶσαν ἀρετὴν αἰρούμεθα μὲν καὶ δι’ αὐτά, [...] αἰρούμεθα δὲ καὶ τῆς εὐδαιμονίας χάριν, διὰ τούτων ὑπολαμβάνοντες εὐδαιμονήσειν.”.

Capítulo 4. Contribuições da *Poética* para uma teoria da ação em Aristóteles

Desenrolando a linha, eu penetrava em uma segunda sala, mais escura que a primeira; depois em uma outra mais escura ainda; depois em outra, onde somente tateando conseguia avançar. Minha mão, esgueirando-se na parede, encontra a maçaneta de uma porta, que abro em uma nesga de luz. Tinha entrado em um jardim. Diante de mim, sobre um canteiro florido de botão-de-ouro, adonides, tulipas, narcisos silvestres e cravos, em uma pose relaxada, vejo o minotauro deitado.

Gide²⁵⁰

Dédalo, ao arquitetar o labirinto, teve por finalidade, ao mesmo tempo, não provocar no Minotauro a sensação de aprisionamento, sendo por isso uma edificação aberta, mas também não deixá-lo escapar. O centro deste labirinto, este lugar belo, onírico e confortável, descrito por Gide, no trecho selecionado como epígrafe, é ao mesmo tempo início e fim. O mesmo parece se dar com a composição do mito na boa tragédia. Talvez pudéssemos dizer mesmo que, para Aristóteles, tal composição, quando bem sucedida, revelar-se-ia como o centro do labirinto de Dédalo. Uma construção precisa; um modo singular de encadear ações que provocaria emoções de terror e piedade na audiência; similares às sentidas por Teseu diante do Minotauro – tão ameaçador quanto indefeso.

4.1. Teleologia aristotélica na *Poética*

A frase de Aristóteles que abre sua *Metafísica* indica o caminho a ser traçado pelos homens a partir do fim que lhe é próprio. O Mestre nos diz: “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber.”²⁵¹. Este conhecimento, o saber que nos guiaria naturalmente, pode, entretanto, direcionar o homem para o conhecimento das inúmeras necessidades da vida ou direcioná-lo para o conhecimento do que seja o bem, a felicidade. Neste sentido, Aristóteles hierarquizaria as artes, reservando a posição de mais elevada sabedoria para este conhecimento que tem o fim em si mesmo: “é lógico que tendo sido descobertas numerosas artes, umas voltadas para as necessidades da vida e outras para o bem-estar, sempre tenham

²⁵⁰ André Gide, *Thésée*; p.82. Tradução livre do francês: “Déroutant le fil, je pénétrai dans une seconde salle, plus obscure que la première; puis dans une autre plus obscure encore; puis dans une autre, ou je n’avançais plus qu’à tâtons. Ma main, frôlant le mur, rencontra la poignée d’une porte, que j’ouvris à un flot de lumière. J’étais entré dans un jardin. En face de moi, sur un parterre fleuri de renoncules, d’adonides, de tulipes, de jonquilles et d’oeillets, en une pose nonchalante, je vis le minotaure couché.”

²⁵¹ Aristóteles, *Met*, A I 980 a1. Tradução do grego por Giovanni Reale. “πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.”

sido julgados mais sábios os descobridores destas do que os daquelas, porque seus conhecimentos não eram dirigidos ao útil.”²⁵².

Desta maneira, o homem iniciaria seu caminho, como ser vivo, através das descobertas pela percepção sensível - onde a visão se destacaria pelo critério do conhecimento (“a visão nos proporciona mais conhecimentos do que todas as outras sensações e nos torna manifestas numerosas diferenças entre as coisas.”²⁵³). Em seguida, a partir da audição e da memória, tornar-se-ia possível o processo de aprendizado humano. Em um primeiro nível, através da experiência, conhece cada caso, por exemplo, um remédio faz bem a Cálías, outro a Sócrates. E em um segundo nível de elevação, a partir de experiências repetidas, o conhecimento científico se dá através da arte e do raciocínio, permitindo o conhecimento dos universais, o que equivaleria, no exemplo de Aristóteles, ao conhecimento de que um remédio faz bem a certa enfermidade.

Este patamar de sabedoria superior, do conhecimento dos universais, significa para o Filósofo conhecer as causas primeiras e os princípios. Ou seja: “quem tem a experiência é considerado mais sábio do que quem possui apenas algum conhecimento sensível: quem tem a arte mais do que quem tem experiência, quem dirige, mais do que o trabalhador manual e as ciências teóricas, mais do que as práticas.”²⁵⁴.

Parece que a arte (τέχνη) tem para Aristóteles um lugar diferenciado e que não se subordina nem à ação, nem ao conhecimento. Nesta passagem da *Metafísica* refere-se à distinção entre ciência e arte que ele já havia feito na *EN*: “São cinco as disposições em virtude das quais a alma alcança a verdade por meio da afirmação ou da negação: a arte (τέχνη), a ciência (ἐπιστήμη), a sabedoria prática (φρόνησις), a sabedoria teórica (σοφία) e o intelecto (νοῦς).”²⁵⁵.

²⁵² Aristóteles, *Met*, A I 981 b 16-20. Tradução do grego por Giovanni Reale. “πλειόνων δ’ εύρισκομένων τεχνῶν καὶ τῶν μὲν πρὸς τἀναγκαῖα τῶν δὲ πρὸς διαγωγὴν οὐσῶν, ἀεὶ σοφωτέρους τοὺς τοιούτους ἐκείνων ὑπολαμβάνεσθαι διὰ τὸ μὴ πρὸς χρῆσιν εἶναι τὰς ἐπιστήμας αὐτῶν.”

²⁵³ Aristóteles, *Met*, A I 980 a 24-25. Tradução do grego por Giovanni Reale. “οὐ γὰρ μόνον ἵνα πράττωμεν ἀλλὰ καὶ μηθὲν μέλλοντες πράττειν τὸ ὄρᾶν αἰρούμεθα ἀντὶ πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἄλλων.”

²⁵⁴ Aristóteles, *Met*, A I 981 b 27- 30. Tradução do grego por Giovanni Reale. “ὥστε, καθάπερ εἴρηται πρότερον, ὁ μὲν ἔμπειρος τῶν ὁποιοῦν ἐχόντων αἰσθησιν εἶναι δοκεῖ σοφώτερος, ὁ δὲ τεχνίτης τῶν ἐμπείρων, χειροτέχνου δὲ ἀρχιτέκτων, αἱ δὲ θεωρητικαὶ τῶν ποιητικῶν μᾶλλον.”

²⁵⁵ Aristóteles, *EN* VI 3 1139 b 15-17. Tradução do grego por Mário da Gama Kury (com ajustes pelo nosso glossário). “ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῶ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμὸν: ταῦτα δ’ ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς”.

Este entendimento vai ao encontro também da diferenciação que Aristóteles faz entre os silogismos²⁵⁶ científicos, práticos e produtivos. No primeiro caso busca-se chegar à conclusão verdadeira a partir de premissas verdadeiras, mas nos dois outros casos isto não é possível, pois partem de pressupostos que não acontecem sempre (somente “no mais das vezes”). A incerteza do resultado dos silogismos práticos ocorre porque, como vimos nos capítulos anteriores deste trabalho, há um reconhecimento de que a razão se mostra de vários modos na ação humana. E no caso do silogismo produtivo, poderíamos dizer que a conclusão é também incerta, pois as premissas são construídas a partir da consequência, como Aristóteles relata a seguir.

Por exemplo, o ato de julgar que determinado remédio faz bem a Cálías, que sofria de certa enfermidade, e que também fez bem a Sócrates e a muitos outros indivíduos, é próprio da experiência; ao contrário, o ato de julgar que a todos estes indivíduos, reduzidos à unidade segundo a espécie, que padeciam de certa enfermidade, determinado remédio fez bem (por exemplo, aos fleumáticos, aos biliosos e aos febris) é próprio da arte.²⁵⁷

Ou seja, a arte (τέχνη) parece ser algo muito próximo da ciência, no que tange ao conhecimento dos universais; enquanto a *πραξις* diz respeito aos particulares. No entanto Jaeger alerta que:

A palavra τέχνη tem em grego uma extensão muito mais vasta que a nossa palavra ‘arte’. Designa toda a profissão prática baseada em determinados conhecimentos especializados e, portanto, não só a pintura, a escultura, a arquitetura e a música, mas também, e talvez com maior razão ainda, a medicina, a estratégia militar ou a arte da navegação. A palavra significa que estas tarefas práticas ou estas atividades profissionais não correspondem à mera rotina, mas baseiam-se em regras gerais e conhecimentos sólidos.²⁵⁸

Nesta citação, Jaeger explicita níveis de conhecimento distintos na arte que incluem prática e teoria. Quando analisamos a primeira frase da *EN* esta questão ainda se amplia: "Toda arte [τέχνη] e toda investigação [μέθοδος], assim como toda ação [πραξις] e toda a escolha [προαίρεσις] visam a um bem."²⁵⁹

²⁵⁶ A lógica para Aristóteles é a disciplina que dá a fundamentação de todas as ciências. Por isso ele não coloca o *ὄργανον* entre as ciências; é, de fato, um instrumento.

²⁵⁷ Aristóteles, *Met A* 981a 7-13. Tradução do grego por Giovanni Reale. “τὸ μὲν γὰρ ἔχειν ὑπόληψιν ὅτι Καλλία κάμνοντι τῆνδὶ τὴν νόσον τοδὶ συνήνεγκε καὶ Σωκράτει καὶ καθ’ ἕκαστον οὕτω πολλοῖς, ἐμπειρίας ἐστίν: τὸ δ’ ὅτι πᾶσι τοῖς τοιοῖσδε κατ’ εἶδος ἐν ἀφορισθεῖσι, κάμνουσι τῆνδὶ τὴν νόσον, συνήνεγκεν, οἷον τοῖς φλεγματώδεσιν ἢ χολώδεσιν ἢ πυρεττοῦσι καύσῳ, τέχνης.”

²⁵⁸ Jaeger, *Paideia*, II, trad. ital. Florença 1954, pp. 217s. Citado na nota 7 de Giovanni Reale no livro de comentários sobre a sua tradução da *Metafísica* para o português.

²⁵⁹ Aristóteles, *EN I* 1 1094 a 1-2. Tradução livre do francês: “Tout art [τέχνη] et toute investigation [μέθοδος], et pareillement toute action [πραξις] et tout choix [προαίρεσις] tendent vers quelque bien, a ce qu’il semble.”

Será que podemos dizer que, na visada de Aristóteles, a arte (τέχνη), embora não possa ser reduzida ao modo científico porque não ocorre sempre, mas “no mais das vezes”, tende a certa perfeição? Ou, por outro lado, podemos dizer que a arte se comporta de forma distinta da ação do homem, onde esta, por ser deliberativa, não obedece a regras?

Zingano alerta que, embora Aristóteles tenha procurado distinguir sempre ação e produção²⁶⁰, “arte e método figuram ao lado de ação e escolha deliberada. Ambos (ação e arte) são objetos de deliberação, o que parece prenunciar um certo método em comum, que a *Ethica Nicomachea* tem justamente por tarefa revelar.”²⁶¹

Sobre isto, vimos no capítulo 1 deste trabalho que Aristóteles estabelece uma relação entre ação e produção, onde a indeterminação – αόριστον – é o ponto em comum para os dois casos (ação e produção), variando no entanto em graus de obscuridade e de acordo com a nossa capacidade de deliberação²⁶².

Todavia, vimos também que, em relação à produção, pode-se deliberar somente enquanto não se tem o domínio da técnica. Porém, uma vez dominada a técnica, a deliberação na produção não se torna mais necessária. Como detalha Zingano:

Aristóteles pressentiu claramente que era preciso distinguir estes dois objetos da deliberação [da ação e da produção], pois algumas (e importantes) condições que estão presentes em um estão ausentes no outro, a ponto mesmo de diferenciá-los expressamente²⁶³. [...] Ora, parece que a condição de indeterminação vale somente para a ação e não para o objeto técnico ou de produção. A arte, com efeito, não é sempre objeto de deliberação (a gramática, por exemplo, que é uma arte de precisão bem estabelecida não é objeto de deliberação: ninguém delibera sobre ortografia). A arte é objeto de deliberação quando seu objeto, que é *naturalmente o mais das vezes assim*, guarda mesmo assim uma boa parcela de obscuridade. [...] O caso emblemático é a medicina. Médicos deliberam porque há certa obscuridade a respeito da evolução de certa doença – mas se esta obscuridade é dissipada por um conhecimento mais preciso, então a deliberação desaparece também.²⁶⁴.

Por outro lado, diferentemente da produção, a indeterminação, mesmo para o homem virtuoso que bem delibera, sempre acompanhará a ação. O que minimiza esta indeterminação, no entanto, é a disposição moral que se mostra mais estável, pois é construída

Tradução do grego para o francês de J. Tricot. "πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ".

²⁶⁰ M.Zingano, *Estudos de Ética Antiga, Particularismo e Universalismo na Ética Aristotélica*; p.125.

²⁶¹ M.Zingano, *Estudos de Ética Antiga, Deliberação e Indeterminação em Aristóteles*; p.243.

²⁶² Como ressalta Aristóteles em passagem já citada no capítulo 1 deste trabalho: “Deliberar, então, diz respeito às coisas que ocorrem no mais das vezes, mas que nas quais é obscuro como resultarão, e àquelas nas quais é indefinido como resultarão.”. Aristóteles, *EN III 5 1112 b 8-9*. Tradução do grego por M. Zingano. ““τὸ βουλευέσθαι δὲ ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀδήλοισ δὲ πῶς ἀποβήσεται, καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον.”.

²⁶³ Aristóteles, *EN VI 4 1140 a 1-2*.

²⁶⁴ Ver M. Zingano, *Particularismo e Universalismo na Ética Aristotélica*, em *Estudos de Ética Antiga*, p. 125-126. O grifo em itálico é do autor..

ao longo da vida, e não se abre para os contrários como na escolha deliberada, mantendo uma certa regularidade na ação.

Se assim for, estaremos falando de uma τέχνη que tende a se posicionar entre a teoria e a prática, pois, embora não aconteça sempre, conhece os meios para atingir o seu fim. Neste sentido, podemos fazer um paralelo com a ação humana que tem na escolha (προαίρεσις) a possibilidade de deliberação sobre os meios, para atingir o seu fim desejado, mas, neste caso, estes sempre permanecerão com algum grau de indeterminação.

Vimos no capítulo 3 deste trabalho que, para ser um homem virtuoso, na concepção de Aristóteles, não é suficiente ter por fim o bem, mas é também necessário saber deliberar nesta direção. Este momento da deliberação, mais do que o fim, parece ser crítico para definir a qualidade moral da ação humana. Afinal, o acúmulo de boas deliberações tenderá a um bom fim.

Se a arte também tende a um fim, mas este pode não ocorrer por força das contingências, neste sentido se liga à προᾶξις. Entretanto, no caso da arte bem sucedida, que conhece os meios e minimiza a indeterminação, esta passa a se ligar a um certo saber teórico.

Aristóteles, na passagem a seguir, da *Física*, relaciona arte e natureza através da μίμησις:

Tal como se faz, assim mesmo é que por natureza surge, e assim como surge por natureza, do mesmo modo se faz cada coisa, se algo não impedir. E se faz em vista de algo: portanto, também surge por natureza em vista de algo. Por exemplo: se a casa se contasse entre aquilo que por natureza vem a ser, viria a ser do mesmo modo tal como agora vem a ser pela τέχνη; por outro lado, se as coisas que são por natureza vierem a ser não somente por natureza, mas também por τέχνη, é plausível que venham a ser do mesmo modo pelo qual surgem por natureza. Portanto, uma coisa é em vista de outra coisa. Em geral, a τέχνη perfaz certas coisas que a natureza é incapaz de elaborar, através da sua μίμησις.²⁶⁵

Podemos dizer, neste caso da passagem acima, que através da μίμησις a arte elaboraria o que a natureza não é capaz de elaborar. Em certo sentido, tratar-se-ia de uma arte bem sucedida quando complementar a natureza no que seja necessário, isto é, no sentido de garantir-lhe o bem²⁶⁶. Como acrescenta Lucas Angioni, em um trecho do seu comentário

²⁶⁵ Aristóteles, *Física*, II, 199 a 10-20. Tradução do grego por Lucas Angioni. “οὐκοῦν ὡς πράττεται, οὕτω πέφυκε, καὶ ὡς πέφυκεν, οὕτω πράττεται ἕκαστον, ἂν μὴ τι ἐμποδίῃ. πράττεται δ' ἕνεκά του· καὶ πέφυκεν ἄρα ἕνεκά του. οἷον εἰ οἰκία τῶν φύσει γιγνομένων ἦν, οὕτως ἂν ἐγίγνετο ὡς νῦν ὑπὸ τῆς τέχνης· εἰ δὲ τὰ φύσει μὴ μόνον φύσει ἀλλὰ καὶ τέχνη γίγνοιτο, ὡσαύτως ἂν γίγνοιτο ἢ πέφυκεν. ἕνεκα ἄρα θατέρου θατέρον. ὅλως δὲ ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται.”

²⁶⁶ Como analisamos no capítulo 1 deste trabalho, a partir dos significados de “necessário”, em *Met* Δ 1015 a 20 – 1015 b 15.

sobre a passagem: “De fato, embora seja verdade que a técnica [τέχνη], em alguns casos, completa um processo natural inacabado, atingindo resultados que a causalidade natural, por si só, não mais seria capaz de arrematar (como no caso de uma intervenção médica que restabelece a saúde), parece-nos mais convincente afirmar [na leitura desta passagem] que a técnica [τέχνη], em geral, produz aquilo que a natureza, por si só, não poderia produzir.”²⁶⁷.

Entendendo a μίμησις poética como uma τέχνη, podemos levar este raciocínio à *Poética*. A arte poética é uma forma específica de τέχνη que se inclui no conjunto chamado por Platão²⁶⁸ de “artes miméticas” (μιμητικαὶ τέχναι), onde estão a pintura, poesia, música, dança, escultura etc.

Na próxima seção procuraremos investigar a singularidade da μίμησις poética compreendida por Aristóteles, mas convém antes tecer breves comentários sobre a origem do termo e a ambiguidade de suas interpretações (que ainda persistem).

Nos escritos que nos chegaram, o verbo μιμῆσθαι²⁶⁹ é o primeiro a aparecer, chegando o substantivo μίμησις somente mais tarde. Acredita-se, todavia, que ambos têm origem em μῆμος, mas tal aspecto pouco nos ajuda, dado que o termo tem significado pouco claro, muito embora haja certa convergência em ligar seu significado a certa *representação* de origem teatral²⁷⁰. Sabe-se que a μίμησις originalmente estaria ligada à música e à dança,

²⁶⁷ L. Angioni, Aristóteles, Física I-II; p.364.

²⁶⁸ Platão, *Sofista*, 235 b e 266 e. Vale ressaltar, entretanto, a complexidade do termo μίμησις e, sobretudo, as diferenças de tratamento dado ao termo que há entre Platão e Aristóteles. As tentativas de tradução do termo são muitas, e vão desde a pura “imitação” à “expressão” ou “representação”, em sentido mais amplo. Embora o termo apareça algumas vezes podendo ser entendido como “imitação” também em Aristóteles, está longe de ter para ele o compromisso com uma “cópia” da realidade; muito ao contrário, como veremos no decorrer deste trabalho. Iremos aprofundar as singularidades da μίμησις aristotélica ao longo deste capítulo.

²⁶⁹ Segundo observa Else [1958], independente do significado de μιμῆσθαι, trata-se de um verbo denominativo, derivado de μῆμος. Nos textos do quinto século a. C. μιμῆσθαι aparece relacionado às religiões, ao mistério, na maior parte das vezes associado à dança.

²⁷⁰ “Para Koller [1954] μῆμος seria um *Akteur oder Maske des dionysischen Kultdramas* (p.63). Que se trate de culto dionisíaco é uma mera conjectura [Cf. Koller, p.39; Else p.74], de modo que μῆμος seria propriamente ‘ator em um drama culto’”. C. Veloso, *Aristóteles Mimético*, p. 734.

“[o termo] μῆμος, atestado no capítulo I (*Po*, 1447 b 10) designa textos dramáticos, por nós perdidos, os ‘mimos de Sófron e Xenarco’. Mesmo sem sabermos exatamente o que foram estes ‘mimos’ antigos, uma sorte de peças curtas [muitas vezes jocosas] inspiradas na vida cotidiana, acreditamos, que o fundamental é sublinhar, a partir da sua ascendência linguística, que a família μίμησις se enraíza em uma forma de *representação*, no sentido teatral do termo.”. Comentário dos tradutores Dupont-Roc e Lallot, *La Poétique d’Aristote*, Introdução, p.17-18. Tradução livre do francês: “ μῆμος attesté au chapitre I (*Po*, 1447 b 10) où il désigne des textes dramatiques, pour nous perdus, les ‘mimes de Sophron et de Xénarque’. Même si nous ne savons pas exactement ce qu’étaient ces ‘mimes’ anciens, sortes de saynètes inspirées de la vie quotidienne, pense-t-on, il nous importe de noter que, du fait de cette ascendance linguistique, la famille de μίμησις s’enracine dans une forme de *représentation*, au sens théâtral du mot.”.

expressando a μουσική, e somente mais tarde veio a se associar à pintura, como enfatiza Else:

O que nós podemos inferir com alguma segurança é que o âmbito original da μίμησις – ou melhor, de μῖμος e μιμεῖσθαι - diz respeito à imitação de seres animados, animal e humano, pelo corpo e a voz (não necessariamente a voz cantada), e não através de estátuas ou pinturas. Em outras palavras, estes termos originalmente denotaram uma dramática ou quase-dramática representação, e suas extensões para formas não-dramáticas como pintura e escultura deverá ter acontecido em um desenvolvimento posterior.²⁷¹

Como aponta Else, o advento da μίμησις em artefatos não-dramáticos, como a pintura e escultura, provavelmente contribuiu para uma interpretação do termo mais estreitamente relacionada à “cópia” ou à “imitação”²⁷², como comentam Dupont-Roc e Lallot:

Aristóteles, entre outros distanciamentos que tem de seu mestre [Platão], desloca o conceito: ele não mais distingue, como Platão, o texto teatral do texto épico em termos de graus miméticos; para ele, epopeia e tragédia não mais se opõem, no interior da μίμησις, exceto em termos de modo (cap. III). Deslocamento capital, na medida em que a μίμησις poética ultrapassa o âmbito da obra integralmente dialogada, para abarcar, ao menos em parte, o que Platão chamava de διήγησις. Este alargamento da aplicação do termo se acompanha de uma banalização do conceito que se voltará, definitivamente, ao de uma atividade imitativa.²⁷³

Porém, mesmo tendo consciência deste alargamento da μίμησις que englobaria a διήγησις, em Aristóteles, para acompanharmos o Filósofo na *Poética*, é preciso nos desprendermos definitivamente do conceito de μίμησις como ‘imitação’, ‘cópia’ ou

²⁷¹ Gerald F. Else; 1958; “*Imitation*” in *the Fifth Century*. Tradução livre do inglês: “What we can infer with some confidence is that the original sphere of μίμησις – or rather of μῖμος and μιμεῖσθαι – was the imitation of animate beings, animal and human, by de body and the voice (not necessarily the singing voice), rather than by artetacts such as statues or pictures. In other words, these terms originally denoted a dramatic or quasi-dramatic representation, and their extension to nondramatic forms like painting and sculpture must have been a secondary development.”

²⁷² “Platão na célebre oposição entre μίμησις e διήγησις no livro III da *República*, identifica como critério de presença mimética na poesia o discurso direto que dá a ilusão de que o texto é revelado por outro que não autor; ele identifica dessa forma texto integralmente mimético e texto teatral.”. Comentário dos tradutores Dupont-Roc e Lallot, *La Poétique d’Aristote*, Introdução, p.18. Tradução livre do francês: “Platon dans la célèbre opposition entre μίμησις e διήγησις au livre III de la *République*, retient comme critère du mimétique en poésie la présence du discours direct qui donne l’illusion que le texte est pris en charge par un autre que l’auteur; il identifie ainsi texte intégralement mimétique et texte théâtral.”.

²⁷³ Comentário dos tradutores Dupont-Roc e Lallot, *La Poétique d’Aristote*, Introdução, p.18. Tradução livre do francês: “Aristote, entre autres distances qu’il prend avec son maître [Platon], déplace le concept: il ne distingue plus, comme Platon, entre texte théâtral et texte épique em termes de degré mimétique; pour lui, épopée et tragédie ne s’opposent plus, à l’intérieur de la μίμησις, qu’en termes de mode (chap.III). Déplacement capital, dans la mesure où la μίμησις poétique déborde désormais le champ de l’oeuvre intégralement dialoguée pour recouvrir, en partie au moins, ce que Platon appelait διήγησις. Cet élargissement de l’application du terme s’accompagne-t-il d’une banalisation du concept qui se ramènerait, em définitive, à celui d’une activité imitative”.

‘decalque’. Em um sentido amplo, entendemos que a μίμησις, na visada aristotélica, tem referência em algo externo, contudo, sem compromisso ou pretensão de identidade ou similaridade com este algo. Sendo assim, dentre as traduções mais utilizadas, “representação” para ser a menos inadequada, embora, tenhamos procurado evitar traduzir o termo neste trabalho.

Neste sentido, quando nos restringimos à μίμησις poética, nosso objeto de estudo, alguns pontos merecem destaque para assegurarmos a boa compreensão do termo na *Poética* de Aristóteles, a saber: (i) independente de como aparece a μίμησις na *Poética* – seja, na poesia ou na pintura – o objeto de interesse será sempre a ação humana²⁷⁴; (ii) a μίμησις poética, muito embora partindo de um material dado (homens dotados de caráter, capazes de agir e de sentir, em um enredamento de circunstâncias), a arte do poeta o utilizará produzindo a μίμησις, e não o imitando. A arte mimética é justamente esta passagem dos elementos preexistentes para o artefato poético; e (iii) toda a atividade mimética, na visada aristotélica, supõe uma espécie de filtro, que seriam os meios da representação que possibilitam essa transposição do preexistente para um novo ordenamento poético. Meios que podem ser a música, a dança, a elocução, os elementos cênicos ou a linguagem. Aristóteles admite, entretanto, o êxito da μίμησις poética mesmo com o mínimo de ornamentos ou filtros miméticos, como no caso do texto trágico sendo apenas lido²⁷⁵.

O termo μίμησις pressupõe também a produção de μιμήματα – que pode ser traduzido como “imitações”, “imagens” ou “representações”. Tal elo entre a μίμησις e a representação de imagens torna-se uma investigação importante para o entendimento da μίμησις aristotélica, sobretudo quando pensamos na sua observação, da *Poética* XXVI (1461 a 12), em que ressalta que o texto trágico apenas lido pode ser bem sucedido. A evidência dessa ligação entre μίμησις e μιμήματα aparece também no capítulo IV da *Poética* (1448 b 15), onde Aristóteles condiciona a boa μίμησις a uma “reminiscência” – uma lembrança particular, que pode ser entendida como μιμήματα, associada ao que está sendo mimetizado esteticamente.

²⁷⁴ Em Aristóteles, *Poética* VI 1450 a 38 – 1450 b 4 vemos tanto a μίμησις poética trágica descrita como μίμησις de ação humana, assim como Aristóteles cita, também neste trecho, a pintura no mesmo sentido. Veremos, na seção 7.1 deste trabalho, que os exemplos que Aristóteles traz sobre pintura têm intuito de fazer uso desta comparação para melhor entendimento da μίμησις poética trágica, objeto do tratado em questão.

²⁷⁵ Aristóteles, *Po* XXVI 1461 a 12.

Na *Poética*, Aristóteles inclui como μίμησις a epopeia, a poesia trágica, assim como a comédia, o ditirambo, a flauta e a cítara²⁷⁶. Os três primeiros capítulos são dedicados ao estudo da μίμησις de modo geral, no que diz respeito aos meios, modos e objetos. Já o quarto capítulo procura relacionar μίμησις e ποίησις. Para Aristóteles, a ποίησις é a única μίμησις a associar melodia, metro e ritmo²⁷⁷. O Filósofo ressalta também que o ritmo é o meio comum a todas as formas de μίμησις, por isso o mais elementar e fundamental. Apesar da importância destacada, Aristóteles não se aprofunda sobre o ritmo na *Poética*, nem mesmo sobre dança e música. Podemos talvez considerar que na Grécia esta ligação entre ritmo, dança e música com caracteres e emoções era evidente, e talvez mesmo óbvia. Todavia, a relação desses meios com a ação, por sua vez, mereceria maior atenção do Estagirita. Ou seja, o ritmo, a música e a dança estariam subordinados a μίμησις da πράξις.²⁷⁸

4.2. A μίμησις poética em Aristóteles

Para Aristóteles a μίμησις é algo inato²⁷⁹, isto é, que diz respeito à natureza do homem. Todavia, afirmamos isto, além de outras inferências, apenas pelas pistas deixadas pelo Filósofo no uso que faz do termo, pois os textos que nos restaram de Aristóteles não nos revelam definição específica alguma de μίμησις.

Tal evidência nos faz questionar as muitas traduções utilizadas para o termo e, face às inúmeras controvérsias, que já apontamos, estamos mantendo no percurso deste trabalho a palavra grega, mas procurando salientar a aplicação singular que ela recebe com Aristóteles. Embora possamos dizer que a visada aristotélica rompe com o conceito de μίμησις como cópia, tal ruptura ainda hoje não parece tão clara, o que explicaria a adoção de “imitação” como μίμησις em grande parte das traduções que nos chega; mesmo em se tratando de textos de Aristóteles ou de seus comentadores. Não é necessário dizer que se a disposição que nos arrebatou é percorrer e investigar o pensamento aristotélico, fazer uso da tradução de μίμησις como simples imitação seria trilhar o caminho do erro. Como já dissemos, na visada aristotélica, se fôssemos optar por alguma tradução, diríamos que a μίμησις como “representação” seria a saída menos desarmônica, porém, ainda assim,

²⁷⁶ Aristóteles, *Po* I, 1447 a 13-16.

²⁷⁷ Aristóteles, *Po* I, 1447 b 23-28.

²⁷⁸ Ver comentário à passagem *Po* I, 1447 b 23-28 de Dupont-Roc e Lallot em *Aristote, La Poétique*; p. 151-155.

²⁷⁹ Aristóteles, *Po* IV 1448 b 4-5.

englobaríamos além da μίμησις outras formas de representação, como a φαντασία, afastando-nos temerariamente do alcance que parece ter o termo em grego. Zagdoun sugere para distinguir a μίμησις aristotélica a expressão “representação imitativa”, e ela explica por que:

O termo representação se justifica em um contexto da *Poética* em um ponto de vista estritamente semântico. Mas esta tradução, que tem o mérito de uniformizar quase todos os empregos da *mimesis* na *Poética* e de uma maneira mais geral em uma grande parte da obra aristotélica, tem também o interesse de demarcar a *mimesis* aristotélica da *mimesis* platônica. Adversário contundente do mundo das Ideias, Aristóteles não poderia condenar de modo tão definitivo a *mimesis* que corresponde a uma realidade humana. A forma para Aristóteles não está separada, mas reside na própria realidade. Esta tradução oferece ainda um outro interesse filosófico. Ela permite realçar o parentesco de várias formas de representação que constituem *phantasia* e *mimesis*. E é porque estas duas noções constituem as duas representações que o termo *representação imitativa* convém particularmente bem para traduzir *mimesis*.²⁸⁰

Já Belfiore prefere manter “imitação”, mas salvaguardando que esta, para dar conta da μίμησις em Aristóteles, precisa conter, ao mesmo tempo, “representação” e “similaridade”. Belfiore explica: “Uma imitação como descrita na *Poética* precisa ter quatro características distintas: (1) representar o objeto imitado - isto é, significá-lo, referenciá-lo, ou simbolizar este objeto; (2) ser produzida pelo ato de imitar; (3) ser similar ao objeto imitado; e (4) ter função mais teórica do que prática.”²⁸¹

De uma forma ou outra, parece-nos que ao traduzir o termo restringimos seu significado original, tornando-nos vagos na intenção de sermos específicos. Por isso, na medida do possível, procuramos resistir e manter μίμησις ao longo deste trabalho²⁸², muito embora, como já dissemos, salientando que a μίμησις aristotélica tem referência em algo

²⁸⁰ Mary-Anne Zagdoun, *L'Esthétique d'Aristote*, p.69. Tradução livre do francês. Grifo em itálico da autora. " Le terme représentation se justifie dans le contexte de la *Poétique* d'un point de vue strictement sémantique. Mais cette traduction, qui a le mérite d'uniformiser presque tous les emplois de la *mimesis* dans la *Poétique* et d'une façon plus générale dans une grande partie de l'oeuvre d'Aristote, a aussi l'intérêt de démarquer la *mimesis* aristotélicienne de la *mimesis* platonicienne. Adversaire résolu du monde des Idées, Aristote ne pouvait pas condamner de façon aussi définitive la *mimesis* qui correspond à une réalité humaine. La forme pour Aristote n'est pas séparée, mais reside dans la réalité même. Cette traduction offre encore un autre intérêt philosophique. Elle permet de mettre en évidence la parenté de différentes formes de représentation que constituent *phantasia* et *mimesis*. Et c'est parce que ces deux notions constituent toutes deux des représentations que le terme de *représentation imitative* conviendrait particulièrement bien pour traduire *mimesis*."

²⁸¹ Elizabeth S. Belfiore; *Prazeres Trágicos – Mito e Emoção em Aristóteles*; p.48. Tradução livre do inglês. "An imitation of the kind discussed in the *Poetics* would seem to have four main distinguishing characteristics: (1) it represents the object imitated – that is, it stands for, refers to, or symbolizes this object; (2) it is produced by the act of imitating; (3) it is similar to the object imitated; and (4) it has a theoretical rather than a practical function." Elizabeth S. Belfiore; *Tragic Pleasures – Aristotle on Plot and Emotion*; p.48.

²⁸² Entretanto, quando citarmos comentadores, algumas vezes sentimos necessidade de manter a opção de tradução adotada por cada qual, de modo a não enviesar o entendimento de cada proposição.

externo, sem, contudo, ter compromisso ou pretensão de identidade ou mesmo similaridade com este algo.

Podemos dizer que a μίμησις, já utilizada e explorada por Platão no âmbito da filosofia, da linguagem, da cosmologia e das artes, é reinterpretada por Aristóteles. O Estagirita vai dar à μίμησις um sentido ao mesmo tempo natural e psicológico.

De forma ampla, nos seus tratados naturais, Aristóteles muitas vezes utiliza o termo ao sugerir alguma hierarquia que privilegiaria a referência da qual a μίμησις se serve. Por exemplo, em uma passagem da *Metafísica*, referencia-se aos incorruptíveis: “Mesmo as coisas que são em movimento, como a terra e o fogo, tendem à μίμησις dos seres incorruptíveis.”²⁸³.

Ou, ainda na observação da natureza, mas sem trazer o âmbito humano, o Filósofo reforça a característica inata da μίμησις em seres vivos, manifestada mesmo sem a necessidade de qualquer processo racional, como na passagem do pássaro que repetiria o movimento do caçador, citada na *História dos Animais*:

A coruja se parece com os caburés, e tem ao redor das orelhas penas em forma de asas. Por vezes a chamamos corvo da noite. É um pássaro falador e que faz uso da μίμησις diante de qualquer movimento; assim, enquanto repete o movimento da dança de um caçador à sua frente, um outro caçador vem por trás e lhe prende, exatamente como se costuma fazer com o caburé. Em geral, todos esses pássaros que são providos de garras têm o pescoço muito curto, uma língua muito larga e fazem uso da μίμησις.²⁸⁴.

Na *Poética*, Aristóteles irá reafirmar o caráter inato da μίμησις também para o homem, porém, neste caso, marcando certa distinção e sofisticação: “A μίμησις é congênita no homem (e nisso difere dos outros seres vivos, pois, de todos, é ele o que mais a pratica e,

²⁸³ Aristóteles, *Met* Θ 1050b 28-29. Tradução do grego por Giovanni Reale. “μιμείται δὲ τὰ ἀφθαρτα καὶ τὰ ἐν μεταβολῇ ὄντα, οἷον γῆ καὶ πῦρ.”.

²⁸⁴ Aristóteles, *História dos Animais* 598a § 11 e § 12. Tradução livre do francês. “Le hibou ressemble aux chouettes, et il a autour des oreilles des plumes en forme d'ailes. Parfois, on l'appelle le corbeau de nuit. C'est un oiseau bavard et grand imitateur de ce qu'il voit faire; aussi, pendant qu'il imite la danse d'un chasseur qui danse devant lui, un autre chasseur vient par derrière et le prend, tout comme on fait pour la chouette. En général, tous ces oiseaux qui sont pourvus de serres ont le col très-court, une langue très-large, et ils sont imitateurs.”. Tradução do grego para o francês por J.Barthélemy-Saint Hilaire. “Ἡ δ' ὀρνυγομήτρα παραπλήσιος τὴν μορφήν τοῖς λιμναίοις ἐστί, καὶ ἡ γλωττίς γλωτταν ἐξαγομένην ἔχουσα μέχρι πόρρω. Ὁ δ' ὅστος ὅμοιος ταῖς γλαυξὶ καὶ περὶ τὰ ὦτα πτεροῦγια ἔχων ἔνιοι δ' αὐτὸν νυκτικόρακα καλοῦσιν. Ἔστι δὲ κόβαλος καὶ μιμητής, καὶ ἀντορχούμενος ἀλίσκεται, περιελθόντος θατέρου τῶν θηρευτῶν, καθάπερ ἡ γλαυξ. Ὅλως δὲ τὰ γαμφώνυχα πάντα βραχυτράχηλα καὶ πλατύγλωττα καὶ μιμητικά.”.

por μίμησις, aprende as primeiras noções).²⁸⁵. Ou seja: O homem tende naturalmente à μίμησις, e através dela aprende.

Como vimos na seção 1.4 deste trabalho, Aristóteles afirma que a μίμησις poética é uma μίμησις da ação (πρᾶξις)²⁸⁶. E a partir da definição de mito indicada pelo próprio Filósofo na *Poética* - “O mito é μίμησις de uma ação; pois digo que o mito é uma composição de ações”²⁸⁷ – podemos então aproximar μίμησις poética de mito. Assim sendo, podemos dizer que a μίμησις poética é esta composição de ações singular que revela o mito.

Uma μίμησις como expressão livre do poeta, na medida em que não está atrelada a fatos ou objetos do mundo, mas comprometida com certa composição de ações singular. Uma μίμησις reveladora do mito à audiência, sem fazer uso de simulacros, imitação ou cópia.

Para melhor delimitar a μίμησις aristotélica vamos analisar um comentário de Zagdoun, no qual grifamos em itálico aquilo em que discordamos:

Em Aristóteles a μίμησις tem um sentido mais estrito [do que em Platão], de ordem inicialmente psíquica e psicológica. *Todas as imagens que se formam no homem são uma produção da μίμησις* e a aplicação na arte nada mais é que consequência de uma tendência universal inata. Em Platão também, a μίμησις tem um sentido universal, mas que não dá lugar a uma análise psicológica particular, seu estatuto metafísico e sua má influência sobre a alma humana fazem com que seja rejeitada quase que em bloco da cidade platônica, exceto quando se aplica a copiar a virtude ou a cantar os louvores dos deuses e dos homens de bem.^{288 289}

²⁸⁵ Aristóteles, *Po* IV 1448 b 5-8. Tradução do grego de Eudoro de Souza (exceto μίμησις). “τό τε γὰρ μιμῆσθαι σύμφυτον τοῖς ἀνθρώποις ἐκ παιδῶν ἐστὶ καὶ τούτῳ διαφέρουσι τῶν ἄλλων ζώων ὅτι μιμητικώτατόν ἐστι καὶ τὰς μαθήσεις ποιεῖται διὰ μιμήσεως τὰς πρώτας”.

²⁸⁶ Aristóteles, *Po* VI 1449 b 36.

²⁸⁷ Aristóteles, *Po* VI 1450 a 4-5. Tradução de Paulo Pinheiro, com ajustes a partir do grego. “ἔστιν δὲ τῆς μὲν πράξεως ὁ μῦθος ἢ μίμησις, λέγω γὰρ μῦθον τοῦτον τὴν σύνθεσιν τῶν πραγμάτων”.

²⁸⁸ Exemplos destes momentos de exceção, salientados ao final do comentário acima, de Zagdoun, em que a *mimesis* é absolvida por Platão, podem ser observados em duas passagens da *República*, a saber: 398 a; e, 606e.

²⁸⁹ Mary-Anne Zagdoun, *L'Esthétique d'Aristote*, p.70. Tradução livre do francês. "La philosophie en effet pourrait être définie chez Platon comme la μίμησις des Formes, tandis que les mots imitent les choses et que le monde lui-même n'est que la copie d'un monde supérieur. L'art tout entier est imitation. Chez Aristote, au contraire, la μίμησις a un sens plus restreint, d'ordre d'abord physique et psychologique. Toutes les images qui se forment chez l'homme sont une production de la μίμησις et l'application à l'art n'est qu'une conséquence d'une tendance universelle innée. Chez Platon aussi, la μίμησις a une portée universelle, mais elle ne donne pas lieu à une analyse psychologique particulière, son statut métaphysique et sa mauvaise influence sur l'âme humaine la faisant rejeter presque en bloc de la cité platonicienne, sauf lorsqu'elle s'applique à copier la vertu ou à chanter les louanges des dieux et des hommes de bien."

É importante analisarmos a passagem acima com vagar, já que concordamos somente parcialmente com Zagdoun. Em linha com ela, nossa abordagem também indica claras diferenças entre a μίμησις de Platão e Aristóteles, porém discordamos da frase, que propositadamente grifamos, – [Em Aristóteles] “*Todas as imagens que se formam no homem são uma produção da μίμησις*” – pois não nos parece haver nos escritos do Filósofo nenhuma afirmação neste sentido. O que principalmente o *De anima* indica é que, a partir dos objetos externos no mundo, todos os homens os percebem, diretamente ou por acidente, e, a partir dessa percepção, cada qual forma imagens que, somente depois, em um jogo entre imaginação e inteligência, poderão ser sintetizadas e algo poderá ser deliberado pelo homem – “A imaginação perceptiva, subsiste também nos outros animais, mas a deliberativa apenas nos capazes de calcular: pois decidir por fazer isto ou aquilo, de fato, já é uma função do cálculo; e é necessário haver um único critério de medida, pois será buscado aquilo que é superior. E assim é capaz de fazer uma imagem a partir de várias.”²⁹⁰.

Isto é, a μίμησις é uma possibilidade de produto desta deliberação, mas as imagens que se formam no interior dos homens, pelo nosso entendimento da proposição aristotélica, não se constituem μίμησις.

Ao prosseguir na análise da passagem de Zagdoun acima, no entanto, vale ressaltar que concordamos com a ênfase de que a μίμησις ganha com Aristóteles uma perspectiva psicológica, e que a aplicação da μίμησις na arte é uma consequência de uma tendência universal inata ao homem.

Na *Poética*, Aristóteles se dedicará à poesia, especialmente à trágica, mas, na passagem deste tratado em que afirma ser a μίμησις inata e aprazível ao homem²⁹¹, o Filósofo ainda está se referindo à μίμησις em geral. Neste sentido, podemos dizer que não somente a μίμησις poética, mas também aquela da pintura, da escultura ou da música, carrega estas mesmas características. Isto é, Aristóteles enfatiza de modo geral, a tendência universal do homem à μίμησις e a sentir prazer com ela²⁹².

²⁹⁰ Aristóteles, *De anima*, 434 a 5-9. Tradução do grego de Maria Cecília Gomes dos Reis) / “Ἡ μὲν οὖν αἰσθητικὴ φαντασία, ὡσπερ εἴρηται, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις ὑπάρχει, ἢ δὲ βουλευτικὴ ἐν τοῖς λογιστικοῖς (πότερον γὰρ πράξει τότε ἢ τότε, λογισμοῦ ἤδη ἐστὶν ἔργον· καὶ ἀνάγκη ἐνὶ μετρεῖν τὸ μείζον γὰρ διώκει· ὥστε δύναται ἐν ἑκ πλειόνων φαντασμάτων ποιεῖν).”.

²⁹¹ Aristóteles, *Po IV* 1448 b 5-9.

²⁹² Trataremos da recepção da μίμησις na Parte II deste trabalho.

Embora haja semelhanças, já alertamos que há grandes diferenças entre a μίμησις de Platão e aquela de Aristóteles. As semelhanças dizem respeito sobretudo ao fato de que a μίμησις serve igualmente bem às duas filosofias. As diferenças, onde nos concentraremos mormente, encontram-se tanto no entendimento do modo como se processa a produção da μίμησις, como na sua aplicação e consequências para o homem e para a cidade. Para exemplificar tal distinção, comparemos as duas visadas a partir da música, que parece ser uma representação cara aos dois filósofos, porém por diferentes enfoques e perspectivas.

Para Platão, a educação através da música tem função básica e caráter propedêutico para o estudo da dialética. Na *República* e nas *Leis* a música está de tal forma imbricada com os λόγοι que fica difícil separar o ideário musical platônico do seu pensamento político e filosófico²⁹³. Em Platão, conjuga-se conhecimento musical e caráter (ἦθος) da música²⁹⁴. O músico harmoniza corpo (σῶμα) e alma (ψυχή)²⁹⁵, fazendo do conhecimento musical a distinção do ἦθος de cada música, propiciando a temperança frente às paixões. A música se harmoniza ao λόγος na medida em que exerce controle sobre os impulsos do homem.²⁹⁶

²⁹³ O termo μουσικός aparece com significados muito diferentes. Por exemplo, na *República*, o músico aparece como um especialista que tende a transmitir seu conhecimento: “– Terão os músicos o poder, através da arte da música, de restituir um não-músico? – Impossível.” Platão, *República*, 335 c. Tradução livre do francês. “–Mais les musiciens ont-ils le pouvoir, par leur art de la musique, de rendre quelqu’un non-musicien? / -C’est impossible.”. Tradução do grego por Georges Leroux. “ ἄρ’ οὖν τῆ μουσικῆ οἱ μουσικοὶ ἀμούσους δύνανται ποιεῖν; / ἀδύνατον.”. E, mais adiante, compara-o com o sábio: “– Bem, Trasímaco. Você diria que um homem é músico e o outro desconhece a arte da música? / -Afirmo que sim. / - Qual deles é o sábio e qual é o desprovido de sabedoria? / - O músico é o sábio, claro, e aquele que desconhece a arte musical é o desprovido de sabedoria.”. Platão, *República*, 349 e. Tradução livre do francês. “-Soit, Thrasymaque. Dis-tu que tel homme est musicien, alors que tel autre est étranger à l’art de la musique? / -Je l’affirme. / -Lequel est sage, lequel est dépourvu de sagesse? / -C’est le musicien qui est sage, bien sûr, et celui qui est étranger à l’art musical est dépourvu de sagesse.”. Tradução do grego por Georges Leroux. “Εἶεν, ὦ Θρασύμαχε μουσικὸν δέ τινα λέγεις, ἔτερον δὲ ἄμουσον; / ἔγωγε. / πότερον φρόνιμον καὶ πότερον ἄφρονα; / τὸν μὲν μουσικὸν δήπου φρόνιμον, τὸν δὲ ἄμουσον ἄφρονα.”

²⁹⁴ Neste sentido, podemos dizer que, em Platão, o homem pode ser educado pela música.

²⁹⁵ Platão, *República*, 402 c-d.

²⁹⁶ Neste sentido, sobre a possível integração da música na πόλις, Platão manifesta nas *Leis* sua revolta ao que acontecia no teatro grego em sua época, face às inovações de Eurípedes: “Nestas circunstâncias, o povo se conformava em obedecer e renunciava a julgar escandalosamente; logo, com o decorrer do tempo, a autoridade em questões de delitos contra a música passou aos compositores, que possuíam, sem dúvida, o temperamento e o talento criador, porém não sabiam nada de justiça e dos direitos das Musas; no prazer báquico, aos que se entregavam para além dos limites da razão, misturavam θοῆνοι, hinos, peanes e ditirambos, imitando na κισθήρα a música dos aulos, misturavam absolutamente tudo e, sem querer, tiveram a inconsciência de lançar contra a música a calúnia de que nela não cabia verdade de nenhuma espécie, e de que o prazer do melómano, tanto sem esta era culto, como sem esta era rústico, era o que se julgava com maior exatidão. À força de compor obras dessa classe e de pôr-lhe letras do mesmo estilo, introduziram-se nela vulgarmente uns princípios musicais falsos e a audácia de se criar juízes competentes nesta matéria. Em consequência, o público dos teatros tornou-se, de silencioso que era, em gritador, convencido de que podia distinguir o belo do feio no campo da música, e a

Aristóteles, por sua vez, aborda a questão da educação musical no livro VIII da *Política*. Para ele a música conduz à virtude (ἀρετή) e dessa forma, pela audição, contribui para a formação do caráter (ἦθος): “Todos nós concordamos que a música puramente instrumental ou acompanhada de canto é uma das coisas mais agradáveis. Museu disse que o maior prazer dos mortais é o canto. É com razão, pois que se admite a música nas reuniões e nos divertimentos, pois que ela faz nascer a alegria.”²⁹⁷.

Ainda, na *Política*, Aristóteles novamente associa a música ao prazer para em seguida dizer que o prazer e o belo fazem parte da felicidade (εὐδαιμονία) – fim (τέλος) da ação humana.

A primeira etapa de nossa pesquisa visa saber se é preciso compreender a música como fazendo parte do nosso programa de educação, ou se devemos excluí-la, e, dos três objetos que mencionamos nas discussões precedentes, qual é aquele que ela tem o poder de realizar: ela é um meio de educação ou de entretenimento ou de uma vida de lazer nobremente ocupada? Podemos com verossimilhança posicioná-la ao mesmo tempo em todos, e ela parece mesmo participar dos três. Com efeito, o entretenimento é em vista do descanso, e o descanso é necessariamente agradável (já que é uma espécie de cura do sofrimento causado por trabalhos fatigantes); e a vida de lazer nobremente conduzida deve, pela opinião geral, incluir não somente o belo, mas também o prazer (pois a felicidade é um composto destes dois fatores reunidos).²⁹⁸.

uma aristocracia musical sucedeu uma desestabilização teatrocática.” Platão, *Leis*, 700 d – 701 a. Tradução de Rocha Pereira. Lisboa, 1980. Passagem extraída do livro *A Mousiké: das origens do drama de Eurípedes*, de Aires Manuel Rodeia dos Reis Pereira, p.259 nota 53. “[700δ] ταῦτ’ οὖν οὕτω τεταγμένως ἤθελεν ἄρχεσθαι τῶν πολιτῶν τὸ πλῆθος, καὶ μὴ τολμᾶν κρίνειν διὰ θορύβου: μετὰ δὲ ταῦτα, προϊόντος τοῦ χρόνου, ἄρχοντες μὲν τῆς ἀμούσου παρανομίας ποιηταὶ ἐγίνοντο φύσει μὲν ποιητικοί, ἀγνώμονες δὲ περὶ τὸ δίκαιον τῆς Μούσης καὶ τὸ νόμιμον, βακχεύοντες καὶ μᾶλλον τοῦ δέοντος κατεχόμενοι ὑπ’ ἡδονῆς, κεραννύντες δὲ θρήνους τε ὕμνοις καὶ παίωνας διθυράμβοις, καὶ αὐλωδίας δὴ ταῖς κιθαρωδίαις μιμούμενοι, καὶ πάντα εἰς πάντα συνάγοντες, [700ε] μουσικῆς ἄκοντες ὑπ’ ἀνοίας καταψευδόμενοι ὡς ὀρθότητα μὲν οὐκ ἔχει οὐδ’ ἦντινοῦν μουσική, ἡδονὴ δὲ τῇ τοῦ χαίροντος, εἴτε βελτίων εἴτε χειρῶν ἂν εἴη τις, κρίνοιτο ὀρθότατα. τοιαῦτα δὲ ποιοῦντες ποιήματα, λόγους τε ἐπιλέγοντες τοιούτους, τοῖς πολλοῖς ἐνέθεσαν παρανομίαν εἰς τὴν μουσικὴν καὶ τόλμαν ὡς ἱκανοῖς οὖσιν κρίνειν: ὅθεν δὴ τὰ [701α] θέατρα ἐξ ἀφώνων φωνήεντ’ ἐγένοντο, ὡς ἐπαῖοντα ἐν μούσαις τό τε καλὸν καὶ μῆ, καὶ ἀντὶ ἀριστοκρατίας ἐν αὐτῇ θεατροκρατία τις πονηρὰ γέγονεν.”

²⁹⁷ Aristóteles, *Pol*, 1339 b 20-24. Tradução do grego por Nestor Silveira Chaves. “τὴν δὲ μουσικὴν πάντες εἶναι φαμεν τῶν ἡδίστων, καὶ ψιλὴν οὖσαν καὶ μετὰ μελωδίας (φησὶ γοῦν καὶ Μουσαῖος εἶναι ἄβροτοῖς ἡδίστον ἀεΐειν): διὸ καὶ εἰς τὰς συνουσίας καὶ διαγωγὰς εὐλόγως παραλαμβάνουσιν αὐτὴν ὡς δυναμένην εὐφραίνειν) ”.

²⁹⁸ Aristóteles, *Pol*, 1339 b 11-19. Tradução livre a partir do francês. “La première étape de notre enquête, c’est de savoir s’il faut comprendre la musique dans notre programme d’éducation, ou si on doit l’en exclure, et, des trois objets que nous avons mentionnés dans nos discussions précédentes, quel est celui qu’elle a le pouvoir de réaliser : est-elle un moyen d’éducation ou d’amusement ou d’une vie de loisir noblement occupée ? On peut avec vraisemblance la ranger sous tous ces chefs à la fois, et elle semble bien participer des trois. En effet, l’amusement est en vue du délassement, et le délassement est nécessairement agréable (puisque c’est une sorte de cure de la souffrance causée par lestravaux fatigants) ; et la vie de loisir noblement menée doit, de l’avis général, inclure non seulement le beau mais encore le plaisir (car le bonheur est un composé de ces deux facteurs réunis). Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “ἀλλ’ ἴσως περὶ μὲν τούτων ὕστερον ἐπισκεπτέον:

Aristóteles aborda o tema da música e seu papel na educação e crescimento moral dos homens, no livro oitavo da *Política*, especialmente nos capítulos derradeiros (V, VI e VII). Ele explora dois aspectos. Por um lado, os benefícios do exercício de praticar e se desenvolver em algum instrumento ou canto, ao longo da vida (capítulo V e VI); e por outro lado, os benefícios na recepção da música (V e VII). Neste segundo aspecto, o prazer em ouvi-la é o que a torna importante na educação dos jovens, pois sobretudo nesta idade busca-se o aprazível. Mas este prazer atrai a natureza humana em todas as idades e dos vários caracteres, segundo o Mestre²⁹⁹. A música para Aristóteles seria um análogo da natureza humana³⁰⁰ ao revelar, em cada qual, determinadas emoções: “Ora, nada imita melhor os verdadeiros sentimentos da alma que o ritmo e a melodia, seja em se tratando da cólera, da meiguice, da coragem, da temperança ou das afeições opostas e de outras sensações da alma. A prova disso está nos acontecimentos, pois que a música desperta em nossa alma todas essas paixões.”³⁰¹.

O aprendizado na recepção da música, para Aristóteles, é decorrente do ouvinte sentir prazer com determinados ritmos e harmonias que estimulariam certo caráter (ἦθος), em detrimento de outros.

Neste sentido, Rodeia dos Reis comenta o livro oitavo da *Política*, na passagem abaixo, onde grifamos em itálico o trecho em que discordamos dele:

Aristóteles assenta no estudo das potencialidades inerentes ao ouvido. Nele se centra a comunicação entre o ator e o público no teatro, e através dele é possível, mais do que por qualquer outro órgão, *modificar o caráter ético do homem*. Assim, para Aristóteles a formação musical é um elemento educativo imprescindível em todos, quer sejam músicos

ἡ δὲ πρώτη ζητησίς ἐστι πότερον οὐ θετέον εἰς παιδείαν τὴν μουσικὴν ἢ θετέον, καὶ τί δύναται τῶν διαπορηθέντων τριῶν, πότερον παιδείαν ἢ παιδιὰν ἢ διαγωγὴν. εὐλόγως δ' εἰς πάντα τάττεται καὶ φαίνεται μετέχειν. ἢ τε γὰρ παιδιὰ χάριν ἀναπαύσεώς ἐστι, τὴν δ' ἀνάπαυσιν ἀναγκαῖον ἡδέϊαν εἶναι (τῆς γὰρ διὰ τῶν πόνων λύπης ἰατρεία τίς ἐστίν), καὶ τὴν διαγωγὴν ὁμολογουμένως δεῖ μὴ μόνον ἔχειν τὸ καλὸν ἀλλὰ καὶ τὴν ἡδονήν (τὸ γὰρ εὐδαιμονεῖν ἐξ ἀμφοτέρων τούτων ἐστίν).

²⁹⁹ Aristóteles, *Pol*, 1340 a 4-5.

³⁰⁰ Aristóteles, *Pol*, 1340 b 16-19. “Parece, com efeito, que existe na harmonia e no ritmo algo de análogo à natureza humana, e é por isso que muitos filósofos pretendem que a alma é uma harmonia, e outros que ela encerra e abraça a harmonia.”. Tradução do grego de Nestor Silveira Chaves. “οἱ μὲν γὰρ νέοι διὰ τὴν ἡλικίαν ἀνήδυντον οὐθὲν ὑπομένουσιν ἐκόντες, ἡ δὲ μουσικὴ φύσει τῶν ἡδυσμένων ἐστίν. καὶ τις ἔοικε συγγένεια ταῖς ἀρμονίαις καὶ τοῖς ῥυθμοῖς εἶναι: διὸ πολλοὶ φασι τῶν σοφῶν οἱ μὲν ἀρμονίαν εἶναι τὴν ψυχὴν, οἱ δ' ἔχειν ἀρμονίαν.”.

³⁰¹ Aristóteles, *Pol*, 1340 a 19-21. Tradução do grego de Nestor Silveira Chaves. “ἔστι δὲ ὁμοιώματα μάλιστα παρὰ τὰς ἀληθινὰς φύσεις ἐν τοῖς ῥυθμοῖς καὶ τοῖς μέλεσιν ὀργῆς καὶ πραότητος, ἔτι δ' ἀνδρείας καὶ σωφροσύνης καὶ πάντων τῶν ἐναντίων τούτοις καὶ τῶν ἄλλων ἠθικῶν (δῆλον δὲ ἐκ τῶν ἔργων: μεταβάλλομεν γὰρ τὴν ψυχὴν ἀκροώμενοι τοιούτων) ”.

ou não, pois ela permite que o homem tenha consciência deste poderoso meio de percepção, e escolha, entre as harmonias, as que melhor o conduzem ao caráter ético.³⁰²

Em relação ao comentário acima, gostaríamos de salientar que, embora estejamos de acordo que, na perspectiva de Aristóteles, a audição tenha um vínculo direto com as inclinações morais do ouvinte, é preciso ter atenção à frase propositadamente grifada por nós: “[através do órgão do ouvido é possível] *modificar o caráter ético do homem*”. No teatro, como cita o comentador, o público, ao ouvir, identifica-se em função de sua tendência natural. Ou seja, não entendemos que há modificação imediata do caráter com auxílio da música, mas inclinação e prazer ao ouvir determinadas harmonias com as quais cada qual se identifica pela sua própria disposição moral. Sendo aprazível ao ouvinte determinada musicalidade, isto significaria uma ambiência de um ἥθος de conforto, estimulando-o a buscá-lo. Neste sentido, a música não modificaria o caráter do ouvinte em um sentido afirmativo e surpreendentemente transformador, mas lhe daria sinais do caminho a seguir para encontrar seu ἥθος - harmônico à sua natureza. É neste sentido que Aristóteles se coloca entre aqueles filósofos que consideram que é a natureza de cada alma humana que abraça a harmonia, e não ao contrário³⁰³.

Vemos então que, mesmo com pontos de vista diferentes, a música tanto em Platão quanto em Aristóteles está ligada ao caráter (ἥθος) do homem e é importante na educação. Entretanto, é em Aristóteles que através do prazer na sua recepção que o homem, por identificação, segundo o que lhe é próprio, atrai-se por determinadas harmonias que desenvolveriam sua tendência natural de caráter. Por isso, Aristóteles salienta que para alguns a música será somente divertimento, mas para outros, quando há intuito educacional, deve-se buscar ritmos e harmonias que sejam agradáveis e ao mesmo tempo desenvolvam o homem de bem. Aristóteles exemplifica através das diferentes audiências:

Havendo duas espécies de espectadores, uns homens livres e bem educados, outros grosseiros, artesãos, mercenários e semelhantes, é preciso também conceder a esses últimos diversões e representações próprias a distraí-los. Do mesmo modo que as suas almas são desviadas da via natural, assim as suas harmonias se afastam das regras da arte; os seus cantos têm uma rusticidade forçada e uma cor falsa. Cada qual só encontra prazer naquilo que se adapta à sua natureza. É preciso, pois, conceder aos que exibem a sua arte a tais ouvintes, a liberdade de fazer uso desses gêneros de música. Mas na educação, como já foi dito, só se devem servir de cantos morais e harmonias convenientes.³⁰⁴

³⁰² Comentário de Aires Manuel Rodeia dos Reis Pereira no livro *A Mousiké: das origens do drama de Eurípedes*, p.262, a partir da passagem de Aristóteles, *Pol*, 1340 b 24.

³⁰³ Aristóteles, *Pol*, 1340 b 16-19 (passagem já citada anteriormente).

³⁰⁴ Aristóteles, *Pol*, 1342 a 19-29. Tradução do grego de Nestor Silveira Chaves. “διὸ ταῖς μὲν τοιαύταις ἀρμονίαις καὶ τοῖς τοιοῦτοις μέλεσιν θετέον τοὺς τὴν θεατρικὴν μουσικὴν μεταχειριζομένους ἀγωνιστάς: ἐπεὶ δ’ ὁ θεατῆς διττός, ὁ μὲν ἐλεύθερος καὶ πεπαιδευμένος, ὁ δὲ φορτικὸς ἐκ

Desta forma, com o exemplo da música, podemos dizer que, em Aristóteles, há uma crítica da μίμησις como algo que distancia cada homem do que lhe é próprio, e acaba por ser um elogio à μίμησις que o aproxima de si mesmo, de sua tendência natural, favorecendo ao seu desenvolvimento moral.

Halliwell vai encontrar na própria *Poética* o exemplo que lhe parece mais ilustrativo das particularidades da μίμησις aristotélica. Trata-se da passagem a seguir em que Aristóteles compara Homero e Empédocles, e os distingue:

Ajuntando à palavra “poeta” o nome de uma só espécie métrica, aconteceu denominarem-se a uns de “poetas elegíacos”, a outros de “poetas épicos”, designando-os assim, não pela μίμησις praticada, mas unicamente pelo metro usado. Desta maneira, se alguém compuser em verso um tratado de medicina ou de física, este será vulgarmente chamado de “poeta”; na verdade, porém, nada há de comum entre Homero e Empédocles, a não ser a metrificação: aquele merece o nome de “poeta”, e este, o de “fisiólogo”, mais do que o de poeta.³⁰⁵

Aristóteles traz esta comparação logo no primeiro capítulo da *Poética*, confrontando Homero e Empédocles que seriam exemplos notáveis, de fácil compreensão para o senso comum à época. Ou seja, o segundo seria tal qual o primeiro, pois ambos escrevem em hexâmetros dactílicos. Entretanto, Aristóteles enfatiza nesta passagem que Empédocles, além desta questão técnica específica, nada tem em comum com Homero. A obra em versos de Empédocles trata da natureza (*Περὶ φύσεως*), o que lhe atribui antes o

βαναύσων καὶ θητῶν καὶ ἄλλων τοιούτων συγκείμενος, ἀποδοτέον ἀγῶνας καὶ θεωρίας καὶ τοῖς τοιούτοις πρὸς ἀνάπαυσιν: εἰσὶ δὲ ὥσπερ αὐτῶν αἱ ψυχαὶ παρεστραμμέναι τῆς κατὰ φύσιν ἔξεως—οὕτω καὶ τῶν ἀρμονιῶν παρεκβάσεις εἰσὶ καὶ τῶν μελῶν τὰ σύντονα καὶ παρακεχρωσμένα, ποιεῖ δὲ τὴν ἡδονὴν ἐκάστοις τὸ κατὰ φύσιν οἰκεῖον, διόπερ ἀποδοτέον ἐξουσίαν τοῖς ἀγωνιζομένοις πρὸς τὸν θεατὴν τὸν τοιοῦτον τοιοῦτω τινὶ χρῆσθαι τῷ γένει τῆς μουσικῆς. πρὸς δὲ παιδείαν, ὥσπερ εἴρηται, τοῖς ἠθικοῖς τῶν μελῶν χρηστέον καὶ ταῖς ἀρμονίαις ταῖς τοιαύταις.”.

³⁰⁵ Aristóteles, *Poética* I 1447 b 12-20 (tradução do grego por Eudoro de Souza) / "πλὴν οἰᾶνθρωποὶ γε συνάπτοντες τῷ μέτρῳ τὸ ποιεῖν ἐλεγειοποιούς τοὺς δὲ ἐποποιούς ὀνομάζουσιν, οὐχ ὡς κατὰ τὴν μίμησιν ποιητὰς ἀλλὰ κοινῇ κατὰ τὸ μέτρον προσαγορεύοντες: καὶ γὰρ ἂν ἰατρικὸν ἢ φυσικὸν τι διὰ τῶν μέτρων ἐκφέρωσιν, οὕτω καλεῖν εἰώθασιν: οὐδὲν δὲ κοινόν ἐστιν Ὀμήρῳ καὶ Ἐμπεδοκλεῖ πλὴν τὸ μέτρον, διὸ τὸν μὲν ποιητὴν δίκαιον καλεῖν, τὸν δὲ φυσιολόγον μᾶλλον ἢ ποιητὴν”.

mérito de “fisiólogo” ou “naturalista” do que o título de poeta³⁰⁶. Conclui, então, que a diferença entre os dois se deve ao seu objeto.

No caso de Empédocles, este objeto seria a “física”, todavia, como apontam Dupont-Roc e Lallot, Aristóteles não detalha o que seria o objeto do poeta maior, Homero; somente lhe atribui a boa μίμησις:

Para dizer em uma palavra, é o ‘homem em ação’ - os exemplos [...] sugerem, e a continuidade da *Poética* confirma: tragédia, comédia, epopeia têm em comum a representação de ações (*praxeis*) onde os agentes (*prattontes*) são homens (ou seres antropomorfos parecidos com os homens). Então, se um sujeito (no texto grego, um simples [artigo] indefinido: τί; ‘alguma coisa’) de medicina ou história natural (*atrikon è phusikon ti*) se expõe (*ekpherosin*, 1, 1447 b 17; será o único emprego deste verbo na *Poética*), o homem de ação se representa – e esta tarefa, segundo Aristóteles, constitui o poeta como poeta. Empédocles, o naturalista, mesmo sendo *epo-poiios*, não é poeta neste sentido.³⁰⁷

Como salientam os comentadores acima, trata-se, em Homero, de uma μίμησις do “homem em ação”, o que não acontece, no caso do tratado citado de Empédocles, pois este, embora faça uso da mesma estrutura técnica, não se constitui uma μίμησις³⁰⁸. É neste sentido da ação que a μίμησις se revelaria como poesia.

Halliwell, ao comentar esta passagem da *Poética*, embora concorde com Dupont-Roc e Lallot, justifica a singularidade da μίμησις em Aristóteles, sobretudo na rejeição dos discursos afirmativos:

Um importante aspecto para o entendimento da μίμησις em Aristóteles pode ser extraído da distinção que ele delineia neste capítulo de abertura [da *Poética*] entre Homero e Empédocles. Negativamente, esta distinção diz respeito à insistência de que metro não é

³⁰⁶ Aristóteles, *Po* I 1447 b 19. Tradução do grego por Eudoro de Souza): “φυσιολόγον μᾶλλον ἢ ποιητήν”. Tradução do grego para o francês de Dupont-Roc et Lallot. “plutôt celui de naturaliste”.

³⁰⁷ Dupont-Roc e Lallot ; nota 9, p.152 referente à passagem I 1447 b 12-20 da *Poética* de Aristóteles. Tradução livre do francês. “Ce pendant, pour le dire d’un mot, c’est ‘l’homme en action’ - les exemples du début du chapitre et suggèrent, toute la suite de la *Poétique* le confirme : tragédie, comédie, épopée ont ceci de commun qu’elles représentent des actions (*praxeis*) dont les actants (*prattontes*) sont des hommes (ou des êtres anthropomorphes assimilables aux hommes). Or, si un ‘sujet’ (dans le texte grec, un simple indéfini : τί, ‘queque chose’) de médecine ou d’histoire naturelle (*atrikon è phusikon ti*) s’expose (*ekpherosin*, 1, 1447 b 17 ; ce sera le seul emploi de ce verbe dans la *Poétique*), l’homme en action se représente – et cette tâche, selon Aristote, constitue le poète comme poète. Empédocle, le naturaliste, tout *epo-poiios* qu’il est, n’est pas poète en ce sens.”.

³⁰⁸ Isto não quer dizer que em outros momentos, na própria *Poética*, Empédocles não seja considerado poeta por Aristóteles, pois o cita como testemunho de suas análises nos capítulos 21 (1457 b 23 e 1458 a 5) e 25 (1461 a 24). Diógenes Laércio também nos acrescenta algo sobre isto: “Aristóteles diz no *Tratado dos poetas* que Empédocles é da escola de Homero (*homèrikos*) e mestre em expressão (*deinos peri tèn phrasin*): especialista nas metáforas e no uso de tudo que a arte poética capta de melhor (*epiteugmasi*).” Diógenes Laércio, VIII, 57 (tradução livre do francês) / “Aristote dit dans le *Traité des poètes* qu’Empédocle est de l’école d’Homère (*homèrikos*) et maître em expression (*deinos peri tèn phrasin*): il s’entend aux métaphores et use de tout ce que l’art poétique recèle de tours heureux (*epiteugmasi*).” Diogène Laërce, VIII, 57 (commentaire de DuPont-Roc et Lallot, nota 9 – p.154; *Aristote, La Poétique*).

uma suficiente (ou então necessária) condição para poesia. Isto é em si mesmo significativo, já que marca de início um comportamento grego padrão. Mas Aristóteles traz também um ponto positivo, citando o verso dos escritos de Empédocles para representar o uso da linguagem, cuja pretensão é oferecer sentenças ou proposições verdadeiras sobre alguns aspectos da realidade. O fato de que a “filosofia natural” de Empédocles não satisfaz ao requisito de Aristóteles de que poesia precisa estar de acordo com a ação humana, é talvez menos importante que a separação básica entre a μίμησις (representacional) e os tipos de discurso não-miméticos (afirmativos).³⁰⁹

No início desta seção procuramos distinguir a μίμησις aristotélica definindo-a como o que se refere a algo externo, mas sem compromisso de identidade ou similaridade com este algo. Diferentemente de Platão³¹⁰, Aristóteles não quer submeter a μίμησις a um critério de verdade. Como bem observa Halliwell no comentário acima, não é o critério da verdade que caracterizaria a sua μίμησις, por isso opõe o “representacional” ao discurso “afirmativo”, que tem pretensão de verdade.

³⁰⁹ S. Halliwell; *The Poetics of Aristotle*; Commentary Chapter 1; p.71. Tradução livre do inglês. “One important aspect of Aristotle’s understanding of mimesis can be gathered from the distinction which he draws in this opening chapter between Homer and Empedocles. Negatively, this distinction belongs to the insistence that metre is not a sufficient (or even a necessary) condition for poetry. This is in itself significant, since it marks a departure from standard Greek attitudes. But Aristotle is also making a positive point, by citing Empedocles’ verse writings to represent the use of language, that is which purports to offer true statements or propositions about some aspects of reality. The further fact that Empedocles’ ‘natural philosophy’ fails to satisfy Aristotle’s requirement that poetry should deal with human action, is perhaps less important than this basic separation of mimetic (representational) from non-mimetic (affirmative) types of discourse.”

³¹⁰ A μίμησις em Platão, dentre seus vários alcances, está associada às aparências que distanciariam o homem da verdade, isto se evidencia em várias passagens da *República*. Primeiramente, enfatiza que, na μίμησις, o objeto tem certa semelhança com o objeto da natureza e é possível reconhecê-lo: “- Com que objetivo a arte da pintura foi criada para cada objeto? É em vista de representar imitativamente, para cada ser, o que ele é, ou para cada aparência, de representar como ela aparece? A pintura é uma imitação da aparência ou da verdade? / - A arte da imitação [μίμησις] está então bem distante da verdade [...]. E se ele é um bom pintor, ele enganará as crianças e as pessoas que não têm todas as suas faculdades mostrando a elas de longe o desenho que realizou de um marceneiro, porque o desenho lhes parecerá o marceneiro real.”. Platão, *República*, 598 b-d. Tradução livre do francês. “- Dans quel but l’art de la peinture a-t-il été créé pour chaque objet ? Est-ce en vue de représenter imitativement, pour chaque être, ce qu’il est, ou pour chaque apparence, de représenter comment elle apparaît ? La peinture est-elle une imitation de la apparence ou de la vérité ? / - L’art de l’imitation est donc bien éloigné du vrai [...]. Et s’il est bon peintre, il trompera les enfants et les gens qui n’ont pas toutes leurs facultés en leur montrant de loin le dessin qu’il a réalisé d’un menuisier, parce que ce dessin leur semblera le menuisier réel.”. Tradução do grego para o francês por Georges Leroux). “[πρὸς πότερον ἢ γραφικὴ πεποιήται περὶ ἕκαστον; πότερα πρὸς τὸ ὄν, ὡς ἔχει, μιμήσασθαι, ἢ πρὸς τὸ φαινόμενον, ὡς φαίνεται, φαντάσματος ἢ ἀληθείας οὕσα μίμησις; / [...] εἰ ἀγαθὸς εἶη ζωγράφος, γράψας ἂν τέκτονα καὶ πόρρωθεν ἐπιδεικνὺς ἔξαπατῶ ἂν τῶ δοκεῖν ὡς ἀληθῶς τέκτονα εἶναι.”

Para, em seguida, Platão ressaltar que a verdade é uma só: “- Há numerosas camas e numerosas mesas. [...] Mas as ideias relativas a estes móveis só são duas, uma ideia de cama e uma ideia de mesa.”. Platão, *República*, 596 b. Tradução livre do francês. “- Il existe des nombreux lits et de nombreuses tables. [...]. Mais les idées relatives à ces meubles, il n’y en a que deux, une idée de lit et une idée de table.”. Tradução do grego para o francês de Georges Leroux. “θέλεις, πολλάι πού εἰσι κλῖναι καὶ τράπεζαι./ πῶς δ’ οὐ; / ἀλλὰ ἰδέαι γέ που περὶ ταῦτα τὰ σκεύη δύο, μία μὲν κλίνη, μία δὲ τραπέζης.”

Na leitura de Halliwell, da μίμησις aristotélica como “representacional”, está a prevalência da liberdade do poeta de inventar, sem compromisso com a realidade, desde que haja encadeamento de ações humanas em conformidade com a “necessidade ou como acontece na maior parte dos casos”³¹¹. Como sublinha Halliwell, este “status ficcional”³¹² da μίμησις aristotélica diz respeito antes a imagens, representações ou simulações da vida humana, do que a trazer argumentos sobre a realidade³¹³. Ou seja, a referência ao objeto externo da μίμησις não se dá com base argumentativa.

Se, para Platão, os graus de distanciamento da verdade ficam mais evidentes na pintura e na marcenaria, ele também os enxerga na poesia, sobretudo no discurso direto; nem tanto na narrativa. Para Platão, Homero, através do discurso direto, dá voz aos personagens em uma μίμησις muitas vezes nociva, que afastaria o homem da verdade.

Do que dissemos, podemos selecionar pelo menos três características fundamentais da μίμησις em Aristóteles, a saber: 1) refere-se a algo externo sem, contudo, comprometer-se com identidade ou similaridade com este algo; 2) é orientadora do que é próprio a cada homem, inclusive seu ἦθος, através do prazer na sua recepção; e, 3) a μίμησις poética em Aristóteles não inclui discursos afirmativos, sendo descompromissada com a verdade, desde que haja encadeamento de ações em conformidade com necessidade e verossimilhança.

Entendemos que tais características já seriam suficientes para romper com o conceito que se amalgamou à μίμησις após Platão. Neste sentido, no esforço de prosseguir na singularidade da μίμησις em Aristóteles, percorreremos a análise através de duas perspectivas: a composição e a recepção.

³¹¹ Aristóteles, *Po* VII, 1450 b 27-28. Tradução livre do inglês. “An ‘end’, by contrast, is something which naturally occurs after a preceding event, whether by necessity or as a general rule, but need not be followed by anything else.”. Tradução do grego para o inglês por Stephen Halliwell. “τελευτή δὲ τοῦναντίον ὁ αὐτὸ μὲν μετ’ ἄλλο πέφυκεν εἶναι ἢ ἐξ ἀνάγκης ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, μετὰ δὲ τοῦτο ἄλλο οὐδέν: μέσον δὲ ὁ καὶ αὐτὸ μετ’ ἄλλο καὶ μετ’ ἐκεῖνο ἕτερον.”.

³¹² “Fictional status”; Stephen Halliwell, *The Poetics of Aristotle*, Translation & Commentary; p.72.

³¹³ Sobre a aproximação trazida por Halliwell entre o termo ficção e a *mimesis* aristotélica, que possibilitaria a arte mimética, ver o artigo de Eva Schaper – *Aristotle’s Catharsis and Aesthetic Pleasure* (p.141) - onde ela afirma: “Em todos esses casos, a ficção é tomada por fato; à forma arte não é permitido tornar-se explícita na experiência parcial que evoca, e nenhuma ligação - ou apenas uma muito fraca- com a estrutura artística é estabelecida.”. Tradução livre do inglês. “In all such cases fiction is mistaken for fact, the art form is not allowed to become explicit in the partial experience it evokes, and no link – or only a very weak link – with the artistic structure is established.”.

4.2.1. Composição:

A μίμησις de Aristóteles pode ser explicada a partir da sua teoria da finalidade (τέλος) que acontece tanto na natureza (φύσις) quanto na arte (τέχνη). Cabe observar, porém, a diferença de que o fim da natureza está nela mesma, e o fim da arte é exterior à sua própria produção. Como sublinha o Estagirita:

Semelhantemente para as coisas que são produzidas³¹⁴: nenhuma delas tem em si mesma o princípio da produção, mas algumas o têm em outras coisas e de fora (por exemplo, casa e todos os outros manufaturados³¹⁵), ao passo que outras (todas aquelas que poderiam vir a ser por concomitância causa para si mesmas) o têm, de fato, em si mesmas, mas não conforme àquilo que são por si mesmas. Natureza é isto que foi dito; por sua vez tem natureza tudo quanto tem tal princípio.³¹⁶

Neste sentido, seguindo a sua teoria de que a “arte é μίμησις da natureza”³¹⁷, Aristóteles parece querer ao mesmo tempo distinguir arte e natureza e manter, para as duas, um único e mesmo princípio ordenador – a necessidade natural. Como reforça Ricoeur:

Se é verdade que a imitação [μίμησις] funciona no sistema aristotélico como o traço diferencial que distingue as artes – belas artes e artes utilitárias – da natureza, então é preciso dizer que a expressão “μίμησις da natureza” tem por função distinguir, ao mesmo tempo que coordenar o fazer humano e a produção natural. [...] A fórmula “a arte é μίμησις natureza” é permanente na obra de Aristóteles. [...] É porque a expressão tem por função distinguir o poético do natural que a referência à natureza não aparece em nenhum lugar como um empecilho à composição do poema. O poema mimetiza as ações humanas “ou bem as que foram ou serão realmente, ou bem as que dizemos e que parecem, ou bem as que deveriam ser.” (*Po* XXIV, 1460 b 7-11). Um vasto leque de possibilidades é assim preservado. Compreendemos então que o mesmo filósofo possa ter escrito que “o poeta é poeta em razão da μίμησις” (*Po*, 1451 b 28-29; 1447 b 1-5) e que “é o mito que é μίμησις de ação” (*Po*, 1450 a 4). É também porque a natureza dá lugar ao

³¹⁴ Lucas Angioni observa, em nota, que se trata do termo grego “*poioumena*” que “aparece no genitivo em 192 b 28, não pode ser entendido como artefatos: trata-se de classe mais geral, que engloba todos os itens produzidos pela técnica (como a saúde, por exemplo). Sobre estes itens Aristóteles afirma que, de modo geral, nenhum possui internamente o princípio de sua própria produção.” L. Angioni em *Aristóteles, Física I – II* – Comentários p.206.

³¹⁵ Na continuidade da passagem Aristóteles vai especificar para os artefatos o que ele já disse de forma mais geral. Usará o termo grego “*cheiromêta*” que, segundo Angioni, significa “fabricados com as mãos ou manufaturados”. E prossegue comentando: “para os artefatos [*cheiromêta*/ manufaturados], o princípio da produção é absolutamente externo; para outros itens (como a saúde que um médico dá a si mesmo), o princípio da produção é interno ao produto, mas apenas na medida em que o produto é considerado por concomitância e não em si mesmo.” L. Angioni em *Aristóteles, Física I – II* – Comentários p.207.

³¹⁶ Aristóteles, *Física*, II, 1, 192 b 27-32. Tradução do grego de Lucas Angioni. “Ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν ποιουμένων· οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἔχει τὴν ἀρχὴν ἐν ἑαυτῷ τῆς ποιήσεως, ἀλλὰ τὰ μὲν ἐν ἄλλοις καὶ ἕξωθεν, οἷον οἰκία καὶ τῶν ἄλλων τῶν χειροκμήτων ἕκαστον, τὰ δ' ἐν αὐτοῖς μὲν ἀλλ' οὐ καθ' αὐτά, ὅσα κατὰ συμβεβηκὸς αἰτία γένοιτ' ἂν αὐτοῖς.”

³¹⁷ “τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν”. Aristóteles, *Física* 194 a 21-22. Ver também *Física* 199 a 15-17; *Meteorologia* 381 b 6; *Protrepticus* 13. 2-3, 14 1-2, 23.3.

“fazer” da μίμησις que as ações humanas podem ser descritas como “melhores” ou ‘piores’, se o poema é uma tragédia ou uma comédia.³¹⁸

Desta forma, a μίμησις trágica também obedece à natureza tendo a revelação do mito trágico como finalidade. Como comenta Belfiore:

As analogias biológicas frequentes de Aristóteles na *Poética* mostram que tragédia é um artefato que tem mais em comum com as coisas vivas do que tem a maior parte dos artefatos. O mito trágico é análogo à alma (*Po*, 1450 a 38), princípio interno do movimento nas coisas vivas. Um estudo da μίμησις na *Poética* precisa levar em conta esta analogia biológica.³¹⁹

Belfiore ressalta, na passagem acima, que a poética, e mais especificamente a tragédia, como uma arte, é μίμησις da natureza. Neste sentido, o mito, na tragédia, é alma³²⁰ - princípio de movimento dos seres vivos e que ligaria o mundo físico à metafísica. Ao se revelar o mito para a audiência, a “composição de ações”³²¹ bem sucedida apresentada fornece a dimensão particular dos seus personagens, de modo a que na recepção se dê o elo com o princípio universal.

E Belfiore segue seu comentário afirmando que a arte é μίμησις da natureza no sentido de que obedece ao mesmo princípio, e essa relação se dá, no caso da tragédia, por atender ao critério de “necessidade e verossimilhança”, que estaria presente tanto na natureza quanto no mito trágico:

O mito que está de acordo com a verossimilhança ou a necessidade é aquele que ‘refere-se ao universal’ mais do que ao particular: “Poesia refere-se mais ao universal, história ao particular. É dito universal algo que acontece quando determinada pessoa diz ou faz de

³¹⁸ P.Ricoeur, *A Metáfora viva*, p.60. Tradução livre do francês. “S’il est vrai que l’imitation fonctionne dans le système aristotélicien comme le trait différentiel qui distingue les arts – beaux-arts et arts utilitaires – de la nature, alors il faut dire que l’expression ‘μίμησις de la nature’ a pour fonction de distinguer, autant que de coordonner le faire humain et la production naturelle. [...] La formule ‘l’art [est] μίμησις [de] la nature’ est permanente dans l’oeuvre d’Aristote. [...] C’est parce que l’expression ‘μίμησις de la nature’ a pour fonction de distinguer le poétique du naturel que la référence à la nature n’apparaît nulle part comme une contrainte exercée sur la composition du poème. Le poème imite les actions humaines ‘ou bien telles qu’elles furent ou sont réellement, ou bien telles qu’on les dit et qu’elles semblent, ou bien telles qu’elles devraient être.’ (*Po*, 24, 1460 b 7-11). Un vaste éventail de possibilités est ainsi préservé. On comprend dès alors que le même philosophe ait pu écrire que ‘le poète est poète à raison de l’imitation’ (*Po*, 1451 b 28-29 ; 1447 b 1-5) et que ‘c’est le μῦθος qui est l’imitation de l’action’ (*Po*, 1450 a 4). C’est aussi parce que la nature laisse place au ‘faire’ de la μίμησις que les actions humaines peuvent être dépeintes comme ‘meilleures’ ou ‘pires’, selon que le poème est tragédie ou comédie.”. P.Ricoeur, *La Métaphore vive*, p.60.

³¹⁹ Elizabeth S. Belfiore; *Prazeres Trágicos – Mito e Emoção em Aristóteles*; p.53. Tradução livre do inglês. “Aristotle’s frequent biological analogies in the *Poetics* show that tragedy is an artefact that has more in common with living things than do most artifacts. For one thing, the plot of tragedy is analogous to the soul (1450 a 38), the internal principle of motion in living things. A study of imitation in the *Poetics* must take into account this biological analogy.”. Elizabeth S. Belfiore; *Tragic Pleasures – Aristotle on Plot and Emotion*; p.53.

³²⁰ Aristóteles, *Po* VI 1450 a 38.

³²¹ Aristóteles, *Po* 1449 b 36.

acordo com a verossimilhança ou a necessidade” (*Po*, 1451 b 6-9). O mito particular que “refere-se ao universal” é uma instância do universal, da mesma forma que o objeto individual natural pertence a certa classe de coisas que ocorrem “sempre ou na maior parte das vezes”.³²²

Arte e natureza então, para Aristóteles, são distintas, porém mantêm uma relação pelo princípio da necessidade natural. Se existe esta finalidade em ambas – natureza e arte -, Aristóteles parece querer dizer que a natureza só produzirá artefatos através da arte; e a arte só atingirá sua finalidade fazendo uso do princípio natural. Ou seja, o “modo de vir a ser” de ambas – arte e natureza – segue o mesmo princípio. Como afirma na passagem abaixo:

Tal como se faz, assim mesmo é que por natureza surge, e assim como surge por natureza, do mesmo modo se faz cada coisa, se algo não impedir³²³. E se faz em vista de algo: portanto, também surge por natureza em vista de algo. Por exemplo: se a casa se contasse entre aquilo que por natureza vem a ser, viria a ser do mesmo modo tal como agora vem a ser pela τέχνη; por outro lado, se as coisas que são por natureza vierem a ser não somente por natureza, mas também por τέχνη, é plausível que venham a ser do mesmo modo pelo qual surgem por natureza. Portanto, uma coisa é em vista de outra coisa. Em geral, a τέχνη perfaz certas coisas que a natureza é incapaz de elaborar, através da sua μίμησις. Assim, se as coisas que são conforme à τέχνη são em vista de algo, evidentemente também o são as coisas conforme à natureza, pois os itens posteriores e os itens anteriores comportam-se entre si de maneira semelhante nas coisas que resultam da τέχνη e nas coisas que resultam da natureza.³²⁴

³²² Elizabeth S. Belfiore; *Prazeres Trágicos – Mito e Emoção em Aristóteles*; p.54-55. Tradução livre do inglês. “A plot that proceeds according to probability or necessity is one that ‘speaks of the universal’ rather than of the particular: ‘Poetry speaks more of the universal, history of the particular. The universal is what kinds of things it happens that a certain kind of person says or does according to probability or necessity’ (1451 b 6-9). The particular plot that ‘speaks of the universal’ is an instance of a universal, just as the individual natural object belongs to a certain class of things that occur ‘either always or for the most part.’”. Elizabeth S. Belfiore; *Tragic Pleasures – Aristotle on Plot and Emotion*; p.54-55.

³²³ L. Angioni comenta: “O verbo ‘πράττεται’, em 199 a 9, não remete ao domínio específico da ação humana, mas ao domínio da produção técnica, como se fosse, nesse contexto, sinônimo de ‘ποιεῖται’; ver uso similar do termo ‘πράξις’ em [*Física*] 200 a 23, 24. Na *Retórica*, 1392 b 8, Aristóteles cita verso de Agatão em que se diz que ‘certas coisas, compete à τέχνη fazer: τὰ μὲν γε τῆς τέχνης πράσσειν. O ponto de partida de Aristóteles consiste na noção de ‘τέλος’, que envolve ao mesmo tempo as noções de (i) fim, meta, escopo a ser atingido, (ii) término de um processo, (iii) sobretudo, acabamento, pelo qual algo está em sua efetiva plenitude. É essa noção (iii) de ‘τέλος’ que delimita o escopo do argumento: não se trata de comparar o itinerário dos processos pelos quais, respectivamente, um artefato é produzido e um ente natural é engendrado; trata-se, antes, de comparar as relações lógicas que subjazem a tais processos e os governam. Trata-se de aferir o mesmo padrão de causalidade na τέχνη e na natureza, o mesmo padrão de relação de antecedentes (os princípios) e consequentes (as condições necessárias para produzir um τέλος)”. L. Angioni em *Aristóteles, Física I – II – Comentários* p.362

³²⁴ Aristóteles, *Física*, II, 8, 199 a 8- 199 a 20. Tradução do grego por Lucas Angioni. “Οὐκοῦν ὡς πράττεται, οὕτω πέφυκε, καὶ ὡς πέφυκεν, οὕτω πράττεται ἕκαστον, ἂν μὴ τι ἐμποδίζη. Πράττεται δ' ἕνεκά του· καὶ πέφυκεν ἄρα ἕνεκά του. Οἷον εἰ οἰκία τῶν φύσει γιγνομένων ἦν, οὕτως ἂν ἐγίγνετο ὡς νῦν ὑπὸ τῆς τέχνης· εἰ δὲ τὰ φύσει μὴ μόνον φύσει ἀλλὰ καὶ τέχνη γίγνοιτο, ὡσαύτως ἂν γίγνοιτο ἢ πέφυκεν. Ἐνεκα ἄρα θατέρου θάτερον. Ὅλως δὲ ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται. Εἰ οὖν τὰ κατὰ τέχνην ἕνεκά του, δηλον ὅτι καὶ τὰ κατὰ φύσιν ὁμοίως γὰρ ἔχει πρὸς ἄλληλα ἐν τοῖς κατὰ τέχνην καὶ ἐν τοῖς κατὰ φύσιν τὰ ὕστερα πρὸς τὰ πρότερα.”.

Há uma semelhança entre a estrutura da μίμησις do poema trágico e aquela dos seres vivos; semelhança verificada nas causas da natureza e da tragédia. A causa final por “necessidade e verossimilhança” dos eventos que compõem a estrutura do mito trágico, é a mesma da natureza, onde os eventos ocorrem “sempre ou no mais das vezes”. Na μίμησις do poema trágico bem sucedida, ao receber essa “composição de ações”, fruto da tessitura de ações necessárias e verossímeis, que revelam o mito, espera-se que audiência reconheça nas situações particulares dos personagens, o princípio universal. Como define Zagdoun, “a μίμησις consiste então [a partir de Aristóteles] em transportar para a arte o movimento próprio da natureza.”³²⁵.

De modo que, usando a figura em dois planos sugerida por Dupont-Roc e Lallot, que utilizamos no primeiro capítulo deste trabalho, a μίμησις poética provoca a transferência de objetos de um plano real para um plano poético³²⁶ que é recebido por alguém. Sabemos ainda que este processo de composição da μίμησις poética se dá a partir do poeta, ou seja, a partir de um compromisso deste com um encadeamento de ações humanas tal que obedece à necessidade e à verossimilhança, mas sem compromisso de identidade ou similaridade com o plano real. O poeta é então capaz de oferecer à audiência um princípio universal (necessidade) em um encadeamento de ações humanas particular (verossímil) - como premissas de um

L. Angioni comenta a passagem: “Essas relações lógicas são as que vigoram entre a definição universal do produto – o ‘o que é’, a causa final (que é o ἔργον) – e as condições estritamente necessárias a sua realização. Tomando como princípio o acabamento final a ser realizado, determinamos todas as condições estritamente necessárias para sua realização (cf. *Metafísica* 1032 b 6-29, com o exemplo da saúde). Que é este o propósito do argumento de Aristóteles, torna-se claro também por outra passagem da *Metafísica*: ‘a essência é princípio de todas as coisas, como é princípio nos silogismos: de fato, os silogismos procedem do ‘o que é’ e, neste caso, as gerações procedem do ‘o que é’. E os entes que se constituem por natureza se comportam de modo semelhante a estes: pois a semente produz tal como se produzem os produtos da τέχνη’ (*Met*, 1034 a 31-4)”. L. Angioni em *Aristóteles, Física I – II – Comentários* p.362-363.

³²⁵ Mary-Anne Zagdoun, *L’Esthétique d’Aristote*, p.72. Tradução livre do francês. “La μίμησις s consiste dès lors [d’après Aristote] à transporter dans l’art le mouvement propre de la nature”.

³²⁶ Já Calderone define da seguinte forma: “a μίμησις é a transferência de uma coisa de um lugar real onde ela está para um lugar imaginário.”. Preferimos não acatar esta definição, pois, como já dissemos antes, não parece haver nenhuma indicação de Aristóteles que aproxime diretamente a μίμησις às imagens que se formam no interior do homem. [Definição de R. Calderone citada por Zagdoun *L’Esthétique d’Aristote*, p.72, com a seguinte referência: “em uma conferência intitulada ‘De deux conceptions de la τέχνη en Grèce ancienne (Aristote et les Sophistes), na programação do Colóquio “La Grèce pour penser l’avenir” (tradução livre do francês tanto da definição de Calderone como da nota de Zagdoun). “La mimesis est le transfert d’une chose d’un lieu réel où elle se trouve à un lieu imaginaire.”].

silogismo³²⁷. Já a audiência recebe o encadeamento particular de ações oferecido pelo poeta e, por indução, ao longo da revelação do mito, acessaria ao universal.

4.2.2. Recepção:

Belfiore, fazendo uso do exemplo da observação da pintura de um objeto em um quadro, busca mostrar a singularidade da μίμησις poética em Aristóteles do ponto de vista da recepção – ou da estrutura interna de cada receptor. Ela afirma que, neste caso, a μίμησις se dá necessariamente a partir da coexistência das duas perspectivas, isto é, do objeto em si e da representação pictórica do objeto. Como na *Poética* (IV 1448 b 15-19) que explicita que só aprendemos na μίμησις quando fazemos a relação entre a imagem do objeto e o próprio objeto que gerou a μίμησις, Belfiore observa:

Depois de afirmar que a percepção produz uma impressão na alma que é como uma pintura (450 a 27-30), Aristóteles expõe que quando nos lembramos de alguma coisa nós estamos conscientes desta impressão não “como a coisa em si”, mas “como alguma coisa outra”. O retrato de Corisco³²⁸ é ao mesmo tempo algo em si e imagem de Corisco, e pode ser visto das duas perspectivas.³²⁹

Como já dissemos, ao longo da formação e seleção de imagens no interior da estrutura humana não há produção de μίμησις. Todavia, Belfiore parece ter razão ao dizer que, uma vez recebida esta μίμησις plasmada no quadro, pelo reconhecimento de quem a percebe, há possivelmente um processo de recuperação dos elos responsáveis pela composição da μίμησις. A partir da percepção da representação pictórica no quadro é talvez possível associá-la a um objeto real, e até mesmo ao próprio objeto que a originou (como o

³²⁷ Podemos dizer, a partir do *De anima*, que a imaginação deliberativa é inata ao homem e supõe o silogismo que se apresentaria na deliberação, onde a primeira premissa se pauta no princípio universal e a segunda no caso particular, como detalha Aristóteles: “A parte cognitiva [τὸ ἐπιστημονικόν], todavia, nunca é movida, mas permanece estática. Já que uma premissa é suposição e enunciado do universal, e a outra, do particular (pois a primeira diz que tal tipo de indivíduo deve fazer tal tipo de coisa, e a segunda, que isto agora é tal tipo de coisa e eu sou tal tipo de indivíduo), ou é esta última opinião a que move, e não a universal, ou então são ambas, embora aquela seja mais estática, enquanto a outra não.” Aristóteles, *De anima*, III 11 434 a 16-21. (Tradução do grego por Maria Cecília Gomes dos Reis. “Τὸ δ' ἐπιστημονικὸν οὐ κινεῖται, ἀλλὰ μένει. Ἐπεὶ δ' ἡ μὲν καθόλου ὑπόληψις καὶ λόγος, ἡ δὲ τοῦ καθ' ἕκαστον (ἡ μὲν γὰρ λέγει ὅτι δεῖ τὸν τοιοῦτον τὸ τοιόνδε πράττειν, ἡ δὲ ὅτι τόδε τοιόνδε, κἀγὼ δὲ τοιόσδε), ἢ δὴ αὕτη κινεῖ ἢ δόξα, οὐχ ἡ καθόλου, ἢ ἄμφω, ἀλλ' ἡ μὲν ἡρεμοῦσα μᾶλλον, ἡ δ' οὐ.”

³²⁸ Exemplo que Aristóteles usa no *Da memoria* 450 b 21 e sequência.

³²⁹ Elizabeth S. Belfiore; *Prazeres Trágicos – Mito e Emoção em Aristóteles*; p.49. Tradução livre do inglês “After stating that perception makes an impression in the soul that is like a picture (450 a 27-30), Aristotle explains that when we remember something we are aware of this impression not ‘as a thing in itself’, but ‘as of something else’. A portrait of Coriscus (the example Aristotle gives just after this passage) is both something in itself and an image of Coriscus, and it may be viewed of these ways.”. Elizabeth S. Belfiore; *Tragic Pleasures – Aristotle on Plot and Emotion*; p.49.

exemplo de Corisco, lembrado no comentário). O acréscimo da perspectiva da recepção, trazido por Belfiore, amplia a μίμησις.

Ainda para delimitar o que seja a μίμησις poética do ponto de vista da recepção, Belfiore reforça que a μίμησις na *Poética* se refere a vários indivíduos em um encadeamento de eventos, ou seja, busca-se uma boa composição do mito ao respeitar a causalidade por necessidade e verossimilhança, e não por pura sucessão temporal. Deste modo, Belfiore sublinha a importância para a μίμησις poética de suscitar a relação entre o universal e o particular, caso contrário deixará de ser μίμησις:

A poesia refere-se ao “universal”, a “coisas que acontecem com certo tipo de pessoa que diz ou faz de acordo com a verossimilhança ou a necessidade,” enquanto a história “refere-se ao particular”, por exemplo, “o que Alcebiades fez ou experimentou” (1451 b 6-11). Um relato da vida de Alcebiades não é μίμησις [poética], mas história. Neste sentido, então, um retrato, está mais para história do que para a poesia.³³⁰

Como dissemos ao fim da seção anterior, se o poeta é capaz de oferecer à audiência um princípio universal (necessidade) em um encadeamento de ações humanas particular (verossímil) – da mesma forma que premissas de um silogismo –, a audiência receberá o encadeamento particular de ações oferecido pelo poeta e, por indução, a partir da revelação do mito, acessará ao universal.

A μίμησις poética, que revelaria o mito à audiência, seria, então, percebida como uma síntese, pois é a ela que Aristóteles parece se referir na passagem a seguir da *Poética*, ao utilizar a expressão “pôr a cena sob os olhos” (πρὸ ὀμμάτων τιθέμενον)³³¹:

Para compor os mitos e os alcançar [συναπεργάζεσθαι] pela expressão [τῆ λέξει], é preciso se colocar ao máximo a cena sob os olhos [πρὸ ὀμμάτων τιθέμενον], pois assim aquele que vê, como se assistisse às próprias ações, saberá com o máximo de

³³⁰ Elizabeth S. Belfiore; *Prazeres Trágicos – Mito e Emoção em Aristóteles*; p.49-50. Tradução livre do inglês. / “Poetry speaks of ‘the universal’, of ‘what kinds of things it happens that a certain kind of person says or does according to probability or necessity,’ while history ‘speaks of the particular,’ for example, ‘what Alcebiades did or experienced’ (1451 b 6-11). An account of the life of Alcebiades is not imitation but history. It would seem to follow, then, that a portrait, which is more like history than poetry.”. Elizabeth S. Belfiore; *Tragic Pleasures – Aristotle on Plot and Emotion*; p.49-50.

³³¹ Segundo nota de Dupont-Roc e Lallot esta expressão só aparece uma única vez na *Poética*, mas na *Retórica* a expressão é tratada como termo técnico (*Ret.*, III, 1411 b 25) que diz respeito a coisas em ato (ενεργούντα) e é comparada à metáfora. Na *Poética*, diferentemente da *Retórica*, a expressão “πρὸ ὀμμάτων não aparece como figura de estilo, mas como técnica de criação poética: Aristóteles convida o poeta a voltar seu olhar para as coisas em ato.”. Dupont-Roc e Lallot; nota 2, p.278 referente à passagem XVII 1455 a 26 da *Poética* de Aristóteles. Tradução livre do francês. / “πρὸ ὀμμάτων designe donc pas ici une figure de style, mais une technique de création poétique : Aristote invite le poète à tourner son ‘regard’ vers les choses en acte.”.

eficácia descobrir o que está sendo proposto suprimindo os elementos de fora do contexto [τὰ ὑπεναντία].³³².

Neste sentido, comentam a passagem respectivamente Klimis, Zagdoun e Halliwell:

“ ‘Pôr a cena sob os olhos’ equivale a formar uma representação do mito, e constitui uma atividade que diz mais respeito à imaginação do que ao pensamento discursivo.”³³³, afirma Sophie Klimis, em um sentido de “imaginação” que não necessariamente diz respeito a representações mentais, mas à imaginação, possivelmente, no sentido moderno do termo, aludindo ao processo criativo e livre do poeta.

“É a φαντασία que permite ao autor dramático pôr a ‘cena sob os olhos’, evitando assim contradições internas que prejudiquem a unidade e a universalidade da ação: nós temos com efeito a faculdade, graças à imaginação, de nos fazer representar um ‘objeto diante dos olhos’. É a imaginação que permite fazer metáforas, ou seja, ver o semelhante a partir de representações mentais.”³³⁴. Zagdoun, claramente neste comentário, faz referência à estrutura interna do poeta, atribuindo à imaginação este processo de produção. Entretanto, como já dissemos ao longo deste trabalho, discordamos, pois representações mentais não se constituem μίμησις, e nem há comprovações textuais em Aristóteles que tornem possível fazer, com alguma segurança, o elo entre a φαντασία e a μίμησις.

E, por fim, Halliwell comenta a mesma passagem:

O ponto fundamental de Aristóteles é que para compor o poeta precisa usar a imaginação – isto é, seus poderes mentais de visualização de eventos hipotéticos – de modo a

³³² Aristóteles, *Po* XVII, 1455 a 22-26. Tradução livre do francês. “Pour composer les mythes et les achever grâce à l’expression, il faut se mettre au maximum la scène sous les yeux – car ainsi celui qui voit comme s’il assistait aux actions elles-mêmes, saura avec le plus d’efficacité découvrir ce qui est à propos en supprimant les éléments ne rentrant pas dans le contexte.”. Les Belles Lettres, Paris, 1932. Traduzido de grego para o francês por J. Hardy. / “δεῖ δὲ τοὺς μύθους συνιστάναι καὶ τῇ λέξει συναπεργάζεσθαι ὅτι μάλιστα πρὸ ὀμμάτων τιθέμενον: οὕτω γὰρ ἂν ἐναργέστατα [ὁ] ὁρῶν ὥσπερ παρ’ αὐτοῖς γιγνώμενος τοῖς πραττομένοις εὐρίσκοι τὸ πρέπον καὶ ἥκιστα ἂν λανθάνοι [τὸ] τὰ ὑπεναντία.”.

³³³ Sophie Klimis, *Le Statut du Mythe dans La Poétique d’Aristote*; p.161. Tradução livre. / “ ‘Se mettre la scène sous les yeux’ équivaut à se former une représentation mentale du mythe, et constitue une activité qui est plus du ressort de l’imagination que de la pensée discursive.”.

³³⁴ Mary-Anne Zagdoun, *L’Esthétique d’Aristote*, p.74. Tradução livre. / “C’est la *phantasia* qui permet à l’auteur dramatique de se mettre la ‘scène sous les yeux’, évitant ainsi des contradictions internes qui nuiraient à l’unité et à l’universalité de l’action : nous avons en effet la faculté, grâce à l’imagination, de nous représenter un ‘objet devant les yeux’. C’est l’imagination qui permet de faire des métaphores, c’est-à-dire de voir le semblable grâce à des représentations mentales.”.

produzir um trabalho dramático que se conformará com os cânones de plausibilidade e adaptação. [...] Tudo o que é dito nesta presente passagem pressupõe o fundamental conceito de μίμησις, que para Aristóteles significa a representação ficcional, idealmente na forma dramática, do comportamento humano. [...] Aristóteles está preocupado somente em enfatizar a necessidade do poeta de formar, em cada ponto da ação dramática, uma clara figura mental da situação, e então evocar o mais vívido possível os sentimentos dos agentes que ele objetiva incorporar na sua linguagem.³³⁵

Embora neste comentário Halliwell use os termos “imaginação” e “figura mental”, parece utilizá-los em sentido moderno, já que não parece querer vincular φαντασία e μίμησις. Assim como Klimis, Halliwell quer reforçar, na boa μίμησις, a liberdade do poeta em seu encadeamento ficcional de ações humanas, desde que comprometido, na sua composição, com a necessidade e verossimilhança.

Halliwell, embora prefira não traduzir o termo μίμησις, mantendo-o na maior parte das vezes transliterado, arrisca uma sucinta definição que consta do glossário de sua tradução da *Poética*: “Conceito básico de Aristóteles para a relação (ficcional) entre obras de arte (poemas, pinturas, danças) e o mundo. A melhor tradução seria ‘representação’³³⁶. E acrescenta: “Aristóteles insinua o que pode ser melhor descrito como o ‘status ficcional’ das artes da *mimesis*: diz respeito mais a imagens, representações ou simulações da vida humana, do que reivindicações expressas ou argumentos sobre a realidade.”³³⁷. Ou seja, Halliwell considera que o mais importante para a μίμησις poética é o seu caráter ficcional, de modo que a imaginação, no sentido moderno do termo, contribuiria sobremaneira neste sentido à produção do poeta.

Se nos restringirmos somente à *Poética* como fonte de entendimento da μίμησις aristotélica, como prefere Paul Ricoeur³³⁸, e que também muito nos apraz neste trabalho, teríamos uma relação, quase de identidade, entre μίμησις e mito; uma vez que a μίμησις

³³⁵ Stephen Halliwell, *The Poetics of Aristotle*, Translation & Commentary; p.145-147. Tradução livre. / "Aristotle's fundamental point is that the composing poet must use his imagination – by which he means, his mental powers of visualising hypothetical events – in order to produce a dramatic work which will conform to canons of plausibility and appropriateness. [...] everything said in the present passage presupposes the fundamental concept of mimesis, which for Aristotle means the fictional representation, ideally in dramatic form, of human behavior. [...] Aristotle is concerned only to emphasise the need for the poet to form a clear mental picture of the dramatic situation which his action requires at each point, and then to conjure up as vividly as possible the feelings of the agents which he aims to embody to their language.”

³³⁶ S. Halliwell, *The Poetics of Aristotle – translation & commentary*. Tradução livre do inglês (p.192): “Aristotle's basic concept of the (fictional) relation between works of art (poem, pictures, dances etc) and the world. It is best translated ‘representation’.”

³³⁷ S. Halliwell, *The Poetics of Aristotle – translation & commentary*. Tradução livre do inglês (p.72): “Aristotle implies what can best be described as the fictional status of works of mimesis: their concern with images, representations, simulations or enactments of human life, rather than with direct claims or arguments about reality.”

³³⁸ Ver P.Ricoeur, *Temps et Récit, I. L'intrigue et le récit historique*. Paris, Éditions du Seuil, 1983, p.66-104.

que interessa à *Poética* é uma μίμησις de ação, e o mito, um encadeamento dessas ações. Para Ricoeur o poeta não faz uma cópia de algo que está no mundo, mas efetua um “recorte que abre o espaço da ficção”³³⁹. Ainda assim, mantendo-nos somente na *Poética*, esta aproximação mito e μίμησις coloca a ação em evidência, o que nos faz pressupor que, neste “recorte” sugerido por Ricoeur, não há somente elementos do mundo externo, mas eventos particulares que trazem no seu interior a ética, a deliberação, a imaginação; abrindo-se necessariamente este campo de investigação para o entendimento da arte poética, e, possivelmente, da própria teoria da ação em Aristóteles.

4.3. Possíveis prazeres decorrentes da μίμησις poética:

A partir da célebre passagem de Aristóteles abaixo, que já foi parcialmente citada nas seções anteriores deste capítulo, podemos extrair que devemos o nascimento da arte poética a duas causas, a saber: a μίμησις e o prazer da μίμησις: “Ao que parece, duas causas, e ambas naturais, geraram a poesia. A μίμησις é congênita no homem (e nisso difere dos outros seres vivos, pois, de todos, é ele o que mais a pratica e, por μίμησις, aprende as primeiras noções), e os homens se comprazem com a μίμησις.³⁴⁰”

Relendo a passagem acima, podemos dizer que há a μίμησις produzida, onde se aprende as primeiras noções, e a μίμησις recebida. Aristóteles não relaciona o aprendizado, advindo das repetições miméticas, dentre as duas causas, mas o prazer sim. Isto é, não é possível μίμησις poética sem prazer. E esta μίμησις gera aprendizado ao homem.

Este possível prazer cognitivo (associado ao pensamento e ao intelecto - διάνοια e νοῦς) do homem, fruto do aprendizado consequente à μίμησις, pode ser analisado na passagem que se segue:

Sinal disto 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 não só muito

³³⁹ Tradução livre do francês : “coupure qui ouvre l’espace de fiction”, que ele chama de “*mimesis* II”. A “*mimesis* I” de Ricoeur, por sua vez, diz respeito ao âmbito da composição, e a “*mimesis* III”, ao efeito no espectador. Ver P.Ricoeur, *Temps et Récit, I. L'intrigue et le récit historique*. Paris, Éditions du Seuil, 1983, p.66-94.

³⁴⁰ Aristóteles, *Po* IV 1448 b 4-9. Tradução do grego de Eudoro de Souza (exceto μίμησις). “ἑοίκασι δὲ γεννηῆσαι μὲν ὅλως τὴν ποιητικὴν αἰτίαι δύο τινές καὶ αὐταὶ φυσικαί. τό τε γὰρ μιμεῖσθαι σύμφυτον τοῖς ἀνθρώποις ἐκ παίδων ἐστὶ καὶ τούτῳ διαφέρουσι τῶν ἄλλων ζώων ὅτι μιμητικώτατόν ἐστι καὶ τὰς μαθήσεις ποιεῖται διὰ μιμήσεως τὰς πρώτας, καὶ τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι πάντα.”

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, “esse é tal”. Porque, se suceder que alguém não tenha visto o original, nenhum prazer lhe admirará da imagem, como μίμησις, mas tão somente da execução, da cor ou qualquer outra causa da mesma espécie.³⁴¹

Esta passagem é emblemática para mostrar que o homem tem prazer exatamente porque se trata de uma μίμησις, pois, se fosse uma ação do plano real, não sentiria prazer, mas, muitas vezes, dor, repulsa. E este prazer decorre da conexão que faz da μίμησις com o que conhece do plano real. Se não houver esse elo, reconhecimento, não há o prazer (de ordem cognitiva) advindo da correspondência com o plano real que gera o aprendizado, restando possivelmente um eventual prazer da percepção sensível (αἴσθησις) frente à imagem até então desconhecida. Este prazer por assim dizer “aisthético” seria aquele imediato, sem relação direta com a finalidade da μίμησις. Enquanto que o prazer cognitivo é aquele que, a partir do reconhecimento, faz valer a μίμησις - causa natural da arte poética.

Essa possível hierarquia - do prazer dos sentidos ao prazer cognitivo - que sinalizamos a partir de Aristóteles, é enfatizada por Zagdoun:

As sensações com efeito dão prazer por elas mesmas, porque são fontes de conhecimento e sobretudo as sensações visuais, que nos permitem adquirir mais conhecimentos e nos revelam mais diferenças. A definição, então, de saber, é definição do universal e da forma (*Met*, Z, 11, 1036 a 28 ; K, 1, 1059 b 25-27). O prazer cognitivo da μίμησις é então o prazer que nos dá o reconhecimento, quando o particular se relaciona com o universal, ou, se preferirmos, quando o universal aparece através do particular. Se não tivermos a noção do universal, não saberemos reconhecer o particular e não haverá nem aprendizado, nem reconhecimento, nem prazer.³⁴²

³⁴¹ Aristóteles, *Po* IV 1448 b 9-19. Tradução do grego de Eudoro de Souza (exceto μίμησις). "καὶ τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι πάντα. σημεῖον δὲ τούτου τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἔργων: ἃ γὰρ αὐτὰ λυπηρῶς ὀρῶμεν, τούτων τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἠκριβωμένας χαίρομεν θεωροῦντες, οἷον θηρίων τε μορφὰς τῶν ἀτιμοτάτων καὶ νεκρῶν. αἴτιον δὲ καὶ τούτου, ὅτι μανθάνειν οὐ μόνον τοῖς φιλοσόφοις ἦδιστον ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὁμοίως, ἀλλ' ἐπὶ βραχὺ κοινωνοῦσιν αὐτοῦ. διὰ γὰρ τοῦτο χαίρουσι τὰς εἰκόνας ὀρῶντες, ὅτι συμβαίνει θεωροῦντας μανθάνειν καὶ συλλογίζεσθαι τί ἕκαστον, οἷον ὅτι οὗτος ἐκεῖνος: ἐπεὶ ἐὰν μὴ τύχη προεωρακῶς, οὐχ ἢ μίμημα ποιήσει τὴν ἡδονὴν ἀλλὰ διὰ τὴν ἀπεργασίαν ἢ τὴν χροῖαν ἢ διὰ τοιαύτην τινὰ ἄλλην αἰτίαν."

³⁴² Mary-Anne Zagdoun, *L'Esthétique d'Aristote*, p.78. Tradução livre do francês. "Les sensations en effet plaisent par elles-mêmes, parce qu'elles sont source de connaissance et surtout les sensations visuelles, qui nous font acquérir les plus de connaissances et nous découvrent le plus de différences. La définition, donc le savoir, est définition de l'universel et de la forme (*Met*, Z, 11, 1036 a 28 ; K, 1, 1059 b 25-27). Le plaisir cognitif de la μίμησις est donc le plaisir que nous donne la reconnaissance, lorsque le particulier est rapporté à l'universel, ou, si l'on préfère, lorsque l'universel apparaît à travers le particulier. Si on n'a pas la notion de l'universel, on ne saura reconnaître le particulier et il n'y aura ni enseignement, ni reconnaissance, ni plaisir."

Destacando a analogia teleológica de Aristóteles entre arte e natureza através da *μίμησις*, Belfiore também comenta esta questão:

É a função (causa final) que dá beleza à coisa viva: “Em todas (as coisas vivas) existe algo natural e belo. Isto que não ocorre por acaso, mas em benefício de algo, está acima de tudo dentre os produtos (*ergois*) da natureza. O fim pelo qual eles foram organizados ou tendem tem um lugar em meio à beleza” (PA 645 a 22-26). O belo em questão aqui é o belo inteligível, em oposição ao belo percebido das cores e figuras.³⁴³

Mas será que o prazer cognitivo também não conteria um prazer “aisthético”, ou, como prefere Belfiore, o “belo inteligível” não compreenderia o “belo percebido”? Belfiore parece indicar na passagem acima que o tornar-se belo significa chegar à sua finalidade, não por cores e figuras percebidas, mas - mantendo a analogia natural - pela alma. Ou seja, no caso da *μίμησις* poética estudada por Aristóteles, é preciso que o mito, alma da tragédia, se complete. Mas qual a finalidade do mito? A sua finalidade, que abordaremos na Parte II deste trabalho, está ligada à afecção da audiência, ou como prefere Aristóteles à *κάθαρσις* das emoções de terror e piedade³⁴⁴ - prazer próprio³⁴⁵ da boa tragédia.

Neste sentido, a *μίμησις* poética não se limita à expressão de uma síntese, mas diz respeito à construção da arte. Esta *μίμησις* resultante da composição produzida pelo poeta - que compõe a obra de arte -, encontra a sua finalidade na recepção, pelo espectador/ouvinte que, uma vez afetado, aprende e se apraz com a obra de arte.

³⁴³Elizabeth S. Belfiore; *Prazeres Trágicos – Mito e Emoção em Aristóteles*; p.60. Tradução livre do inglês. “It is function (final cause) that gives beauty to a living thing: ‘In all (living things) there is something natural and beautiful. For that which is not by chance, but for the sake of something, is above all in the products (*ergois*) of nature. The end for the sake of which they have been organized or come to be has a place among the beautiful.’ (PA 645 a 22-26). The beauty in question here is intelligible beauty, as opposed to the perceptible beauty of colors and shapes.”. Elizabeth S. Belfiore; *Tragic Pleasures – Aristotle on Plot and Emotion*; p.60.

³⁴⁴ “É pois a tragédia *μίμησις* de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes [do drama], [*μίμησις* que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando piedade e terror, tem por efeito a *κάθαρσις* das emoções.”. Aristóteles, *Po* VI 1449 b 24-29. Tradução do grego de Eudoro de Sousa (exceto *μίμησις* e *κάθαρσις*; modificamos também a ordem das emoções citadas, piedade e terror, mantendo como está no grego). “ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ χωρὶς ἐκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι’ ἀπαγγελίας, δι’ ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.”.

³⁴⁵ “Quanto aos que procuram sugerir pelo espetáculo, não o tremendo, mas o monstruoso, esses nada produzem de trágico; porque da tragédia não há que extrair toda a espécie de prazeres, mas tão-só o que lhe é próprio (*οἰκεία ἡδονή*).” Aristóteles, *Po* XIV 1453 b 8-12. Tradução do grego de Eudoro de Souza. “οἱ δὲ μὴ τὸ φοβερόν διὰ τῆς ὀψεως ἀλλὰ τὸ τερατῶδες μόνον παρασκευάζοντες οὐδὲν τραγωδία κοινωνοῦσιν: οὐ γὰρ πᾶσαν δεῖ ζητεῖν ἡδονὴν ἀπὸ τραγωδίας ἀλλὰ τὴν οἰκείαν”.

Não nos chegou especificamente nenhum tratado sobre o belo³⁴⁶ de Aristóteles, mas sobretudo a *Poética* nos instiga a interpretar uma frase, atribuída ao Filósofo, por Diógenes Laércio: “A alguém que perguntou por que conversamos³⁴⁷ tanto com as pessoas belas, Aristóteles disse: ‘Esta pergunta é de um cego.’”³⁴⁸.

Tendo percorrido este caminho de investigação sobre a μίμησις poética em Aristóteles, receio que possamos ousar interpretar este intrigante e singelo depoimento de Aristóteles, recolhido por Diógenes Laércio. Claro que sabemos que não se trata de fonte fidedigna, e que provavelmente o conteúdo carrega consigo grande dose de ironia. Porém nos parece instigante esta relação entre o belo e a (não)visão. Ao associar simbolicamente o entendimento do belo à cegueira, o mais imediato seria pensarmos que, de fato, esta é uma pergunta que só um ignorante na questão – ou seja, um cego – poderia fazer. Mas poderíamos pensar também, como exercício, que Aristóteles quisesse propositadamente refutar a simples compreensão através dos sentidos, sinalizando que é próprio do homem ir mais adiante; fazer

³⁴⁶Segundo catálogo dos escritos de Aristóteles indicado por Diógenes Laércio, haveria uma obra intitulada *Do Belo*, constituída de um único livro. (Diógenes Laértios; *Vidas e Doutrinas dos Filósofos ilustres*; Tradução do grego de Mário da Gama Kury; 2008;p.134-135).

³⁴⁷ Vale ressaltar que este verbo ὀμιλέω - “conversar/falar com” - não parece ter sido indicado por acaso. Deve-se levar em conta a tradição grega que privilegiaria a oralidade criando um possível equilíbrio desta com o belo estético ofertado à visão.

³⁴⁸Diógenes Laércio; *Vidas e Doutrinas dos Filósofos ilustres*; Tradução do grego de Mário da Gama Kury; 2008; pp.133-134./ “πρὸς τὸν πυθόμενον διὰ τί τοῖς καλοῖς πολὺν χρόνον ὀμιλοῦμεν, "τυφλοῦ," ἔφη, "τὸ ἐρώτημα.".

Para Aristóteles o belo na sua excelência está na natureza: "No estudo dos animais, quais sejam, não devemos nunca desviar nosso olhar desdenhoso, porque, em tudo indistintamente, há alguma coisa da potência da natureza e de sua beleza." *Das partes dos animais* I, 5 645 b. Tradução livre do francês. "Dans l'étude des animaux, quels qu'ils soient, nous ne devons jamais détourner nos regards dédaigneux, parce que, dans tous indistinctement, il y a quelque chose de la puissance de la nature et de sa beauté. Il n'y a jamais de hasard dans les œuvres qu'elle nous présente. Toujours ces œuvres ont en vue une certaine fin ; et il n'y a rien au monde où le caractère de cause finale éclate plus éminemment qu'en elles. Or la fin en vue de laquelle une chose subsiste ou se produit, est précisément ce qui constitue pour cette chose sa beauté et sa perfection." "οὕτω καὶ πρὸς τὴν ζήτησιν περὶ ἐκάστου τῶν ζώων προσιέναι δεῖ μὴ δυσωπούμενον ὡς ἐν ἅπασιν ὄντος τινὸς φυσικοῦ καὶ καλοῦ. Τὸ γὰρ μὴ τυχόντως ἀλλ' ἐνεκά τινος ἐν τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις ἐστὶ καὶ μάλιστ' αὐτῶν ὅθεν ἐνεκα συνέστηκεν ἢ γέγονε τέλους, τὴν τοῦ καλοῦ χώραν εἰληφεν."

Em muitas passagens Aristóteles procura ressaltar as limitações humanas em perceber o belo na sua excelência, como, por exemplo, nesta citação de Boécio: “Se, como disse Aristóteles, os homens tivessem olhos de Lince [referindo-se ao argonauta famoso por sua visão aguçada], habilitando-os a ver através de obstáculos sólidos, o célebre físico de Alcebíades [general ateniense], belo no exterior, não se tornaria feíssimo quando suas partes internas fossem vistas?”. Boécio *de consolatione philosophiae* III 8. Tradução livre do inglês. “If, to quote Aristotle, men had the use of Lynceus’ eyes [referring to the Argonaut famed for his acute eye-sight], enabling them to see through solid obstacles, would not the celebrated physique of Alcibiades [an Athenian general], so very handsome on the surface, seem totally ugly once his inner parts came into view?” / “Quodsi, ut Aristoteles ait, Lyncei oculis homines uterentur, ut eorum uisus obstantia penetraret, nonne introspectis uisceribus illud Alcibiadis superfície pulcherrimum corpus turpissimum uideretur?” (Extraído do artigo: *The Latin Commentaries on Boethius’s de Consolatione Philosophiae from the 9th to the 11th Centuries*, de Rosalind C. Love).

Sobre a dimensão do belo em Aristóteles, ver também: *Poética* 1450 b 37 / 1453 a 22; *EN* 1123 b 7; *Tópicos* 116 b 21-22; *Metafísica* 1078 a33 – b2; *Fragmento 59* (Jâmbico, *Protrepticus* 8 47 5-21).

uso de outras faculdades que também um cego tem. Em caráter anedótico, a imagem do cego apreciando o belo tornaria evidente o papel secundário de cores e figuras (e outros elementos cênicos, no caso da tragédia) no entendimento do belo. Neste sentido, talvez possamos considerar que há uma estrutura silogística na composição da boa tragédia que vai em direção ao que lhe é próprio, e levaria a audiência (ouvinte, no caso de somente leitura)³⁴⁹ a esta compreensão prazerosa do belo, ainda que, simbolicamente, sem “ver” o objeto revelado pela μίμησις.

³⁴⁹“A tragédia pode atingir a sua finalidade, como a epopeia, sem recorrer a movimentos, pois uma tragédia, só pela leitura, pode revelar todas as suas qualidades.”. *Po XXVI*, 1462 a 10-13. Tradução do grego por Eudoro de Souza. “ἔτι ἢ τραγωδία καὶ ἄνευ κινήσεως ποιεῖ τὸ αὐτῆς, ὥσπερ ἡ ἐποποιία: διὰ γὰρ τοῦ ἀναγινώσκειν φανεροῦ πόια τίς ἐστίν.”.

Capítulo 5. Resumo da Parte I

Aristóteles tem a ética como modo de vida do homem que se desafia a se desenvolver na direção do que lhe é próprio, através de suas escolhas e ações. Tornar-se moralmente forte e possivelmente feliz tendo prazer nas práticas virtuosas e desprazer nas práticas viciosas. Neste caminho, aprende, inicialmente pelo hábito, a escolher as melhores práticas, até que, se bem sucedido, intervém nas situações ao deliberar em vistas ao justo.

O Filósofo alerta, contudo, que a ação pode levar à honra ou ao opróbrio, a depender das circunstâncias e da sabedoria do agente. Mas na investigação da ação humana, como “curioso do abismo”³⁵⁰, vai bordejando-o, segurando-se em instável equilíbrio da tensão entre a responsabilidade do homem (“o que depende nós”) e a necessidade natural. Nesta presteza de perseguir o inseguro, a única opção que resta ao homem é a virtude. Este homem tem por finalidade a felicidade, que uniria, ou conciliaria, o que lhe seria próprio ao seu destino. Caminho este possível? Trata-se de perseguir a ética da ação. A ética que bordeja o abismo. A ética que bordeja o trágico.

O homem na direção do que lhe é próprio caminharia voluntariamente e prazerosamente para a prática da virtude, em um processo de aperfeiçoamento da ponderação de elementos internos, concernentes à razão e à emoção, e externos, concernentes aos meios e fins. Trata-se de um caminho que visa a aprender a ponderar para bem deliberar. Esta ponderação tem a *προαίρεσις* – escolha deliberada – como centro em que orbitam os vários elementos do complexo composto que envolve a ação. A qualidade desta ponderação se refletirá na qualidade moral da ação. Neste sentido, estão interligados em uma trajetória humana de êxito ético: *προαίρεσις*, *πρᾶξις*, *φρόνησις* e *εὐδαιμονία*.

Se no centro da ética sugerida por Aristóteles está a justa medida, alicerçada na ponderação que caracteriza a escolha e precede a ação, o que dizer das situações imponderáveis? Escapariam ao homem, mesmo no seu estágio de excelência, como *φρόνιμος*, elementos que obedeceriam à necessidade da natureza – como o acaso, a espontaneidade, o destino. Elementos que orbitariam a ação, mas fugiriam à ponderação na *προαίρεσις*. Estes elementos imponderáveis interferem no desenvolvimento do caráter e da sabedoria prática, mesmo do homem que busca bem deliberar com vistas à virtude. A má deliberação e a presença do imponderável, frente às situações não esperadas, podem levar à

³⁵⁰ Expressão utilizada por Nise da Silveira nas gravações do documentário “*Posfácio: Imagens do Inconsciente*” – disponível no link: https://www.youtube.com/watch?v=EDg0ziMe4nA&feature=em-share_video_user.

infelicidade do agente. Essa questão é trazida pela tragédia, e por isso torna-se importante complementar a teoria da ação, contida na *Ética*, com o entendimento da μίμησις poética em Aristóteles.

Ao compor, ficcionalmente, o encadeamento de ações que obedece ao verossímil e à necessidade, o poeta estaria reunindo os elementos ponderáveis e imponderáveis da existência humana, e os apresentando ao espectador/ouvinte. O conteúdo que compõe o mito trágico explicitaria a tensão abismal em que se coloca o homem frente à ação.

Segundo Aristóteles, há uma relação entre arte e natureza tal que a arte será bem sucedida quando complementar a natureza no que seja necessário, isto é, no sentido de assegurar-lhe o bem. A arte tem para Aristóteles um lugar diferenciado e não se subordina nem à ação, nem ao conhecimento.

Todavia, como tanto na arte como na ação os eventos ocorrem “no mais das vezes”, ambas apresentam um nível de indeterminação na deliberação. Mas Aristóteles as distingue alertando que, em relação à produção, pode-se deliberar somente enquanto não se tem o domínio da técnica. Porém, uma vez dominada a técnica, a deliberação na produção não se torna mais necessária. Já, na ação, mesmo tendo uma boa deliberação, a indeterminação se manterá. O dito verossímil, do ponto de vista da recepção da composição do mito trágico pela audiência, englobaria então elementos da necessidade (que ocorrem sempre) e elementos que ocorrem “no mais das vezes”. É neste sentido que o verossímil indicaria “o que pode vir a ser”, como explicita Aristóteles.

Em sentido genérico, definimos a μίμησις, neste trabalho, a partir da visada aristotélica, como sendo uma representação que se refere a algo externo sem compromisso, entretanto, com identidade, ou similaridade com este algo.

Já, do ponto de vista da poesia, tendo sido o mito definido por Aristóteles como “μίμησις de ação” ou “composição de ações”, concluímos que a μίμησις poética é este encadeamento de ações humanas singular que revela o mito à audiência. Verifica-se, desta forma, uma relação estreita entre μίμησις poética e mito.

Vimos que para Aristóteles a μίμησις é algo inato, isto é, que diz respeito à natureza do homem; e que através dela o homem aprende e se apraz.

Do ponto de vista da composição poética e da sua recepção pela audiência verificamos que o princípio da necessidade e verossimilhança que rege os eventos que compõe a estrutura do mito trágico, é a mesma da natureza, onde os eventos ocorrem “sempre

ou no mais das vezes”. Na μίμησις do poema trágico bem sucedida, ao receber essa “composição de ações”, fruto da tessitura de ações necessárias e verossímeis, que revelam o mito, espera-se que audiência reconheça nas situações particulares dos personagens, o princípio universal.

PARTE II: RECEPÇÃO DA ΜΙΜΗΣΙΣ ΠΟÉΤΙΚΑ EM ARISTÓTELES

Como era a audiência na época dos festivais em que se apresentavam as peças de Ésquilo, Sófocles e Eurípedes? Qual o tamanho do público?³⁵¹ Havia mulheres, crianças?³⁵²

Adoráramos responder com precisão cada uma destas curiosidades, mas as repostas se mostram incertas e apenas evidenciam a distância de vinte e seis séculos que nos separa deste momento de esplendor grego. Assim sendo, buscaremos humildemente nos sentar nesta plateia, e tentar receber o que se apresenta. Cabe dizer que o público é na sua maioria de cidadãos, mas também de viajantes e convidados, alguns, de honra, vindos especialmente por ocasião dos festivais. O espectador, de modo geral, é um homem comum, culturalmente inserido e, por isso, conhecedor da trama que será encenada, muito embora não saiba de que forma será contada a história.

É pensando neste homem comum, diante da cena ou no interior da πόλις, que Aristóteles parece escrever tanto sua *Poética* como seus *Tratados Éticos*.

³⁵¹ Estima-se entre 14 a 17 mil espectadores no teatro (Fiechter, *Das Dionysos - Theater in Athen*). Já Platão, no Banquete (175 e) fala em 30 mil espectadores, mas, segundo comentadores, o número não é crível; provavelmente estaria influenciado por ser este o número convencional atribuído à população de Atenas. Informações extraídas de Pickard-Cambridge, *The Dramatic Festivals of Athens* (p. 263-278).

³⁵² É confuso o debate sobre a questão das crianças e mulheres - se faziam ou não parte da audiência como espectadoras das tragédias e das comédias, e, se sim, de que forma. Aristóteles achava que deveria ser proibido jovens rapazes como espectadores das comédias até terem idade para irem a festas de vinho e estarem protegidos de danos pela boa educação (*Política* VII 1336 b 20). Sobre as mulheres há mais dúvidas. Sabe-se que, caso fossem ao teatro, ficavam sentadas no fundo (para os “grãos” não as alcançarem ou não participarem das celebrações da peça). Há referência nas *Rãs*, de Aristófanes, de mulheres nobres que cometeram suicídio por vergonha pelos ataques de Eurípedes ao assistirem ou ouvirem suas peças. Outras peças também fazem breve alusão à mulher na plateia, o que nos faz acreditar na sua presença no teatro grego. Informações extraídas de Pickard-Cambridge, *The Dramatic Festivals of Athens* (p. 263-278).

Capítulo 6. Recepção: excelência poética, excelência humana

“Zeus! E todos os deuses! Permitam que meu filho, como eu, se distinga entre os Troianos, que ele mostre uma força igual à minha, e que ele reine, soberano, em Ilion! E que um dia, ao voltar do combate, digam dele: ‘Ele é ainda mais valente que seu pai!’ Que ele traga o legado sangrento de um inimigo morto, enchendo o coração de sua mãe de alegria!”. Ele diz essas palavras e põe o filho nos braços de sua mãe; e ela o recebe em seu seio perfumado, rindo em prantos. Seu esposo, ao vê-la, então se apieda. Acariciando-lhe, ele lhe fala, chamando-a de todos os seus nomes

Homero³⁵³

Nesta passagem da *Ilíada* em que Heitor se despede de seu filho, sua esposa Andrômaca é flagrada pelo poeta “rindo em prantos” (“δακρυσάμενος γελάσασα”), o que causa imediato espanto, não só em nós leitores, mas no próprio Heitor ao vê-la. Nesta tensão de sentimentos opostos estampados em sua face, podemos captar a ambiguidade da dor de Andrômaca, revestida em contentamento tal que, talvez, pudéssemos inferir como sendo certo orgulho do caráter do esposo honrado, mesmo diante do terror de sua morte iminente e irrefutável. Aristóteles na clássica definição da tragédia³⁵⁴, na *Poética*, também se refere a duas afecções provocadas pela boa tragédia no espectador – terror e piedade. Na *Poética*, Aristóteles não se detém às afecções, mas o faz na *Retórica*, definindo-as, ambas, como expressões de dor³⁵⁵. Todavia, ainda na *Poética*, Aristóteles irá se referir ao prazer próprio (οἰκεία ἡδονή) como condição da boa tragédia.³⁵⁶ Diante disso, à semelhança da imagem

³⁵³ *Ilíada*, Canto VI (475-485). Tradução livre do francês: «“ Zeus! Et vous tous, dieux! Permettez que mon fils, comme moi, se distingue entre les Troyens, qu’il montre une force égale à la mienne, et qu’il règne, souverain, à Ilion! Et qu’un jour l’on dise de lui : ‘Il est encore plus vaillant que son père’, quand il rentrera du combat! Qu’il en rapporte les dépouilles sanglantes d’un ennemi tué, et que sa mère en ait le coeur en joie !”. Il dit et met son fils dans les bras de sa femme ; et elle le reçoit sur son sein parfumé, avec un rire en pleurs. Son époux, à la voir, alors a pitié. Il la flatte de la main, il lui parle, en l’appelant de tous ses noms : ». Tradução do grego para o francês de Paul Mazon : « Ζεῦ ἄλλοι τε θεοὶ δότε δὴ καὶ τόνδε γενέσθαι / παῖδ’ ἐμὸν ὡς καὶ ἐγὼ περ ἀριπρεπέα Τρώεσσιν, / ὧδε βίην τ’ ἀγαθόν, καὶ Ἰλίου ἴφι ἀνάσσειν: / καὶ ποτέ τις εἴποι πατρός γ’ ὄδε πολλὸν ἀμείνων / ἐκ πολέμου ἀνιόντα: φέροι δ’ ἕναρα βροτόεντα / κτείνας δῆϊον ἄνδρα, χαρεΐη δὲ φρένα μήτηρ. / ὥς εἰπὼν ἀλόχοιο φίλης ἐν χερσὶν ἔθηκε / παῖδ’ ἑόν: ἦ δ’ ἄρα μιν κηῶδεϊ δέξατο κόλπω / δακρυσάμενος γελάσασα: πόσις δ’ ἐλέησε νοήσας, / χειρὶ τέ μιν κατέρεξεν ἔπος τ’ ἔφατ’ ἔκ τ’ ὄνομαζε:».

³⁵⁴ Aristóteles, *Po*, VI 1449 b 24-29.

³⁵⁵ Aristóteles, *Ret*, II, 5, 1382 a 21 / II, 8, 1385 b13.

³⁵⁶ "Começamos primeiramente por relembrar o lugar central desta expressão ‘prazer próprio’. As duas passagens mais explícitas provêm dos capítulos 13 e 14 [da *Poética*], que têm por objetivo descrever o que deve ser a tragédia a mais bem sucedida (a mais bela, como traduzimos geralmente), - quer dizer aquela que melhor realiza sua função própria, sendo o ‘prazer próprio’ aquele que a acompanha.” Pierre Destrée no artigo: *Aristote et le plaisir ‘propre’ de la tragédie* (p.1) ; revista AISTHE, no 4, 2009. Tradução livre do francês. “Commençons tout d’abord par rappeler la place centrale de cette expression ‘plaisir propre’. Les deux passages les plus explicites proviennent des chapitres 13 et 14 [*Poétique*], qui ont pour but de décrire ce que doit être la tragédie

homérica de Andrômaca, a pergunta que de imediato nos fazemos é: como a tragédia pode suscitar afecções em princípio contraditórias de prazer (ἡδονή) e dor (λύπη)?

6.1 A natureza do prazer (ἡδονή) na visada aristotélica

Vimos, no capítulo 3 deste trabalho, que sobre o prazer encontramos na *EN* um estudo bem detalhado. Embora apareça como elemento transversal ao longo de toda a obra, há três momentos do tratado que merecem destaque, pois o prazer é analisado pelo Estagirita por pontos de vista diferentes, que procuram progressivamente cercar e dar conta da questão, a saber: livros I, VII e X.

No primeiro livro da *EN*, Aristóteles vai analisar o fim, o bem que norteia a ação do homem e que está ao seu alcance: a felicidade (εὐδαιμονία). Ao constatar que felicidade é um bem visado em si mesmo, e não em vista de outra coisa, investiga uma possível identidade entre a felicidade e o prazer, já que este último também seria autossuficiente. Argumenta, todavia, que isto não seria possível, pois todos os homens podem alcançar o prazer, e a felicidade é para pouquíssimos³⁵⁷. O que o leva a concluir que o prazer é um bem intermediário que, entretanto, não estaria dissociado da felicidade. É a partir de um argumento moral que Aristóteles vai distinguir prazer e felicidade, ao salientar que esta só seria possível através da virtude, e já o prazer seria eticamente indiferente, disponível tanto para o intemperante quanto para o virtuoso. Como esclarece Aristóteles:

Chamamos perfeito, no sentido absoluto, o que é sempre desejado em si mesmo, e nunca em vista de outra coisa. A felicidade parece ser, no estágio supremo, um fim deste gênero, pois escolhemos sempre a felicidade por si mesma e nunca em vista de outra coisa. Ao contrário, a honra, o prazer, a inteligência ou toda virtude qualquer, são bens que escolhemos seguramente por si mesmos [...], mas os escolhemos também em vista da felicidade, pois é através deles que acreditamos nos tornar felizes.³⁵⁸

la mieux réussie (la plus belle, comme on traduit généralement), - c'est-a-dire celle qui peut le mieux accomplir sa fonction propre, dont le 'plaisir propre' est ce qui l'accompagne."

³⁵⁷ Vimos (Parte I) que Aristóteles afirma no livro I da *EN* que a felicidade é uma atividade da alma em consonância com a virtude, isto é, uma atividade determinada pelo esforço do homem ao longo da vida. A felicidade não é um bem, mas contém todos os bens; assim como o fim, contém os meios. Ver Aristóteles *EN* I, 5.

³⁵⁸ Aristóteles, *EN* I, 5 1097 a 32 – 1097 b 5. Tradução livre do francês: "nous appelons parfait au sens absolu ce qui est toujours désirable en soi-même et ne l'est jamais en vue d'une autre chose. Or le bonheur semble être au suprême degré une fin de ce genre, car nous le choisissons toujours pour lui-même et jamais en vue d'une autre chose: au contraire, l'honneur, le plaisir, l'intelligence ou toute vertu quelconque, sont des biens que nous choisissons assurément pour eux-mêmes [...], mais nous les choisissons aussi en vue du bonheur, car c'est par leur intermédiaire que nous pensons devenir heureux.". Tradução do grego para o francês de J. Tricot. "τελειότερον δὲ λέγομεν τὸ καθ' αὐτὸ διωκτὸν τοῦ δι' ἕτερον καὶ τὸ μηδέποτε δι' ἄλλο αἰρετὸν τῶν καὶ καθ' αὐτὰ καὶ δι' αὐτὸ αἰρετῶν, καὶ ἀπλῶς δὴ τέλειον τὸ καθ' αὐτὸ αἰρετὸν ἀεὶ καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο. τοιοῦτον δ' ἡ εὐδαιμονία μάλιστα εἶναι δοκεῖ: ταύτην γὰρ αἰρούμεθα ἀεὶ δι' αὐτήν καὶ οὐδέποτε δι' ἄλλο, τιμὴν δὲ καὶ ἡδονὴν καὶ νοῦν καὶ πᾶσαν ἀρετὴν αἰρούμεθα μὲν καὶ

O ponto de vista da análise neste primeiro livro aponta para o objeto do prazer. Dentre as possibilidades do desejável ao homem, há objetos nobres que provocam prazeres nobres, e outros objetos que provocam prazeres inferiores. Isto é, os prazeres são diferentes entre si, dependem do tipo de objeto de desejo do homem.

As coisas boas e nobres da vida tornam-se, a justo título, recompensas para aqueles que agem. E suas vidas são em si mesmas um prazer, pois o sentimento do prazer encontra-se na classe dos estados de alma, e cada um sente prazer em relação a um objeto, qual seja, que é considerado amado: por exemplo, um cavalo dá prazer ao amador de cavalos, um espetáculo ao amante de espetáculos; da mesma maneira, as ações justas são agradáveis a quem ama a justiça e, de forma geral, as ações em conformidade à virtude dão prazer ao homem que ama a virtude. [...] Não serão jamais chamados justos aqueles que não sentem prazer ao realizar ações justas. [...] As ações em conformidade com a virtude devem ser prazerosas.³⁵⁹

No livro VII, Aristóteles irá privilegiar a análise do prazer como gratificação da ação. Através da qualidade da ação, o prazer indicará a realização da potencialidade do homem. Prazer e dor são afecções compartilhadas por todos os animais, de modo que deixar-se levar por tais afecções não distinguiria o homem. Como atrair-se pelo prazer e fugir da dor é uma tendência universal, para singularizar-se, realizar sua potencialidade e ir ao encontro do que lhe é próprio, o homem deve agir em direção ao bem e sentir prazer; e ao agir em direção ao mal, sentir dor. É então este, na visada aristotélica, o desafio do homem: associar prazer e bem, dor e mal, nas suas ações ao longo da vida. No momento em que esta sabedoria é alcançada, a felicidade torna-se possível, e o prazer estará coroando a vida humana. Como indica Aristóteles: “O Bem Supremo será um certo prazer, mesmo que a maior parte dos

δι' αὐτά [...], αἰρούμεθα δὲ καὶ τῆς εὐδαιμονίας χάριν, διὰ τούτων ὑπολαμβάνοντες εὐδαιμονήσειν.”

³⁵⁹ Aristóteles, *EN*, I, 9 1099 a 4-11; 19; 20-21. Tradução livre do francês: “les nobles et bonnes choses de la vie deviennent à juste titre la récompense de ceux qui agissent. Et leur vie est encore en elle-même un plaisir, car le sentiment du plaisir rentre dans la classe des états de l'âme, et chacun ressent du plaisir par rapport à l'objet, quel qu'il soit, qu'il est dit aimer: par exemple, un cheval donne du plaisir à l'amateur de chevaux, un spectacle à l'amateur de spectacles; de la même façon, les actions justes sont agréables à celui qui aime la justice, et, d'une manière générale, les actions conformes à la vertu plaisent à l'homme qui aime la vertu. [...] ne saurait être jamais appelé juste celui qui accomplit sans plaisir des actions justes. [...] les actions conformes à la vertu doivent être des plaisirs.”. Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “οὕτω καὶ τῶν ἐν τῷ βίῳ καλῶν κάγαθῶν οἱ πράττοντες ὀρθῶς ἐπήβολοι γίνονται. ἔστι δὲ καὶ ὁ βίος αὐτῶν καθ' αὐτὸν ἡδύς. τὸ μὲν γὰρ ἡδεσθαι τῶν ψυχικῶν, ἐκάστῳ δ' ἔστιν ἡδὺ πρὸς ὃ λέγεται φιλοτιοῦτος, οἷον ἵππος μὲν τῷ φιλίππῳ, θέαμα δὲ τῷ φιλοθεώρῳ: τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ τὰ δίκαια τῷ φιλοδικαίῳ καὶ ὅλως τὰ κατ' ἀρετὴν τῷ φιλαρέτῳ. τοῖς μὲν οὖν πολλοῖς τὰ ἡδέα μάχεται διὰ τὸ μὴ φύσει τοιαῦτ' εἶναι, τοῖς δὲ φιλοκάλοις ἔστιν ἡδέα τὰ φύσει ἡδέα: τοιαῦται δ' αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις, ὥστε καὶ τούτοις εἰσὶν ἡδεῖαι καὶ καθ' αὐτάς. [...] οὕτε γὰρ δίκαιον οὐθεὶς ἂν εἴποι τὸν μὴ χαίροντα τῷ δικαιοπραγεῖν, οὐτ' ἔλευθέριον τὸν μὴ χαίροντα ταῖς ἔλευθερίοις πράξεσιν: ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. εἰ δ' οὕτω, καθ' αὐτάς ἂν εἶεν αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις ἡδεῖαι.”.

prazeres seja ruim, e mesmo, eventualmente, absolutamente má. E é por isso que todos os homens acreditam que a vida feliz é uma vida agradável, e entrelaçam estreitamente o prazer à felicidade.”³⁶⁰.

Neste sentido, a escolha deliberada (προαίρεσις) é fundamental para a trajetória humana. É preciso que o homem opte - livre e refletidamente - por agir diante das circunstâncias em direção ao bem, e o prazer completará tal ação. Esta será a ação do φρόνιμος - homem virtuoso, prudente, que bem delibera e tende à felicidade. Para sublinhar a importância da προαίρεσις e suas consequências, Aristóteles distingue moralmente o imprudente do perverso. Embora ambos optem pelo mal, o primeiro é fraco, levado pelas paixões; sem autocontrole. Já no segundo caso – relativo ao perverso – pela sua disposição moral viciosa, corrompe o princípio do homem naturalmente político, pois não cumpre as regras fundamentais da πόλις. O imprudente pode se arrepender, pode se curar moralmente, o segundo, não. Assim sendo, buscar o prazer e fugir da dor, a partir da livre escolha, torna-se não mais uma questão universal dos seres vivos, mas inerente à natureza humana. Isto significa dizer que o prazer tem um papel vital como reforço da atividade, na medida em que o homem tende a permanecer nas atividades que lhe dão prazer.

No livro X, Aristóteles se contrapõe a Espeusipo e aproxima-se ligeiramente do hedonista Eudoxo, ao criticar a definição de prazer de Platão, exposta no *Filebo*³⁶¹, e essencialmente corroborada por Espeusipo, dando a ela novo direcionamento. .

³⁶⁰ Aristóteles, *EN*, VII, 14 1153 b 13-15. Tradução livre do francês: “Ainsi le Souverain Bien serait un certain plaisir, bien que la plupart soient mauvais, et même, le cas échéant, mauvais absolument. Et c’est pourquoi tous les hommes pensent que la vie heureuse est une vie agréable, et qu’ils entrelacent étroitement le plaisir au bonheur.”. Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “τοῦτο δ’ ἐστὶν ἡδονή. ὥστε εἴη ἂν τις ἡδονή τὸ ἄριστον, τῶν πολλῶν ἡδονῶν φαύλων οὐσῶν, εἰ ἔτυχεν, ἀπλῶς. καὶ διὰ τοῦτο πάντες τὸν εὐδαιμόνα ἡδὺν οἴονται βίον εἶναι, καὶ ἐμπλέκουσι τὴν ἡδονὴν εἰς τὴν εὐδαιμονίαν, εὐλόγως.”.

³⁶¹ “Sócrates (S) – Então, o ato de comer, realizando de novo o preenchimento, é prazer? / Protarco (P) – Sim. / S – E a sede, por sua vez, é uma corrupção e uma dor, e o poder do líquido que preenche de novo o ressecado, é prazer; e a separação e a dissolução contra a natureza, as afecções do calor asfixiante, são dor; mas a restauração, o resfriamento, de novo, de acordo com a natureza, é prazer. / P – Sim, certamente. / S - E o congelamento, contra a natureza, pelo frio, dos líquidos do animal, é dor; enquanto que o caminho de acordo com a natureza, quando, de novo, os líquidos retornam ao estado anterior e se separam, é prazer. Em suma, vê se te parece comedido o discurso que afirma que a espécie viva, como falávamos anteriormente, que veio a ser, de acordo com a natureza, a partir do ilimitado e do limite, quando é corrompida, essa corrupção é dor, ao passo que o caminho que a leva, de novo, a seu próprio ser, esse retorno, em todos os seres, é prazer.”. Platão, *Filebo*, 31 e4 – 32 b4. Tradução do grego de Fernando Muniz. “Σωκράτης- ἐδωδὴ δέ, πλήρωσις γιγνομένη πάλιν, ἡδονή;/ Πρώταρχος-ναί./ Σωκράτης-δίψος δ’ αὐτὴ φθορὰ καὶ λύπη καὶ λύσις, ἢ δὲ τοῦ ὑγροῦ πάλιν τὸ ξηρανθὲν πληροῦσα δύναμις ἡδονή: διάκρισις δέ γ’ αὐτὴ καὶ διάλυσις ἢ παρὰ φύσιν, τοῦ πνίγους πάθη, λύπη, κατὰ φύσιν δὲ πάλιν ἀπόδοσις τε καὶ ψῦξις ἡδονή./ Πρώταρχος-πάνυ μὲν οὖν./ Σωκράτης-καὶ ῥίγους ἢ μὲν παρὰ φύσιν τοῦ ζῶου τῆς ὑγρότητος πῆξις λύπη: πάλιν δ’ εἰς ταῦτὸν ἀπιόντων καὶ διακρινομένων ἢ κατὰ φύσιν ὁδὸς ἡδονή. καὶ ἐνὶ λόγῳ σκοπεῖ εἰ σοὶ μέτριος

Platão concebe o prazer como uma restauração de um vazio (preenchimento)³⁶², e ainda, estende esta definição de prazer (como preenchimento de uma falta ou vazio), que seria basicamente corpórea, para todos os outros prazeres.

A mais importante crítica de Aristóteles às análises sobre o prazer de Platão, deve-se à sua fundamentação estar circunscrita nos processos do corpo.

Eles [Platão e os que concordam com sua definição] dizem ainda que a dor é um processo de deficiência do nosso estado natural, e o prazer um processo de preenchimento. Mas estas são afecções que dizem respeito ao corpo. Se então o prazer é um preenchimento do estado natural, é o sujeito em quem se dá o preenchimento que sentirá o prazer; será então o corpo. Mas esta é uma opinião que não podemos aceitar facilmente; o prazer também não é então um preenchimento; tudo o que podemos dizer é que no curso do processo de preenchimento sentiremos prazer, como ao longo de uma operação cirúrgica sentiremos dor.³⁶³

Porém, Van Riel³⁶⁴ pondera tal crítica ao observar que Platão estaria convencido de que é a alma que sente prazer³⁶⁵. Então mesmo o prazer puramente corpóreo não seria possível, para Platão, sem um mínimo de consciência. Platão não consideraria a falta e o preenchimento como processos puramente corpóreos. Para ele haveria uma distinção entre processo e afecção, entre corpo e consciência. O prazer não viria do preenchimento propriamente dito, mas de uma afecção consequente ao preenchimento.

Aristóteles concorda de certa forma com Platão, no sentido de que o prazer é aquilo que devolve o estado natural de plenitude, isto é, quando se está com fome busca-se comer. Porém o Estagirita enfatiza que esta definição não parece suficiente, mas somente

ὁ λόγος ὃς ἂν φῆ τὸ ἐκ τῆς ἀπείρου καὶ πέρατος κατὰ φύσιν ἔμψυχον γεγονός εἶδος, ὅπερ ἔλεγον ἐν τῷ πρόσθεν, ὅταν μὲν τοῦτο φθειρῆται, τὴν μὲν φθορὰν λύπην εἶναι, τὴν δ' εἰς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ὀδόν, ταύτην δὲ αὖ πάλιν τὴν ἀναχώρησιν πάντων ἡδονήν."

³⁶² No *Timeu* (64 c7 – d3) aparece também esta "restauração do estado natural" como fonte do prazer. E, na *República* (584 b 6-7), a definição de prazer também parece estar alinhada ao *Filebo* e, de certa forma, também ao *Timeu*. Na República IX 584 c há uma análise dos prazeres puros, que não advêm somente do preenchimento. Nesta passagem há também uma alusão à κάθαρσις.

³⁶³ Aristóteles, *EN X*, 2 1173 b 7-11. Tradução livre do francês: "Ils disent encore que la peine est un processus de déficience de notre état naturel, et le plaisir un processus de répletion. Mais ce sont là des affections intéressant le corps. Si dès lors le plaisir est une réplétion de l'état naturel, c'est le sujet en lequel s'accomplit la répletion qui ressentira le plaisir; ce sera donc le corps. Mais c'est là une opinion qu'on n'accepte pas d'ordinaire; le plaisir n'est donc pas non plus un processus de repletion; tout ce qu'on peut dire, c'est qu'aucours d'un processus de repletion on ressentira du plaisir, comme au cours d'une operation chirurgicale on ressentira de la souffrance.". Tradução do grego para o francês de J. Tricot. "καὶ λέγουσι δὲ τὴν μὲν λύπην ἔνδειαν τοῦ κατὰ φύσιν εἶναι, τὴν δ' ἡδονὴν ἀναπλήρωσιν. ταῦτα δὲ σωματικά ἐστι τὰ πάθη. εἰ δὲ ἐστι τοῦ κατὰ φύσιν ἀναπλήρωσις ἡ ἡδονή, ἐν ᾧ ἡ ἀναπλήρωσις, τοῦτ' ἂν καὶ ἡδοίτο: τὸ σῶμα ἄρα: οὐ δοκεῖ δέ: οὐδ' ἔστιν ἄρα ἡ ἀναπλήρωσις ἡδονή, ἀλλὰ γινομένης μὲν ἀναπληρώσεως ἡδοίτ' ἂν τις, καὶ τεμνόμενος λυποῖτο.".

³⁶⁴ Gerd Van Riel em seu artigo intitulado: *Aristotle's Definition of Pleasure – a refutation of the platonic account*.

³⁶⁵ Em *Filebo* 32 b 1, está explicitado: "πέρατος κατὰ φύσιν ἔμψυχον γεγονός εἶδος".

válida para os prazeres do corpo, pois onde se encaixariam os prazeres da virtude, da amizade, do estudo ou da música e outras artes? Não há dor ou carência anterior a ser preenchida. Antes de elaborar sua própria definição de prazer, Aristóteles procura investigar suas causas. Explicita que nem todo prazer pressupõe dor prévia, a partir do contraponto de prazeres - da nutrição e outros, como do conhecimento, por exemplo³⁶⁶: “Esta opinião parece ter por origem as dores e prazeres que dizem respeito à nutrição. Quando, entretanto, a falta de alimento nos fez a princípio sentir sofrimento, experimentamos em seguida o prazer satisfazendo nosso apetite. Mas isto não acontece com todos os prazeres; por exemplo, os prazeres advindos do estudo não supõem uma dor anterior.”³⁶⁷.

Para Aristóteles a atividade é somente prazerosa “por acidente”:

Já que um tipo de bem é atividade, e um outro tipo, disposição, os processos que nos restauram ao nosso estado natural são agradáveis somente por acidente, a atividade que está trabalhando nos nossos apetites [de restauração] é parte integrante do estado natural; mas existem também prazeres sem acompanhamento de dor ou apetite, por exemplo a atividade contemplativa (θεωρεῖν), onde a natureza não sofre nenhuma falta. E o que indica “que os prazeres ligados a um processo são somente acidentais”.³⁶⁸.

Com esta colocação, Aristóteles se contrapõe a Platão lembrando que durante um preenchimento pode-se ter prazer com coisas não aprazíveis:

³⁶⁶ “Os prazeres do pensamento são superiores aos prazeres sensíveis.”. Aristóteles *EN X*, 5 1176 a 2-3. Tradução livre do francês: “les plaisirs de la pensée sont supérieurs aux plaisirs sensibles.”. Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “διαφέρει δὲ ἡ ὄψις ἀφῆς καθαριότητι, καὶ ἀκοή καὶ ὄσφρησις γεύσεως: ὁμοίως δὲ διαφέρουσι καὶ αἱ ἡδοναί, καὶ τούτων αἱ περὶ τὴν διάνοιαν, καὶ ἐκάτεροι ἀλλήλων.”. Platão irá também citar estes prazeres mais intelectuais no *Filebo* – (51 b 3-5), (51c1 –e5), (51e 7 – 52 b 9). Segundo Van Riel (no artigo *Aristotle’s Definition of Pleasure – a refutation of the platonic account*), o que Platão irá dizer é que o prazer não pressupõe dor, mas sim vazão (falta, “lack”), que seria inerente à natureza do homem.

³⁶⁷ Aristóteles *EN X*, 2 1173 b 13-15. Tradução livre do francês : “cette opinion semble avoir pour origine les souffrances et les plaisirs ayant rapport à la nutrition : quand, en effet, le manque de nourriture nous a d’abord faire ressentir de la souffrance, nous éprouvons ensuite du plaisir en assouvissant notre appétit. Mais cela ne se produit pas pour tous les plaisirs : par exemple les plaisirs apportés par l’étude ne supposent pas de peine antécédente.”. Tradução do grego para o francês de J.Tricot. “ἡ δόξα δ’ αὕτη δοκεῖ γεγενῆσθαι ἐκ τῶν περὶ τὴν τροφήν λυπῶν καὶ ἡδονῶν: ἐνδεεῖς γὰρ γενομένους καὶ προλυπηθέντας ἡδῆσθαι τῇ ἀναπληρώσει. τοῦτο δ’ οὐ περὶ πάσας συμβαίνει τὰς ἡδονάς: ἄλυποι γὰρ εἰσιν αἱ τε μαθηματικαὶ καὶ τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις αἱ διὰ τῆς ὄσφρησεως, καὶ ἀκροάματα δὲ καὶ ὀράματα πολλὰ καὶ μνημαὶ καὶ ἐλπίδες.”.

³⁶⁸ Aristóteles *EN VII*, 13 1152 b 34 – 1153 a 2. A frase final da passagem, entre aspas, foi acrescentada pelo tradutor J. Tricot. Tradução livre do francês: “puisque une sorte de bien est activité, et une autre sorte, disposition, les processus qui nous restaurent dans notre état naturel sont agréables seulement par accident, l’activité en travail dans nos appétits étant celle de cette partie de nous-même demeurée dans son état naturel : c’est qu’il existe aussi des plaisirs sans accompagnement de peine ou d’appétit, par exemple l’activité contemplative, où la nature ne souffre d’aucun manque. Et ce que indique ‘que les plaisirs liés à un processus sont seulement accidentels’.”. Tradução do grego para o francês de J.Tricot. “ἔτι ἐπεὶ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ μὲν ἐνέργεια τὸ δ’ ἕξις, κατὰ συμβεβηκὸς αἱ καθιστάσαι εἰς τὴν φυσικὴν ἕξιν ἡδεῖαι εἰσιν: ἔστι δ’ ἡ ἐνέργεια ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς ὑπολοίπου ἕξεως καὶ φύσεως, ἐπεὶ καὶ ἄνευ λύπης καὶ ἐπιθυμίας εἰσιν ἡδοναί, οἷον αἱ τοῦ θεωρεῖν ἐνέργεια, τῆς φύσεως οὐκ ἐνδεοῦς οὔσης..”.

Não nos regozijamos do mesmo objeto agradável no momento em que a natureza preenche seus vazios e depois que ela é restaurada. Na natureza restaurada, temos prazer com coisas que são agradáveis no sentido absoluto; na natureza em processo de se restaurar, temos até mesmo prazer com seus contrários [prazeres eventualmente pervertidos], pois amaremos mesmo substâncias picantes e amargas as quais nenhuma delas é naturalmente agradável, de modo que os prazeres que sentimos não são também nem naturalmente nem absolutamente agradáveis, a distinção que separa os diferentes objetos de prazer um do outro se estende aos prazeres deles decorrentes.³⁶⁹

O prazer em si viria então da atividade e não do preenchimento. Dirá Aristóteles que as coisas naturalmente aprazíveis são aquelas que estimulam a ação da natureza dada³⁷⁰; criam uma boa disposição (prazer acidental). Já os preenchimentos corpóreos são incidentais, são formas de prazer derivadas. Ou seja, a repleção (preenchimentos corpóreos) não faz parte da natureza do prazer em si. Para Aristóteles, o prazer não admite o menos e o mais, somente considera-se o ato prazeroso. Mas um indivíduo está mais ou menos predisposto à virtude, por exemplo, que levaria naturalmente a atos prazerosos. É a virtude que admite o menos e o mais; não o prazer. Pelo grau de virtude uma pessoa pode ter prazeres qualitativamente distintos, mas isto não quer dizer que o prazer seja ilimitado. Para Aristóteles, então, há o fator tempo que faz com que um homem possa ter mais ou menos prazer que outro; mas não há mais ou menos prazer em si, nem prazer excessivo em si.³⁷¹

Então, apesar de Aristóteles não negar a definição de Platão, evidencia suas lacunas e indica outro olhar para o prazer.

Para o Estagirita, embora o desejo impulse³⁷², é preciso que o intelecto (νοῦς) dirija o homem. O desejo é errante e não tem limites. É preciso que o homem descubra um meio de lidar com isso sem distorcer sua natureza, ao contrário, deixar que ela se realize. Os

³⁶⁹ Aristóteles, *EN VII*, 13 1153 a 2-6. Tradução livre do francês: “on ne se réjouit pas du même objet agréable au moment où la nature remplit ses vides et après qu’elle est restaurée: dans la nature restaurée, on se plaît aux choses qui sont agréables au sens absolu; dans la nature en train de se refaire, on se plaît même à leurs contraires: car on aimera même les substances piquantes et amères dont aucune n’est naturellement agréable ni absolument agréables, de sorte que les plaisirs que nous en ressentons ne sont non plus ni naturellement ni absolument agréables, la distinction qui sépare les différents objets plaisants l’un de l’autre s’étendant aux plaisirs qui en découlent.”. Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “σημείον δ’ ὅτι οὐ τῷ αὐτῷ ἡδεῖ χαιρουσιν ἀναπληρουμένης τε τῆς φύσεως καὶ καθεστηκυίας, ἀλλὰ καθεστηκυίας μὲν τοῖς ἀπλῶς ἡδέσιν, ἀναπληρουμένης δὲ καὶ τοῖς ἐναντίοις: καὶ γὰρ ὀξέσι καὶ πικροῖς χαιρουσιν, ὧν οὐδὲν οὔτε φύσει ἡδὺ οὔθ’ ἀπλῶς ἡδύ. ὥστ’ οὐδ’ ἡδοναί: ὡς γὰρ τὰ ἡδέα πρὸς ἀλλήλα διεσθηκεν, οὔτω καὶ αἱ ἡδοναὶ αἱ ἀπὸ τούτων.”.

³⁷⁰ “coisas agradáveis por natureza são aquelas que estimulam a atividade de uma natureza dada.”. Aristóteles, *EN VII*, 15 1154 b 20. Tradução livre do francês: “choses agréables par nature, celles qui stimulent l’activité d’une nature donnée.”. Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “φύσει δ’ ἡδέα, ἃ ποιεῖ πρᾶξις τῆς τοιαύτης φύσεως”.

³⁷¹ Aristóteles, *EN X* 2, 1173 a 15-28.

³⁷² “Na verdade, mostra-se que o intelecto não faz mover sem o desejo [...], mas o desejo move sem o raciocínio.” Aristóteles, *DA*, 433 a 17. Tradução do grego de Maria Cecília Gomes dos Reis.

objetos podem ser mais ou menos agradáveis a depender de quem o deseja, e das circunstâncias. O prazer está ligado ao uso que fazemos destas coisas.

Aristóteles separa as virtudes em éticas e dianoéticas (ou intelectuais, relacionadas ao $\nu\omicron\upsilon\varsigma$)³⁷³, no sentido de que as primeiras devem buscar a justa medida, entre o excesso e a falta, mas as outras, as intelectuais, não são regidas pela medida, não se caracterizam pelo excesso ou pela falta, mas pela excelência. Logo, o prazer relacionado a estas virtudes intelectuais também não tem excessos³⁷⁴. Como afirma Van Riel, “[para Aristóteles] o prazer corpóreo em si é excessivo. O excesso não se deve à natureza do prazer, mas sim a uma perversão do nosso desejo. [...] A ausência de prazer excessivo não significa dor.”³⁷⁵.

O prazer vem da realização da natureza do homem. O problema está quando o homem distorce a hierarquia natural. Como o homem não consegue fazer várias atividades ao mesmo tempo e é atraído pelo prazer, quanto mais estiver carente de atividades prazerosas poderá atrair-se por atividades menos nobres em busca do prazer.

Na *Metafísica*, Aristóteles vai classificar as potências ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) em racionais e irracionais: “As potências racionais são as mesmas para ambos os contrários, cada uma das irracionais é potência de um único contrário: o quente, por exemplo, só é potência de aquecer, enquanto a arte médica é potência da enfermidade e da saúde. [...] Por isso as potências racionais agem de maneira contrária às potências irracionais, por que com um único princípio, isto é, com a razão, envolvem ambos os contrários.”³⁷⁶.

O homem terá sempre que escolher entre uma gama de alternativas. Nesta indeterminação do seu potencial está todo o seu valor, mas também toda a sua dificuldade.

Embora, no livro X da *EN*, Aristóteles privilegie Eudoxo frente aos platônicos, também não concordará completamente com ele. Aristóteles considera o prazer um bem, mas não “o” bem, como insiste Eudoxo. Aristóteles discorda, pois, para o homem, nenhuma atividade é prazerosa indefinidamente. Para alcançar o bem o homem precisa desenvolver

³⁷³ Aristóteles, *EN*, II, 1 1103 a 14.

³⁷⁴ No *Filebo*, Platão irá dizer que mesmo o prazer puro (ou verdadeiro), após o preenchimento, estaria sujeito aos excessos; seria ilimitado. O prazer sempre admitiria o pouco e o muito. O risco dos excessos não poderia ser excluído. (*Filebo*, 27 e 5 – 28 a 4). Aristóteles vai criticar Platão na questão do excesso de prazer voltando à crítica inicial do prazer corpóreo (*EN* 1154 a 8 – b 31) – preenchimento das necessidades corpóreas - que está implicado. Dirá que nem sempre uma coisa boa é oposta à má (*EN* 1154 a 10-11). Aristóteles utiliza também o exemplo da visão - ou da audição ou do tato -, em que não se faz possível o excesso.

³⁷⁵ Gerd Van Riel no artigo intitulado: *Aristotle's Definition of Pleasure – a refutation of the platonic account*; p.133. Tradução livre do inglês: “[...] corporeal pleasure itself is excessive. Excess is due not to the nature of pleasure, but to a perversion of our desire. [...] the absence of excessive pleasure is not at all the same of pain.”.

³⁷⁶ Aristóteles, *Met*, IX, 2, 1046 b 5-7. Tradução do grego por Giovanni Reale: “καὶ αἱ μὲν μετὰ λόγου πᾶσαι τῶν ἐναντίων αἱ αὐταί, αἱ δὲ ἄλογοι μία ἑνός, οἷον τὸ θερμὸν τοῦ θερμαίνειν μόνον ἢ δὲ ἰατρικὴ νόσου καὶ ὑγείας.”.

habilidades. O homem tem as mãos e os dedos, mas não sabe tocar piano; é preciso desenvolver-se nesta habilidade e adquirir certa disposição. E o prazer vem justamente quando o homem coloca em prática a sua potencialidade. No limite, a obra própria do homem é “fazer” o próprio homem. É neste sentido, na visada aristotélica, que prazer, bem e felicidade coincidem; correspondem a este processo de realização do homem³⁷⁷.

Como vimos, para o Estagirita a virtude ética (ἠθικὴ ἀρετή) é condição para o homem chegar a seu fim, bem supremo, que é a felicidade (εὐδαιμονία). Assim sendo, a prática virtuosa é prazerosa ao homem e será complemento natural da ação humana que visa ao bem. Entretanto, encontrar este caminho da felicidade não é tarefa fácil, já que o homem precisa adquirir, ao longo da vida, a sabedoria prática (φρόνησις), bem deliberando frente às circunstâncias diversas. O homem virtuoso de Aristóteles não é aquele que conhece o bem, mas aquele que adquire a virtude ao agir, usufruindo da sua liberdade de escolha ponderada (προαίρεσις) que antecede cada ação. Aristóteles desenha seu tratado ético visando à formação prática da virtude no homem, que deverá pautar-se na escolha dos meios, mais do que dos fins³⁷⁸. Neste sentido, este aprendizado pela experiência prática encontrará, nas afecções de prazer e dor, sinais (σημεῖα) importantes para indicar se a disposição que acompanha a ação é virtuosa ou viciosa³⁷⁹. Ou seja, na ética sugerida por Aristóteles, o

³⁷⁷ Já Platão diz que o prazer é necessário para a boa vida não porque é bom, mas porque é inevitável (*Filebo*, 62e; e também 66 a – c).

³⁷⁸ “(...) nós julgamos o caráter de um homem pela sua escolha: é por que ele o faz e não o que ele faz.” Aristóteles *EE* II 1228 a 2-3. Tradução livre do francês. “nous jugeons du caractère d’un homme à son choix: c’est ce pour quoi il le fait et non ce qu’il fait.” Tradução do grego para o francês de V. Décarie. “καὶ διὰ τοῦτο ἐκ τῆς προαιρέσεως κρῖνομεν ποιός τις: τοῦτο δ’ ἐστὶ τὸ τίνας ἐνεκα πράττει, ἀλλ’ οὐ τί πράττει.” “Nós deliberamos não sobre fins, mas sobre meios de alcançar os fins”. Aristóteles, *EN* III, 5 1112 b 11-12. Tradução livre do francês. “nous délibérons non pas sur les fins elles-mêmes, mais sur les moyens d’atteindre les fins.” Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “βουλευόμεθα δ’ οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη.”

³⁷⁹ Aristóteles considera que são elementos que definem a escolha - o belo, o proveitoso ou o agradável: “Como são três os objetos de busca e três os de fuga – o belo, o proveitoso e o agradável – e três os contrários – o feio, o danoso e o penoso -, o homem bom é correto e o homem perverso é incorreto a respeito de todos eles, mas sobretudo a respeito do prazer, pois este é comum aos animais e acompanha a tudo o que cai na rubrica *busca*, pois o belo e o proveitoso são manifestamente agradáveis.” Aristóteles, *EN* II 1104 b 30 – 1105 a 1. Tradução do grego de M. Zingano. “τριῶν γὰρ ὄντων τῶν εἰς τὰς αἰρέσεις καὶ τριῶν τῶν εἰς τὰς φυγὰς, καλοῦ συμφέροντος ἡδέος, καὶ τριῶν τῶν ἐναντίων, αἰσχροῦ βλαβεροῦ λυπηροῦ, περὶ ταῦτα μὲν πάντα ὁ ἀγαθὸς κατορθωτικὸς ἐστὶν ὁ δὲ κακὸς ἀμαρτητικὸς, μάλιστα δὲ περὶ τὴν ἡδονήν: κοινὴ τε γὰρ αὕτη τοῖς ζώοις, καὶ πᾶσι τοῖς ὑπὸ τὴν αἴρεσιν παρακολουθεῖ”; e conclui que se assim é, o prazer irá sempre acompanhar a escolha livre, pois o belo e o proveitoso são também agradáveis. Isto é, mesmo sem visar ao prazer propositadamente, há uma tendência deliberada do homem ao prazer: “(...) O erro existe então na escolha dos bens, mas não nos bens relativos aos fins. Mas o erro é possível desde que se refira a bens direcionados ao fim procurado (por exemplo: é bom para saúde comer essa coisa ou não?). São sobretudo os sentimentos de prazer e a dor que nos induzem ao erro, porque nós fugimos do segundo e preferimos o primeiro.” Aristóteles *MM*, XVIII 1189 b 3-6. Tradução livre do francês. “L’erreur reside donc: dans le choix

homem encontrará nas afecções, que acompanham suas ações ao longo da vida, indicações das disposições que precisam ser aprimoradas para encontrar o caminho da virtude, do prazer e da felicidade - fim próprio do homem³⁸⁰.

Podemos acreditar que, se todos os seres vivos sem exceção aspiram ao prazer, é porque todos eles têm tendência a viver. A vida é uma certa atividade (ἐνέργεια), e cada homem exerce sua atividade com os objetos e as atividades que lhe são mais atraentes, por exemplo, o músico exerce sua atividade por meio da audição, nas melodias; o homem que estuda, através do pensamento, nas especulações da ciência; e assim por diante, em cada caso. O prazer completa com perfeição as atividades, e em seguida a vida a qual aspiramos. É então normal que os homens tendam também ao prazer, já que para cada um o prazer completa a vida, que é uma coisa desejável.³⁸¹

Vimos que o objetivo do tratado ético de Aristóteles não é conhecer o bem, mas ser um tratado útil à prática do bem. Esta parece ser a resposta que Aristóteles encontra para dar sentido à tragédia da espécie humana, já que cada qual em particular deparar-se-á com seus limites e sua finitude. Conhecer e contemplar o bem, sabedoria teórica (σοφία), de forma permanente, está na esfera da felicidade dos deuses, que são eternos³⁸². A felicidade do

des biens, mais non pas des bien relatifs aux fins (sur ceux-là en effet tout le monde a le même avis ; ainsi on est d'accord que la santé est un bien.). Mais l'erreur est possible dès qu'il s'agit des biens ordonnés à la fin recherchée : par exemple est-ce bon pour la santé de manger telle chose ou non ? Donc, dans ces cas, ce sont surtout le plaisir et la douleur qui nous induisent en erreur, car nous fuyons la seconde et préférons le premier. ”.

Tradução do grego para o francês de C. Dalimier. “Ἐστὶν οὖν ἡ ἀμαρτία ἐν τῇ αἰρέσει τῶν ἀγαθῶν οὐ περὶ τὰ τέλη (ταῦτα μὲν γὰρ ἅπαντες ὁμογνωμονοῦσιν, οἷον τὴν ὑγίειαν ὅτι ἀγαθόν), ἀλλ’ ἡδὴ τὰ κατὰ τὸ τέλος, οἷον πότερον ἀγαθὸν πρὸς ὑγίειαν φαγεῖν τοῦτο ἢ οὐ. Μάλιστα οὖν ποιεῖ ἐν τούτοις τὸ σφάλλῃσθαι ἡδονὴ καὶ λύπη· τὴν μὲν γὰρ φεύγομεν, τὴν δὲ αἰρούμεθα.”.

³⁸⁰ "O prazer torna a atividade perfeita não como a respectiva disposição moral permanente o faz, por já estar presente no agente, mas como uma perfeição cumulativa, à semelhança do viço da juventude daquelas pessoas que estão na flor da idade.". Aristóteles, *EN X* 1174 b31-33. Tradução do grego de Mário da Gama Kury. "τελειοὶ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ’ ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα.”.

³⁸¹ Aristóteles, *EN X* 4 1175 a 10-17. Tradução livre do francês com ajustes a partir do original em grego: "On peut croire que si tous les hommes sans exception aspirent au plaisir, c'est qu'ils ont tous tendance a vivre. La vie est une certaine activité, et chaque homme exerce son activité dans le domaine et avec les facultés qui ont pour lui le plus d'attrait: par exemple, le musicien exerce son activité, au moyen de l'ouïe, sur les mélodies, l'homme d'étude, au moyen de la pensée, sur les spéculations de la science, et ainsi de suite dans chaque cas. Et le plaisir vient parachever les activités, et par suite la vie à laquelle on aspire. Il est donc normale que les hommes tendent aussi au plaisir, puisque pour chacun d'eux le plaisir achève la vie, qui est une chose désirable.". Tradução do grego para o francês de J. Tricot. "διὸ καὶ ἡ ἡδονὴ ἀμαυροῦται. ὀρέγεσθαι δὲ τῆς ἡδονῆς οἰηθεῖη τις ἂν ἅπαντας, ὅτι καὶ τοῦ ζῆν ἅπαντες ἐφίενται: ἡ δὲ ζωὴ ἐνέργειά τις ἐστὶ, καὶ ἕκαστος περὶ ταῦτα καὶ τούτοις ἐνεργεῖ ἅ καὶ μάλιστ' ἀγαπᾷ, οἷον ὁ μὲν μουσικὸς τῇ ἀκοῇ περὶ τὰ μέλη, ὁ δὲ φιλομαθῆς τῇ διανοίᾳ περὶ τὰ θεωρήματα, οὕτω δὲ καὶ τῶν λοιπῶν ἕκαστος: ἡ δ' ἡδονὴ τελειοῖ τὰς ἐνεργείας, καὶ τὸ ζῆν δὴ, οὐ ὀρέγονται. εὐλόγως οὖν καὶ τῆς ἡδονῆς ἐφίενται: τελειοὶ γὰρ ἕκαστῳ τὸ ζῆν, αἰρετὸν ὄν.”.

³⁸² “As ações justas só existem entre os seres que fazem parte das coisas boas em si, admitindo nelas excesso e falta. Existe, entretanto, seres para os quais um excesso de bem não se aplica (é o caso sem dúvida dos deuses); há outros, ao contrário, que são incapazes de tirar proveito de porção alguma desses bens, são aqueles que são irremediavelmente viciosos e a que tudo é nocivo; outros, enfim, tiram vantagem até um certo ponto. É a razão pela qual a justiça é alguma coisa de puramente humana.”. Aristóteles, *EN V* 13 1137 a 26-30. Tradução livre do

homem, errante e finito, estaria na virtude - no encontro da sabedoria prática (φρόνησις), excelência moral somente possível de ser alcançada na cidade (πόλις)³⁸³.

Lembramos que Aristóteles no livro X, último livro da *EN*, dedica cinco, dos dez capítulos, ao prazer (1 a 5). Trata-se de uma ética que encontra na ação (πραξις) virtuosa o elemento central e, por isso mesmo, põe o prazer em relevância já que este completa tal ação. O prazer assim como a dor são afecções que sinalizam ao agente a sua disposição moral que impacta no resultado de suas escolhas, preparando-o para uma próxima ação, e construindo seu caráter (ἦθος).

Neste contexto, para definir e distinguir o prazer, Aristóteles compara-o à visão e à construção de uma casa³⁸⁴.

O ato de ver parece perfeito a qualquer momento, pois ele não necessita de qualquer coisa superveniente que torne perfeita a sua forma; parece que esta é também a natureza do

francês. “Les actions justes n’existent qu’entre les êtres qui ont part aux choses bonnes em elles-mêmes et admettant em elles excès et défaut. Il y a, en effet, des êtres pour lesquels un excès de bien ne se conçoit pas (c’est le cas sans doutes des dieux) ; d’autres, au contraire, sont incapables de tirer profit d’aucune portion de ces biens, ce sont ceux qui sont irrémédiablement vicieux et à qui tout est nuisible ; d’autres enfin, n’en tirent avantage que jusqu’à un certain point. Et c’est la raison pour laquelle la justice est quelque chose de purement humain.”. Tradução do grego para o francês de J.Tricot. “ἔστι δὲ τὰ δίκαια ἐν τούτοις οἷς μέτεστι τῶν ἀπλῶς ἀγαθῶν, ἔχουσι δ’ ὑπερβολὴν ἐν τούτοις καὶ ἔλλειψιν: τοῖς μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ὑπερβολὴ αὐτῶν, οἷον ἴσως τοῖς θεοῖς, τοῖς δ’ οὐδὲν μῶριον ὠφέλιμον, τοῖς ἀνιάτως κακοῖς, ἀλλὰ πάντα βλάπτει, τοῖς δὲ μέχρι τοῦ: διὰ τοῦτ’ ἀνθρώπινόν ἐστιν.”.

³⁸³ O tratado da *EN* inicia e termina com a política, o que sinaliza a importância desta última para Aristóteles e, no seu tratado ético, para a felicidade do homem. Para o filósofo a ética está subordinada à política na medida em que é somente na πόλις que o homem terá condições de alcançar o que lhe é próprio, a partir do desenvolvimento da sabedoria prática: “devemos experimentar conceber, ao menos em grandes linhas, a natureza do Bem Supremo, e dizer de qual ciência particular ou de que potencialidade ele trata. Acreditamos que ele depende da ciência suprema e arquitetônica por excelência. Ora uma tal ciência é manifestamente a Política.” Aristóteles, *EN I 1 1094a 24-29*. Tradução livre do francês. “nous devons essayer d’embrasser, tout au moins dans ses grandes lignes, la nature du Souverain Bien, et de dire de quelle science particulière ou de quelle potentialité il relève. On sera d’avis qu’il dépend de la science suprême et architectonique par excellence. Or une telle science est manifestement la Politique.”. Tradução do grego para o francês de J.Tricot. “εἰ δ’ οὕτω, πειρατέον τύπῳ γε περιλαβεῖν αὐτὸ τί ποτ’ ἐστὶ καὶ τίνος τῶν ἐπιστημῶν ἢ δυνάμεων. δόξειε δ’ ἂν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς. τοιαύτη δ’ ἡ πολιτικὴ φαίνεται”.

³⁸⁴ Segundo Van Riel (no artigo *Aristotle’s Definition of Pleasure – a refutation of the platonic account*), Aristóteles distingue o prazer do preenchimento (que Van Riel chama de “*in movement*”) e o prazer que ocorre na atividade perfeita (que Van Riel chama de “*at rest*”). Aristóteles os distingue com o exemplo da construção da casa, em que, diferentemente do prazer em si, há etapas; há evolução (*EN 1174 a 14 – b 14*). Na verdade só há um tipo de prazer derivado das funções naturais em estado perfeito (já preenchidas, se quisermos usar o vocabulário platônico). Van Riel conclui o artigo sinalizando que a definição de prazer aristotélica é mais ampla, e mesmo inclui, de certa forma, a definição platônica, porém a crítica que finaliza seu texto, apoiada por outros comentadores por ele citados, como Urmsom, Gostling e Taylor, é de que Aristóteles não teria dado conta, entretanto, de explicar o prazer “*in mouvement*” ou do preenchimento. Esta questão, entretanto, como alerta em nota Van Riel citando Polansky, pode encontrar solução em Aristóteles no conceito de “ἐνέργεια”, que é o fim em si mesmo; está completa a todo momento e é contínua. Como sugere o fim deste artigo de Van Riel, a “ἐνέργεια” aristotélica talvez dê conta do prazer “*in movement*”, ou fruto do preenchimento, como prefere Platão.

prazer, pois ele é um todo, e em tempo algum se pode achar um prazer cuja forma será mais perfeita se ele durar mais. [...] Cada momento de prazer é um todo perfeito.³⁸⁵

Aristóteles ao mesmo tempo une ação e prazer, e também os distingue, como, por exemplo, no caso do modelo de sensação - a visão -, que é uma atividade contínua e perfeita. O prazer tem a mesma característica dela, pois não se sente prazer progressivamente, mas de uma só vez. Ou seja, o que suporta e leva ao prazer é esta atividade contínua e perfeita. Por outro lado, cada sentido diz respeito ao que lhe é próprio e também ao melhor. Ou seja, o prazer torna plena a atividade como uma causa desta atividade; mas há o prazer da causa formal (parcial, que está a caminho da atividade perfeita) e o prazer da causa final. Ou seja, pode-se talvez dizer que o prazer está no interior da atividade que se prolonga na medida em que o exercício de determinada faculdade seja bem feito. Mas não se pode confundir prazer e movimento (κίνησις):

Todo movimento (κίνησις) se desenvolve no tempo e em vista de certo fim, como por exemplo o processo de construção de uma casa; e ele é perfeito quando alcança aquilo a que tende; ou seja ele é perfeito seja quando o observamos na totalidade do tempo que ocupa, seja no seu momento final. E, nas partes do tempo que eles ocupam, todos os movimentos são imperfeitos, e diferem especificamente do movimento total como eles diferem também um do outro. [...] os múltiplos movimentos parciais que compõem [um movimento] são imperfeitos e diferentes em espécie, já que é o ponto de partida e o ponto de chegada que os especificam [...] Erramos ao falar do prazer como sendo o resultado do movimento ou de uma geração, pois movimento e devir não podem ser afirmados de todas as coisas, mas somente daquelas que são divisíveis em partes; e não são um todo. Não há devir, então, nem de um ato de visão, nem de um ponto, nem de uma unidade, e nenhuma dessas coisas é movimento ou devir. E [também] não se aplica ao prazer, pois este é um todo^{386 387}.

³⁸⁵ Aristóteles *EN*, X 3 1174 a14-18 / X 3 1174 b 5 / X 5 1175 a 20-23. Tradução do grego por Mário da Gama Kury. "δοκεῖ γὰρ ἡ μὲν ὄρασις καθ' ὄντιν οὖν χρόνον τελεία εἶναι: οὐ γὰρ ἔστιν ἐνδεὴς οὐδενὸς ὃ εἰς ὕστερον γινόμενον τελειώσει αὐτῆς τὸ εἶδος: τοιοῦτω δ' ἔοικε καὶ ἡ ἡδονή. ὅλον γὰρ τι ἐστὶ καὶ κατ' οὐδένα χρόνον λάβοι τις ἂν ἡδονὴν ἧς ἐπὶ πλείω χρόνον γινομένης τελειωθήσεται τὸ εἶδος. [...] τῆς ἡδονῆς δ' ἐν ὅτρω οὖν χρόνω τέλειον τὸ εἶδος".

³⁸⁶ Ver a *Física*, VI, 8, 239 b 1, onde Aristóteles irá afirmar que nem o movimento nem o repouso são possíveis no instante. E na *Física*, VI, 3, 234 a 34 em diante, ele vai chegar a demonstrar que o movimento e o repouso não têm lugar no instante devido a indivisibilidade do agora (τὸ νῦν).

³⁸⁷ Aristóteles *EN*, X 3 1174 a 18-23 / 1174 b 3-5 / 1174 b 10-14. Tradução livre do francês. "Tout mouvement, en effet, se déroule dans le temps, et en vue d'une certaine fin, comme par exemple le processus de construction d'une maison, et il est parfait, quand il a accompli ce vers quoi il tend; dès lors il est parfait soit quand il est pris dans la totalité du temps qu'il occupe, soit à son moment final. Et dans les parties du temps qu'ils occupent tous les mouvements sont imparfaits, et diffèrent spécifiquement du mouvement total comme ils diffèrent aussi l'un de l'autre. [...] les multiples mouvements partiels dont il est composé sont imparfaits et différents en espèce, puisque c'est le point de départ et le point d'arrivée qui les spécifient. [...] on a tort de parler du plaisir comme étant le résultat d'un mouvement ou d'une génération, car mouvement et devenir ne peuvent être affirmés de toutes les choses, mais seulement de celles qui sont divisibles en parties et ne sont pas de tous : il n'y a devenir, en effet, ni d'un acte de vision, ni d'un point, ni d'une unité, et aucune de ces choses n'est mouvement ou devenir. Il n'y a dès lors rien de tel pour le plaisir, puisqu'il est un tout.". Tradução do grego para o francês de J. Tricot. "διόπερ οὐδὲ κίνησις ἐστίν. ἐν χρόνω γὰρ πᾶσα κίνησις καὶ τέλους τινός, οἷον ἡ οἰκοδομική, καὶ τελεία ὅταν ποιήσῃ οὗ ἐφίεται. ἢ ἐν ἅπαντι δὴ τῷ χρόνω ἢ τούτῳ. ἐν δὲ τοῖς

Vejamos o comentário de Angioni à passagem acima de Aristóteles:

O prazer independe do tempo, tem lugar no instante e por isso é um todo completo; não há finalidade a ser alcançada. No processo de construção da casa, o manuseio das pedras ou da terra são movimentos parciais, diferentes um do outro, e imperfeitos, pois são somente partes do todo. O movimento se completa com a casa pronta, pois não precisa de nada além para atingir o fim a que se propôs. A especificidade de cada movimento seja ele parcial ou total será dada pelos pontos de partida e chegada (πόθεν ποῖ) que são diferentes para cada movimento.

6.2 O “prazer próprio” do homem que pratica a virtude

Se o prazer não tem progressão no tempo e como um todo é indivisível em partes, haveria diferença específica entre os prazeres? A investigação de Aristóteles no capítulo 5 do livro X da *EN* está centrada nesta questão.

De qualquer modo, a vida e o prazer parecem indissolavelmente unidos e não admitem separação, já que não há prazer sem atividade (ἐνέργεια) e o prazer torna a atividade (ἐνέργεια) perfeita [completa]. Também por esta razão os prazeres parecem diferir especificamente uns dos outros. De fato, pensamos que as coisas especificamente diferentes se tornam perfeitas com a adição de coisas diferentes.³⁸⁸

Na passagem acima, Aristóteles, além de reafirmar que atividade (ἐνέργεια) e prazer (ἡδονή) estão intrinsecamente juntos, traz um primeiro argumento importante para admitirmos a diversidade específica dos prazeres, a saber: se as atividades diferem uma das outras e os prazeres as completam na perfeição, estes prazeres, adicionais a atividades diferentes, também terão que ser diferentes uns dos outros.

μέρεσι καὶ τῷ χρόνῳ πᾶσαι ἀτελεῖς, καὶ ἕτεροι τῷ εἶδει τῆς ὅλης καὶ ἀλλήλων. ἢ γὰρ τῶν λίθων σύνθεσις ἐτέρα τῆς τοῦ κίονος ῥαβδώσεως, καὶ αὐταὶ τῆς τοῦ ναοῦ ποιήσεως; καὶ ἢ μὲν τοῦ ναοῦ τελεία (οὐδενὸς γὰρ ἐνδεῆς πρὸς τὸ προκείμενον), ἢ δὲ τῆς κρηπίδος καὶ τοῦ τριγλύφου ἀτελής; μέρους γὰρ ἑκατέρα. [...] δι' ἀκριβείας μὲν οὖν περὶ κινήσεως ἐν ἄλλοις εἴρηται, ἔοικε δ' οὐκ ἐν ἅπαντι χρόνῳ τελεία εἶναι, ἀλλ' αἱ πολλὰ ἀτελεῖς καὶ διαφέρουσαι τῷ εἶδει, εἴπερ τὸ πόθεν ποῖ εἰδοποιόν. [...] ἐκ τούτων δὲ δῆλον καὶ ὅτι οὐ καλῶς λέγουσι κίνησιν ἢ γένεσιν εἶναι τὴν ἡδονήν. οὐ γὰρ πάντων ταῦτα λέγεται, ἀλλὰ τῶν μεριστῶν καὶ μὴ ὅλων: οὐδὲ γὰρ ὁράσεώς ἐστι γένεσις οὐδὲ στιγμῆς οὐδὲ μονάδος, οὐδὲ τούτων οὐθέν κινήσις οὐδὲ γένεσις: οὐδὲ δὴ ἡδονῆς: ὅλον γὰρ τι.”.

³⁸⁸ Aristóteles *EN*, X 5 1175 a 20-23. Tradução do grego de Mário da Gama Kury. “ἄνευ τε γὰρ ἐνεργείας οὐ γίνεται ἡδονή, πᾶσάν τε ἐνέργειαν τελειοῖ ἢ ἡδονή. ὅθεν δοκοῦσι καὶ τῷ εἶδει διαφέρειν. τὰ γὰρ ἕτερα τῷ εἶδει ὑφ' ἐτέρων οἰόμεθα τελειοῦσθαι.”.

O segundo argumento diz respeito ao prazer próprio de cada atividade bem sucedida. Como há uma tendência do homem ao prazer, é natural que os que gostam de música tornem-se melhores músicos, ou os que gostem de geometria, os melhores geômetras. Esta natureza de acoplamento perfeito do prazer com a atividade a ampliaria, o que também explicaria as diferenças específicas dos prazeres. Como indica a passagem abaixo:

Esta diferença entre os prazeres pode ainda tornar-se manifesta por meio da indissolúvel união entre cada prazer e a atividade que lhe completa. Uma atividade é, com efeito, ampliada pelo prazer que lhe é apropriado, pois em todos os domínios se age com mais discernimento e precisão quando se exerce a atividade com prazer. [...] [É o que acontece] com quem é apaixonado por música, arquitetura e outras artes e se destacam nas suas próprias tarefas, porque eles encontram nelas prazer.³⁸⁹.

O terceiro argumento de Aristóteles para a diversidade dos prazeres de certa forma reforça o argumento anterior pela negação. Isto é, se há um prazer mais atrativo em uma atividade diferente daquela que está sendo exercida, isto atrapalhará a atividade em curso, tornando-a menos eficaz; como aponta o Filósofo:

Outra confirmação ainda mais clara pode ser extraída do fato de que os prazeres provenientes de outras atividades constituem um incômodo para as atividades em jogo. Por exemplo, [...] aqueles que no teatro comem guloseimas o fazem sobretudo quando os atores são ruins. Como o prazer próprio às atividades as aguça, prolonga sua duração e as torna mais eficazes, e que ao contrário os prazeres de fora as encantam, é claro que existe entre estas duas espécies de prazer um distanciamento considerável.³⁹⁰.

O quarto argumento diz respeito ao valor moral do prazer que varia conforme a atividade: “Como as atividades diferem por seu caráter moralmente honesto ou perverso, e

³⁸⁹ Aristóteles *EN*, X 5 1175 a 29-35. Tradução livre do francês. “Cette différence entre les plaisirs peut encore être rendue manifeste au moyen de l’indissoluble union existant entre chacun des plaisirs et l’activité qu’il complète. Une activité est, en effet, accrue par le plaisir qui lui est approprié, car dans tout les domaines on agit avec plus de discernement et de précision quand on exerce son activité avec plaisir [...] les passionnés de musique, d’architecture et autres arts qui font des progrès dans leur tâche propre, parce qu’ils y trouvent leur plaisir.”. Tradução do grego para o francês de J.Tricot. “φανείη δ’ ἂν τοῦτο καὶ ἐκ τοῦ συνωκειῶσθαι τῶν ἡδονῶν ἐκάστην τῇ ἐνεργείᾳ ἣν τελειοῖ. συναύξει γὰρ τὴν ἐνεργείαν ἢ οἰκεία ἡδονή. μᾶλλον γὰρ ἕκαστα κρίνουσι καὶ ἐξακριβοῦσιν οἱ μεθ’ ἡδονῆς ἐνεργοῦντες, οἷον γεωμετρικοὶ γίνονται οἱ χαίροντες τῷ γεωμετρεῖν, καὶ κατανοοῦσιν ἕκαστα μᾶλλον, ὁμοίως δὲ καὶ οἱ φιλόμουσοι καὶ φιλοκοδόμοι καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστοι ἐπιδιδόασιν εἰς τὸ οἰκεῖον ἔργον χαίροντες αὐτῷ”.

³⁹⁰ Aristóteles *EN*, X 5 1175 b 2-3 / b 12-15. Tradução livre do francês. “Une autre confirmation plus claire encore peut être tirée du fait que les plaisirs provenant d’autres activités constituent une gêne pour les activités en jeu; par exemple: [...] ceux qui au théâtre mangent des sucreries le font surtout quand les acteurs sont mauvais. Et puisque le plaisir approprié aux activités aiguise celles-ci, prolonge leur durée et les rend plus efficaces, et qu’au contraire les plaisirs étrangers les gâtent, il est clair qu’il existe entre ces deux espèces de plaisirs un écart considérable.”. Tradução do grego para o francês de J.Tricot. “ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦτ’ ἂν φανείη ἐκ τοῦ τὰς ἀφ’ ἐτέρων ἡδονὰς ἐμποδίουσ ταις ἐνεργείαις εἶναι. [...] διὸ χαίροντες ὄψου ἄσφοδρα οὐ πάνυ δρωμέν ἕτερον, καὶ ἄλλα ποιούμεν ἄλλοις ἡρέμα ἀρεσκόμενοι, οἷον καὶ ἐν τοῖς θεάτροις οἱ τραγηματίζοντες, ὅταν φαῦλοι οἱ ἀγωνιζόμενοι ᾧσι, τότε μάλιστ’ αὐτὸ δρωσιν. ἐπεὶ δ’ ἢ μὲν οἰκεία ἡδονὴ ἐξακριβοῖ τὰς ἐνεργείας καὶ χρονιωτέρας καὶ βελτίους ποιεῖ, αἱ δ’ ἀλλότριά λυμαίνονται, δηλὸν ὡς πολὺ διεστᾶσιν.”.

que umas são desejáveis e outras a evitar, e outras ainda nem uma coisa nem outra, isto acontece também com os prazeres, pois a cada atividade corresponde um prazer próprio. Assim sendo, o prazer próprio da atividade virtuosa é honesto e aquele próprio da atividade perversa, ruim.”³⁹¹.

O quinto argumento de Aristóteles alerta para a diversidade de prazeres em relação aos sentidos humanos, apontando certa hierarquia segundo critérios; e mesmo entre o sensível e o inteligível: “Há uma prevalência da visão sobre o tato em pureza (καθαριότητα)³⁹², e da audição e do olfato sobre o gosto; o que implica que há uma diferença da mesma natureza entre os prazeres correspondentes [a cada sentido]; e os prazeres do pensamento são superiores aos prazeres sensíveis, e em cada um destes dois grupos há prazeres que prevalecem sobre os outros.”³⁹³.

No sexto e último argumento, Aristóteles continua a desenhar sua hierarquia de prazeres³⁹⁴. Primeiro diferindo os prazeres segundo as espécies animais, e depois os distinguindo na espécie humana. O Filósofo irá então apontar a atividade exercida pelo homem que pratica a virtude como aquela mais prazerosa, dando a esse prazer uma estatura de prazer próprio da espécie humana. Como indicam os trechos abaixo:

Cada espécie animal tem seu prazer próprio, assim como tem sua função própria, a saber: o prazer que corresponde à sua atividade. [...] Como diz Heráclito, *um asno preferirá a palha ao ouro*. Assim sendo os seres especificamente diferentes têm prazeres também especificamente distintos. Por outro lado, seria esperado que os prazeres de seres idênticos fossem eles mesmos idênticos. Contudo, os prazeres revelam uma extrema diversidade, pelo menos no homem: as mesmas coisas encantam algumas pessoas e

³⁹¹ Aristóteles *EN*, X 5 1175 b 24-29. Tradução livre do francês. “Et puisque les activités diffèrent par leur caractère moralement honnête ou perverse, et que les unes sont désirables, d’autres à éviter, d’autres enfin ni l’un ni l’autre, il en est de même aussi pour les plaisirs, puisque à chaque activité correspond un plaisir propre. Ainsi donc, le plaisir propre à la activité vertueuse est honnête, et celui qui est propre à l’activité perverse, mauvais.”. Tradução do grego para o francês de J.Tricot. “διαφερουσῶν δὲ τῶν ἐνεργειῶν ἐπιεικεία καὶ φαυλότητι, καὶ τῶν μὲν αἰρετῶν οὐσῶν τῶν δὲ φευκτῶν τῶν δ’ οὐδετέρων, ὁμοίως ἔχουσι καὶ αἱ ἡδοναί: καθ’ ἑκάστην γὰρ ἐνεργειαν οἰκεία ἡδονὴ ἔστιν. ἢ μὲν οὖν τῇ σπουδαίᾳ οἰκεία ἐπιεικῆς, ἢ δὲ τῇ φαύλῃ μοχθηρά”.

³⁹² Para Platão, o critério de pureza e de verdade coincidem. Para Aristóteles se há prazer ele é puro, mas há graus de pureza a depender da ação. Ver *EN* 1154 b 26-28 e *Met*, XII 1072 b 24-25. Sobre o maior grau de pureza e ações intelectuais, ver *EN* 1177 b 30-34 e *Met*, XII 1072 b 22-24; *EN* 1177 a 25-27.

³⁹³ Aristóteles *EN*, X 5 1176 a 1-3. Tradução livre do francês. “En outre, la vue l’emporte sur le toucher em pureté, et l’ouïe et l’odorat sur le goût; il a dès lors une différence de même nature entre les plaisirs correspondants; et les plaisirs de la pensée sont supérieurs aux plaisirs sensibles, et dans chacun de ces deux groupes il y a des plaisirs qui l’emportent sur d’autres.”. Tradução do grego para o francês de J.Tricot. “διαφέρει δὲ ἡ ὄψις ἀφῆς καθαριότητι, καὶ ἀκοὴ καὶ ὄσφρησις γεύσεως: ὁμοίως δὲ διαφέρουσι καὶ αἱ ἡδοναί, καὶ τούτων αἱ περὶ τὴν διάνοιαν, καὶ ἑκάτεροι ἀλλήλων”.

³⁹⁴ Platão aponta para uma mistura de prazeres: corpo somente; do corpo e da alma; e somente da alma. (*Filebo*, 42c – 44 a) e (*Filebo*, 46c – 50e). Também no *Filebo* há a discussão do “prazer verdadeiro ou puro” (50e – 53c). Seria o prazer da percepção do preenchimento sem a percepção do vazio. Esta elevada forma de prazer seria somente da alma (ver também *Filebo* 51 b 5-7, onde aparece “καθαρά”). Na *República* (585 a 8 – b 11) há prazeres misturados, neutros ou em estado intermediário, e prazeres puros.

incomodam a outras, e o que para uns é penoso e detestável é para outros agradável e atraente. [...] Mas em todos os fatos deste gênero vemos como existente realmente o que aparece ao homem de caráter elevado. E se esta regra é exata, como parece ser, e se a virtude e o homem de bem, como tais, são medida de cada coisa, então serão prazeres os prazeres que para este homem aparecem como tais, e serão prazerosas as coisas que lhe dão prazer.[...] Os prazeres que completam estas atividades serão chamados em sentido absoluto prazeres próprios do homem, e os outros serão prazeres secundários e de menor grau, como suas atividades correspondentes³⁹⁵.

6.3 O “prazer próprio” da boa tragédia

Ao analisarmos a ação (πρᾶξις) na *Poética*, a partir da teoria da ação na *EN* e da teoria da μίμησις da ação na *Poética*, como vimos no capítulo 1 deste trabalho, deparamo-nos com dois planos: o plano da realidade³⁹⁶ e o plano poético³⁹⁷. Vimos que o primeiro é estudado por Aristóteles sobretudo nos seus *Tratados Éticos*³⁹⁸, e o segundo, o plano poético, encontra fundamentos na *Poética*, *Retórica*, *Política* e em alguns dos seus tratados naturais. Estamos investigando, neste trabalho, a ação (πρᾶξις) no plano poético, isto é, no âmbito que contempla a μίμησις e os efeitos sobre o espectador/ouvinte³⁹⁹.

³⁹⁵ Aristóteles *EN*, X 5 1176 a 3-4 / 6-12 / 15-19 / 26-28. Tradução livre do francês. “Chaque espèce animale a son plaisir propre, à savoir le plaisir qui correspond à son activité [...] Comme le dit Héraclite, *un âne préférera la paille à l’or*, car la nourriture est pour les ânes une chose plus agréable que l’or. Ainsi donc, les êtres spécifiquement différents ont aussi des plaisirs spécifiquement distincts. D’un autre côté on s’attendrait à ce que les plaisirs des êtres spécifiquement identiques fussent eux-mêmes identiques. En fait, les plaisirs accusent une extrême diversité, tout au moins chez l’homme: les mêmes choses charment certaines personnes et affligent les autres, et ce qui pour les uns est pénible et haïssable est pour les autres agréable et attrayant.” Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “δοκεῖ δ’ εἶναι ἐκάστω ζῳῶ καὶ ἡδονὴ οἰκεία, ὥσπερ καὶ ἔργον: ἡ γὰρ κατὰ τὴν ἐνέργειαν. [...] καθάπερ Ἡράκλειτος φησιν ὄνους σύρματ’ ἂν ἐλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν: ἡδῖον γὰρ χρυσοῦ τροφή ὄνοις. αἱ μὲν οὖν τῶν ἐτέρων τῶ εἶδει διαφέρουσιν εἶδει, τὰς δὲ τῶν αὐτῶν ἀδιαφόρους εὐλογον εἶναι. διαλλάττουσι δ’ οὐ μικρὸν ἐπὶ γε τῶν ἀνθρώπων: τὰ γὰρ αὐτὰ τοὺς μὲν τέρπει τοὺς δὲ λυπεῖ, καὶ τοῖς μὲν λυπηρὰ καὶ μισητὰ ἐστὶ τοῖς δὲ ἡδέα καὶ φιλητὰ.”

³⁹⁶ Entendemos por “plano da realidade” o que está antes e depois da μίμησις, isto é, o mundo externo que circunda o poeta e lhe oferece elementos para compor o mito.

³⁹⁷ Entendemos por “plano poético”, a μίμησις –que inclui os vários modos de representação e as afecções que provoca no espectador durante o espetáculo (ou leitura). Cabe lembrar que no “plano poético” o poeta, na sua composição de ações, estará trazendo o que “poderia acontecer” (*Po*, 1451 a 36-38), o verossímil (εἰκός) que será percebido pelo espectador/ouvinte. A causalidade a que se propõe o poeta, na composição do mito, não se dá por sucessão cronológica (um evento após o outro), mas obedecendo ao princípio da necessidade e verossimilhança.

³⁹⁸ A saber: *EN*, *EE* e *MM*. Mesmo com toda a incerteza sobre a autoria dos dois últimos tratados citados, sobretudo a *MM*, não há, entretanto, questionamentos quanto ao alinhamento de conteúdo das três *Éticas*.

³⁹⁹ “A tragédia pode atingir a sua finalidade, como a epopeia, sem recorrer a movimentos, pois uma tragédia, só pela leitura, pode revelar todas as suas qualidades.” Aristóteles, *Po* XXVI, 1462 a 10-13. Tradução do grego de Eudoro de Souza. “ἔτι ἡ τραγωδία καὶ ἄνευ κινήσεως ποιεῖ τὸ αὐτῆς, ὥσπερ ἡ ἐποποιία: διὰ γὰρ τοῦ ἀναγινώσκειν φανερὰ ὅποια τίς ἐστίν: εἰ οὖν ἐστὶ τὰ γ’ ἄλλα κρείττων, τοῦτό γε οὐκ ἀναγκαῖον αὐτῇ ὑπάρχειν.”

Entendemos que a arte poética pode ser analisada na sua totalidade ou como partes que resultem no poema “perfeito” ou “belo” (καλῶς ἔξειν ἢ ποιήσις), como nos propõe Aristóteles:

Trataremos da arte poética em si, de suas espécies (εἶδη), consideradas cada uma na sua δύναμις própria, da maneira que devemos compor os mitos se quisermos que o poema resulte perfeito (καλῶς ἔξειν ἢ ποιήσις), e, ainda, do número e da natureza das partes (μῦθια) que o constituem, e igualmente de tudo quanto pertence à mesma pesquisa (μέθοδος), começando como é natural pelas coisas primeiras.⁴⁰⁰ ⁴⁰¹.

Este trecho, acima, que abre a *Poética*, relaciona o poema belo ou perfeito ao encontro de sua δύναμις própria, e condiciona este bom resultado (καλῶς ἔξειν ἢ ποιήσις) a certa composição de mitos.

Pelo não óbvio entendimento do uso do termo δύναμις neste contexto por Aristóteles, vale considerarmos a interpretação dos comentadores, Dupont-Roc e Lallot, sobre esta passagem (1447 a 8-12) que abre a *Poética*:

De repente, a arte se apresenta como uma atividade orientada: cada gênero tem sua δύναμις própria. Este termo, que nós traduzimos por ‘finalidade’, designa mais precisamente, em Aristóteles, a ‘potencialidade’, destinada a se realizar em ‘ato’ (ἐνέργεια). Esta potencialidade pode ser considerada na sua fonte – de onde o nome ‘recurso’ que terá a δύναμις em 1447 a 25 (e no capítulo 9 1451 b 38) – ou na sua

⁴⁰⁰ Aristóteles, *Po* I 1447 a 8-12. Tradução livre tendo por base o texto grego e cotejando as traduções para o francês de Dupont-Roc e Jean Lallot, e, para o português, de Eudoro de Souza e outra de Ana Maria Valente. “περὶ ποιητικῆς αὐτῆς τε καὶ τῶν εἰδῶν αὐτῆς, ἦν τινα δύνάμιν ἕκαστον ἔχει, καὶ πῶς δεῖ συνίστασθαι τοὺς μύθους εἰ μέλλει καλῶς ἔξειν ἢ ποιήσις, ἔτι δὲ ἐκ πόσων καὶ ποιῶν ἐστὶ μῦθων, ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῶν ἄλλων ὅσα τῆς αὐτῆς ἐστὶ μέθοδος, λέγωμεν ἀρχαίμενοι κατὰ φύσιν πρῶτον ἀπὸ τῶν πρώτων.”

⁴⁰¹ "A abertura do tratado permite-nos, de uma só vez, discernir tanto uma ligação com Platão quanto um distanciamento dele. Aristóteles aqui usa métodos lógicos de análise e definição cuja origem deve alguma coisa a Platão, e ele também emprega o conceito de ‘arte’ ou ‘artesanía’ (τέχνη), o qual interessara grandemente o antigo filósofo. Uma τέχνη pode ser definida aproximadamente como uma atividade ou habilidade produtiva, que combina meios racionais e de conhecimento para atingir fins predeterminados. Esse conceito vinha sendo aplicado por algum tempo à poesia dentro da cultura grega, mas Platão achava a poesia incapaz de satisfazer o critério de conhecimento indexado à noção de ‘arte’. Ao aceitar a poesia como uma arte racional, Aristóteles assinala uma separação básica de Platão, e, ao mesmo tempo, indica como a poesia pode merecer o interesse sério do filósofo: se a poesia é realmente uma arte de conhecimento, então, é tarefa legítima do filósofo expor os princípios e valores sobre os quais ela repousa." Comentário de Stephen Halliwell; p. 70 (*The Poetics of Aristotle* – translation & commentary Stephen Halliwell). Tradução livre do inglês. "The opening of the treatise at once allows us to discern both a link with, and a distancing from, Plato. Aristotle here uses logical methods of definition and analysis which owed something in origin to Plato, and he also employs the concept of ‘art’ or ‘artistry’ (τέχνη) which had greatly interested the earlier philosopher. A τέχνη can roughly be defined as a productive skill or activity, which matches rational and knowledgeable means to the achievement of predetermined ends. This concept had already been applied for some time to poetry within Greek culture, but Plato had found poetry incapable of satisfying the criteria of knowledge attached to the notion of ‘art’. By accepting poetry as a rational art, Aristotle signals a basic departure from Plato, and at the same time indicates how poetry can merit the serious interest of a philosopher: if poetry really is knowledgeable art, then it is the philosopher’s legitimate task to expound the principles and values on which it rests."

finalidade, quer dizer como determinada pelo ato ao qual ela é ordenada – é o caso aqui (e também no capítulo 6, 1450 b 18). É nesta passagem ao ato que se atestará o caráter ‘bem sucedido’ [καλῶς ἔξειν ἢ ποιήσις] de uma obra poética. Apesar de nada ser dito aqui sobre esta atualização, parece claro que se trata do efeito que produz a obra sobre o receptor (espectador, audiência, leitor/ouvinte) – efeito constantemente definido como ‘prazer’ (ἡδονή) e que é dito com insistência que ele varia conforme os gêneros (por exemplo, capítulo 13, 1453 a 35; capítulo 14, 1453 b 10). Colocando de súbito que cada gênero tem sua δύναμις, Aristóteles anuncia implicitamente que ele é ordenado a um prazer próprio (οἰκεία ἡδονή).⁴⁰²

Entendemos que mesmo interpretando o termo δύναμις na passagem de Aristóteles, como potência, como seria mais usual, não nos distanciamos muito das conclusões a que chegaram Dupont-Roc e Lallot, acima. Se lembrarmos que Aristóteles na *Metafísica*⁴⁰³, distingue as potências em racionais e irracionais e exemplifica a primeira com a arte da medicina, pois esta identificaria o princípio que rege a arte e engloba os dois estados opostos, que seriam a enfermidade e a saúde. Analogamente, podemos dizer da arte poética que ao atingir sua “δύναμις própria”, como quer Aristóteles na passagem, teria identificado o princípio racional de tal arte, necessário para a excelência desejável – intenção que se segue de fato na passagem com a expressão “καλῶς ἔξειν ἢ ποιήσις”.

No caso da espécie de arte poética dita tragédia, Aristóteles irá reforçar que, quando bem sucedida, há um prazer próprio (ἡδονή οἰκεία) que resulta como efeito no espectador/ouvinte, a saber: “Quanto aos que procuram sugerir pelo espetáculo, não o tremendo, mas o monstruoso, esses nada produzem de trágico; porque da tragédia não há que extrair toda a espécie de prazeres, mas tão-só o que lhe é próprio.”⁴⁰⁴

⁴⁰² Comentário de Dupont-Roc e Lallot à passagem (*Po*, 1447 a 8-12); nota 1; p.143 (Aristote, *Poétique* – texte, traduction et notes par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot). Tradução livre do francês: "D'emblée, l'art se présente comme une activité orientée: chaque genre a sa δύναμις propre. Ce terme [δύναμις], que nous traduisons par 'finalité' désigne plus précisément, chez Aristote, la 'potentialité', destinée à se réaliser en 'acte' (ἐνέργεια). Cette 'potentialité' peut être considérée dans sa source – d'où le sens de 'ressort, ressource' que prendre δύναμις em 1447 a 25 e 1451 b 38 – ou dans sa finalité, c'est-à-dire comme déterminée par l'acte auquel elle est ordonnée – c'est le cas ici (et aussi 1450 b 18). C'est dans ce passage à l'acte que s'attestera le caractère 'réussi' [καλῶς ἔξειν ἢ ποιήσις] d'une oeuvre poétique. Bien que rien ne soit dit ici de ce qu'est cette actualisation, il paraît clair qu'il s'agit de l'effet que produit l'oeuvre sur un récepteur (spectateur, auditeur, lecteur) effet constamment défini comme 'plaisir' (ἡδονή) et dont il est précisé avec insistance qu'il varie avec les genres (par exemple, chapitres 13, 1453 a 35 ; chapitre 14, 1453 b 10). En posant d'emblée que chaque genre a sa δύναμις, Aristote annonce implicitement qu'il est ordonné à un 'plaisir propre' (ἡδονή οἰκεία)."

⁴⁰³ Aristóteles, *Met*, IX, 2, 1046 b 5-7.

⁴⁰⁴ Aristóteles, *Po*, XIV 1453 b 8-12. Tradução do grego de Eudoro de Souza. "οἱ δὲ μὴ τὸ φοβερὸν διὰ τῆς ὀψεως ἀλλὰ τὸ τερατῶδες μόνον παρασκευάζοντες οὐδὲν τραγωδία κοινωνοῦσιν: οὐ γὰρ πᾶσαν δεῖ ζητεῖν ἡδονὴν ἀπὸ τραγωδίας ἀλλὰ τὴν οἰκείαν".

Ao pensarmos a arte poética como sendo uma sequência causal e teleológica, vemos que somente com o efeito no espectador/ouvinte pode-se afirmar a qualidade do poema e a boa composição do mito.

Mas o que significaria uma boa composição do mito para Aristóteles, verificada no efeito do poema no espectador? Por um lado, considera-se o mito na sua gênese como uma "composição de ações (πρᾶξις)", precedidas de escolhas (προαίρεσις) dos agentes/personagens frente às circunstâncias, em um encadeamento de eventos que obedece à necessidade e à verossimilhança. Vale lembrar que as escolhas são previamente definidas pelo poeta, que, na boa composição, irá incluir não só a boa deliberação do personagem, mas também a má deliberação e a indeterminação que ainda permanece e caracteriza a ação humana, onde incide o princípio da necessidade natural. Esta composição do mito ao ser oferecida à audiência revela o mito na sua finalidade, como "μίμησις de ação (πρᾶξις)", que será identificada como bem sucedida (boa composição do mito) ao provocar determinadas afecções no espectador/ouvinte.

Aristóteles afirma que a tragédia, espécie de arte poética, que como vimos tem sua δύναμις própria, é também uma μίμησις de ação (πρᾶξις) completa, que tem seu início, meio e fim. Como tal, ou seja, como μίμησις de πρᾶξις, uma obra de arte (τέχνη), tem por finalidade algo fora dela mesma: a boa composição do mito.

A tragédia é μίμησις de uma ação completa, constituindo um todo (ὅλον) que tem uma certa grandeza (μέγεθος), porque pode haver um todo (ὅλον) que não tenha grandeza (μέγεθος). "Todo" (ὅλον) é aquilo que tem princípio, meio e fim. "Princípio" (ἀρχή) é o que não contém em si mesmo o que quer que siga necessariamente outra coisa, e que, pelo contrário, tem depois de si algo com que estará necessariamente unido. "Fim" (τελευτή), ao invés, é o que naturalmente sucede a outra coisa, por necessidade (ἐξ ἀνάγκης) ou porque assim acontece na maioria dos casos (ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), e que, depois de si, nada tem. "Meio" (μέσον) é o que está depois de alguma coisa e tem outra depois de si.⁴⁰⁵

A passagem acima se insere no capítulo VII da *Poética* em que Aristóteles se dedica à composição do mito. Este todo (ὅλον) é descrito como uma ordenação em partes – princípio, meio e fim – encadeadas pela necessidade e frequência, na maioria dos casos (ἢ ὡς

⁴⁰⁵ Aristóteles, *Po*, VII, 1450 b 24-31. Tradução do grego para o português de Eudoro de Souza, com pequenas modificações a partir do grego. "κεῖται δὴ ἡμῖν τὴν τραγωδίαν τελείας καὶ ὅλης πράξεως εἶναι μίμησιν ἐχούσης τι μέγεθος: ἔστιν γὰρ ὅλον καὶ μὴδὲν ἔχον μέγεθος. ὅλον δὲ ἔστιν τὸ ἔχον ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ τελευτήν. ἀρχὴ δὲ ἔστιν ὃ αὐτὸ μὲν μὴ ἐξ ἀνάγκης μετ' ἄλλο ἐστίν, μετ' ἐκεῖνο δ' ἕτερον πέφυκεν εἶναι ἢ γίνεσθαι: τελευτὴ δὲ τοῦναντίον ὃ αὐτὸ μὲν μετ' ἄλλο πέφυκεν εἶναι ἢ ἐξ ἀνάγκης ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, μετὰ δὲ τοῦτο ἄλλο οὐδέν: μέσον δὲ ὃ καὶ αὐτὸ μετ' ἄλλο καὶ μετ' ἐκεῖνο ἕτερον."

ἐπὶ τὸ πολὺ). Aristóteles vai assim reforçar a importância do que não acontece sempre, mas geralmente, na tragédia, aludindo ao verossímil – “o que pode vir a ser” - na percepção da audiência. Em relação à grandeza, Aristóteles refere-se, na passagem acima, somente à “composição de ações” que traduzir-se-á em “ação completa” delimitada pelo princípio, meio e fim descritos. O efeito na audiência não está incluído.

Assim sendo, considerando os ensinamentos aristotélicos, uma vez concluída, a ação (πρῶξις), caso seja bem sucedida, terá um prazer associado a ela, completando-a, como um agraciamento. Isto nos remete à relação que vimos entre ação e prazer, que Aristóteles expõe no livro X da *EN* (3-5), e também nos leva a um melhor entendimento do τέλος no pensamento do Filósofo que carrega consigo a tensão entre completude e perfeição.

Neste sentido, podemos afirmar que o encadeamento de ações representado terá prazeres diversos ao longo da composição do mito – dos agentes na trama e da audiência. E podemos também dizer que haverá um prazer da ação poética representada como um todo, se concluída com êxito na sua totalidade. Ou seja, há o prazer que se dá ao longo da composição do mito, fruto da ação dos personagens, e que incidem sobre os próprios personagens da trama. E há o prazer da audiência, quando a boa μίμησις poética se conclui e revela o mito.

6.4 Purificação (κάθαρσις) de excessos e faltas

Do que vimos até então, e com os elementos que traremos a seguir, parece que podemos concluir que o “prazer próprio” da tragédia é aquele que completa a arte poética, revelando-se no espectador/ouvinte no efeito denominado por Aristóteles de κάθαρσις. O termo, predominantemente utilizado em tratados da medicina⁴⁰⁶, levar-nos-ia a crer que este

⁴⁰⁶ Segundo esclarece W. Marx, em seu livro *Le Tombeau d'Œdipe* (p.103/104): “a palavra [κάθαρσις] aparece cento e sessenta e uma vezes nas obras de Aristóteles. Cento e vinte e oito destas ocorrências, ou seja a grande maioria, se situam nos tratados de biologia, e o termo é utilizado somente cinco vezes na *Política* e duas vezes na *Poética*.[...] Literalmente a κάθαρσις designa uma purificação. Pode querer dizer uma purificação religiosa segundo um rito adaptado; a segunda ocorrência da *Poética* é exatamente neste sentido. Mas o mais frequente em Aristóteles é a purificação de ordem fisiológica [o que no mínimo parece significar que] para Aristóteles e para seus contemporâneos, as emoções provocadas pela tragédia têm naturalmente alguma relação com a fisiologia e o funcionamento do corpo.”. Tradução livre do francês: “le mot [κάθαρσις] apparaît cent soixante et une fois dans les oeuvres d'Aristote. Cent vingt-huit de ces occurrences, soit la très grande majorité, se situent dans les traités de biologie, alors que le terme n'est utilisé que cinq fois dans la *Politique* et deux dans la *Poétique*, Proportion en soi déjà fort significative. Littéralement, la κάθαρσις désigne une purification. Il peut s'agir d'une purification religieuse selon un rite adapté ; la seconde occurrence de la *Poétique* a exactement ce sens, Mais le plus souvent, chez Aristote, la purification est d'ordre physiologique. [...] pour Aristote comme pour ses contemporains, les émotions, fussent-elles provoquées par la tragédie, ont naturellement quelque chose à voir avec la physiologie et le fonctionnement du corps.”.

Tal visada fisiológica é base para a interpretação da κάθαρσις de W. Marx, como sendo um prazer derivado de um equilíbrio fisiológico de humores que se daria no espectador na experiência trágica, que encontra

seria um prazer não intelectual, mas analogamente fisiológico. Como sugere a comparação das duas passagens a seguir – a primeira quando Aristóteles define a tragédia na *Poética*:

É pois a tragédia μίμησις de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes, [μίμησις que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando piedade e terror, tem por efeito a κάθαρσις das emoções.⁴⁰⁷

E a segunda passagem, ainda na *Poética*, em que Aristóteles cita as mesmas emoções: “Da tragédia não há que extrair toda a espécie de prazeres, mas tão-só o que lhe é próprio. Ora, como o poeta deve procurar apenas o prazer inerente à piedade e ao terror, provocados pela μίμησις, bem se vê que é na mesma composição de ações que se ingerem tais emoções.”⁴⁰⁸

Na comparação destas duas passagens da *Poética* (definição de tragédia - VI, 1449 b 24-29 - e esta última acima), em referência às mesmas emoções de piedade e terror resultantes da boa μίμησις poética, é justamente a “κάθαρσις”, que é substituída pelo “prazer” na segunda passagem. Há o prazer construído pelo poeta, a partir de terror e piedade. E também a κάθαρσις que se dá através do terror e da piedade

Esta ligação entre κάθαρσις e prazer é clara também na *Política*: “todos devem experimentar uma espécie de κάθαρσις e alívio acompanhada de uma sensação de prazer.”⁴⁰⁹

Tais passagens parecem mostrar que o prazer está associado à κάθαρσις, mas em relação a duas emoções específicas – piedade e terror - que, segundo a *Retórica*, são consideradas, ambas, pelo Filósofo, como sentimentos de dor (λύπη): “Admitamos que a

respaldo argumentativo no pequeno tratado intitulado *Problema XXX*, de autoria incerta, mas, sem dúvida, alinhado ao pensamento aristotélico.

⁴⁰⁷ Aristóteles, *Po* VI 1449 b 24-29. Tradução livre do francês tendo por base o texto grego e a tradução de Eudoro de Souza. A ordem das emoções citadas, piedade e terror, mantivemos como está no grego (na *Poética* as duas emoções trágicas aparecem sempre nesta ordem sequencial – piedade e terror; ver: *Po*, V, 1449 b 27; IX, 1452 a 38; XIII, 1453 a 3 e 5; XIV, 1453 b 12.) “ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ χωρὶς ἐκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι’ ἀπαγγελίας, δι’ ἐλέου καὶ φόβου περαινούσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.”

⁴⁰⁸ Aristóteles, *Po*, XIV, 1453 b 11-14. Tradução do grego para o português de Eudoro de Souza com pequenas modificações a partir do grego. “οἱ δὲ μὴ τὸ φοβερόν διὰ τῆς ὀψεως ἀλλὰ τὸ τερατῶδες μόνον παρασκευάζοντες οὐδὲν τραγωδία κοινωνοῦσιν: οὐ γὰρ πᾶσαν δεῖ ζητεῖν ἡδονὴν ἀπὸ τραγωδίας ἀλλὰ τὴν οἰκείαν. ἐπεὶ δὲ τὴν ἀπὸ ἐλέου καὶ φόβου διὰ μιμήσεως δεῖ ἡδονὴν παρασκευάζειν τὸν ποιητὴν, φανερόν ὡς τοῦτο ἐν τοῖς πράγμασιν ἐμποητέον.”

⁴⁰⁹ Aristóteles, *Pol*, VIII, VII, 1342 a 14-15. Tradução do grego para o português de Nestor Silveira Chaves, exceto κάθαρσις que mantivemos a expressão grega. “τοὺς ἄλλους καθ’ ὅσον ἐπιβάλλει τῶν τοιούτων ἐκάστῳ, καὶ πᾶσι γίνεσθαι τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ’ ἡδονῆς.”

piedade é uma dor causada por um mal aparente capaz de nos destruir ou afligir, que atinge a quem não merece senti-lo, quando presumimos que também nós podemos sofrer, ou algum dos nossos, e quando nos ameaça de perto”⁴¹⁰. E ainda, sobre o terror: “Admitamos que o terror é uma dor ou perturbação, causada pela imaginação de um mal futuro podendo causar destruição ou dor”⁴¹¹.⁴¹². Vemos que há duas referências que se alternam em piedade e terror: (i) a questão do mal do outro (piedade) e de mal de si mesmo (terror); e, (ii) a questão de um mal presente (piedade) e de um mal futuro (terror).

Aí está a questão inicial deste capítulo explicitada: como emoções que remetem a sentimentos de dor (piedade, terror), e o prazer (na *κάθαρσις*), ou seja, como sentimentos contraditórios poderiam acontecer no espectador/ouvinte da tragédia? Este aspecto, aparentemente paradoxal, no entanto, parece ser o que singularizaria a *κάθαρσις* trágica para Aristóteles.

Veremos, nas definições da *Retórica* a seguir, que as emoções de piedade e terror são as mesmas considerando-se os diferentes pontos de vistas da situação em que se está frente às circunstâncias. Isto é, considerando-se em relação a nós mesmos, e em relação a outrem, uma emoção se transforma na outra: “Para falar em geral, teme-se todas as coisas que, acontecendo a outros ou os ameaçando, são próprias a nos provocar piedade”⁴¹³. E ainda: “é preciso admitir aqui sem demonstração a recíproca do que admitimos para o temor, que todas as coisas que nós tememos despertam a nossa piedade quando elas acontecem com outrem.”⁴¹⁴.

⁴¹⁰ Aristóteles, *Ret*, II, 8, 1385 b13. Tradução livre do francês. “Admettons donc que la pitié est une peine consécutive au spectacle d’un mal destructif ou pénible, frappant qui ne le méritait pas, et que l’on peut s’attendre à souffrir soi-même dans sa personne ou la personne d’un des siens, et cela quand ce mal paraît proche [...]”. Tradução do grego para o francês de Médéric Dufour. “ἔστω δὴ ἔλεος λύπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ ἢ λυπηρῷ τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν, ὃ καὶ αὐτὸς προσδοκῆσειεν ἂν παθεῖν ἢ τῶν αὐτοῦ τινα, καὶ τοῦτο ὅταν πλησίον φαίνεται.”

⁴¹¹ Aristóteles, *Ret*, II, 5, 1382 a 21. Tradução livre do francês. “Admettons que la crainte est une peine ou un trouble consécutifs à l’imagination d’un mal à venir pouvant causer destruction ou peine [...]”. Tradução do grego para o francês de Médéric Dufour. “ἔστω δὴ ὁ φόβος λύπη τις ἢ ταραχὴ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ”.

⁴¹² Aristóteles não foi o único, nem o primeiro, a mencionar justamente estas duas emoções juntas – terror e piedade. O sofista Górgias diz senti-las como efeito da arte da oratória (Górgias, *Elogio à Helena*, 82 B 11 – Diels-Kranz 290 18-25). E Platão as descreve como emoções contraditórias e próprias da tragédia, em *Fedro* 268c.

⁴¹³ Aristóteles, *Ret*, II, 5, 1382 b 24-26. Tradução livre do francês. “Pour parler en général, sont à craindre (φοβερὰ) toutes les choses qui, arrivant à d’autres ou les menaçant, sont propres à exciter la pitié (ἐλεεινὰ)”. Tradução do grego para o francês de Médéric Dufour. “ὡς δ’ ἀπλῶς εἰπεῖν, φοβερὰ ἐστὶν ὅσα ἐφ’ ἐτέρων γιγνόμενα ἢ μέλλοντα ἐλεεινὰ ἐστὶν.”

⁴¹⁴ Aristóteles, *Ret*, II, 8, 1386 a 27-29. Tradução livre do francês. “il faut admettre ici sans démonstration la réciproque de ce que nous avons admis pour la crainte, que toutes les choses que nous craignons (φοβοῦνται) à

Esta reciprocidade ou espelhamento das emoções de piedade e terror não nos parece escolha feita pelo Estagirita ao acaso. A primeira, a piedade, aquela que sentimos quando colocamos, a nós ou alguém de nossa estima, no lugar do outro que vive o terror; e a segunda, o terror, quando vislumbramos que aquela situação pode acontecer a nós mesmos a qualquer momento. Ao estabelecer a *κάθαρσις* destas duas específicas emoções como sendo o “prazer próprio” sentido pelo espectador/ouvinte diante da boa tragédia, Aristóteles está afirmando que, assim sendo, o poeta terá conseguido, através de sua composição de ações, fazer com que o espectador contemple a mesma ação e suas circunstâncias sob dois pontos de vista – de si mesmo (terror) e do outro (piedade).

Entendemos então que o prazer da *κάθαρσις* seria o resultado deste processo de alternância de emoções alcançado pelo espectador/ouvinte ao ser convidado pelo poeta a mudar, cumulativamente, seu ponto de vista ao longo do espetáculo/audição. Diante da mesma cena trágica, colocando-se ora no lugar dos agentes/personagens, ora observando-os como vítimas de uma injustiça que, face às circunstâncias, poderia ocorrer, em uma situação real na *πόλις*, com qualquer um dos seus entes queridos, sentirá terror e piedade. O espectador/ouvinte terá sido levado a graus extremos de uma mesma afecção em relação à mesma situação engendrada pela *μίμησις* trágica, porém, como vimos⁴¹⁵, neste caso suportável por tratar-se de uma *μίμησις*.

Tal hipótese nos remete imediatamente aos preceitos da *Ética*, pois o movimento do espectador/ouvinte, estimulado pela *μίμησις* poética, seguiria, similarmente à prática recomendada pelo Filósofo, a atitude de quem almeja a ação virtuosa. Ponderar as possibilidades diante das circunstâncias, vislumbrando os excessos e as faltas na escolha (*προαίρεσις*) que antecede a ação, é a justa medida (*μεσότης*) alcançada na deliberação do homem virtuoso (*φρόνιμος*), descrita por Aristóteles na *EN*.

Como analisamos no capítulo 3 deste trabalho, a virtude ética estaria na justa medida (*μεσότης*) que contempla esta alternância de posições para compreender o entorno da ação até encontrar o equilíbrio particular de cada caso para agir.

Quando Aristóteles descreve a justa medida, que é o procedimento de deliberação que leva à ação virtude por alcançar e ao bem do entorno, ele traz a mesma alternância

notre sujet émeuvent notre pitié (ἐλεοῦσιν) quand elles arrivent à autrui.". Tradução do grego para o francês de Médéric Dufour. "ὅλως γὰρ καὶ ἐνταῦθα δεῖ λαβεῖν ὅτι ὅσα ἐφ' αὐτῶν φοβοῦνται, ταῦτα ἐπ' ἄλλων γιγνόμενα ἐλεοῦσιν."

⁴¹⁵ No capítulo 4 deste trabalho ao comentarmos a passagem Aristóteles, *Po IV 1448 b 9-19*..

provocada pelas emoções trágicas: si/outro e presente/futuro. Como indica na passagem acima que descreve o procedimento da justa medida, o agente deve antes experimentar as emoções a partir de pontos de vista diferentes, isto é, em relação (i) a “pessoas adequadas” (si mesmo/outro); e, (ii) no “momento oportuno” (presente/futuro).

Em todo sentimento de prazer ou dor, há o muito e o pouco, os quais não são bons, nem um, nem outro; mas, experimentar estas emoções no momento oportuno, na situação e em função das pessoas adequadas, pela razão e da forma que é necessário, é, ao mesmo tempo, meio e excelência - característica que diz respeito precisamente à virtude ética.⁴¹⁶

Neste sentido, o critério de se atingir a boa composição poética ao despertar no espectador/ouvinte especificamente as emoções de piedade e terror, que incluem a perspectiva do outro, da πόλις, e não apenas de si, alinha-se inteiramente à filosofia ética de Aristóteles.

Com a κάθαρσις então se daria no espectador/ouvinte o “prazer próprio da tragédia”, similar ao que vimos descrito no livro X, 5, da *EN*⁴¹⁷, identificado pelo Filósofo como sendo o prazer absoluto, próprio do homem que pratica a virtude.

A escolha do termo κάθαρσις na *Poética*, que em um primeiro momento nos soa estranho para caracterizar esta ponderação característica do homem virtuoso, mantém, no entanto, coerência com a denominação atribuída por Aristóteles, no capítulo 6 da *EN X*, ao prazer sentido pelo homem virtuoso – prazer “puro” - distinguindo-o assim dos demais prazeres: “Não é no poder absoluto que reside a virtude e a inteligência, de onde resultam as atividades virtuosas, e se as pessoas das quais falamos, que não sentem nenhum gosto pelo prazer puro (εὐλικρινής⁴¹⁸) e digno de um homem livre, fogem para os prazeres corpóreos, não devemos acreditar por isso que estes prazeres são mais desejáveis.”⁴¹⁹

⁴¹⁶ Aristóteles, *EN* II 1106 b 16. Tradução livre do francês. “Dans tout sentiment de plaisir et de peine, on rencontre du trop et du trop peu, lesquels ne sont bons ni l’un ni l’autre; au contraire, ressentir ces émotions au moment opportun, dans les cas et à l’égard des personnes qui conviennent, pour les raisons et de la façon qu’il faut, c’est à la fois moyen et excellence, caractère qui appartient précisément à la vertu.”. Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “οἷον καὶ φοβηθῆναι καὶ θαρρῆσαι καὶ ἐπιθυμῆσαι καὶ ὀργισθῆναι καὶ ἐλεῆσαι καὶ ὄλωσ ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι ἔστι καὶ μᾶλλον καὶ ἥττον, καὶ ἀμφοτέρω οὐκ εὖ: τὸ δ’ ὅτε δεῖ καὶ ἐφ’ οἷς καὶ πρὸς οὐς καὶ οὗ ἔνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἔστι τῆς ἀρετῆς.”.

⁴¹⁷ Aristóteles *EN*, X 5 1176 a 3-4 / 6-12 / 15-19 / 26-28.

⁴¹⁸ Verbete “εὐλικρινής” do dicionário grego-francês (A. Bailly): “1. Separado, distinto; 2. (...) que está em toda a sua pureza, puro; (...)”. Tradução livre do francês. “1. Séparé, distinct; 2. (...) qui est dans toute pureté, pur; (...)”.

⁴¹⁹ Aristóteles, *EN X*, 6, 1176 b 18-22. Tradução livre do francês. “Ce n’est pas, en effet, dans le pouvoir absolu que résident la vertu et l’intelligence, d’où découlent les activités vertueuses, et si les gens dont nous parlons, qui ne ressentent aucun goût pour un plaisir pur et digne d’un homme libre, s’évadent vers les plaisirs corporels, nous ne devons pas croire pour cela que ces plaisirs sont plus souhaitables.”. Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “οὐδὲν δ’ ἴσως σημειῶν οἱ τοιοῦτοὶ εἰσιν: οὐ γὰρ ἐν τῷ δυναστεύειν ἢ ἀρετῇ οὐδ’ ὁ νοῦς, ἀφ’ ὧν αἱ σπουδαῖαι ἐνέργειαι: οὐδ’ εἰ ἄγευστοι οὗτοι ὄντες ἡδονῆς εὐλικρινοῦς καὶ

Vimos que o grau de “pureza” (καθαριότης⁴²⁰) também é usado por Aristóteles como critério para hierarquizar os prazeres no caso dos sentidos humanos, e também prazeres do inteligível e do sensível – no quinto argumento voltado a provar a diversidade específica dos prazeres no capítulo 5 do livro X da *EN*⁴²¹. No entanto, no mesmo livro X, ao enfatizar o prazer com mais elevado grau de pureza moral, Aristóteles usará o termo εἰλικρινουῦς. Há uma ligeira, mas relevante, diferença entre os dois termos utilizados. O termo εἰλικρινουῦς (*EN* X, 6, 1176 b 18-22), como se refere ao mais elevado grau de pureza moral do prazer humano, tratar-se-ia de uma pureza imaculada, difícil de ser alcançada. Já o termo usado na definição da tragédia, em relação à hierarquia de pureza dos prazeres no livro X, e também em relação às emoções trágicas - κάθαρσις (*Po*, VI, 1449 b 24-29) -, diz respeito a uma purificação conquistada, uma medida a ser buscada. O que, como vimos no capítulo 3 deste trabalho, encontra todo sentido nos tratados éticos de Aristóteles, pois a virtude é uma busca, um exercício, com avanços e retrocessos, em direção à sabedoria prática. Dessa forma, para ser verossímil ao espectador/ouvinte a composição trágica, é preciso que também essa busca pela excelência moral, através de uma “purificação” conquistada, esteja representada na trama e seus efeitos.

A κάθαρσις, embora um termo fisiológico por excelência, parece ter sido a expressão que Aristóteles encontrou para mostrar, através das emoções experimentadas pelo espectador/ouvinte, a possibilidade humana de alcançar a justa medida (μεσότης)⁴²², verificada na alternância de posições diante das várias ações ocorridas ao longo da apresentação do mito trágico. Ou seja, a experiência de uma “purificação” (κάθαρσις) de emoções, vivida pelo espectador/ouvinte, diz respeito à purificação de excessos e faltas na escolha - própria do homem que através do procedimento da justa medida alcançaria a ação virtuosa. Os agentes/personagens da trama não necessariamente seguem o procedimento, mas

ἐλευθερίου ἐπὶ τὰς σωματικὰς καταφεύγουσιν, διὰ τοῦτο ταύτας οἰητέον αἰρετωτέρας εἶναι: καὶ γὰρ οἱ παῖδες τὰ παρ' αὐτοῖς τιμώμενα κράτιστα οἴονται εἶναι.”.

⁴²⁰ Verbete “καθαριότης” do dicionário grego-francês (A.Bailly): “1. Limpeza; pureza. 2. Decência, medida.”. Tradução livre do francês. / “1. Propreté, pureté 2. Décence, mesure.”.

⁴²¹ Aristóteles *EN*, X 5 1176 a 1-3.

⁴²² “A virtude é uma disposição a agir de modo deliberado, que consiste em uma média relativa a nós, a qual é racionalmente determinada e como determinaria o homem prudente. Mas é uma média entre dois vícios, um por excesso outro por falta.” Aristóteles, *EN* II, 6, 1106 b 36 – 1107 a 3. Tradução livre do francês. “La vertu est une disposition à agir d’une façon délibérée, consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l’homme prudent. Mais c’est une médiété entre deux vices, l’un par excès et l’autre par défaut.”. Tradução do grego para o francês de J.Tricot. “ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ’ ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ’ ἔλλειψιν.”.

o poeta, através de sua composição, levaria o espectador, através das emoções de terror e piedade, à alternância de posições privilegiadas, tais quais aquelas em que o homem, que segue o procedimento da justa medida em direção à prática virtuosa, procuraria posicionar-se. A passagem a seguir, já citada no capítulo 3 deste trabalho, reforça este procedimento que nos parece ser, na composição trágica bem sucedida, aquele experimentado pelo espectador/ouvinte:

Todo conhecedor evita o excesso e a falta e procura o meio termo e o busca, não o meio termo da coisa, mas o relativo a nós. Se então toda a ciência leva a bom termo a função olhando o meio termo e a ele conduzindo as obras (de onde se costuma arrematar dizendo, das obras que estão bem feitas, que nada há para retirar ou para acrescentar, porque o excesso e a falta destroem o bom estado, a mediedade preserva-o), se os bons artesãos trabalham, como dissemos, tendo-o em vista e se a virtude – como também a natureza – é mais exata e melhor que toda a arte, ela terá em mira o meio termo. Por exemplo, é possível temer, ter arrojo, ter apetite, encoleirizar-se, ter piedade e, em geral, aprazer-se e afligir-se muito e pouco, e ambos de modo não adequado; o quando deve, a respeito de quais, relativamente a quem, com que fim e como deve é o meio termo e o melhor, o que justamente é a marca da virtude. Similarmente, há excesso, falta e meio termo no tocante às ações. A virtude diz respeito a emoções e ações, nas quais o excesso erra e a falta é censurada, ao passo que o meio termo acerta e é louvado: acertar e ser louvado pertencem à virtude. Portanto, a virtude é certa mediedade, consistindo em ter em mira o meio termo.⁴²³

6.4.1. Outras interpretações da *κάθαρσις* na *Poética*

Diferentemente de *κάθαρσις* no sentido medicinal ou religioso, como mais facilmente é encontrada à época, como sendo uma purgação ou cura, a *κάθαρσις* poética de Aristóteles ganharia múltiplas interpretações, já que o termo fora oferecido em contexto atípico e sem vir acompanhado de nenhuma explicação formal do Mestre, como seria seu natural procedimento. Sabe-se entretanto que trata-se de palavra de uso popular à época,

⁴²³ Aristóteles, *EN II 5 1106 b 5–29*. Tradução do grego de Marco Zingano. “οὕτω δὴ πᾶς ἐπιστήμων τὴν ὑπερβολὴν μὲν καὶ τὴν ἔλλειψιν φεύγει, τὸ δὲ μέσον ζητεῖ καὶ τοῦθ' αἰρεῖται, μέσον δὲ οὐ τὸ τοῦ πράγματος ἀλλὰ τὸ πρὸς ἡμᾶς. εἰ δὴ πᾶσα ἐπιστήμη οὕτω τὸ ἔργον εὖ ἐπιτελεῖ, πρὸς τὸ μέσον βλέπουσα καὶ εἰς τοῦτο ἄγουσα τὰ ἔργα (ὅθεν εἰώθασιν ἐπιλέγειν τοῖς εὖ ἔχουσιν ἔργοις ὅτι οὐτ' ἀφελεῖν ἔστιν οὔτε προσθεῖναι, ὡς τῆς μὲν ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως φθειρούσης τὸ εὖ, τῆς δὲ μεσότητος σωζούσης, οἱ δ' ἀγαθοὶ τεχνῖται, ὡς λέγομεν, πρὸς τοῦτο βλέποντες ἐργάζονται) : ἡ δ' ἀρετὴ πάσης τέχνης ἀκριβεστέρα καὶ ἀμείνων ἐστὶν ὡσπερ καὶ ἡ φύσις, τοῦ μέσου ἂν εἴη στοχαστικὴ. λέγω δὲ τὴν ἠθικὴν: αὕτη γὰρ ἐστὶ περὶ πάθη καὶ πράξεις, ἐν δὲ τούτοις ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον. οἷον καὶ φοβηθῆναι καὶ θαρρῆσαι καὶ ἐπιθυμῆσαι καὶ ὀργισθῆναι καὶ ἐλεῆσαι καὶ ὄλωσ ἠσθῆναι καὶ λυπηθῆναι ἔστι καὶ μᾶλλον καὶ ἥττον, καὶ ἀμφοτέρω οὐκ εὖ: τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς πράξεις ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον. ἡ δ' ἀρετὴ περὶ πάθη καὶ πράξεις ἐστίν, ἐν οἷς ἡ μὲν ὑπερβολὴ ἀμαρτάνεται καὶ ἡ ἔλλειψις ψέγεται, τὸ δὲ μέσον ἐπαινεῖται καὶ κατορθοῦται: ταῦτα δ' ἄμφω τῆς ἀρετῆς. μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετὴ, στοχαστικὴ γε οὕσα τοῦ μέσου.”

podendo ter sido utilizada metaforicamente por Aristóteles associando-a ao impacto na recepção do texto trágico.

A hipótese sugerida neste trabalho, assim como a interpretação da maioria dos comentadores citados, sobretudo Marx, Nicev e Belfiore, não vêem dificuldade em associar a *κάθαρσις* ao prazer, já que há passagens do próprio Aristóteles, na *Poética* e *Política*, que permitem fazer esta associação, vinculando a afecção das duas específicas emoções trágicas – piedade e terror. E assim, passar-se-ia direto ao entendimento de que, em sendo um prazer, seria a *κάθαρσις* do espectador o prazer próprio da boa tragédia, indicado pelo Filósofo. Até então, as divergências entre os comentadores são poucas, mas Destrée, por exemplo, tem restrições a associar a *κάθαρσις* ao “prazer próprio” da tragédia:

Da mesma maneira que há níveis de prazeres, há níveis de fins. [...] é preciso] distinguir o fim do poeta como sendo o de suscitar as emoções pela via do mito, e então o prazer resultante destas emoções; e o fim último (o ‘*telos teleiotion*’), por assim dizer, da tragédia, que é de efetuar a purgação destas emoções (ou, como eu concebo, como a purgação destas emoções experimentadas). E se dá o mesmo com o prazer que acompanha a *katharsis*, que Aristóteles descreve na *Política* como sendo um alívio; é posterior àquele que nos acomete quando sentimos piedade e terror. [...] Desta forma, o prazer que resulta das emoções de piedade e terror, isto é, o prazer próprio da tragédia, não será então o da *katharsis*.⁴²⁴

Embora sem aparente conflito com o nosso encaminhamento, Pierre Destrée faz questão de distinguir o prazer do espectador/ouvinte, *τέλος* da tragédia, que acompanha as emoções de piedade e terror na audiência, da *κάθαρσις* que ocorreria depois. Como descreve:

O *τέλος* a que visa o poeta que quer escrever uma tragédia bem sucedida é então um *τέλος* que é em si mesmo um meio de proporcionar prazer ao espectador, que é então o *τέλος* final da tragédia (que é preciso ainda distinguir do fim último que é a *κάθαρσις*). [...] Aristóteles precisa claramente que este objetivo é o de suscitar as emoções de terror e piedade, ou de suscitar o prazer que acompanha estas emoções. Como a *κάθαρσις* é apresentada como aquilo que, a partir, ou através destas emoções (cf 6 : *δι’ ἐλέου καὶ φόβου*), se efetua sobre estas emoções (ou mais exatamente, como acredito, sobre o ‘vívido/experimentado’ destas emoções), é preciso considerar que a *κάθαρσις* vem necessariamente *depois* do fato de ter suscitado estas emoções. Mas isto não cria

⁴²⁴ Pierre Destrée no artigo intitulado *Aristote et le plaisir ‘propre’ de la tragédie* (p.5) ; revista AISTHE, no 4, 2009. Tradução livre do francês. “De la même façon qu’il y a étagement des plaisirs, il y a étagement des fins. [...] Il faut] distinguer la fin du poète comme étant celle de susciter ces émotions par le biais du *muthos*, et donc le plaisir issu de ces émotions, et la fin ultime (le ‘*telos teleiotion*’), pour ainsi dire, de la tragédie, qui est d’effectuer la purgation de ces émotions (ou, comme je le conçois, comme la purgation des vécus de ces émotions). Et il en va de même pour le plaisir qui accompagne la catharsis, qu’Aristote décrit en *Politique* comme étant de soulagement, est postérieur à celui dont nous jouissons lorsque nous ressentons les émotions de peur et pitié. [...] Ainsi, le plaisir issu des émotions de peur et pitié, i.e., le plaisir propre de la tragédie, ne saurait donc être celui de la catharsis.”

nenhuma dificuldade, a meu ver, para aqueles que continuam a pensar que a *κάθαρσις* é o fim da tragédia; da mesma maneira que há categorias de prazeres, há categorias de fins. [...] É verdade na minha opinião (embora isto tenha sido algumas vezes contestado, cf. Donini, Scott, Veloso; outros preferiram ignorar, cf. Halliwell; ou limitar a uma parte do auditório, cf. Heath) que a *κάθαρσις* é apresentada como o fim último da tragédia na definição que dá Aristóteles em [Po] VI.⁴²⁵

Nossa interpretação desta questão neste trabalho coincide com Destrée no sentido de ligar as emoções, aparentemente dolorosas, a um prazer. O que ele e a maioria dos comentadores, que veremos em seguida, concordam, mas parariam a investigação neste ponto; isto é: entendendo a *κάθαρσις* como uma afecção prazerosa que indicaria o êxito do texto trágico. Nós estamos trazendo neste trabalho duas leituras adicionais que se alicerçam na alternância de posições experimentadas pelo espectador ao longo da apresentação da composição trágica, face às emoções específicas indicadas por Aristóteles. A segunda leitura que fazemos, decorrente desta primeira, diz respeito à questão de que, a alternância experimentada pelo espectador/ouvinte, tem grande semelhança àquela sugerida por Aristóteles na descrição do procedimento a ser seguido pelo homem que busca encontrar a justa medida, diante das circunstâncias, na deliberação – caminho indicado pelo Filósofo para o homem alcançar a virtude.

Halliwell, em seus comentários à tradução da *Poética* VI, faz uma tentativa de interpretá-la como certa purificação de excessos e faltas das emoções, alcançada pela audiência, como resposta ao entendimento do encadeamento de ações que é apresentado na boa tragédia face à realidade humana: “*Katharsis* como uma poderosa experiência emocional que não faz emergir somente nossos naturais sentimentos de piedade e terror na sua totalidade, mas os conduz para o seu correto funcionamento como parte do nosso

⁴²⁵ Pierre Destrée no artigo intitulado *Aristote et le plaisir ‘propre’ de la tragédie* (p.3-5) ; revista AISTHE, no 4, 2009. Tradução livre do francês: “[...] le τέλος qu’a en vue le poète qui veut écrire une tragédie réussie est donc un τέλος qui est lui-même un moyen de procurer du plaisir au spectateur, qui est donc le τέλος final de la tragédie (qu’il faut cependant encore distinguer de la fin ultime qu’est la κάθαρσις). [...] Aristote précise clairement que ce but est de susciter les émotions de peur et pitié, ou de susciter le plaisir qui accompagne ces émotions. Or comme la κάθαρσις est présentée comme ce qui à partir, ou à travers ces émotions (cf 6 : δι’ἐλέου καὶ φόβου), s’effectue sur les émotions (ou plus exactement, comme je le crois, sur le ‘vécu’ de ces émotions), il faut considérer que la κάθαρσις vient nécessairement *après* le fait d’avoir suscité ces émotions. Mais cela ne crée aucune difficulté, à mon avis, pour ceux qui continuent de penser que la κάθαρσις est la fin ultime de la tragédie: de la même façon qu’il y a étagement des plaisirs, il y a étagement des fins. [...] Il est vrai à mon avis (quoique que ceci ait été quelquefois contesté, cf. Donini, Scott, Veloso; d’autres préfèrent l’ignorer, cf. Halliwell ; ou la limiter à une partie de l’auditoire, cf. Heath) que la κάθαρσις est présentée comme la fin ultime de la tragédie dans la définition qu’en donne Aristote en 6.”

entendimento sobre, e resposta a, eventos no mundo dos homens.”⁴²⁶. Halliwell interpreta na mesma direção que nós, mas sem atribuir relação explicitada da experiência da audiência com o conceito de justa medida aristotélica que antecederia a boa deliberação humana, tal qual a leitura proposta neste trabalho. Entretanto, Halliwell descreve que a audiência é levada, com a *κάθαρσις*, à experiência do “correto funcionamento [,,] dos eventos no mundo dos homens.” – o que também, como na nossa leitura, indicaria uma sugestão de encaminhamento da audiência para o procedimento da prática virtuosa.

Halliwell, nas suas análises sobre a *κάθαρσις*⁴²⁷, divide os comentadores em seis grupos, a saber: (i) Neoclássico (moralista ou didático)⁴²⁸ – onde inclui aqueles que interpretam a *κάθαρσις* como forma de ensinar à audiência através de exemplo ou contra-exemplo, ou mesmo por um processo de purgação medicinal. A crítica que Halliwell faz a este grupo é dar mais ênfase ao terror que à piedade; (ii) Fortalecimento emocional⁴²⁹ – este grupo interpretaria a *κάθαρσις* como forma de aprendizado da incerteza da felicidade, ou mesmo, um “aprendizado da infelicidade”⁴³⁰, com ênfase na profilaxia; (iii) Moderação⁴³¹ – este grupo de comentadores, no qual Halliwell admite que se inclui, vê a experiência da *κάθαρσις* como positiva para ações futuras, ao criar hábito em vistas a “equilibrar e reduzir” as paixões visando “à justa medida”⁴³²; (iv) Liberação emocional⁴³³: trata-se do grupo que

⁴²⁶ S. Halliwell, *The Poetics of Aristotle – translation & commentary*. Tradução livre do inglês (p.90): “Katharsis as a powerful emotional experience which not only gives our natural feelings of pity and fear full play, but does so in a way which conduces to their rightful functioning as part of our understanding of, and response to, events in the human world.”

⁴²⁷ S. Halliwell, *Aristotle’s Poetics; Appendix 5: Interpretations of katharsis*; p.350-356.

⁴²⁸ “Esta [linha interpretativa] apareceu primeiramente nos italianos Segni e Maggi, e depois em Corneille, Rapin e Dacier na França, Dryden e Johnson na Inglaterra, para mencionar os mais proeminentes [desta linha interpretativa]. [...] A visão didática foi definitivamente criticada por Lessing em *Hamburgische Dramaturgie* nos 77-8.”. Tradução livre do inglês. “It appears first in the italians Segni and Maggi, and latter in Corneille, Rapin and Dacier in France, Dryden and Johnson in England, to mention the most prominent. [...] The didatic view was decisively criticised by Lessing in *Hamburgische Dramaturgie* nos. 77-8.”. S. Halliwell, *Aristotle’s Poetics; Appendix 5: Interpretations of katharsis*; p.351.

⁴²⁹ “Esta leitura é frequentemente encontrada conjugada à [linha interpretativa] (i).” Tradução livre do inglês. “This reading is often found in conjunction with (i).” S. Halliwell, *Aristotle’s Poetics; Appendix 5: Interpretations of katharsis*; p.352.

⁴³⁰ Batteux; *Les Quatres Poétiques d’Aristote etc* (Paris 1771, vol. 1, 283). Comentário extraído de S. Halliwell, *Aristotle’s Poetics; Appendix 5: Interpretations of katharsis*; p.351. Tradução livre do francês. “une sorte d’apprentissage du malheur”.

⁴³¹ “Vettori e Piccolomini são os dois do Cinquecento que lideram a proposição desta leitura [sobre a questão].” Tradução livre do inglês. “Vettori and Piccolomini are the two leading Cinquecento proponets of such view.” S. Halliwell, *Aristotle’s Poetics; Appendix 5: Interpretations of katharsis*; p.353.

⁴³² S. Halliwell, *Aristotle’s Poetics; Appendix 5: Interpretations of katharsis*; p.353 Tradução livre do inglês: “Milton’s preface to *Samson Agonistes* (1671) should also be classed in this category, his paraphrase of katharsis being ‘to temper and reduce’ the passions ‘to just mesure’.”

⁴³³ “O incentivador desta visão é Bernays”. Tradução livre do inglês. “The patron-saint of this view is Bernays”. S. Halliwell, *Aristotle’s Poetics; Appendix 5: Interpretations of katharsis*; p.353.

interpreta a *κάθαρσις* como fenômeno medicinal “homeopático”. Halliwell aponta dois argumentos contra esta linha de pensamento: 1º) se a *κάθαρσις* fosse somente um efeito não deveria constar da definição da tragédia na *Poética*; e 2º) a medicina grega não seguia o fundamento homeopático; (v) Intelectual⁴³⁴ – este grupo defende que as emoções trágicas dependem de julgamentos cognitivos sobre a ação dramática. Neste sentido, a *κάθαρσις* seria entendida como experiência cognitiva da *μίμησις*; (vi) Dramática ou estrutural⁴³⁵ – para este grupo a *κάθαρσις* seria um recurso do poeta de purificação do ato trágico, ao levar a audiência a acreditar que o agente seria moralmente inocente.

Pelo que argumentamos até então, se tivéssemos que alinhar a nossa interpretação neste trabalho com alguma destas seis leituras, sobre a *κάθαρσις*, delimitadas acima por Halliwell, de imediato, assim como ele, a nossa visão se enquadraria, de imediato, nas características fundamentais do grupo (iii) - moderação. Entretanto, pelos argumentos que ainda vamos relatar, entendemos que há algumas afinidades também com a linha (v) intelectual.

Tanto na hipótese que defendemos neste trabalho, assim como na tese apresentada por William Marx⁴³⁶, há interesse em explorar as duas emoções selecionadas – piedade e terror – nas definições da *Retórica* de Aristóteles, observando um certo espelhamento nas suas descrições.

Assim como fizemos neste trabalho, W. Marx também faz uma associação da *κάθαρσις* com uma justa medida recorrente no *Corpus aristotelicum*, mas pela via corpórea de equilíbrio de humores. Vejamos o que diz Marx: “Uma tal interpretação da *katharsis* tem vantagem não somente de estar de acordo com as teorias aristotélicas sobre o corpo, mas também de entrar em consonância com todo o pensamento moral do Filósofo, fundado sobre

⁴³⁴ “Golden (1962) oferece o primeiro dos muitos enunciados desta leitura sobre a *katharsis* dita ‘clarificação’ intelectual. [...] Nicev (1970) esp. 33-90 e (1982) 10-15 sugere que *katharsis* signifique a remoção da falsa opinião do espectador sobre (e conseqüentemente sua piedade e terror) o agente trágico.”. Tradução livre do inglês. “Golden (1962) offers the first of many statements of the view that *katharsis* means intellectual ‘clarification’. [...] Nicev (1970) esp. 33-90 and (1982) 10-15 suggests that *katharsis* means the removal of the spectator’s false opinion about (and consequently his pity and fear) the tragic agent.”. S. Halliwell, *Aristotle’s Poetics; Appendix 5: Interpretations of katharsis*; p.354-355.

⁴³⁵ “O principal expoente desta interpretação é Else (1957)”. Tradução livre do inglês. “The main modern exponent of such an interpretation is Else (1957)”. S. Halliwell, *Aristotle’s Poetics; Appendix 5: Interpretations of katharsis*; p.356.

⁴³⁶ Marx possivelmente se alinharia também à linha (iii) da moderação, mas também à linha (i) de processo de purgação medicinal, dentre as diversas leituras sobre a *κάθαρσις*, elencadas por Halliwell em *Aristotle’s Poetics; Appendix 5: Interpretations of katharsis*; p.350-356.

o princípio do equilíbrio entre os contrários. ‘Há três disposições’ escreve Aristóteles na *EN*: ‘dois vícios, um pelo excesso, outro pela falta, e uma única virtude, que ocupa o meio.’⁴³⁷

Porém, a partir daqui Marx se distancia da hipótese deste trabalho, e prossegue associando a *κάθαρσις* a certo equilíbrio de humores ao qual a audiência seria levada - o que explicaria o prazer diante do trágico, expressamente doloroso. E Marx então buscará continuar sua investigação a partir do *Problema XXX*, escrito provavelmente por Aristóteles, mas de autoria duvidosa: “A *katharsis* trágica consiste precisamente na realização de um equilíbrio entre o excesso de calor da mistura de bile negra – manifestada sob a forma de piedade e afetos associados – e a falta deste mesmo calor – que corresponde ao terror e a outras emoções correlatas.”⁴³⁸

Além da nossa concordância com a abordagem de Halliwell, que traz uma visão da linha descrita como “moderada” em relação à interpretação da *κάθαρσις*, em certo aspecto, a nossa interpretação traz algumas similaridades com a de Nicev⁴³⁹, muito embora por caminhos diferentes. Lembramos que, na divisão proposta por Halliwell, Nicev estaria alinhado com a leitura (v) intelectual.

Para Nicev, a *κάθαρσις* é uma adição crucial (e propositada) que Aristóteles incorpora na definição da tragédia. Nicev não tem dúvidas de que a inclusão do termo diz respeito a uma resposta a Platão na *República*⁴⁴⁰ em que condena o herói trágico. Nicev comenta a passagem: “a crítica que Platão exerce sobre a poesia é suficientemente concreta. Apesar de não citar nominalmente uma obra dramática, o filósofo [Platão] se volta contra uma cena típica do espetáculo trágico: um herói que se vê no infortúnio, geme balançando o peito, verte lágrimas, declara que ele é bom (*ἀγαθός*), chega a tocar o espectador que acaba por ter

⁴³⁷ W. Marx, *Le Tombeau d’Oedipe*. Tradução livre do francês (p.107): “Une telle interprétation de la catharsis a l’avantage non seulement de concorder avec les théories aristotéliennes sur le corps, mais aussi d’entrer en résonance avec toute la pensée morale du philosophe, fondée sur le principe d’équilibre entre les contraires. ‘Il y a trois dispositions’ écrit Aristote dans l’*EN*: ‘deux vices, l’un par excès, l’autre par défaut, et une seule vertu, qui occupe le milieu.’ ”.

⁴³⁸ W. Marx, *Le Tombeau d’Oedipe*. Tradução livre do francês (p.107): “La catharsis tragique consiste précisément em la réalisation d’un equilibre entre l’excès de chaleur du mélange de bile noire – manifeste sous la forme de la pitié et des affects qui lui sont associés – et le défaut de cette même chaleur – qui correspond à la terreur et aux autres émotions corrélées.”.

⁴³⁹ Alexandre Nicev contesta Bernays na sua visão estritamente fisiológica da *κάθαρσις*, em seu livro *L’Énigme de la Catharsis Tragique dans Aristote*. Na classificação de Halliwell dos comentadores da *κάθαρσις* na *Poética*, que descrevemos anteriormente, Nicev integra o grupo (v), dito intelectual – grupo que defende que as emoções trágicas dependem de julgamentos cognitivos sobre a ação dramática.

⁴⁴⁰ Platão, *República*, X 605 c-d.

piedade.”⁴⁴¹. Nicev sublinha que, se Aristóteles utiliza a *κάθαρσις* para polemizar com Platão, “temos o direito de esperar que Aristóteles, da mesma forma que Platão, se apoiará sobre a tragédia para justificar sua tese contrária [a favor da poesia].”⁴⁴².

Embora recorrendo à própria *Poética*⁴⁴³ e outras obras de Aristóteles, Nicev considera os textos trágicos as fontes fundamentais para o entendimento da *Poética* e da *κάθαρσις*⁴⁴⁴. Na análise destes textos, Nicev percebe no espectador três momentos, neste instante em que aparentemente se sobrepõem dor – através das afecções de piedade e terror - e prazer, com a *κάθαρσις*; a saber: (i) na primeira tese proposta pelo poeta; (ii) na sua antítese; e, (iii) no resultado deste conflito trágico. O espectador/ouvinte é um homem comum, ordinário, que comunga das opiniões amplamente difundidas, mas que no contexto trágico (cunhado pelo poeta) se mostram claramente erradas. Isto provocaria as afecções – piedade e terror – propícias para que o poeta traga à cena a antítese desta opinião, que libertaria o espectador destes sentimentos em uma sensação de prazer. Na interpretação de Nicev, absorver a opinião verdadeira diante do contexto encenado proporcionaria ao

⁴⁴¹ Alexandre Nicev, *L'Énigme de la Catharsis Tragique dans Aristote*; p.12. Tradução livre do francês. "La critique que Platon exerce sur la poésie est assez concrète. Bien qu'il ne cite pas nommément une oeuvre dramatique, le philosophe se dresse contre une scène typique du spectacle tragique : un héros se trouvant dans l'infortune, gémit en se frappant la poitrine, verse des larmes, déclare qu'il est bon, ἀγαθός, il parvient à toucher le spectateur qui finit par en avoir pitié."

⁴⁴² Alexandre Nicev, *L'Énigme de la Catharsis Tragique dans Aristote*; p.12. Tradução livre do francês: "on est en droit d'espérer qu'Aristote, au même titre que Platon, s'appuierait sur la tragédie pour justifier son antithèse."

⁴⁴³ Nicev comenta o texto da *Poética*: "É digno de fé e me restrinjo a ele estritamente". Alexandre Nicev, *L'Énigme de la Catharsis Tragique dans Aristote*; p.18. Tradução livre do francês. "pour moi ce texte est digne de foi et je m'en tiens strictement." Ele considera particularmente importante para a interpretação da *κάθαρσις*, as seguintes passagens da *Po VI*, 1449b 24-28; 9, 1452a 1-10; 24, 1460 a 18-26); onde aproximações com passagens de outras obras de Aristóteles confirmariam sua autenticidade.

⁴⁴⁴ "A interpretação da *κάθαρσις* deve estar completamente ligada aos textos trágicos que foram conservados. De modo que poderemos verificar não somente a autenticidade dos resultados da investigação aplicando-os na tragédia ática, mas também, o que é particularmente importante, encontrar argumentos suplementares que apoiam a interpretação, tirados diretamente da própria tragédia. [...] Da *Poética* para a tragédia e da tragédia para a *Poética*. [...] [Devemos considerar] as indicações de Aristóteles para a 'mais bela tragédia' (*kalliste tragedia*). A tese da tragédia exemplar é inteiramente de Aristóteles e ela se impõe naturalmente, considerando que o próprio filósofo concebeu a ideia da diferença, e mesmo de oposição, entre certos tipos de tragédia." Alexandre Nicev, *L'Énigme de la Catharsis Tragique dans Aristote*; p.16. Tradução livre do francês. "l'interprétation de la *κάθαρσις* tragique devra absolument être rattachée aux textes tragiques conservés. De la sorte on pourra vérifier non seulement l'authenticité des résultats de l'investigation en les appliquant à la tragédie attique, mais aussi, ce qui est particulièrement important, y puiser des arguments supplémentaires à l'appui de l'interprétation, tirés directement de la tragédie elle-même. [...] de la *Poétique* à la tragédie et de la tragédie à la *Poétique*. [...] les indications d'Aristote sur l'ainsi nommée '*kalliste tragodia*', la 'plus belle tragédie'. La thèse de la tragédie exemplaire appartient entièrement à Aristote et elle s'impose tout naturellement, étant donné que le philosophe lui-même avait conçu l'idée de la différence, voire même de l'opposition, entre certains types de tragédies."

espectador/ouvinte um prazer cognitivo e, posteriormente, moral⁴⁴⁵. Mas deixemos que o próprio Nicev explique sua interpretação:

Os sentimentos de piedade e terror são determinados por opiniões conhecidas, ligadas à apreciação do espectador no que concerne à personalidade e à conduta do herói trágico. Aristóteles exige que seja mostrado o momento desta apreciação, a reação do espectador. Esta reação é típica, largamente difundida e injusta apesar de parecer a alguns justa. Ela é aquela do espectador comum, ordinário. [...] Ela propõe ao espectador uma opinião largamente difundida que não suscita rejeição de sua parte, mesmo que esta opinião seja completamente errada. Ela deve ser desmentida e é em seguida a este desmentido que deverá ser alcançado o conhecimento verdadeiro. [...]. Pois, o poeta escolhe um outro caminho. Ele não antecipará declarando que uma tese que ele próprio não concorda, é injusta. Melhor ainda, ele agirá de maneira que um personagem dado seja representado como um porta-voz dessa opinião e ele procurará, por intermédio deste último, fazer acreditar que ela não contradiz em nada a verdade e a justiça. Entretanto, esta tese não é única na tragédia. Existe igualmente uma tese oposta, da qual o porta-voz é um outro personagem. As duas partes convencidas cada uma da sua justeza, entram em conflito trágico⁴⁴⁶. [...] É a tese que o poeta quis colocar para ser examinada, que ele quis mostrar como errada para ser refutada, a desmentir, pois sua larga difusão na vida está em ser contraditória com seu caráter errado. E o poeta se volta a desmenti-la, não pela via dogmática, nem declarando-a errada desde o início. Ele a desmente pela via dialética, opondo a ela outras teses. [...] É sobre isto que é concebida a concepção relativa ao efeito purificador da tragédia, o que dá a esta direito de existência na república “ideal”.⁴⁴⁷

⁴⁴⁵ “É preciso lembrar que se por meio de sua *Poética* Aristóteles ataca Platão, é em função da nocividade moral da tragédia. [...] Aristóteles beneficia-se desta acusação lançada por Platão para demonstrar o fundamento do mal das apreensões que concernem à tragédia. Os sentimentos inconvenientes e injustos que ela poderá sugerir são determinados por ideias erradas que fazem os espectadores. Aí está porque Aristóteles vê antes de tudo a tragédia como um conhecimento, como meio de conhecimento que conduz o espectador (*Po XI*, 1452 a 30-31). Ele compreende perfeitamente bem o alcance do conhecimento que concerne a justiça e injustiça de sentimentos. Ele considera então aqui o conhecimento não somente do ponto de vista puramente gnosiológico mas também do ponto de vista ético. A concepção ética de Aristóteles se manifesta claramente no momento de seus raciocínios que concernem ao herói trágico, seu erro (ou seu grande erro), a equidade ou a iniquidade de seu destino, os motivos morais da atitude do espectador frente a de um herói culpado ou inocente.” Alexandre Nicev, *L'Énigme de la Catharsis Tragique dans Aristote*; p17-18. Tradução livre do francês. “il est bon rappeler que si à travers as *Poétique* Aristote attaque Platon, c'est que cette polemique est dirigée contre la conception de la nocivité morale de la tragédie. [...] Aristote profite de cette accusation lancée par Platon pour démontrer le mal fondé des appréhensions concernant la nocivité morale de la tragédie. Les sentiments inconvenants et injustes qu'elle pourrait suggérer sont déterminés par les idées erronées que conçoit le spectateur. Voilà pourquoi Aristote envisage la tragédie avant tout comme une connaissance, comme moyen de connaissance qui conduit le spectateur (*Po XI*, 1452 a 30-31). Il comprend parfaitement bien la portée de la connaissance concernant la justice et l'injustices des sentiments. Il considere donc ici la connaissance non seulement du point de vue purement gnosiologique mais aussi du point de vue éthique. La conception éthique d'Aristote se manifeste nettement lors de ses raisonnements concernant le héros tragique, sa faute (ou sa grande faute), l'équité ou l'iniquité de son sort, les motifs moraux de l'attitude du spectateur vis-à-vis d'un héros coupable ou innocent.”

⁴⁴⁶ Acrescenta Nicev: “Vemos uma tragédia deste tipo no *Ajax* de Sófocles, onde é colocada claramente à prova a opinião do espectador sobre a justiça dos deuses, a tal ponto que o espectador começa a se indignar com o poeta, que é quem coloca as questões de tal maneira.” Alexandre Nicev, *L'Énigme de la Catharsis Tragique dans Aristote*; p.233. Tradução livre do francês: “dans l'*Ajax* de Sophocle est mise clairement en épreuve l'opinion du spectateur à propos de la justice des dieux, a tel point que le spectateur commence à s'indigner contre le poète, qui pose les questions d'une pareille manière.”

⁴⁴⁷ Alexandre Nicev, *L'Énigme de la Catharsis Tragique dans Aristote*; p.228-229. Tradução livre do francês: “Les sentiments de pitié et de peur sont déterminés par les opinions connues, liées à l'appréciation du spectateur concernant la personnalité et la conduite du héros tragique. Aristote exige que soit montrée lors de cette appréciation, la réaction du spectateur. Cette réaction est typique, largement répandue et injuste bien qu'elle paraisse à d'aucuns juste. Elle est celle du spectateur commun, ordinaire [...] Le poète choisit une autre voie. Il n'anticipera pas en déclarant qu'une thèse qu'il ne partage pas lui-même, est injuste. Mieux encore, il agira de

Embora concordando com Nicev sobre a pertinência do termo *κάθαρσις* na *Poética*, a hipótese que defendemos neste trabalho é bem diferente da dele no que diz respeito ao papel do espectador/ouvinte, e mesmo sobre a questão cognitiva.

Na nossa hipótese, desenvolvida ao longo deste capítulo, o espectador/ouvinte, ao experimentar as várias perspectivas no decorrer da boa composição trágica, seria afetado por este prazer próprio da tragédia - *κάθαρσις* – que teria similaridades com o prazer puro do homem que, pelo procedimento da justa medida, pratica a virtude. Ou seja, diferentemente do espectador/ouvinte vislumbrado por Nicev, que é conduzido pelas intenções do poeta⁴⁴⁸, a hipótese deste trabalho conduz a um espectador/ouvinte em sentido forte – participe, e de cuja afecção depende a excelência da *μίμησις* trágica. E é neste sentido – participe – que o aspecto cognitivo do espectador/ouvinte está presente na interpretação que estamos sugerindo ao longo deste trabalho. Isto é, a alternância das emoções ao longo da composição é provocada pelo entendimento progressivo do espectador/ouvinte, a partir do encadeamento de ações particulares apresentado, do princípio da necessidade natural que ordena a trama e revela o mito.

É com este olhar que fazemos a leitura da importante passagem da *Poética* que diferencia a tragédia da comédia: “procura esta [comédia] imitar homens piores, e aquela [tragédia], melhores do que eles ordinariamente são.”⁴⁴⁹. Ou seja, independente do caráter moral da audiência, ou mesmo da disposição moral do(s) herói(s) trágico(s) apresentada, o espectador/ouvinte será levado, através da *κάθαρσις*, a experimentar o procedimento do homem que pratica a virtude. O procedimento da justa medida na boa deliberação, sugerido por Aristóteles, segue alternância similar àquela da alternância de pontos de vista a que é

sorte qu'un personnage donné soit représenté comme le porte-parole de cette opinion et il cherchera, par le truchement de ce dernier, à faire croire qu'elle ne contredit nullement la vérité et la justice. Cependant cette thèse n'est pas unique dans la tragédie. Il existe également une thèse opposée, don le porte-parole est un autre personnage. Les deux parties convaincues chacune dans sa justesse, entrent en conflit tragique. [...] C'est la thèse que le poète a voulu poser aux fins d'être examinée, qu'il a voulu montrer comme erronée pour la refuter, la démentir, car sa large diffusion dans la vie se trouve être en contradiction avec son caractère erroné. Et le poète se prend à la démentir, non pas par la voie dogmatique, non pas en la déclarant dès le départ comme erronée. Il la dément par la voie dialectique, en l'opposant à d'autres thèses. [...] C'est sur cela qu'est conçue la conception relative à l'effet purificateur de la tragédie, ce qui donne à celle-ci droit d'existence dans la république 'idéale'.”.

⁴⁴⁸ Em Nicev parece já haver um juízo moral prévio do poeta em relação à audiência. Na nossa interpretação, ao contrário, a trama elaborada pelo poeta levaria o espectador/ouvinte, através das afecções, a refletir em como agiria o homem virtuoso frente às situações propostas, sem que se estabeleça qualquer juízo moral.

⁴⁴⁹ Aristóteles, *Po*, 1448 a 16-17. Tradução do grego para o português de Eudoro de Souza: “ἐν αὐτῇ δὲ τῇ διαφορᾷ καὶ ἡ τραγωδία πρὸς τὴν κωμωδίαν διέστηκεν: ἡ μὲν γὰρ χεῖρους ἢ δὲ βελτίους μιμῆσθαι βούλεται τῶν νῦν.”.

levado o espectador/ouvinte, frente à ação, a partir das emoções trágicas – terror e piedade – experimentadas ao longo da apresentação da composição. Deste modo, independente da disposição moral de cada espectador/ouvinte, a partir desta experiência de revelação do mito trágico, há um encaminhamento do espectador/ouvinte partícipe, em direção a “homens melhores”, no sentido ético, como indica Aristóteles na passagem citada acima.

Tal interpretação se alinha aos *Tratados Éticos* de Aristóteles, que obedecem a um princípio de equilíbrio entre o excesso e a falta na escolha ponderada diante das circunstâncias:

No medo, na audácia, no apetite, na cólera, na piedade, e, em geral, em todo sentimento de prazer ou dor, há o muito e o pouco, os quais não são bons, nem um, nem outro; mas, experimentar estas emoções no momento oportuno, na situação e em função das pessoas adequadas, pela razão e da forma que é necessário, é, ao mesmo tempo, meio e excelência - característica que diz respeito precisamente à virtude.⁴⁵⁰

Neste sentido, esta nossa linha interpretativa que coteja *Poética* e *EN* nos leva a hesitar frente à tradução do termo *κάθαρσις* por “purificação (ou purgação) de emoções”. Para Aristóteles, as emoções, assim como a razão, fazem parte da natureza humana, e não devem ser eliminadas⁴⁵¹, ao contrário, em cada situação deve-se buscar eliminar excessos e faltas, que são vícios, e buscar a justa medida. Ou seja, a *κάθαρσις* parece ser este sentimento prazeroso do espectador/ouvinte, ao ser levado, através das emoções, a perceber a capacidade do homem de purificar excessos e faltas ao agir diante das circunstâncias, com vistas à virtude. Não se trata, pois, de o espectador/ouvinte purificar ou purgar as próprias emoções, ao contrário, elas são fundamentais para que a *μίμησις* trágica seja bem sucedida.

A tese que defendemos neste trabalho sobre a *κάθαρσις* como purificação de excessos e faltas, não expurgando, mas lapidando e usufruindo das emoções frente às

⁴⁵⁰ Aristóteles, *EN* II 1106 b 16-22. Tradução livre do francês: "Dans la crainte, l'audace, l'appétit, la colère, la pitié, et en général dans tout sentiment de plaisir et de peine, on rencontre du trop et du trop peu, lesquels ne sont bons ni l'un ni l'autre ; au contraire, ressentir ces émotions au moment opportun, dans les cas et à l'égard des personnes qui conviennent, pour les raisons et la façon qu'il faut, c'est à la fois moyen et excellence, caractère qui appartient précisément à la vertu.". Tradução do grego para o francês de J. Tricot. "οἷον καὶ φοβηθῆναι καὶ θαρρῆσαι καὶ ἐπιθυμῆσαι καὶ ὀργισθῆναι καὶ ἐλεῆσαι καὶ ὄλως ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι ἔστι καὶ μᾶλλον καὶ ἥττον, καὶ ἀμφότερα οὐκ εὖ: τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἔστι τῆς ἀρετῆς."

⁴⁵¹ "(...) Existe virtude no momento em que a razão, em boas condições, está de acordo com as paixões. (...) A razão indica sempre o que é o melhor, e que as paixões, como estão propensas, executam sem dificuldade tudo o que pode ordenar a razão. (...) A virtude advém das duas faculdades." Aristóteles, *MM* II VII 1206 b 10-16. Tradução livre do francês. "Il y a vertu au moment où la raison, en bonne condition, est en accord avec les passions (...) la raison ordonne toujours ce qui est le mieux, et que les passions, comme elles sont bien disposées, exécutent sans difficulté tout ce que peut ordonner la raison. (...) la vertu procède des deux facultés.". Tradução do grego para o francês de C. Dalimier.

circunstâncias, parece acompanhar a interpretação de Zingano, que afirma a *κάθαρσις* como um processo de “clarificação destas emoções”, como descreve nos trechos a seguir:

O que ocorre propriamente na tragédia? Não creio que seja uma purgação, tampouco uma purificação acompanhada de deleite estético. Há um certo conhecimento envolvido na tragédia, que funciona mediante um alívio de nossas emoções, em função do qual um prazer nasce, o prazer propriamente estético. [...] a doutrina aristotélica das emoções é suficientemente sofisticada e complexa para não dar mais sentido a uma purgação ou mesmo purificação de um tipo de emoção. [...] [Traduziria o processo de *κάθαρσις*] por “clarificação destas emoções”, em detrimento das noções de remoção ou de purificação. A razão disto encontra-se na doutrina aristotélica das emoções.⁴⁵²

Mais especificamente Zingano expõe esta “clarificação” como consequência central da boa composição de ações a que se propõe o poeta, além de assinalar o papel ativo deste espectador/ouvinte na apreensão do contexto proposto e, em função das emoções sentidas, na identificação de seus fundamentos:

Aliviar as emoções pode assim significar torná-las mais complexas, mesmo obscuras, isto é, tornar incerta e hesitante a parte cognitiva que antes reconhecia sem sombra de dúvida que alguém merecia ou não merecia tal tratamento: o teatro faz esta clarificação no sentido de pôr em cena personagens que agem em função de certos contextos em vista dos quais os espectadores têm não somente certas emoções (as de medo e piedade), como também recebem um relato poético que busca retrair em sua singularidade o fundamento destas emoções.⁴⁵³

Ademais, Zingano, a partir de uma passagem de Aristóteles na *Retórica*, irá salientar a ligação direta da emoção com o aspecto cognitivo, ao citar justamente *τὰ φοβερά* - uma das emoções trágicas - que provocaria no agente a deliberação, procedimento característico do homem virtuoso por excelência: “O caso é que, a partir do elemento cognitivo constitutivo da emoção, pode-se qualificar a apreensão envolvida e assim trabalhar a própria emoção. O medo, diz Aristóteles, nos torna deliberativos (*Ret*, II 5 1383 a 6-7)⁴⁵⁴; a deliberação é o procedimento racional de esclarecer uma situação de ação mediante o sopesar das vantagens e desvantagens em função das circunstâncias nas quais o agente se encontra.”⁴⁵⁵ Se o terror (ou medo), como afirma Aristóteles, estimularia à deliberação do agente (no caso da tragédia, o personagem da trama), o espectador que o sente, como se aquela situação acontecesse consigo no futuro, sentir-se-á também estimulado a buscar os vários pontos de vista que circundam a ação, de modo a experimentar o procedimento da justa medida, indicado na deliberação da prática virtuosa.

⁴⁵² M.Zingano, em artigo intitulado *Katharsis Poética em Aristóteles* (2011); p.8,10 e 13.

⁴⁵³ M.Zingano, em artigo intitulado *Katharsis Poética em Aristóteles* (2011); p.15.

⁴⁵⁴ “ὁ γὰρ φόβος βουλευτικὸς ποιεῖ”.

⁴⁵⁵ M.Zingano, em artigo intitulado *Katharsis Poética em Aristóteles* (2011); p.14.

6.5 Relação entre o “prazer próprio” do homem virtuoso e o “prazer próprio” da boa tragédia

O caminho que trilhamos até então em relação ao prazer nos permite relacionar o prazer próprio do homem que pratica a virtude, presente na *EN*, ao prazer próprio da boa tragédia, presente na *Poética*. Para sumarmos esta proposição, que foi detalhada na seção 6.3. deste trabalho, exporemos nossa hipótese sobre o prazer trágico e, em seguida, a síntese dos cinco argumentos que procuram respaldá-la.

Hipótese: o prazer próprio da tragédia advém do efeito das emoções trágicas - piedade e terror - no espectador/ouvinte, que possibilita a ele a alternância cumulativa de perspectivas diante das situações que se apresentam ao longo da recepção do encadeamento de ações. A partir destas emoções o espectador/ouvinte é levado a um procedimento similar àquele da justa medida que antecede a deliberação na prática virtuosa. Logo: o prazer próprio da boa tragédia, que revela o mito, sugere ao espectador/ouvinte o caminho para o prazer próprio do homem que segue o procedimento da justa medida e pratica a virtude - o prazer mais puro a que pode alcançar a condição humana.

1º argumento: Diferentemente de Platão, o prazer em si para Aristóteles não é corpóreo, não advém da diminuição ou alívio da dor ou da falta. Segundo Aristóteles este prazer do “preenchimento” é somente o que repõe o homem no seu estado natural.

2º argumento: O prazer, na visada aristotélica, está ligado à ação; e, a qualidade desta ação ditará uma hierarquia de pureza dos prazeres.

3º argumento: A partir do cotejo sobretudo de duas passagens da *Poética* (VI, 1449 b 24-29 / XIV, 1453 b 11-14), e uma da *Política* (VIII, VII, 1342 a 14-15), podemos afirmar que a *κάθαρσις* diz respeito a um prazer.

4º argumento: É possível confirmar elos conceituais entre a *EN* e a *Poética*, a partir da verificação do uso das mesmas expressões utilizadas por Aristóteles em grego, a saber:

- (i) a expressão “prazer próprio” (*ἡδονὴ οἰκεία*) é a mesma na *EN*, quando Aristóteles se refere ao mais puro prazer alcançado pelo homem virtuoso (*EN X 5*

1176 a3-28), e também na *Poética*, ao se referir ao “prazer próprio” da tragédia (*Poética*, XIV 1453 b 8-12); e se é dito “próprio”, este prazer corresponde à κάθαρσις no enunciado da definição da tragédia (*Po*, VI, 1449 b 24-29);

(ii) no livro X da *EN*, ao explicar os diferentes prazeres e hierarquizá-los, Aristóteles utiliza a palavra “puro” (εὐλικρινής em *EN* X, 6, 1176 b 18-22), ou grau de “pureza” (καθαριότητα em *EN*, X 5 1176 a 1-3) – noção que se repete na definição da tragédia na *Poética* com o termo κάθαρσις (*Po*, VI, 1449 b 24-29); e,

(iii) embora a κάθαρσις seja um termo mormente utilizado à época na medicina, e algumas vezes em contextos religiosos, parte não desprezível de comentadores considera que Aristóteles o tenha utilizado na *Poética* de forma tópica, com sentido metafórico ou figurado, fugindo do que seria algo exclusivamente fisiológico⁴⁵⁶.

5º argumento: A aproximação do espectador/ouvinte com o homem que pratica a virtude tem por elo o procedimento da justa medida (μεσότης; μέσον) que antecede a boa deliberação.

A posição privilegiada do espectador/ouvinte, uma vez afetado pelas duas emoções trágicas de terror e piedade, possibilita que este experimente as várias perspectivas que circundam a ação (ponto de vista de si e do outro; do presente e do futuro), característica essa daquele que pratica a justa medida, como indicado em várias passagens na *EN*⁴⁵⁷. Vemos

⁴⁵⁶ Como Eva Schaper em seu artigo intitulado *Aristotle's Catharsis and Aesthetic Pleasure*: “Agora é óbvio que Aristóteles use o termo [κάθαρσις] não literalmente, mas metaforicamente.”. Tradução livre do inglês. “Now it is obvious that Aristotle uses the term [κάθαρσις] not literally, but metaphorically”.

Ou como afirma Alexandre Nicev na introdução do seu livro *L'Énigme de la Catharsis Tragique dans Aristote* (p.17): “O termo κάθαρσις, empregado em absolutamente todas as fontes filosóficas estudadas por mim, revela um sentido figurado, consagrado pelo uso e por uma tradição filosófica secular. [...] Abstraindo da interpretação medicinal da κάθαρσις, eu me oriento na direção do seu sentido ético.”. Tradução livre do francês. “Le terme de κάθαρσις employé dans absolument toutes les sources philosophiques étudiées par moi, révèle un sens figuré, consacré par l'usage et une tradition philosophique séculaire. [...]. En faisant abstraction de l'interprétation médicale de la κάθαρσις, je m'oriente vers son sens éthique.”.

Tal tese, de que a κάθαρσις na *Poética*, e sobretudo na definição da tragédia, não trata de questões fisiológicas, é reforçada pelo nosso primeiro argumento, onde afirmamos que prazeres corpóreos não são ditos prazeres em si para Aristóteles, mas somente preenchimentos que visam a recuperar o estado natural do homem.

⁴⁵⁷ Tais como: Aristóteles, *EN* II 5 1106 b 19-23 (passagem já citada neste trabalho), ou ainda: “No entanto, aquele que se desvia levemente da linha correta, seja para o excesso ou para a falta, não é repreensível; [...] Quanto a dizer até que ponto e em que medida o desvio deve ser repreendido, isto é uma coisa difícil de se determinar racionalmente, como é o caso de todos os objetos determinados pelos sentidos: onde a precisão é do domínio do individual, e a discriminação é do domínio da sensação. Mas dissemos o suficiente para mostrar que

que para alcançar a justa medida, no momento da ponderação na escolha que precede ação, é preciso: conhecer as circunstâncias em que estão inseridos todos os envolvidos na ação; identificar os limites das responsabilidades⁴⁵⁸ dos agentes, o impacto da ação nos outros envolvidos e na πόλις como um todo, em cada momento do percurso. Diferentemente do personagem, agente em cena, envolto na trama em suas próprias afecções e limitações, a posição do espectador/ouvinte, frente à composição de ações que desvela o mito, favorece a identificação desses elementos que indicam a boa ponderação que caracteriza a justa medida.

As afecções de piedade e terror suscitadas no espectador/ouvinte mostram esta alternância de pontos de vista, já que, como vimos nas definições da *Retórica*, o terror indicaria a nossa própria perspectiva, enquanto que a piedade nos colocaria na perspectiva do outro. Isto é: esta alternância de posição, que é condição necessária à prática da justa medida pelo homem que pratica a virtude, teria sido experimentada pelo espectador/ouvinte ao longo da recepção da composição trágica bem sucedida.

o estado que ocupa a posição mediana é em todas as coisas digno de aprovação, mas que nós devemos pender tanto para o excesso, quanto para a falta, pois é dessa maneira que alcançaremos com mais facilidade o justo meio e o bem.”. Aristóteles, *EN*, II 9, 1109 b 18-26. Tradução livre do francês. “Cependant, celui qui dévie légèrement de la droite ligne, que ce soit du côté de l’excès ou du côté du défaut, n’est pas répréhensible; [...] Quant à dire juqu’à quel point et dans quelle mesure la déviation est répréhensible, c’est là une chose qu’il est malaisé de déterminer rationnellement, comme c’est d’ailleurs le cas pour tous les objets perçus par les sens : de telles précisions sont du domaine de l’individuel, et la discrimination est du ressort de la sensation. Mais nous en avons dit assez pour montrer que l’état qui occupe la position moyenne est en toutes choses digne de notre approbation, mais que nous devons pencher tantôt vers l’excès, tantôt vers le défaut, puisque c’est de cette façon que nous atteindrons avec le plus de facilité le juste milieu et le bien.”. Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “ἀλλ’ ὁ μὲν μικρὸν τοῦ εὖ παρεκβαίνων οὐ ψέγεται, οὔτ’ ἐπὶ τὸ μᾶλλον οὔτ’ ἐπὶ τὸ ἥττον, ὁ δὲ πλέον: οὗτος γὰρ οὐ λανθάνει. ὁ δὲ μέχρι τίνος καὶ ἐπὶ πόσον ψεκτὸς οὐ ῥάδιον τῷ λόγῳ ἀφορίσαι: οὐδὲ γὰρ ἄλλο οὐδὲν τῶν αἰσθητῶν: τὰ δὲ τοιαῦτα ἐν τοῖς καθ’ ἕκαστα, καὶ ἐν τῇ αἰσθήσει ἡ κρίσις. τὸ μὲν ἄρα τοσοῦτο δηλοῖ ὅτι ἡ μέση ἕξις ἐν πᾶσιν ἐπαινετή, ἀποκλίνειν δὲ δεῖ ὅτε μὲν ἐπὶ τὴν ὑπερβολὴν ὅτε δ’ ἐπὶ τὴν ἔλλειψιν: οὕτω γὰρ ῥᾶστα τοῦ μέσου καὶ τοῦ εὖ τευξόμεθα.”.

⁴⁵⁸ Como já dissemos, sobretudo na Parte I deste trabalho, não existia o termo “responsabilidade” à época, mas podemos dizer que Aristóteles introduz o termo através da expressão “tudo que depende de nós” (τὰ ἐφ’ ἡμῖν), enfatizando a importância da deliberação na ação humana. (*EN* III 5 1112a 31).

Capítulo 7. Apreensão do poema trágico: dimensões estética e cognitiva

Vimos que o prazer da *κάθαρσις* seria então o “prazer próprio” da tragédia, fruto da ação poética representada, como um todo, de forma bem sucedida. E este prazer que sugere ao espectador/ouvinte o prazer do homem virtuoso, já que o leva a ponderar os excessos e as faltas diante das circunstâncias e a equilibrar as emoções antes de agir, tal qual faria o virtuoso, parece pressupor necessariamente a ocorrência de outros prazeres – de ordem instantânea através das imagens, e também intelectual – ao longo do espetáculo.

Considerando-se que há diferentes prazeres que afetam o espectador durante a *μίμησις*, há algum outro efeito a ser observado, resultante do impacto da boa tragédia? Para onde seria deslocado o espectador, se entendermos o poema trágico como uma metáfora que se completa com êxito?

7.1. O “tragediógrafo” Polignoto – a comparação aristotélica da boa tragédia à pintura de Polignoto

Ao estudar a carreira de Polignoto, [...] admiraremos um caráter à altura do talento, e todos dois acima da fortuna; aprenderemos como se sustenta a dignidade da arte, e como obras feitas para encantar podem exercer sobre as almas uma ação moral a qual invejariam os filósofos.

Charles Ernest Beulé⁴⁵⁹

Eu não diria nada de Polignoto nem como desenhista, nem como perspectivista, nem como colorista; mas não hesitaria em afirmar, sobre sua pintura, que é uma das mais belas fantasias que conheço.

Diderot⁴⁶⁰

Na *Poética*, Aristóteles faz diversas alusões à pintura e a alguns artistas em especial, ora com elogios, ora com restrições. No capítulo II da *Poética*, onde se dedica a classificar espécies de poesia mimética a partir do seu objeto, Aristóteles compara e nomeia

⁴⁵⁹ C.E.Beulé, *Le Peintre Polygnote*; FB Editions, 1863, p.6. Tradução livre do francês. "En étudiant la carrière de Polygnote, [...] on admirera un caractère à la hauteur du talent, et tous les deux au-dessus de la fortune : on apprendra comment se soutient la dignité de l'art et comment des oeuvres faites pour charmer peuvent exercer sur les âmes une action morale qu'enviaient les philosophes."

⁴⁶⁰ Denis Diderot, *Œuvres complètes*, tome VI, Correspondance : Lettre à A. Falconet du 15 juin 1766, Le Club français du Livre 1970. Texte établi par J. Assézat et M. Tourneux, Garnier, 1875-77 (XVIII, p. 128-132). Tradução livre do francês: "Je ne dirai rien de Polygnote ni comme dessinateur, ni comme perspecteur, ni comme coloriste; mais je ne craindrai point d'assurer, sur son tableau, que c'est une des plus belles imaginations que je connaisse."

três pintores - Polignoto, Páuson e Dionísio – segundo o ἔθος que suas obras expressam; e os relaciona à tragédia e à comédia. Nesta passagem, a γραφή (no sentido de εἰκόν), como objeto da μίμησις, é equiparada à poesia; e o pintor (γραφεύς) ao poeta (ποιητής).⁴⁶¹

Os poetas produzem μίμησις de homens melhores, piores ou iguais a nós, como fazem os pintores: Polignoto representava os homens superiores; Páuson⁴⁶², inferiores; Dionísio μίμησις de semelhantes a nós.⁴⁶³ [...] Pois a mesma diferença separa a tragédia da comédia; esta μίμησις de homens piores, e, aquela, de melhores do que eles ordinariamente são.⁴⁶⁴

Na passagem acima, como o Filósofo se refere explicitamente a uma semelhança (ὁμοῖος), talvez caiba tentar distingui-la de uma analogia. Na biologia, ὄργανοι homólogos são aqueles que têm a mesma origem embrionária, com semelhança na estrutura, porém muitas vezes com funções distintas, como por exemplo, o braço do homem e a asa de um pássaro. Já os ὄργανοι análogos são aqueles que têm diferentes origens embrionárias ou de estrutura, mas exercem a mesma função, como as asas de um pássaro e as asas de um inseto, ambas com a função de voar. Aristóteles, por sua vez, em vários momentos, procura explicar a analogia de quatro termos ($A : B = C : D$). Há muitos exemplos deste tipo de analogia citados pelo Filósofo, como a relação entre a taça e Dioniso e o escudo e Ares, de maneira que um poeta pode dizer que a taça [A] é “o escudo [C] de Dioniso [B]” e o escudo [C] é “a taça [A] de

⁴⁶¹ Além do uso dos verbos cognatos de ποιήσις e εἰκόν (ou seja, ποιέω e εἰκάω que aproximariam os dois artífices na μίμησις, em *Po*, 1447 b 27 e *Po*, 1448 a 6, respectivamente).

⁴⁶² Na *Pol.*, 1340 a 29-40, da mesma forma, Aristóteles refere-se de forma elogiosa a Polignoto frente à má influência que as obras de Páuson provocariam sobre os jovens: “Os objetos que recaem sobre os outros sentidos, como o tato e o gosto, não têm analogia alguma com as afeições morais; os próprios objetos que são do domínio da vista só os reproduzem aos poucos. É o que fazem as figuras: despertam-nos pouco a pouco os sentimentos e todos os homens são capazes de experimentar esse gênero de sensação. Essas não são imagens verdadeiras dos costumes, antes são algumas que se manifestam pelas figuras, pelas cores e pelas atitudes do corpo, quando ele se agita por qualquer paixão. Se se cogita da importância da escolha dos modelos, não são os quadros de Páuson que os jovens devem contemplar, mas os de Polignoto ou qualquer outro pintor ou estatuário que se aplique a representar os costumes.”. Tradução do grego para o português de Nestor Silveira Chaves. “συμβέβηκε δὲ τῶν αἰσθητῶν ἐν μὲν τοῖς ἄλλοις μὴδὲν ὑπάρχειν ὁμοίωμα τοῖς ἡθεσιν, οἷον ἐν τοῖς ἀπτοῖς καὶ τοῖς γευστοῖς, ἀλλ’ ἐν τοῖς ὄρατοῖς ἡρέμα (σχήματα γὰρ ἔστι τοιαῦτα, ἀλλ’ ἐπὶ μικρόν, κού πάντες τῆς τοιαύτης αἰσθήσεως κοινωνοῦσιν: ἔτι δὲ οὐκ ἔστι ταῦτα ὁμοιώματα τῶν ἡθῶν, ἀλλὰ σημεῖα μᾶλλον τὰ γιγνόμενα σχήματα καὶ χρώματα τῶν ἡθῶν, καὶ ταῦτ’ ἐστὶν ἐπίσημα ἐν τοῖς πάθεσιν: οὐ μὴν ἀλλ’ ὅσον διαφέρει καὶ περὶ τὴν τούτων θεωρίαν, δεῖ μὴ τὰ Παύσωνος θεωρεῖν τοὺς νέους, ἀλλὰ τὰ Πολυγνώτου κἂν εἴ τις ἄλλος τῶν γραφέων ἢ τῶν ἀγαλματοποιῶν ἐστὶν ἠθικός), ἐν δὲ τοῖς μέλεσιν αὐτοῖς ἔστι μιμήματα τῶν ἡθῶν.”.

⁴⁶³ Aristóteles, *Po*, 1448 a 4-6. Tradução do grego de Eudoro de Souza salvo pequenas alterações conforme nosso glossário. “ἤτοι βελτίονας ἢ καθ’ ἡμᾶς ἢ χείρονας ἢ καὶ τοιοῦτους, ὥσπερ οἱ γραφεῖς: Πολύγνωτος μὲν γὰρ κρείττους, Παύσων δὲ χείρους, Διονύσιος δὲ ὁμοίους εἵκαζεν.”.

⁴⁶⁴ Aristóteles, *Po*, 1448 a 16-17. Tradução do grego para o português de Eudoro de Souza salvo pequenas alterações conforme nosso glossário. “ἐν αὐτῇ δὲ τῇ διαφορᾷ καὶ ἡ τραγωδία πρὸς τὴν κωμωδίαν διέστηκεν: ἢ μὲν γὰρ χείρους ἢ δὲ βελτίους μιμῆσθαι βούλεται τῶν νῦν.”.

Ares [D]”⁴⁶⁵. Ou, como a relação entre velhice [A] e vida [B] e entre tarde [C] e dia [D], pode-se afirmar que a velhice [A] é “a tarde [C] da vida [B]”, ou, na escrita de Empédocles, que a tarde [C] é a “velhice [A] do dia [D]”⁴⁶⁶. Ou ainda, na *Ética*, Aristóteles também cita a analogia como proporções de quatro termos, como em *EN I 4 1096 b 26-29*, onde relaciona visão [A] e corpo [B], intelecto [C] e alma [D]. Ou, em *EN I 5 1097 a 17-22*, em que relaciona saúde e medicina; vitória e estratégia; casa e arquitetura. Isto é, poderíamos, por estas analogias sugeridas pelo Estagirita, dizer: “A visão é o intelecto do corpo”; “O intelecto é a visão da alma”; “A saúde é a vitória da medicina”; “A vitória é a saúde da estratégia”; “A casa é a vitória (ou saúde) da arquitetura”. Já a metáfora, segundo Aristóteles, seria um prolongamento da analogia: “É preciso extrair metáforas de coisas apropriadas, mas não evidentes, como, em filosofia, perceber semelhanças, mesmo em objetos muito distantes, testemunha um espírito sagaz.”⁴⁶⁷. Mas o que parece se aproximar mais, no caso que citamos, isto é, do paralelo que Aristóteles faz entre poesia e pintura, talvez seja o que ele chamaria de *símile* - uma comparação metafórica que não funde os elementos em questão, mas preserva a identidade de ambos ainda que identificando pontos comuns – tanto homologias (semelhança de estrutura) como analogias (semelhança de função). Neste sentido de comparação metafórica, a poesia é como a pintura, e a tragédia é como a pintura de Polignoto. Segue a passagem: “A comparação é também uma metáfora; ela difere um pouco, entretanto, quando Homero diz de Aquiles : ‘Ele se lançou como um leão’, é uma comparação; mas quando dizemos: ‘o leão se lançou’, é uma metáfora; como os dois são corajosos, o poeta pode, por metáfora, chamar Aquiles de leão [Homero, *Ilíada*, XX, 164]”⁴⁶⁸. Assim sendo, considerando este raciocínio, Aristóteles, comparando A e B, assim como afirma que “Aquiles [A] se lança [C] como leão [B]”, poderia afirmar que “Polignoto [A] pinta [C] como tragediógrafo [B]”,. Estas seriam comparações. Mas também, ao afirmar que “O leão [B] se lança [C]” diz tratar-

⁴⁶⁵ Aristóteles, *Po XXI*, 1457b 20.

⁴⁶⁶ Aristóteles, *Po XXI*, 1457b 22.

⁴⁶⁷ Aristóteles, *Ret III*, 11, 1412 a 7. Tradução livre do francês. “Il faut tirer ses métaphores de choses appropriées, mais non point évidentes, comme, en philosophie, apercevoir des similitudes même entre des objets fort distants témoigne d’un esprit sagace.”. Tradução do grego para o francês por Médéric Dufour e André Wartelle. “δεῖ δὲ μεταφέρειν, καθάπερ εἴρηται πρότερον, ἀπὸ οἰκείων καὶ μὴ φανερῶν, οἷον καὶ ἐν φιλοσοφίᾳ τὸ ὅμοιον καὶ ἐν πολὺ διέχουσι θεωρεῖν εὐστόχου.”.

⁴⁶⁸ Aristóteles, *Ret*, III, 4, 1406 b 15. Tradução livre do francês. “La comparaison est aussi une métaphore: elle en diffère peu; en effet, quand Homère dit d’Achille: ‘Il s’élança comme un lion’, c’est une comparaison; mais quand on dit: ‘le lion s’élança’, c’est une métaphore; comme les deux sont courageux, le poète a pu, par métaphore, appeler Achille un lion [Homère, *Iliade*, XX, 164].” . Tradução do grego para o francês por Médéric Dufour e André Wartelle. “ἔστιν δὲ καὶ ἡ εἰκῶν μεταφορά: διαφέρει γὰρ μικρόν: ὅταν μὲν γὰρ εἴπη τὸν Ἀχιλλεῖα “ὡς δὲ λέων ἐπόρουσεν”, εἰκῶν ἐστίν, ὅταν δὲ “λέων ἐπόρουσε”, μεταφορά: διὰ γὰρ τὸ ἄμφω ἀνδρείους εἶναι, προσηγόρευσεν μετενέγκας λέοντα τὸν Ἀχιλλεῖα.”.

se de um metáfora, então, poderíamos dizer que “O tragediógrafo [B] pinta [C]” seria também uma metáfora possível para o Filósofo. Consequentemente, assim como Homero cunhou “O leão [B], Aquiles [A]”, estaria justificado que algum poeta escrevesse: “O tragediógrafo [B], Polignoto [A].”.

A partir deste argumento, o uso de ὁμοίους, em *Poética* 1448 a 16-17, como uma comparação, talvez queira sugerir que o objeto a que o Filósofo se refere não estaria circunscrito ao tema ou ao discurso, mas também relacionado ao modo com que se expressa na μίμησις. Na passagem citada, vemos que Aristóteles reserva a Polignoto a expressão pictórica dos caracteres mais elevados – comparáveis metaforicamente aos objetos da tragédia⁴⁶⁹. Entretanto, em se tratando da pintura, este ἦθος pode não estar somente relacionado à memória do homem virtuoso ou vicioso que se associa às figuras ou situações retratadas, mas também pode ser inferido a partir de figuras respeitavelmente traçadas, no caso de Polignoto, ou, em Páuson, jocosas ou disformes, como caricaturas, por exemplo. Já em relação a Dionísio, a referência de Aristóteles a “pessoas semelhantes a nós” parece dizer respeito à representação pictórica das atividades do cotidiano dos seres humanos, que eram características deste pintor; retratando os simpósios, os músicos a tocar seus instrumentos, os convivas a beber vinho, a prática dos jogos, entre outros temas prosaicos à época, porém sem juízo de valor moral evidente⁴⁷⁰.

Mas quem é Polignoto? Há alguma obra dele que possamos usufruir para melhor decifrar a comparação aristotélica? A característica de retratar o ἦθος elevado seria suficiente para distingui-lo dos demais pintores também citados pelo Filósofo?

Afora a pintura vascular e a parietal, pouco nos chegou da pintura antiga, face à efemeridade do suporte em que era produzida (madeira em sua maioria), que não resistira ao tempo, e mesmo face aos poucos documentos que temos sobre elas. Destacamos neste sentido, entretanto, escritos preservados de Plínio, o Velho e Pausânias, respectivamente dos séculos I e II d.C.

⁴⁶⁹ Segundo Paulo Martins no artigo intitulado *Polignoto, Páuson, Dionísio e Zêuxis – uma leitura da pintura grega clássica* (p.77) –, é possível trazer paralelos claros na poesia, a partir da analogia de caráter feita por Aristóteles com a pintura nesta passagem: “Dentro, portanto, dessa chave, a saber, dos objetos imitados há certa comparação interessante acerca das atividades imitativas tanto na poesia como na pintura, referendando, portanto, a possibilidade de gêneros poéticos e pictóricos análogos. Seriam homólogas as *tabulae* de Polignoto à poesia de Sófocles e de Homero. As de Páuson, aos *iambos* de Arquíloco de Paros e de Semônides de Amorgos.”.

⁴⁷⁰ Através de Plínio, o Velho (*História Natural*, 35, 112 - 113), sabemos que Dionísio foi chamado de ὁ ἀνθρώπων ἄγραφος, por ter pintado exclusivamente seres humanos.

Os historiadores da arte costumam classificar a arte grega em quatro grandes etapas, a saber: a geométrica (900-700 a.c.)⁴⁷¹, a arcaica⁴⁷² (700-480 a.c.), a clássica (480-323 a.c.) e a helenística (323-31 a.c.). Podemos dizer que Polignoto revela-se no período clássico, sendo sua obra então contemporânea a Aristóteles.

O período clássico é caracterizado pela construção do Parthenon, decorado pelo escultor Phidias, e por grandes pintores que encontram seu apogeu com Polignoto de Tasos⁴⁷³, que, além de obras maiores, passa também a influenciar a pintura dos vasos. Neste século quarto ainda se mantém na escultura um certo equilíbrio entre realismo e idealização, presente nas obras de Escopas e Praxiteles, e encontra a sua maior expressão na escultura arquitetônica do templo de Zeus em Olímpia, esculpida por Phidias.

⁴⁷¹ A etapa geométrica pode ser vista nos vasos decorativos mais antigos com desenho em estilo linear e figuras geométricas, com forte influência egípcia, que somente ao final deste período se transpõem em figuras humanas e animais. No final desta etapa geométrica, começam a aparecer as primeiras peças esculturais em bronze e terracota. Na última fase deste período (século VIII a.C.), face a questões comerciais, a arte traz elementos orientais, o que caracterizaria sobremaneira a etapa seguinte.

⁴⁷² A etapa dita arcaica, que teve seu auge no século sexto, caracteriza-se por esculturas maiores, já em mármore, e uma arquitetura, tanto dórica quanto jônica, inauguralmente a base de pedras, deixando de trazer a madeira como elemento essencial. Surge o chamado κοῦρος – esculturas de homens jovens nus – e κόρη – esculturas de moças; algumas vezes agachadas -, ambos tipos de esculturas gigantescas que já ousavam expressões nos gestos e nas faces, como um leve sorriso, por exemplo, caracterizando, pelos seus detalhes realistas, possivelmente alguma memória de situação vivida ou de certa forma cultuada. Estes - homem nu e mulher agachada - são arquétipos remodelados e recriados na arte na evolução de todas as épocas até hoje. O período arcaico grego ainda introduz as obras com intuito narrativo, em que se revelam na pintura episódios épicos ou mitológicos. Em relação às figuras em cerâmica, nos vasos iniciados na etapa geométrica, é neste período dito arcaico que elas se pintam exaustivamente de negro, para então dar lugar as figuras em vermelho, que se iniciam ao fim deste período e prosseguem na etapa clássica. O fim da etapa arcaica, que se estende ao início da clássica, ficará marcado particularmente na Atenas do século V.

⁴⁷³ "Thasos é uma ilha do mar Egeu, vizinha à costa da Trácia. [...] O trigo era abundante por lá, por isso chamavam Thasos de Praia de Ceres [Ceres em latim é deusa da agricultura, da colheita e da fertilidade; equivale a Demeter, na mitologia grega], os vinhos renomados, por isso Baco era o protetor do país e figurava coroado de hera nas moedas da cidade. [...] Tanta opulência chamava o luxo: o mais nobre luxo nesta época era a pintura. A arquitetura era uma arte da necessidade, a escultura não era menos útil aos povos politeístas que queriam os deuses à sua imagem, enquanto que a pintura, última a surgir, ainda no seu início, era exclusivamente um prazer raro e magnífico. [...] No começo do sexto século antes da era cristã [...] vivia em Thasos um pintor chamado Aglaophonte. Este pintor tinha dois filhos aos quais ele ensinava sua arte: um se chamava Aristophonte, e o outro Polignoto. A arte era facilmente hereditária nestas épocas remotas, porque era antes um ofício que uma vocação." Charles Ernest Beulé, *Le Peintre Polygnote*, p. 6. Tradução livre do francês : "Thasos est une île de la mer Egée, voisine des côtes de la Thrace. [...] Le blé y était abondant, puisqu'on appelait Thasos la Plage de Cérès, les vins renommés, puisque Bacchus était le protecteur du pays et figurait couronné de lierre sur les monnaies de la ville. [...] Tant d'opulence appela le luxe : le luxe le plus noble à cette époque, c'était la peinture. L'architecture était un art de nécessité, la sculpture n'était pas moins utile à des peuples polythéistes qui voulaient des dieux à leur image, tandis que la peinture, née la dernière, encore à son enfance, n'était qu'un plaisir rare et magnifique. [...] Au commencement du VI^e siècle avant l'ère chrétienne [...] vivait à Thasos un peintre nommé Aglaophon. Ce peintre avait deux fils auxquels il enseignait son art : l'un s'appelait Aristophon, l'autre Polygnote. L'art était facilement héréditaire à ces époques reculées, parce qu'il était un métier plus qu'une vocation."

Polignoto de Thasos, expoente do dito estilo livre na pintura, tem duas de suas maiores obras, dois afrescos da Lesche⁴⁷⁴, em Delphos, descritas detalhadamente por Pausânias – escritor grego, do século II depois da era cristã, que se dedica a viajar e transcrever sua percepção da arte e dos costumes do seu país⁴⁷⁵. Infelizmente as obras de Polignoto não sobreviveram aos nossos dias, mas, através de Pausânias⁴⁷⁶, e alguns outros

⁴⁷⁴ λέσχη – em grego, sala ou local coberto para reunião de conselho ou conversação. A Lesche era um lugar de encontro e de debates situado na parte superior do santuário de Delphos. Restaram somente leves traços arqueológicos do local, que poderia ter sido esquecido se não fossem os relatos de Pausânias descrevendo as duas pinturas de Polignoto de Thasos que foram produzidas nas suas paredes. Os arqueólogos encontraram no local pedaços de estuque de cores azul, preta e vermelha, comprovando que a sala tinha as paredes pintadas, porém há ainda dúvidas se estas pinturas eram de fato afrescos ou feitas em madeira em quadros suspensos, pois, face aos fatos que se sucederam, caso fossem afrescos haveria grande chance de não haver nenhum vestígio. Há dúvidas também em relação à disposição das obras na sala, porém o mais provável é que uma estivesse de frente à outra de modo a evidenciar as continuidades e correspondências de uma obra com a outra. Pela descrição de Pausânias, acredita-se que as obras tinham as mesmas dimensões face ao número de personagens – cerca de 70 por obra. Ele não se interessa por descrever a visão geral da obra, mas um a um dos personagens. A descrição de Pausânias obedece a uma sequência visual da obra, de um lado a outro, sem descrever aleatoriamente os personagens. Faz uso de digressões frequentes na descrição dos personagens (exemplos em: *Periegeses*, X, 28, 4; ou, X, 26, 5, entre outras). Segundo Pausânias, a perspectiva de Polignoto acontece em função da sobreposição dos personagens em planos; a descrição segue estes vários planos identificados e ressalta a importância relativa de cada personagem em cada plano. Informações obtidas no do artigo de Catherine Cousin intitulado *Composition, espace et paysage dans les peintures de Polygnote à la lesché de Delphes* (p.63-65). Para ver esquematicamente posição em que se situava a Lesche no santuário de Delphos, acessar o link: http://www.mediterranees.net/art_antique/oeuvres/lesche/

⁴⁷⁵ Denis Diderot, em carta ao escultor Étienne-Maurice Falconet em 1766, é severamente crítico à descrição de Pausânias sobre a arte de Polignoto: “Pausânias não é um entusiasta. É um homem frio, que observa friamente, que escreve friamente, que quebra seguidamente sua descrição com traços de erudição que explicam a pintura de Polignoto, mas que destroem a compreensão. Ele não diz uma palavra das paixões, do movimento, das expressões, dos caracteres; apesar de deixar uma impressão grandiosa. Se uma pintura moderna tivesse passado pelas mãos de Pausânias, eu lhe pergunto o que restaria dela? Um pintor hábil pode sem dúvida conservar uma bela coisa a partir de uma descrição ruim, mas ao contrário uma má descrição pode reduzir a nada uma obra prima da pintura.”. Denis Diderot, *Œuvres complètes*, tome VI, Correspondance : Lettre à Falconet du 15 juin 1766, Le Club français du Livre 1970. Texte établi par J. Assézat et M. Tourneux, Garnier, 1875-77 (XVIII, pp. 128-132). Tradução livre do francês: “Pausanias n’est point un enthousiaste. C’est un homme froid, qui regarde froidement, qui écrit froidement, qui rompt sans cesse sa description par des traits d’érudition qui expliquent le tableau de Polygnote, mais qui en détruisent l’entente. Il ne dit pas un mot des passions, du mouvement, des expressions, des caractères; cependant l’idée qu’il laisse est grande. Si un tableau moderne eût passé par les mains d’un Pausanias, je vous demande ce qui en resterait ? Un peintre habile peut sans doute concevoir une belle chose d’après une mauvaise description, mais en revanche une mauvaise description peut réduire à rien un chef-d’œuvre de peinture.”.

⁴⁷⁶ Segundo Maurice Croiset (que fez o prefácio do livro em referência), Pausânias "era um simples escritor. E infelizmente para ele, tornou esta insuficiência mais nítida se esforçando para disfarçá-la. Seu estilo, que não consegue ser simples, busca a elegância que lhe escapa, alcançando somente a afetação ou mesmo a obscuridade [...]. O valor de sua obra é puramente documental. [...] seus testemunhos eram aqueles que podiam dar a ideia mais completa e a mais justa dos tantos santuários, templos, estátuas, obras de arte de toda sorte pelos quais a Grécia antiga havia manifestado ao mesmo tempo piedade e seu admirável sentimento do belo. [...] É o charme dos aspectos naturais, a poesia do solo e da luz, a perspectiva das montanhas e do mar, que aparecem para nós com o mais delicado primor de sensações e de observação.”. Tradução livre do francês: “[Pausanias] n’était rien moins qu’un écrivain. Et malheureusement pour lui, il a rendu cette insuffisance plus sensible en s’efforçant de la dissimuler. Son style, qui ne sait pas être simple, recherche l’élégance qui lui échappe et n’aboutit qu’à l’affectation ou même à l’obscurité [...] La valeur de son ouvrage est purement documentaire . [...] ses témoignages étaient ceux qui pouvaient donner l’idée la plus complète et la plus juste de tant de sanctuaires, de temples, de statues, d’œuvres d’art de toute sorte par lesquels la Grèce antique avait manifesté à la fois sa piété et son admirable sentiment du beau. [...] C’est le charme des aspects naturels, la poésie du sol et celle de la lumière, la perspective des montagnes et de la mer, qui sont développés devant nous avec la plus délicate finesse

relatos menos detalhados, mas igualmente contundentes⁴⁷⁷, podemos dizer que ele foi o primeiro a utilizar a profundidade, estabelecendo planos diferentes para os personagens, além de explorar fisionomia e gestos para espelhar caracteres. Polignoto, então, seria aquele que introduziria uma grafia do ἦθος. Contemporâneos como Micon de Atenas e sucessores, como Zêuxis, embora seguissem a proposta de Polignoto, exacerbaram um realismo extremado em busca de uma perfeição, em um difícil paralelismo com uma beleza ideal.

Depois desses artistas, houve também outros, antes da 90^a Olimpíada, como Polignoto de Thasos, o primeiro a pintar mulheres com roupas transparentes, a cobrir-lhes a cabeça com turbantes multicoloridos; foi o primeiro a contribuir bastante para o desenvolvimento da pintura, fazendo as pessoas abrirem a boca, exibirem os dentes, variando os traços fisionômicos contra a rigidez antiga. Há um quadro dele no pórtico de Pompeu, anteriormente colocado na frente da cúria do general, no qual não se sabe ao certo se a pessoa pintada com escudo está subindo ou descendo. Ele pintou o templo de Delphos, também o pórtico de Atenas, chamado Pécile, pintado de graça, enquanto que Micon pintou uma parte dele a dinheiro.⁴⁷⁸

Embora um afresco que resistiu em Pompeia seja atribuído a Timantes⁴⁷⁹, há vários indícios de que este seja de Polignoto. Não somente pelos vários planos em perspectiva, figuras em gestos ativos e menor rigidez, possibilitando leveza e movimento, mas também pelo uso singular das cores⁴⁸⁰. Como podemos conferir na descrição que segue a

de sensations et d'observation.". Prefácio de *Sur les traces de Pausanias*, de Sir James G. Frazer, 1922.(p. iii, iv e vi).

⁴⁷⁷ Além de Aristóteles, e as descrições de Pausânias e Plínio, o Velho, Polignoto é elogiado por Platão (em *Íon* 533 a), Cícero (*Brutus*, 70), entre outros.

⁴⁷⁸ Plínio, o Velho, *História Natural*. Livro XXXV. 35, 58, 6 – 59, 9. Tradução do latim para o português de Antônio da Silveira Mendonça. Citação extraída do artigo de Paulo Martins *Polignoto, Páuson, Dionísio e Zêuxis – uma leitura da pintura grega clássica* (p.82-83). “Alii quoque post hos clari fuere ante LXXXX olympiadem, sicut Polygnotus Thasius, qui primus mulieres tralucida ueste pinxit, capita earum mitris• uersicoloribus operuit plurimumque picturae primus contulit, siquidem instituit os adaperire, dentes ostendere, uolunt ab antiquo rigore uariare. [59] huius est tabula in porticu Pompei, quae ante curiam eius fuerat, in qua dubitatur ascendentem cum clupeo pinxerit an descendentem. hic Delphis aedem pinxit, hic et Athenis porticum, quae Poecile uocatur, gratuito, cum partem eius Micon mercede pingeret.”

⁴⁷⁹ Timantes de Cintos, pintor grego, nascido ao final do V século a.C., foi um dos representantes da escola jônica. A obra, *O Sacrifício de Ifigênia*, é seu trabalho mais conhecido, tendo sido identificado reproduzido em um afresco de Pompeia.

⁴⁸⁰ “[...] louvamos Zêuxis, Polignoto e Timantes e as formas e desenhos daqueles que não utilizaram mais do que quatro cores.”. Cícero, *Brutus*, 70. Tradução do latim para o português de Paulo Martins em *Polignoto, Páuson, Dionísio e Zêuxis – uma leitura da pintura grega clássica* (p. 83). “pulchriora etiam Polycliti et iam plane perfecta, ut mihi quidem videri solent? Similis in pictura ratio est; in qua Zeuxim et Polygnotum et Timanthen et eorum, qui non sunt usi plus quam quattuor coloribus, formas et liniamenta laudamus”.

Polignoto também é apontado, por Plínio, o Velho (*História Natural* 35, 42), como inovador pela diversificação de cores que utiliza e aplicação de uma tonalidade de preto inexistente à época.

Pausânias também destaca as cores de Polignoto em *Periegesis*, X, 28,7: "Seu rosto [rosto de um personagem retratado na pintura] é de uma cor entre o negro e o azul, como aquela das moscas que são atraídas pela carne; ele range os dentes, e ele está sentado sobre uma pele de carneiro.”. Tradução livre do francês. “Son visage est de couleur entre noire et bleue, comme celle de ces mouches qui sont attirées par la viande ; il grince des dents, et il est assis sur une peau de vautour.”. Tradução do grego para o francês de Gédoyen (1731 edição de 1794). “κυανού τὴν χροάν μεταξύ ἐστὶ καὶ μέλανος, ὅποια καὶ τῶν μυιῶν αἱ πρὸς τὰ κρέα εἰσὶ προσκίανουσαι, τοὺς δὲ ὀδόντας φαίνει, καθεζομένῳ δὲ ὑπέστρωταὶ οἱ δέρμα γυπός.”.

figura a seguir, reproduzida do afresco em questão, intitulado *O Sacrifício de Ifigênia*, que está no Museu Nacional de Arqueologia de Nápoles (Itália):



Apesar de atribuída a Timantes, e, nesse sentido, seguindo delimitação iluminista das “escolas artísticas gregas” – algo discutível –, porque é ele, Timantes, pintor da escola jônica, assim, diversa a de Polignoto, que pertence à ática, a parietal acima revela certas características que devem, sim, ser atribuídas a Polignoto, a saber, a temática elevada, isto é, o objeto da imitação apresenta seres superiores a nós: Calcas em gesto de dúvida e estupefação e olhar apoteótico (à direita); Agamêmnon (à esquerda), cobrindo a face com o véu, signo de tristeza e submissão; num plano mais baixo, vê-se Ifigênia sendo carregada por dois homens e, nesse grupo, devem ser observados os olhares apoteóticos de um desses, além do da própria sacrificada que eleva os braços como forma de indignação, acima Ártemis e uma jovem. Esse afresco, extraído do pórtico do peristilo⁴⁸¹ da casa do poeta trágico em Pompéia, de certo modo, reproduz o momento anterior à passagem insigne de Ésquilo em Agamemnon (vv.193-263), quando o grego sacrifica a própria filha em nome da necessidade, produzindo uma das passagens mais patéticas da tragédia grega. Nessa pintura, por sua vez, alguns dados da elocução devem ser observados com cuidado: o contraste de luz, a perspectiva e o volume.⁴⁸²

Policleto e Phidias configuram-se como os grandes escultores deste período clássico. Policleto, estudioso da figura humana, criou uma regra de medidas harmoniosas para propiciar um confortável equilíbrio na percepção da obra; algo como uma proporção do corpo

⁴⁸¹ “Na arquitetura grega e romana o *peristylum* é uma colunata pórtico ou uma colunata aberta numa construção que circunda um corte que pode conter um jardim interno.”. Nota extraída do artigo de Paulo Martins, *Polignoto, Páuson, Dionísio e Zêuxis – uma leitura da pintura grega clássica* (p.84).

⁴⁸² Paulo Martins no artigo intitulado *Polignoto, Páuson, Dionísio e Zêuxis – uma leitura da pintura grega clássica* (p.84).

com sendo sete vezes a dimensão da cabeça. Já Phidias busca tensionar os juízos na arte, confrontando nobreza e simplicidade, ideal e real, porém em um resultado que exprime calma e harmonia. É também neste período que os tecidos esculpidos em dobras se colam aos corpos, trazendo movimento e exuberância às esculturas.

No importante capítulo VI da *Poética*, mesma seção em que Aristóteles delinea sua definição da tragédia, nova comparação com a pintura fez-se necessária ao seu tratado, como vemos nas duas passagens a seguir:

O mito é o princípio e como que a alma da tragédia; só depois vêm os caracteres. Algo semelhante se verifica na pintura: se alguém aplicasse confusamente as mais belas cores, a sua obra não nos comprazeria tanto, como se apenas houvesse esboçado uma figura em branco. Tragédia é, por conseguinte, μίμησις de uma ação e, através dela, principalmente, [μίμησις] de agentes.⁴⁸³

E mais uma vez distingue Polignoto, equiparando a obra do pintor à tragédia, tendo por argumento para este reforço o aspecto já mencionado da revelação de caracteres. Porém esta preferência por Polignoto, frente a outro pintor, Zêuxis, seria mais tênue, talvez buscando distinguir uma boa tragédia das demais:

Sem ação não poderia haver tragédia, mas poderia havê-la sem caracteres. As tragédias da maior parte dos modernos não têm caracteres, e, em geral, há muitos poetas dessa espécie. Também, entre os pintores, assim é Zêuxis comparado a Polignoto, porque Polignoto é excelente pintor de caracteres e a pintura de Zêuxis não apresenta caráter nenhum.⁴⁸⁴

Das duas passagens acima da *Poética*, a partir da analogia de quatro elementos usada por Aristóteles, podemos inferir que:

Na *Poética* 1449 a 38 – 1450 b 3, o mito [A] está ligado à tragédia [B] e a figura sobre o branco [C] está relacionada à pintura aprazível [D]. De onde podemos extrair que $A = CB$ ou $C = AD$, ou seja, em comparação metafórica, “o mito é a ‘figura sobre o branco’ da tragédia”, ou que “a ‘figura sobre o branco’ é o mito da pintura aprazível”.

Acrescentando a comparação proposta pelo Filósofo na segunda passagem acima, *Poética* 1449 a 24 – 28, por sua vez, podemos dizer que a pintura de Polignoto está

⁴⁸³ Aristóteles, *Po*, 1450 a 37 – 1450 b4. Tradução do grego para o português de Eudoro de Souza, salvo pequenas alterações conforme nosso glossário. “ἀρχὴ μὲν οὖν καὶ οἷον ψυχὴ ὁ μῦθος τῆς τραγωδίας, δεύτερον δὲ τὰ ἦθη (παραπλήσιον γὰρ ἔστιν καὶ ἐπὶ τῆς γραφικῆς: εἰ γὰρ τις ἐναλείψει τοῖς καλλίστοις φαρμάκοις χύδην, οὐκ ἂν ὁμοίως εὐφράνειεν καὶ λευκογραφῆσας εἰκόνα) : ἔστιν τε μίμησις πράξεως καὶ διὰ ταύτην μάλιστα τῶν πραττόντων.”

⁴⁸⁴ Aristóteles, *Po*, 1450 a24-28. Tradução do grego para o português de Eudoro de Souza, salvo pequenas alterações conforme nosso glossário. “ἔτι ἄνευ μὲν πράξεως οὐκ ἂν γένοιτο τραγωδία, ἄνευ δὲ ἠθῶν γέ νοιτ’ ἄν: αἱ γὰρ τῶν νέων τῶν πλείστων ἀθήεις τραγωδίαι εἰσίν, καὶ ὅλως ποιηταὶ πολλοὶ τοιοῦτοι, οἷον καὶ τῶν γραφέων Ζεῦξις πρὸς Πολύγνωντον πέπονθεν: ὁ μὲν γὰρ Πολύγνωντος ἀγαθὸς ἠθογράφος, ἡ δὲ Ζεῦξιδος γραφὴ οὐδὲν ἔχει ἦθος.”

relacionada à tragédia com caracteres⁴⁸⁵, já a pintura de Zêuxis à ausência de caracteres. Assim sendo, o caráter [A] está relacionado à tragédia [B], assim como as cores desordenadas [C] à pintura não aprazível [D].

Ou seja, o mito como princípio - alma da tragédia – ordenaria a revelação dos caracteres, assim como o traço na pintura. A figura em branco, resultante do traço, ordenaria a aplicação das cores na pintura, de modo a, somente assim, tornar-se aprazível.

Neste sentido, Polignoto, pintor que por revelar caracteres (“homens superiores”) foi comparado por Aristóteles ao bom tragediógrafo, seria também superior aos olhos do Filósofo na aplicação das cores, submetendo-as à ordenação do traço. Dito de outra forma, Polignoto seria comparável ao bom tragediógrafo, pois revelaria caracteres tomando por base o mito.

Zêuxis, por sua vez, é o pintor citado por Aristóteles que mais se aproximaria de Polignoto. O que diferenciaria o primeiro, entretanto, a “ausência” de ἦθος, evidenciada na passagem acima (*Po*, 1449 a 24 – 28) pelo Estagirita, nos aponta para algumas inquietações, já que Zêuxis é pintor conhecido por revelar figuras épicas, como Helena ou Homero, em suas obras. Dificilmente tais figuras, já conhecidas, não revelariam caráter “algum”. Neste sentido, precisaremos trazer uma outra passagem da *Poética*, para complementar a análise: “Com efeito, na poesia é de preferir o impossível que persuade ao possível que não persuade. Talvez seja impossível existirem homens quais Zêuxis os pintou; esses porém correspondem ao melhor, e o paradigma deve ser superado.”⁴⁸⁶.

Assim sendo, a avaliação da pintura de Zêuxis por Aristóteles está sobretudo ligada ao possível e à capacidade de persuasão pela verossimilhança (εἰκός). Vimos na Parte I deste trabalho, que necessidade natural e verossimilhança são os princípios norteadores da boa composição de ações exigida do poeta. Aristóteles reforça que esta “composição” não é de natureza sequencial temporal, mas os eventos encadeados devem obedecer a uma causalidade que os una a partir destes dois princípios, independente da sua relação com a realidade (mundo externo à μίμησις poética). Neste sentido, a característica ficcional trazida pelo poeta, desde que respeitando tais princípios, é bem vista por Aristóteles. O elogio a Zêuxis pelo Filósofo diz respeito a esta característica. Ao que parece, Zêuxis não tinha o compromisso com o real, muito embora com certa idealização do real. Como, ao pintar

⁴⁸⁵ Aristóteles, *Po*, 1448 a 4-6 e 1448 a 16-17.

⁴⁸⁶ Aristóteles, *Po*, 1461 b 11-13. Tradução do grego para o português de Eudoro de Souza. “ἀδύνατον ἢ ἀπίθανον καὶ δυνατόν: [...] τοιούτους εἶναι οἶον Ζεῦξις ἔγραφεν, ἀλλὰ βέλτιον:”.

Helena, buscou nutrir-se de vários modelos de mulher que nas suas perfeições singulares se complementavam, de modo a que fosse possível trazer na sua pintura um modelo que unificasse tais perfeições em um só ser idealizado. Como Cícero nos traz uma suposta fala de Zêuxis aos habitantes de Crotona, onde pintaria sua famosa obra *Helena no Templo de Juno*: “Apresentai-me, pois, às mais bonitas destas virgens, peço”, ele disse, ‘enquanto pinto aquilo que vos prometi, para que ao retrato mudo, a partir de um modelo vivo, a verdade seja transferida’⁴⁸⁷.

Ou ainda, sobre o processo de Zêuxis perfazendo o mesmo veio da junção de experiências sensíveis para construção de um ideal, o comentário de Dionísio de Halicarnasso:

[...] Conta-se que um camponês, feio de aspecto, tinha receio de se tornar pai de filhos semelhantes a ele. O mesmo medo, porém, ensinou-lhe a arte de ter filhos bonitos. Juntou imagens belas e habituou a mulher a contemplá-las. Depois, quando a ela se uniu, conseguiu gerar a beleza das imagens. [...] Ocorre-me confirmar com um exemplo o que acabo de dizer. Zêuxis era um pintor muito admirado pelos habitantes de Crotona e estes, quando ele estava a pintar um nu de Helena, mandaram-no ver, nuas, as raparigas da cidade, não porque fossem todas belas, mas porque não era natural que fossem feias sob todos os aspectos. O que em cada uma havia digno de ser pintado reuniu-o ele na figuração de um só corpo. Assim, a partir da seleção de várias partes, a arte realizou uma forma única, perfeita e bela. Também tu, da mesma maneira, tens a possibilidade de procurar no teatro formas de antigos corpos, de colher o melhor do seu espírito e, ao juntares a tudo isto o dom da erudição, de modelar não uma figura que se desgasta com o tempo, mas sim a beleza imortal da arte.⁴⁸⁸

Mas então o paradoxo de Zêuxis, que nos incomodava, explicita-se, já que, por um lado, é um pintor idealizante, que revela um modelo inexistente, ou seja, sem compromisso com o mundo sensível, por outro lado, precisa dele para produzir o seu “modelo ideal” e ser compreendido através de cada qual que o observa, ao tornar tais modelos, embora inexistentes, verossímeis. Como complementa Aristóteles: “verossimilmente acontecem coisas que inverossímeis parecem.”⁴⁸⁹.

Muito embora paradoxal, este traço de Zêuxis, sem tanto pendor pelas linhas do mundo sensível (porém conhecido como mestre das luzes e das sombras – σκιαγράφος / σκιαγραφία), pela sua precisão e clareza, traduz sua importância na história da arte, no

⁴⁸⁷ Cícero, *De inventione*, 2, 1, 2. Tradução do latim por Paulo Martins de artigo intitulado *Polignoto, Páuson, Dionísio e Zêuxis – uma leitura da pintura grega clássica* (p.91). “Praebete igitur mihi, quaeso,” inquit, ‘ex istis virginibus formosissimas, dum pingo id, quod pollicitus sum vobis, ut mutum in simulacrum ex animali exemplo veritas transferatur’”.

⁴⁸⁸ Dionísio de Halicarnasso, *De imitatione* (Περὶ μιμήσεως) - Frag, 31, 1, 1. tradução do grego para o português de R.M. Rosado Fernandes. Citação extraída do artigo de Paulo Martins de artigo intitulado *Polignoto, Páuson, Dionísio e Zêuxis – uma leitura da pintura grega clássica* (p.92-93).

⁴⁸⁹ Aristóteles, *Po*, 1461 b 15. “εἰκὸς γὰρ καὶ παρὰ τὸ εἰκὸς γίνεσθαι.”

sentido de que sua pintura foi muitas vezes copiada por escultores. Tal característica tornou possível perpetuar-se nas artes um mundo fantasioso de esfinges e outras figuras idealizadas. Todavia, esta particularidade explicaria talvez também sua distinção de Polignoto aos olhos de Aristóteles. A lacuna de caráter, identificada nas obras de Zêuxis, possivelmente se refere a este distanciamento do sensível – do mundo contingente da ação –, a que se propõe o pintor e, analogamente, o poeta, tornando-o menos relevante frente a Polignoto, do ponto de vista de uma revelação trágica dos dilemas éticos do homem.

Merece ainda destaque, neste período clássico da arte grega, Lisipo, o escultor que transformou o cânone das proporções humanas de Policeto, fazendo da cabeça a nona parte da totalidade do corpo igualmente dividido, permitindo mais leveza, agilidade de movimento e destaque para a ação humana.⁴⁹⁰

Independente do período e de sua evolução entre o nono século antes da era cristã e o primeiro século, todavia, a arte grega tem por temas recorrentes a devoção religiosa e a vida dos homens. Ou seja, a arte parecia surgir para que os gregos pudessem cultuar os deuses, os mortos, a cidade. Cabe lembrar, entretanto, que os artistas gregos eram trabalhadores tecnicamente hábeis, para quem a medida era o que deveria ser perseguido. “Medida” no sentido da harmonia, do equilíbrio, da simetria, mas, sobretudo, em uma relação natural com o próprio homem, o que se refletiu muitas vezes na representação artística de figuras humanas, e quase-humanas (antropomórficas). Vale ressaltar também que por este veio que mistura os seres idealizados e a realidade sensível, os artistas somaram cores à matéria. Embora tendo nos restado poucos resquícios, sobretudo na arquitetura e escultura, as obras gregas eram, em sua origem, coloridas⁴⁹¹. Ou seja, trata-se de uma arte dos limites, ou contornos, do traço, mas também da cor. Tendo por matéria basicamente a pedra, mas também o bronze e a terracota. Vemos que na busca por ligar homens e deuses, a arte grega almeja sobretudo a beleza e a medida.

Ao longo do *corpus aristotelicum* há muitos exemplos que trazem a pintura como meio encontrado por Aristóteles para elucidar suas explicações. Como nesta passagem da *Retórica*:

⁴⁹⁰ Vale lembrar que com tal habilidade, Lisipo foi o retratista oficial de Alexandre. A quarta e última grande etapa na classificação histórica geral da arte grega, que se dá com a morte de Alexandre, o chamado período helenístico, caracteriza-se pela decadência progressiva da pintura em vasos e o crescimento de um naturalismo pictórico vivo e intenso, além de grande diversificação arquitetônica. Podemos talvez dizer que o realismo passa a promover dois caminhos nas artes plásticas, o naturalista e o idealista, porém ambos revelando afecções e composições de grupos em ação.

⁴⁹¹ De certa maneira muito influenciadas, embora abismalmente diferentes, pela arte oriental.

Isto foi o que disse Ificrates: "o caminho de meus discursos passa pelo meio das ações de Carete", é uma metáfora por analogia, e o "pelo meio" (διὰ μέσων) é uma pintura (πρὸ ὀμμάτων). Dizer que chamamos os perigos em socorro dos perigos é uma metáfora que pinta. O que Lincoléon diz em defesa de Cabrias: "sem mesmo ter respeito à prece que ergue para ele sua estátua de bronze", é uma metáfora de circunstância, que nem sempre é válida, mas é uma pintura; entretanto, é somente enquanto está em perigo que a estátua reza; o inanimado então se anima.⁴⁹²

Aristóteles tenta explicitar com exemplos o poder da metáfora na linguagem, comparando-o com o que a pintura, de imediato, provoca. Afinal, para Aristóteles, a metáfora, coloca em evidência porque ela "significa as coisas em ato"⁴⁹³. E reafirma este ponto na *Poética*, trazendo a cena no teatro com o mesmo impacto de uma pintura: "Efetivamente, com os mesmos objetos, pode-se fazer a μίμησις [contando] na forma narrativa... ou apresentando todos os personagens agindo (πράττοντες) e operando na sua função (ἐνεργοῦντες)"⁴⁹⁴ - ou seja, em cena.⁴⁹⁵

⁴⁹² Aristóteles, *Ret*, II, 1411 b 1-8. Tradução livre do francês : "Et ce qu'a dit Iphicrate: 'le chemin de mes discours passe par le milieu des actions de Charès', est une métaphore par analogie, et, 'par le milieu' est une peinture. Dire que l'on appelle les dangers au secours des dangers est une métaphore qui peint. Ce que Lycoléon dit pour la défense de Chabrias : 'sans même avoir égard à la prière qu'éleve pour lui sa statue de bronze', c'est une métaphore de circonstance, qui n'est pas toujours valable, mais c'est une peinture ; en effet, c'est seulement pendant qu'il est en danger que la statue prie ; l'inanimé alors s'anime." Tradução do grego para o francês de Méderic Dufour. "καὶ ὡς Ἰφικράτης εἶπεν ἡ γὰρ ὁδὸς μοι τῶν λόγων διὰ μέσων τῶν Χάρητι πεπραγμένων ἐστίν" μεταφορὰ κατ' ἀναλογίαν, καὶ τὸ διὰ μέσου πρὸ ὀμμάτων ποιεῖ. καὶ τὸ φάναι παρακαλεῖν τοὺς κινδύνους τοῖς κινδύνοις βοηθήσοντας, πρὸ ὀμμάτων καὶ μεταφορὰ. καὶ Λυκολέων ὑπὲρ Χαβρίου "οὐδὲ τὴν ἰκετηρίαν αἰσχυρθέντες αὐτοῦ, τὴν εἰκόνα τὴν χαλκῆν": μεταφορὰ γὰρ ἐν τῷ παρόντι, ἀλλ' οὐκ αἰεὶ, ἀλλὰ πρὸ ὀμμάτων: κινδυνεύοντος γὰρ αὐτοῦ ἰκετεύει ἢ εἰκῶν, τὸ "ἔμψυχον δὴ ἄψυχον".

⁴⁹³ Aristóteles, *Ret*, III, 11, 1411 b 24-25. Tradução livre do francês: "[le bons mots se tirent d'une métaphore (...)] ils signifient les choses en acte". Tradução do grego para o francês de Méderic Dufour e André Wartelle. "λέγω δὲ πρὸ ὀμμάτων ταῦτα ποιεῖν ὅσα ἐνεργοῦντα σημαίνει".

⁴⁹⁴ Aristóteles, *Po*, III 1448 a 24. Tradução do grego para o português de Eudoro de Souza modificada a partir do cotejo de outras traduções e do original em grego. "καὶ γὰρ ἐν τοῖς αὐτοῖς καὶ τὰ αὐτὰ μιμῆσθαι ἔστιν ὅτε μὲν ἀπαγγέλλοντα, ἢ ἕτερόν τι γιγνόμενον ὡσπερ [...] ἢ πάντας ὡς πράττοντας καὶ ἐνεργοῦντας τοὺς μιμουμένους".

⁴⁹⁵ Esta passagem nos remete a outra, da *Poética*, que já mencionamos na Parte I deste trabalho, em que Aristóteles utiliza a expressão "pôr a cena sob os olhos" (πρὸ ὀμμάτων τιθέμενον): "Para compor os mitos e, os alcançar (συναπεργάζεσθαι) pela expressão (τῆ λέξει), é preciso se colocar ao máximo a cena sob os olhos (πρὸ ὀμμάτων τιθέμενον), pois assim aquele que vê como se assistisse às próprias ações, saberá com o máximo de eficácia descobrir o que está sendo proposto suprimindo os elementos de fora do contexto (τὰ ὑπεναντία)". Aristóteles, *Po*, XVII, 1455 a 22-26. Tradução livre do francês : "Pour composer les mythes et les achever grâce à l'expression, il faut se mettre au maximum la scène sous les yeux – car ainsi celui qui voit comme s'il assistait aux actions elles-mêmes, saura avec le plus d'efficacité découvrir ce qui est à propos en supprimant les éléments ne rentrant pas dans le contexte.". Traduit par J. Hardy; Les Belles Lettres, Paris, 1932. "δεῖ δὲ τοὺς μύθους συνιστάναι καὶ τῆ λέξει συναπεργάζεσθαι ὅτι μάλιστα πρὸ ὀμμάτων τιθέμενον: οὕτω γὰρ ἂν ἐναργέστατα [ὁ] ὄρων ὡσπερ παρ' αὐτοῖς γιγνόμενος τοῖς πρᾶττομένοις εὐρίσκοι τὸ πρᾶτον καὶ ἤκιστα ἂν λανθάνοι [τὸ] τὰ ὑπεναντία."

Segundo nota de Dupont-Roc e Lallot esta expressão só aparece uma única vez na *Poética*, mas na *Retórica* a expressão é tratada como termo técnico (*Ret.*, III, 1411 b 25) que diz respeito a coisas em ato

Neste sentido, se pensarmos a poesia, especificamente a tragédia, em comparação às pinturas de Polignoto, será que poderíamos pensá-la como um certo tipo de “ἔκφρασις” às avessas, isto é, como “uma representação verbal de uma representação gráfica”⁴⁹⁶, onde Pausânias e Aristóteles são espectadores, Polignoto, o poeta; e a pintura de Polignoto, a cena realizada?

Esta imagem nos remete à passagem, já citada⁴⁹⁷, em que Aristóteles descreve a capacidade do poeta de “pôr a cena sob os olhos” (πρὸ ὀμμάτων τιθέμενον), como ao se colocar no lugar do espectador (“[tal qual] aquele que vê como se assistisse às próprias ações”). Na análise desta passagem, que fizemos no capítulo 4 da Parte I deste trabalho, associamos esta expressão à síntese produzida pelo poeta. Neste sentido, podemos talvez dizer que nas pinturas de Polignoto, onde as cores, análogas ao caráter, são ordenadas pelo traçado do mito, a síntese, tal qual a do poeta trágico, é dada à recepção como o encadeamento de ações que revela o mito, provocando, através de um aparato dessa vez puramente pictórico, possivelmente as mesmas emoções trágicas descritas por Aristóteles na definição da tragédia.

Considerando esta hipótese, o que Pausânias descreve como espectador, da maneira que vê/percebe, é uma ação completa pensada por Polignoto que se faz representada por seus personagens. Na *Poética*, embora não descreva meticulosamente a pintura como o fez Pausânias, Aristóteles destaca Polignoto, várias vezes, como vimos, de forma elogiosa comparando-o com a boa tragédia.

Cabe observar, entretanto, que Pausânias somente tangencia a ἔκφρασις, pois sua descrição busca isentar-se de interpretações e julgamentos, tentando trazer o que ele vê em “realidade” com intuito informativo, como um guia para viajantes; e a ἔκφρασις, usualmente, seria uma interpretação, ou representação, literária de algo pictórico, isto é, fruto do imaginário⁴⁹⁸ do autor da ἔκφρασις, a partir da sua percepção. Desta maneira, talvez possamos dizer que Aristóteles, na sua comparação da tragédia com a pintura de Polignoto,

(ἐνεργοῦντες) e é comparada à metáfora, em uma relação de complementação. Na *Poética*, diferentemente da *Retórica*, a expressão “πρὸ ὀμμάτων” não aparece como figura de estilo, mas como técnica de criação poética: Aristóteles convida o poeta a voltar seu olhar para as coisas em ato.” Dupont-Roc e Lallot ; nota 2, p.278 referente à passagem XVII 1455 a 26 da *Poética* de Aristóteles. Tradução livre do francês. “πρὸ ὀμμάτων designe donc pas ici une figure de style, mais une technique de création poétique: Aristote invite le poète à tourner son ‘regard’ vers les choses en acte.”

⁴⁹⁶ Tradução livre do inglês. “ἔκφρασις is the verbal representation of graphic representation”. James A. W. Hefferman, *Ekphrasis and Representation*, in *New Library History*, 22 (1991), p.297-316 (citation p.299); a partir da nota 2 do artigo de Catherine Cousin intitulado *Composition, espace et paysage dans les peintures de Polygnote à la lesché de Delphes* (p.61).

⁴⁹⁷ Aristóteles, *Po*, XVII, 1455 a 22-26.

⁴⁹⁸ No sentido moderno do termo imaginação.

complementaria a ἔκφρασις de Pausânias. Afinal, segundo Hefferman⁴⁹⁹, a ἔκφρασις “anima as figuras fixas da pintura, transformando a representação em uma narrativa de ações sucessivas”, o que seria próxima ao mito trágico na sua gênese, para Aristóteles – uma “composição de ações” (*Po*, VI, 1450 a 5) – ficcional, porém não com fatos ordenados no tempo, em “sucessão”, o que caberia a história (ἱστορία), mas com ações encadeadas que obedecem à necessidade e à verossimilhança.

Hoje não tendo nos restado nenhum trabalho pictórico do tão elogiado e visionário artista, valoriza-se o depoimento excessivamente pormenorizado e, para alguns, possivelmente enviesado de Pausânias, para nos ajudar a entender a comparação, feita por Aristóteles, de Polignoto com a boa tragédia.

O Filósofo, ao relacionar a pintura de Polignoto com a boa tragédia, coloca-se como espectador. Isto não quer dizer que concorde com Pausânias. Podemos dizer que Aristóteles e Pausânias são espectadores da mesma cena. Podemos dizer que ambos testemunharam a mesma cena. O primeiro, Aristóteles, interpreta e elogia seu trabalho ao compará-lo com a boa tragédia. O outro, Pausânias, descreve sua obra sublinhando aquilo que lhe chama atenção. Mesmo que Pausânias tenha omitido descrições que Aristóteles sublinharia, ou Pausânias não tenha descrito ações que Aristóteles não tenha atentado na pintura de Polignoto, ambos estavam lá diante da cena.

Não sabemos também se Aristóteles e Pausânias, caso conversassem sobre a pintura de Polignoto, concordariam na avaliação. Ou seja, da nossa perspectiva atual, não podemos garantir que a descrição de Pausânias se coaduna com a afirmação de Aristóteles de que a pintura de Polignoto seria comparável à boa tragédia, entretanto, os elementos levantados pelo Filósofo que respaldariam tal comparação, como vimos, parecem ter sido reconhecidos igualmente por Pausânias. A boa tragédia e a pintura de Polignoto parecem trazer características comuns, a saber: (i) uso do mito como princípio ordenador da obra, revelando caracteres; (ii) a expressão de homens melhores, na perspectiva da recepção da

⁴⁹⁹ James A. W. Hefferman, *Ekphrasis and Representation*, in *New Library History*, 22 (1991), p.301-302 (citation p.299); a partir da nota 2 do artigo de Catherine Cousin intitulado *Composition, espace et paysage dans les peintures de Polygnote à la lesché de Delphes* (p.62).

obra⁵⁰⁰; e, (iii) transmissão de afecções que garantem prazer, na recepção da obra. Como demonstram as passagens a seguir⁵⁰¹.

Pausânias traz indicativos de que o mito ordena a pintura de Polignoto e a escolha de seus personagens:

Polignoto tinha então lido as poesias da Lesque, caso contrário ele não saberia todas as circunstâncias.⁵⁰² [...] Acima dessas mulheres vê-se quatro outras cativas sobre a cama; elas são chamadas Deinome, Metioque, Pisis e Cleodice. Deinome é a única que é conhecida; é citada na chamada *Pequena Ilíada*. Acredito que Polignoto inventou o nome das outras três.⁵⁰³ [...] Polignoto de Tasos, filho de Aglaofonte fez esta pintura que representa a tomada de Troia.⁵⁰⁴ [...] Eu acredito que Polignoto seguiu o poema intitulado *A Miniade*, onde o poeta falando de Teseu e de Pirito diz que estes heróis tendo chegado à beira do Aqueronte [...].⁵⁰⁵ [...] Mera morreu ainda virgem, e era filha de Proteu, filho de Tersandro e neto de Sísifo.⁵⁰⁶ [...] Os Phrígios que habitam em Celenas dizem que o rio que passa por sua cidade e que chamamos Marsias era no passado um célebre flautista. Eles ainda dizem que foi ele que inventou este toque de flauta que se toca nas solenidades da mãe dos deuses; e se acreditamos neles, este rio os defendeu da invasão dos gauleses, que ele intimidou pelos seus ares phrígios e pelo transbordamento de suas águas.⁵⁰⁷ [...]

⁵⁰⁰ Em *Po*, 1448 a 4-6, Aristóteles refere-se a “homens melhores ... a nós”, quando compara a tragédia à pintura de Polignoto, atribuindo à recepção da obra do pintor a avaliação do que seria este caráter superior. Tradução livre do grego para o português de Eudoro de Souza. “ἦτοι βελτίονας ἢ καθ’ ἡμᾶς ἢ χείρονας ἢ καὶ τοιούτους, ὥσπερ οἱ γραφεῖς.”

⁵⁰¹ Em *Periegesis*, Pausânias dedica dez sessões à descrição de viagens por várias regiões da Grécia. A última sessão (livro X) retrata a viagem à Fócida, onde o sexto capítulo é dedicado às pinturas de Polignoto de Thasos, em Delphos.

⁵⁰² Pausânias, *Periegesis*, X, 25,6. Tradução livre do francês. "Polygnote avait donc lu les poésies de Leschée, autrement il n'aurait pu savoir toutes ces circonstances.". Tradução do grego para o francês de Gédoyin (1731, edição de 1794): "ὁ Πολύγνωτος ἔγραψεν οὕτω τὰ ἔλκη σφίσιν, εἰ μὴ ἐπελέξατο τὴν ποιήσιν τοῦ Λέσχεω".

⁵⁰³ Pausânias, *Periegesis*, X, 26,2. Tradução livre do francês: “Au-dessus de ces femmes vous voyez quatre autres captives sur un lit ; elles sont nommées Déinome, Métioque, Pisis et Cléodice. Déinome est la seule qui soit connue ; il en est parlé dans ce que l'on appelle la *Petite Iliade*. Je crois que Polygnote a inventé les noms des trois autres.". Tradução do grego para o francês de Gédoyin (1731, edição de 1794): “ἐπηκολούθησε δὲ ὁ Πολύγνωτος ἐμοὶ δοκεῖν ποιήσει Μινυάδι: ἔστι γὰρ δὴ ἐν τῇ Μινυάδι ἐς Θησέα ἔχοντα καὶ Πειρίθουν “ἐνθ’ ἦτοι νέα μὲν νεκυάμβατον, ἦν ὁ γεραῖός πορθμεὺς ἦγε Χάρων”.

⁵⁰⁴ Pausânias, *Periegesis*, X, 27, 4. Tradução livre do francês: “ ‘Polygnote de Thase fils d'Aglaophon a fait ce tableau qui représente la prise de Troie’.". Traduzido do grego por Gédoyin (1731, edição de 1794): “ γράψε Πολύγνωτος, Θάσιος γένος, Ἀγλαοφῶντος υἱός, πορθομένην Ἰλίου ἀκρόπολιν.”.

⁵⁰⁵ Pausânias, *Periegesis*, X, 28, 2. Tradução livre do francês: “Je crois que Polygnote a suivi le poème intitulé *La Minyade*, où le poète en parlant de Thésée et de Pirithoüs dit que ces héros étant arrivés sur le bord de l'Achéron.". Tradução do grego para o francês de Gédoyin (1731, edição de 1794): “ἐπηκολούθησε δὲ ὁ Πολύγνωτος ἐμοὶ δοκεῖν ποιήσει Μινυάδι: ἔστι γὰρ δὴ ἐν τῇ Μινυάδι ἐς Θησέα ἔχοντα καὶ Πειρίθουν “ἐνθ’ ἦτοι νέα μὲν νεκυάμβατον, ἦν ὁ γεραῖός πορθμεὺς ἦγε Χάρων, οὐκ ἔλαβον ἔνδοθεν ὄρμου.”.

⁵⁰⁶ Pausânias, *Periegesis*, X, 30, 5. Tradução livre do francês: “Méra mourut étant encore vierge, et qu'elle était fille de Proetus fils de Thersandre et petit-fils de Sisyphe.". Tradução do grego para o francês de Gédoyin (1731, edição de 1794): “ὕπερ τούτους Μαῖρά ἐστιν ἐπὶ πέτρᾳ καθεζομένη: περὶ δὲ αὐτῆς πεποιημένα ἐστὶν ἐν Νόστοις ἀπελθεῖν μὲν παρθένον ἔτι ἐξ ἀνθρώπων, θυγατέρα δὲ αὐτὴν εἶναι Προΐτου τοῦ Θερασάνδρου, τὸν δὲ εἶναι Σισύφου.”.

⁵⁰⁷ Pausânias, *Periegesis*, X, 30, 9. Tradução livre do francês: “Les Phrygiens qui habitent Célènes disent que le fleuve qui passe par leur ville et que l'on nomme Marsyas était autrefois un célèbre joueur de flûte. Ils ajoutent que ce fut lui qui inventa ces airs de flûte qui se jouent dans les solennités de la mère des dieux ; et si nous les en

Sísifo filho de Éolo se esforça por subir até o alto empurrando para cima uma grande pedra que não cessa de cair.⁵⁰⁸ [...] Um pouco abaixo vemos Tântalo em meio aos tormentos descritos por Homero. Há também uma rocha que parece pronta a cair sobre ele e que o mantém em contínuo temor; é uma ideia que Polignoto importou das poesias de Arquíloco. Eu não sei se Arquíloco foi o inventor, ou se ele a pegou de algum outro poeta. Aí está o que contém os dois belos quadros do pintor de Tasos.⁵⁰⁹

Pausânias também ressalta, em várias passagens, os personagens presentes nas pinturas de Polignoto que se manifestam em situações que os fazem ser percebidos como homens melhores; superiores:

Polignoto nos mostra o suplício de um filho desnaturado que havia maltratado seu pai. Sua pena, no outro mundo, é de ter por executor seu próprio pai que o estrangula. Os antigos respeitavam a qualidade de pai e mãe diferentemente do que fazemos hoje. Eu poderia trazer vários exemplos; mas me contento de um único que é célebre. É o exemplo desses cidadãos de Catania na Sicília, que viveram uma ação tão plena de piedade que foram chamados de *as crianças pias*.⁵¹⁰ [...] Os homens plenos de religião temem e

croyons, ce fleuve les défendit contre l'invasion des Gaulois, qu'il intimida par ses airs phrygiens et par le débordement de ses eaux.". Tradução do francês para o grego de Gédoyin (1731, edição de 1794): "ὕπερ τούτου ἐστὶν ἐπὶ πέτρας καθεζόμενος Μαρσύας, καὶ Ὀλυμπος παρ' αὐτὸν παιδός ἐστιν ὠραίου καὶ αὐλεῖν διδασκομένου σχῆμα ἔχων. οἱ δὲ ἐν Κελαιναῖς Φρύγες ἐθέλουσι μὲν τὸν ποταμὸν ὃς διέξεισιν αὐτοῖς διὰ τῆς πόλεως ἐκεῖνόν ποτε εἶναι τὸν αὐλητὴν, ἐθέλουσι δὲ καὶ εὖρημα εἶναι τοῦ Μαρσύου τὸ Μητροῶν αὐλημα: φασι δὲ ὡς καὶ τὴν Γαλατῶν ἀπώσαινο στρατείαν τοῦ Μαρσύου σφίσι ἐπὶ τοὺς βαρβάρους ὕδατι τε ἐκ τοῦ ποταμοῦ καὶ μέλει τῶν αὐλῶν ἀμύναντος."

⁵⁰⁸ Pausânias, *Periegesis*, X, 31,10. Tradução livre do francês: "Sisyphé fils d'Eole s'efforce de monter jusqu'au haut en roulant devant lui une grosse pierre qui retombe sans cesse.". Tradução do grego para o francês de Gédoyin (1731, edição de 1794): "ὁ Αἰόλου Σίσυφος ἀνώσαι πρὸς τὸν κρημνὸν βιαζόμενος τὴν πέτραν."

⁵⁰⁹ Pausânias, *Periegesis*, X, 31,12. Tradução livre do francês: "Un peu plus bas on voit Tantale au milieu des tourments décrits par Homère. Il y a de plus une roche qui paraît toute prête à tomber sur lui et qui le tient dans un effroi continuel ; c'est une idée que Polygnote a empruntée des poésies d'Archiloque. Je ne sais pas si Archiloque en a été l'inventeur, ou s'il l'a prise de quelqu'autre poète. Voilà ce que contiennent les deux beaux tableaux du peintre de Thasos.". Tradução do grego para o francês de Gédoyin (1731, edição de 1794): "ὕπὸ τούτῳ δὲ τῷ πίθῳ Τάνταλος καὶ ἄλλα ἔχων ἐστὶν ἀλγεῖνά ὅποσα Ὀμηρος ἐπ' αὐτῷ πεποίηκεν, ἐπὶ δὲ αὐτοῖς πρόσσεστίς οἱ καὶ τὸ ἐκ τοῦ ἐπηρητημένου λίθου δεῖμα. Πολύγνωτος μὲν δῆλός ἐστιν ἐπακολουθήσας τῷ Αρχιλόχῳ λόγῳ: Αρχίλοχος δὲ οὐκ οἶδα εἴτε ἐδιδάχθη παρὰ ἄλλων τὰ ἐς τὸν λίθον εἴτε καὶ αὐτὸς ἐς τὴν ποίησιν ἐσηνέγκατο. τοσαύτη μὲν πληθος καὶ εὐπρεπείας ἐς τοσοῦτόν ἐστιν ἤκουσα ἢ τοῦ Θασίου γραφή"

⁵¹⁰ Pausânias, *Periegesis*, X, 28,4. Tradução livre do francês: "Polygnote nous représente le supplice d'un fils dénaturé qui avait maltraité son père. Sa peine, en l'autre monde, est d'avoir pour bourreau son propre père qui l'étrangle. Les anciens respectaient la qualité de père et de mère bien autrement que l'on ne fait aujourd'hui. Je pourrais en rapporter plusieurs exemples ; mais je me contente d'un seul qui est célèbre. C'est l'exemple de ces citoyens de Catane en Sicile, qui firent une action si pleine de piété qu'ils en furent nommés *les pieux enfants*". Tradução do grego para o francês de Gédoyin (1731, edição de 1794): "ἐπὶ δὲ τοῦ Ἀχέρωντος τῇ ὄχθῃ μάλιστα θεᾶς ἄξιον, ὅτι ὑπὸ τοῦ Χάρωνος τὴν ναῦν ἀνὴρ οὐ δίκαιος ἐς πατέρα ἀγχόμενός ἐστιν ὑπὸ τοῦ πατρός. περὶ πλείστου γὰρ δὴ ἐποιοῦντο οἱ πάλαι γονέας, ὥσπερ ἐστὶν ἄλλοις τε τεκμήρασθαι καὶ ἐν Κατάνῃ τοῖς καλουμένοις Εὐσεβέσιν, οἳ, ἠνίκα ἐπέρρει τῇ Κατάνῃ πῦρ τὸ ἐκ τῆς Αἴτνης, χρυσὸν μὲν καὶ ἄργυρον ἐν οὐδενὸς μερίδι ἐποίησαντο, οἱ δὲ ἔφευγον ὁ μὲν ἀράμενος μητέρα, ὁ δὲ αὐτῶν τὸν πατέρα: προϊόντας δὲ οὐ σὺν ῥαστώνῃ καταλαμβάνει σφᾶς τὸ πῦρ ἐπειγόμενον τῇ φλογί: καὶ —οὐ γὰρ κατετίθεντο οὐδ' οὕτω τοὺς γονέας— διχῆ σχισθῆναι λέγεται

respeitam os deuses. É por isso que Polignoto na sua pintura dos infernos retratou o suplício de um ímpio.⁵¹¹ [...] Vemos em seguida um homem sentado, a inscrição o denomina Ocnos, ele faz uma corda de junco, e, ao mesmo tempo, um asno que está perto vai comendo a corda. Dizemos que este Ocnos era um homem trabalhador, que tinha uma mulher muito pouco econômica, de modo que tudo que ele poderia ganhar era logo gasto. [2] Aí está, dizemos, o que Polignoto quis transmitir através deste asno que torna inútil o trabalho do cordoeiro. Eu mesmo sei que até hoje na Jônia, para falarmos sobre desperdício, dizemos na forma de provérbio que *é a corda de Ocnos*.⁵¹² [...] Vemos em seguida as filhas de Pandaro. Penélope nos ensina em Homero que elas perderam seu pai e sua mãe por efeito da ira dos deuses, e que tendo se tornado órfãs, Vênus ela própria tomou para si a educação das duas. As outras deusas lhes encheram de favores conforme a vontade. Juno lhes deu a sabedoria e a beleza. Diana acrescentou a vantagem do tamanho, Minerva lhes fez aprender a fazer todo tipo de trabalho que convém às mulheres.⁵¹³ [...] Vemos também um tonel e um grupo de pessoas composto por um velho, uma criança e várias mulheres que estão sobre uma rocha. Uma destas mulheres está perto do velho e parece mais idosa. Muitas carregam água, a velha verte no tonel a pouca água que seu jarro quebrado pode conter. Acredito que o pintor tenha querido exprimir o suplício daqueles que desprezam os mistérios de Ceres de Eleusis. Pois de todos os mistérios, era o que os gregos antigos mais respeitavam, já que evidenciava como os deuses estão acima dos heróis⁵¹⁴.

τὸν ῥύακα, καὶ αὐτούς τε τοὺς νεανίσκους, σὺν δὲ αὐτοῖς τοὺς γονέας τὸ πῦρ οὐδὲν σφισι λυμηνάμενον παρεξήληθεν."

⁵¹¹ Pausânias, *Periegesis*, X, 28,6. Tradução livre do francês: "les hommes pleins de religion craignaient et respectaient les dieux. C'est pourquoi Polygnote dans son tableau des enfers a dépeint le supplice d'un impie."

Tradução do grego para o francês de Gédoyin (1731, edição de 1794): "οὕτω μὲν τὸ θεῖον καὶ οἱ πάντες τότε ἦγον ἐν τιμῇ, καὶ ἐπὶ λόγῳ τοιοῦτῳ τὰ ἐς τὸν συλήσαντα ἱερά ἔγραψε Πολύγνωτος."

⁵¹² Pausânias, *Periegesis*, X, 29,1-2. Tradução livre do francês: "On voit ensuite un homme assis, l'inscription le nomme Ocnus, il fait une corde avec du jonc, et une ânesse qui est auprès mange cette corde à mesure. On dit que cet Ocnus était un homme laborieux, qui avait une femme fort peu ménagère, de sorte que tout ce qu'il pouvait gagner se trouvait aussitôt dépensé. Et voilà, dit-on, ce que Polygnote a voulu faire entendre par cette ânesse qui rend inutile tout le travail du cordier. Je sais pour moi qu'encore aujourd'hui en Ionie, pour dire que c'est bien de la peine perdue, on dit par manière de proverbe que *c'est la corde d'Ocnus*". Tradução do grego para o francês de Gédoyin (1731, edição de 1794): "μετὰ δὲ αὐτούς ἀνὴρ ἐστὶ καθήμενος, ἐπίγραμμα δὲ Ὀκνον εἶναι λέγει τὸν ἄνθρωπον: πεποίηται μὲν πλέκων σχοινίον, παρέστηκε δὲ θήλεια ὄνος ἐπεσθίουσα τὸ πεπλεγμένον αἰεὶ τοῦ σχοινίου. τοῦτον εἶναι τὸν Ὀκνον φίλεργόν φασιν ἄνθρωπον, γυναῖκα δὲ ἔχειν δαπανηράν: καὶ ὅποσα συλλέξαιτο ἐργαζόμενος, οὐ πολὺ δὴ ὕστερον ὑπὸ ἐκείνης ἀνήλωτο. τὰ οὖν ἐς τοῦ Ὀκνου τὴν γυναῖκα ἐθέλουσιν αἰνίξασθαι τὸν Πολύγνωτον. οἶδα δὲ καὶ ὑπὸ Ἰώνων, ὅποτε ἴδοιεν τινα πονοῦντα ἐπὶ οὐδενὶ ὄνησιν φέροντι, ὑπὸ τούτων εἰρημένον ὡς ὁ ἀνὴρ οὗτος συνάγει τοῦ Ὀκνου τὴν θώμιγγα."

⁵¹³ Pausânias, *Periegesis*, X, 30,1. Tradução livre do francês: "On voit ensuite les filles de Pandare. Pénélope nous apprend dans Homère qu'elles perdirent leur père et leur mère par un effet du courroux des dieux, et qu'étant demeurées orphelines, Vénus elle-même prit soin de leur éducation. Les autres déesses les comblèrent de faveurs comme à l'envi. Junon leur donna la sagesse et la beauté, Diane y ajouta l'avantage de la taille, Minerve leur apprit à faire toutes les sortes d'ouvrages qui conviennent à des femmes". Tradução do grego para o francês de Gédoyin (1731, edição de 1794): "ἐφεξῆς δὲ τὰς Πανδάρεω θυγατέρας ἔγραψεν ὁ Πολύγνωτος. Ὀμήρῳ δὲ ἐν Πηνελόπης λόγοις ἐστὶν ὡς ἀποθάνοιεν μὲν ταῖς παρθένους οἱ γεινάμενοι κατὰ μήνιμα ἐκ θεῶν, αὐτὰς δὲ ὀρφανὰς τραφῆναι μὲν ὑπὸ Ἀφροδίτης, λαβεῖν δὲ καὶ παρ' ἄλλων θεῶν, Ἥρας μὲν φρονεῖν τε ἱκανὰς εἶναι καὶ εἶδος καλὰς, μήκος δὲ τοῦ σώματος Ἄρτεμιν φησὶν αὐταῖς δωρήσασθαι, ἔργα δὲ γυναιξὶν ἀρμόζοντα ὑπὸ Ἀθηνᾶς διδασθῆναι."

⁵¹⁴ Pausânias, *Periegesis*, X, 31,11. Tradução livre do francês: "On voit aussi là un tonneau et un groupe de figures composé d'un vieillard, d'un enfant et de plusieurs femmes qui sont sur une roche. Une de ces femmes est auprès du vieillard et paraît fort âgée. Plusieurs portent de l'eau, la vieille verse dans le tonneau le peu d'eau que sa cruche qui est cassée peut contenir. Je crois que le peintre a voulu exprimer le supplice de ceux qui méprisent

Pausânias descreve também as afecções transmitidas por cada personagem revelado por Polignoto - tristeza, ira, piedade, entre outras:

Acima de Helena há um homem sentado; ele está vestido de púrpura e parece extremamente triste. Não precisamos de inscrição para saber que é Heleno filho de Príamo.⁵¹⁵ [...] Na mesma linha [da pintura] vemos mulheres troianas que estão cativas e sofrem. Destacamos sobretudo Andrômaca e seu filho que arrancaram de seus braços. Lesque diz que esta infeliz criança precipitou do alto de uma torre, não por vontade dos gregos, mas por efeito da ira que Neoptolemo nutria por Heitor.⁵¹⁶ [...] Ájax filho de Oileu pega seu escudo, e se aproxima do altar como que para se justificar por seu juramento do atentado que iria cometer contra Cassandra. Esta infeliz princesa dorme aos pés da estátua de Palas, ela a beija, ela quer levá-la, ela já a removeu de cima de seu pedestal; mas Ájax a arranca sem piedade do altar.⁵¹⁷ [...] Tício, que vemos em seguida, face aos sofrimentos, parece não mais sofrer; seu corpo está completamente seco e não é mais que um fantasma. Depois de Ocnos, a primeira figura que se apresenta é Ariadne. Ela está sentada sobre uma rocha, e dirige os olhos para Fedra sua irmã, que uma vez levantada do chão pendura-se a uma corda com as duas mãos, parece balançar-se pelos ares; é assim que o pintor quis encobrir o tipo de morte a que, dizem, a infeliz Fedra teria terminado seus dias.⁵¹⁸ [...] Támiris está sentado ao lado de Pélias. Vemos que ele teve a

les mystères de Cérès d'Eleusis. Car de tous les mystères, c'étaient ceux que les anciens Grecs respectaient davantage, et avec d'autant plus de raison que les dieux sont au-dessus des héros." Tradução do grego para o francês de Gédoyin (1731, edição de 1794): "ἔστι δὲ καὶ πίθος ἐν τῇ γραφῇ, πρεσβύτης δὲ ἄνθρωπος, ὁ δὲ ἔτι παῖς, καὶ γυναικες, νέα μὲν ὑπὸ τῇ πέτρᾳ, παρὰ δὲ τὸν πρεσβύτην ἐοικυῖα ἐκείνῳ τὴν ἡλικίαν: οἱ μὲν δὴ ἄλλοι φέρουσιν ὕδωρ, τῇ δὲ γραῖ κατεᾶσθαι τὴν ὑδρίαν εἰκάσεις: ὅσον δὲ ἐν τῷ ὀστράκῳ λοιπὸν ἦν τοῦ ὕδατος, ἐκχέουσά ἐστιν αὐθις ἐς τὸν πίθον. ἐτεκμαιρόμεθα δ' εἶναι καὶ τούτους τῶν τὰ δρώμενα Ἐλευσῖνι ἐν οὐδενὶ θεμένῳ λόγῳ: οἱ γὰρ ἀρχαιότεροι τῶν Ἑλλήνων τελετὴν τὴν Ἐλευσινίαν πάντων ὁπόσα ἐς εὐσέβειαν ἦκει τοσοῦτ' ἦγον ἐντιμότερον ὅσω καὶ θεοὺς ἐπίπροσθεν ἠρώων."

⁵¹⁵ Pausânias, *Periegesis*, X, 25,5. Tradução livre do francês: "Au-dessus d'Hélène il y a un homme assis ; il est vêtu de pourpre et il paraît extrêmement triste. On n'a pas besoin de l'inscription pour connaître que c'est Hélénius fils de Priam." Tradução do grego para o francês de Gédoyin (1731, edição de 1794): "κάθηται δὲ ὑπὲρ τὴν Ἑλένην πορφυροῦν ἀνὴρ ἀμπεχόμενος ἰμάτιον καὶ ἐς τὰ μάλιστα κατηφής: Ἐλενον εἶναι τεκμήριο ἀν τὸν Πριάμου καὶ πρὶν ἢ καὶ τὸ ἐπίγραμμα ἐπιλέξασθαι".

⁵¹⁶ Pausânias, *Periegesis*, X, 25,9. Tradução livre do francês: "Sur la même ligne on voit des femmes troyennes qui sont captives et gémissantes. On distingue surtout Andromaque et son fils qu'on lui a arraché d'entre les bras. Leschée dit que ce malheureux enfant fut précipité du haut d'une tour, non pas de l'avis des Grecs mais par l'effet de la haine que Néoptolème avait pour le sang d'Hector." Tradução do grego para o francês de Gédoyin (1731, edição de 1794): "γυναικες δὲ αἱ Τρωάδες αἰχμαλώτοις τε ἤδη καὶ ὀδυρομέναις εἰκόμασι. γέγραπται μὲν Ἀνδρομάχη, καὶ ὁ παῖς οἱ προσέστηκεν ἐλόμενος τοῦ μαστοῦ—τούτῳ Λέσχεως ῥιφθέντι ἀπὸ τοῦ πύργου συμβῆναι λέγει τὴν τελευτὴν: οὐ μὴν ὑπὸ δόγματός γε Ἑλλήνων, ἀλλ' ἰδίᾳ Νεοπτόλεμον αὐτόχειρα ἐθελῆσαι γενέσθαι."

⁵¹⁷ Pausânias, *Periegesis*, X, 26, 3. Tradução livre do francês: "Ajax fils d'Oilée tient son bouclier, et approche de l'autel comme pour se justifier par son serment de l'attentat qu'il allait commettre contre Cassandra. Cette malheureuse princesse est couchée par terre devant la statue de Pallas, elle l'embrasse, elle veut l'emporter, elle l'a déjà ôtée de dessus son piédestal ; mais Ajax l'arrache impitoyablement de l'autel." Tradução do grego para o francês de Gédoyin (1731, edição de 1794): "Αἴας δὲ ὁ Οἰλέως ἔχων ἀσπίδα βωμῷ προσέστηκεν, ὀμνύμενος ὑπὲρ τοῦ ἐς Κασσάνδραν τολμήματος: ἡ δὲ κάθηται τε ἡ Κασσάνδρα χαμαὶ καὶ τὸ ἄγαλμα ἔχει τῆς Ἀθηνᾶς, εἶγε δὴ ἀνέτριψεν ἐκ βάθρων τὸ ξόανον, ὅτε ἀπὸ τῆς ἰκεσίας αὐτὴν ὁ Αἴας ἀφείλκε."

⁵¹⁸ Pausânias, *Periegesis*, X, 29, 3. Tradução livre do francês: "Tityus que l'on voit après, à force de souffrances semble ne plus souffrir ; son corps est tout desséché et n'est plus qu'un fantôme. Pour aller de suite après Ocnus, la première figure qui se présente est Ariadne. Elle est assise sur une roche, et elle jette les yeux sur Phèdre sa soeur, qui élevée de terre et suspendue à une corde qu'elle tient des deux mains, semble se balancer dans les airs ;

infelicidade de perder a visão: seu ar triste e abatido, sua barba e seus cabelos negligenciados, tudo mostra sua aflição. Ele jogou sua lira a seus pés; ela está toda destruída, e suas cordas rompidas.⁵¹⁹

Afecções de dor reveladas pelas pinturas de Polignoto que, segundo Aristóteles, causam prazer a quem a vê. Assim como a boa tragédia, somente revelada no despertar do prazer próprio em quem a vê, a pintura de Polignoto, muito embora expressando dores, traria também um prazer que lhe seria próprio. Dores sobrepostas em circunstâncias somente percebidas na recepção da obra, tanto na boa tragédia, como na pintura de Polignoto. Dores colocadas em uma medida somente percebida sob determinada perspectiva, que não é nem a do autor, nem a do personagem em ação, mas aquela em que se colocaram Pausânias e Aristóteles. Dores sentidas, através de artes miméticas, capazes de provocar a *κάθαρσις* no espectador/ouvinte/receptor já que o remeteriam a um lugar nobre, possível à condição humana. Seria uma espécie de prazer próprio da obra recebida, já que, em seu contexto, a obra revelaria aos espectadores homens eticamente melhores.

Mas seriam de mesma natureza os prazeres próprios da apreciação de uma pintura de Polignoto e de uma boa tragédia? Parece-nos que a comparação de Aristóteles da poesia com a pintura não é meramente ilustrativa, mas busca iluminar o entendimento. O difícil decifrar da *κάθαρσις*, citada economicamente na literatura aristotélica que nos restou, mas de suma importância para a compreensão do que este Filósofo almejava nos transmitir sobre a recepção da *μίμησις* poética, parece ter exigido tal comparação pictórica.

Se estivermos em boa direção, seguindo o capítulo anterior deste trabalho, haveria um aprendizado, de teor moral, do espectador/ouvinte da boa tragédia, já que a *κάθαρσις* –

c'est ainsi que le peintre a voulu couvrir le genre de mort dont on dit que la malheureuse Phèdre finit ses jours." Tradução do grego para o francês de Gédoyin (1731, edição de 1794): "γράφεται δὲ καὶ Τιτυὸς οὐ κολαζόμενος ἔτι, ἀλλὰ ὑπὸ τοῦ συνεχοῦς τῆς τιμωρίας ἐς ἅπαν ἐξανηλωμένος, ἀμυδρὸν καὶ οὐδὲ ὀλόκληρον εἶδωλον. ἐπιόντι δὲ ἐφεξῆς τὰ ἐν τῇ γραφῇ, ἔστιν ἐγγυτάτω τοῦ στρέφοντος τὸ καλώδιον Ἀριάδνη: κάθηται μὲν ἐπὶ πέτρας, ὄρα δὲ ἐς τὴν ἀδελφὴν Φαίδραν, τό τε ἄλλο αἰωρουμένην σῶμα ἐν σειρᾷ καὶ ταῖς χερσὶν ἀμφοτέραις ἐκατέρωθεν τῆς σειρᾶς ἐχομένην: παρεῖχε δὲ τὸ σχῆμα καίπερ ἐς τὸ εὐπρεπέστερον πεποιημένον συμβάλλεσθαι τὰ ἐς τῆς Φαίδρας τὴν τελευταίαν."

⁵¹⁹ Pausânias, *Periegesis*, X, 30, 8. Tradução livre do francês: "Thamyris est assis auprès de Pélias. On voit qu'il a eu le malheur de perdre la vue : son air triste et abattu, sa barbe et ses cheveux négligés, tout annonce son affliction. Il a jeté sa lyre à ses pieds ; elle est toute fracassée, et les cordes en sont rompues." Tradução do grego para o francês de Gédoyin (1731, edição de 1794): "Θαμύριδι δὲ ἐγγὺς καθεζομένῳ τοῦ Πελίου διεφθαρμένα αἰ ὄψεις καὶ ταπεινὸν ἐς ἅπαν σχῆμά ἐστι καὶ ἡ κόμη πολλὴ μὲν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, πολλὴ δὲ αὐτῷ καὶ ἐν τοῖς γενείοις: λύρα δὲ ἔρριπται πρὸς τοῖς ποσί, κατεαγότες αὐτῆς οἱ πῆχεις καὶ αἰ χορδαὶ κατερωγυῖαι."

prazer próprio que o afetou – teria lhe possibilitado experimentar o procedimento da justa medida que antecede a boa deliberação diante das circunstâncias, atributo do homem que pratica a virtude.

Este prazer próprio da boa tragédia, que analisamos na seção 6.3 do capítulo anterior, em um cotejo sobretudo entre *Ética* e *Poética* de Aristóteles, parecia nos mostrar até então uma faceta mormente cognitiva. Na percepção da boa tragédia, ao sentir as emoções trágicas, a capacidade racional do espectador/ouvinte é acionada, o que lhe permite ponderar as possibilidades do agente, na alternância cumulativa de perspectivas diante das situações que se apresentam ao longo da *μίμησις*. Esta ponderação, a que é levado o espectador/ouvinte, é o mesmo procedimento da justa medida que antecede a boa deliberação do homem que pratica a virtude. O prazer próprio da boa tragédia, que revela o mito, sugere ao espectador/ouvinte o caminho para o prazer próprio do homem que segue o procedimento da justa medida e pratica a virtude - o prazer mais puro a que pode alcançar a condição humana. Neste sentido diante da boa tragédia há um prazer de ordem cognitiva, com vistas a algum aprendizado de cunho ético/moral.

Entretanto diante de uma pintura de Polignoto, muito embora o prazer e o aprendizado ético/moral possam ser os mesmos (como parece indicar Aristóteles), o caminho, além de intelectual, nos parece também claramente estético.

Considerando-se a analogia de Aristóteles, a percepção da pintura de Polignoto que desperta as emoções trágicas no espectador e o conseqüente aprendizado ético/moral, além do prazer estético proporcionará necessariamente um prazer cognitivo simultâneo.

Assim como Aristóteles relaciona a ação dos personagens, encadeando o mito, com o traço do desenho, e as cores, que precisam se submeter ao mito para serem ordenadas, com o caráter que se revela, parece-nos que, com a comparação da pintura com a poesia, o Filósofo quer dizer que o prazer próprio – a *κάθαρσις* da recepção – tem tanto natureza cognitiva quanto estética.

Se a boa tragédia explicita na recepção um prazer cognitivo, em complemento elucidativo do Filósofo, a pintura mais evidentemente despertaria um prazer estético. Ambos necessários para compor o prazer próprio da obra bem sucedida. Ou seja, novamente usando a analogia em quatro termos sugerida por Aristóteles, se a tragédia está para o prazer cognitivo, e a pintura para o prazer estético, poderíamos inferir que a pintura revelaria o prazer estético da tragédia; e a tragédia revelaria o prazer cognitivo da pintura.

Na tentativa da síntese, a partir dos comentários de Aristóteles e Pausânias sobre a pintura de Polignoto, procuramos ilustrar os passos que estamos seguindo neste trabalho para indicar que, além da componente cognitiva, há também uma componente estética no “prazer próprio” da boa tragédia, a que Aristóteles se refere na *Poética*.

Passo 1: Equivalência da pintura de Polignoto com a boa tragédia (Aristóteles, *Po*, 1452 a 1-9);

Passo 2: O “prazer próprio” da boa tragédia se dá na *κάθαρσις* (argumento fundamentado a partir de passagens de Aristóteles, desenvolvido na seção 6.4 deste trabalho);

Passo 3: Há um prazer estético, imediato, diante da pintura de Polignoto. Tal afecção se dá sobretudo pela presença de caracteres em sua obra (depoimentos de Pausânias, descritos nesta seção – 7.1 - do trabalho);

Passo 4: Uma vez atingida a *κάθαρσις* – isto é, o “prazer próprio” da boa tragédia – o espectador/ouvinte tem algum aprendizado ético/moral, pois, através das emoções trágicas, teria experimentado o procedimento da justa medida que antecede a boa deliberação do homem que pratica a virtude (argumento defendido no capítulo 6 deste trabalho); e,

Passo 5: Pela comparação sugerida por Aristóteles (Passo 1) é possível dizer que há um aprendizado ético/moral do espectador tanto através da percepção estética (Passo 3) quanto cognitiva (Passo 4); e ambas compõem o “prazer próprio” por ele indicado - afecção do espectador/ouvinte reveladora da tragédia bem sucedida.

7.2. Diferenças entre o *σπουδαῖος* e o *φρόνιμος*

Na definição da tragédia, no capítulo VI da *Poética*, Aristóteles se refere ao *σπουδαῖος*, que traduzimos como “homem de caráter elevado”. Isto é: o que caracterizaria a tragédia seria a *μίμησις* de ações do *σπουδαῖος*. Depois das análises abordadas neste trabalho até então, sobretudo dos *Tratados Éticos* de Aristóteles, a pergunta que nos fazemos de imediato é: por que a tragédia não se caracterizaria pela *μίμησις* das ações do *φρόνιμος*, já que este homem que pratica a virtude, a partir do procedimento da justa medida, estaria no topo da sabedoria prática?

Vimos na Parte I deste trabalho que a ação é precedida de uma escolha ponderada (*προαίρεσις*) e a qualidade moral dessa escolha, considerando meios e fins, levar-nos-á à virtude com vistas à felicidade. Também vimos que o que norteia a escolha do homem é “o

belo, o proveitoso ou o agradável”⁵²⁰, ou seja, todas as três opções, prazerosas ao agente. Neste sentido, o desejo é o que nos leva a agir. No entanto, vimos que a alma humana conjuga emoção e razão na escolha dos meios e estabelecimento dos fins. Este desejo de modo geral (ὄρεξις) tem graus que nos fazem agir por impulso (θυμός), apetite (ἐπιθυμία) ou por desejo racional (βούλησις). A προαίρεσις então é uma escolha livre, voluntária, que pondera possibilidades de agir frente às circunstâncias e aos nossos desejos⁵²¹. A deliberação é fruto dessa escolha que pode se dar impulsionada por desejos (θυμός ou ἐπιθυμία) ou pelo desejo racional (βούλησις).

Diante desse raciocínio, o σπουδαῖος é aquele homem que tem uma boa intenção, uma boa disposição moral. Neste sentido, como afirma Aristóteles, é aquele que tende a estabelecer bons fins, mas não necessariamente saberá lidar com as circunstâncias que levam a este fim, na escolha ponderada sobre os meios.

O φρόνιμος, por sua vez, é o homem virtuoso por excelência e, neste sentido, é aquele que através do exercício da virtude, adquire a sabedoria prática (φρόνησις). Neste sentido, a deliberação do φρόνιμος tende a ser com vistas à síntese do silogismo prático, somente possível no pleno funcionamento das capacidades humanas disponíveis para tal, isto é, fazendo uso da βούλησις (desejo racional), da imaginação (φαντασία, que conta com αἴσθησις e διάνοια) e da inteligência (νοῦς).

O φρόνιμος ao praticar a justa medida diante das circunstâncias irá ponderar as possibilidades, deliberando na contingência particular. O φρόνιμος, a partir da sua disposição moral, como o σπουδαῖος, também tende a estabelecer bons fins. Todavia é na escolha dos meios, através do procedimento da justa medida que antecede a boa deliberação, em consonância com a virtude, que o φρόνιμος se mostra de fato virtuoso por excelência.

Aristóteles reforça que deliberamos sobre meios, e não sobre fins, e detalha como se dá esse processo:

Uma vez estabelecido o fim, examinamos como e por que meios ele se realizará; e se este fim puder ser produzido por muitos meios, procuramos aquele de realização mais fácil e

⁵²⁰ Aristóteles, *EN* II 1104 b 30. Tradução do grego por Marco Zingano. “καλοῦ συμφέροντος ἡδέος”.

⁵²¹ A προαίρεσις é uma escolha ponderada que oferece uma opção preferencial dentre várias possibilidades. Assim sendo, a προαίρεσις é manifestamente algo de voluntário, mas distingue-se do ato voluntário, que pode ser – como no caso de animais e crianças – fruto de um impulso não refletido (θυμός). Também a προαίρεσις diferencia-se do apetite (ἐπιθυμία), já que este provoca prazer ou desprazer, e a προαίρεσις não (Aristóteles, *EN*, III 4 1111 b 7-10).

melhor. Se, ao contrário, o fim só se dá por um único meio, consideramos como por este meio ele se realizará, e este meio por sua vez por que meio ele pode ser ele mesmo, até chegar à causa imediata, aquela que é a última na ordem da descoberta. Entretanto, quando deliberamos, parece que procedemos, na busca e análise que acabamos de descrever, como na construção de uma figura [διάγραμμα – no sentido de uma demonstração; uma proposição geométrica] [...] e o que vem por último na análise é primeiro na ordem da geração. Se nos deparamos com uma impossibilidade, nós abandonamos a busca [...] se, ao contrário, uma coisa aparece possível [de ser realizada por nós] experimentamos agir.⁵²²

Zingano comenta a passagem acima:

A análise aristotélica [nesta passagem] consiste justamente na tentativa de pensar a moral sob a perspectiva de uma preferência baseada em razões, a προαίρεσις envolvendo essencialmente a escolha entre alternativas. [...] Aristóteles compara em grandes termos a busca de meios a partir de um fim, a um problema de construção em geometria; apressasse, contudo, a distinguir a deliberação da construção matemática, ainda que sejam ambas caso de investigação.⁵²³

Ainda sobre a mesma passagem, no seu artigo *Deliberação e Indeterminação em Aristóteles*, Zingano complementa:

Aristóteles aproxima a deliberação da busca de solução de um problema geométrico (o termo utilizado é διάγραμμα) [...] sua comparação parece sugerir um método comum à ação e à técnica. Mais ainda, sua observação parece sugerir uma abordagem que favorece a técnica em detrimento da ação, pois a investigação sob a forma de um διάγραμμα adapta-se mais facilmente ao procedimento construtivo da arte e da técnica do que às discussões com vistas à ação, as quais não raramente resultam em impasses ou escolhas de caráter subjetivo.⁵²⁴

⁵²² Aristóteles, *EN* III 4 1112 b 15-26. Tradução livre do francês. “Une fois qu’on a pose la fin, on examine comment et par quels moyens elle se réalisera; et s’il apparaît qu’elle peut être produite par plusieurs moyens, on cherche lequel entraînera la réalisation la plus facile et la meilleure. Si, au contraire, la fin ne s’accomplit que par un seul moyen, on considère comment par ce moyen elle sera réalisée, et ce moyen à son tour par quel moyen il peut l’être lui-même, jusqu’à ce qu’on arrive à la cause immédiate, laquelle, dans l’ordre de la découverte, est dernière. En effet, quand on délibère on semble procéder, dans la recherche et l’analyse dont nous venons de décrire la marche, comme dans la construction d’une figure [διάγραμμα - sur le sens d’une démonstration; une proposition géométrique] [...] et ce qui vient dernier dans l’analyse est premier dans l’ordre de la génération. Si on se heurte à une impossibilité, on abandonne la recherche [...] si, au contraire, une chose apparaît possible [d’être réalisée par nous] on essaie d’agir.” Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “ἀλλὰ θέμενοι τὸ τέλος τὸ πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσι: καὶ διὰ πλειόνων μὲν φαινομένου γίνεσθαι διὰ τίνος ῥᾶστα καὶ κάλλιστα ἐπισκοποῦσι, δι’ ἑνὸς δ’ ἐπιτελουμένου πῶς διὰ τούτου ἔσται κάκεινο διὰ τίνος, ἕως ἂν ἔλθωσιν ἐπὶ τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ ἐν τῇ εὐρέσει ἔσχατον ἔστιν. ὁ γὰρ βουλευόμενος ἔοικε ζητεῖν καὶ ἀναλύειν τὸν εἰρημένον τρόπον ὥσπερ διάγραμμα (φαίνεται δ’ ἡ μὲν ζητησις οὐ πᾶσα εἶναι βούλευσις, οἷον αἱ μαθηματικαί, ἡ δὲ βούλευσις πᾶσα ζητησις), καὶ τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει. κἂν μὲν ἀδυνάτω ἐντύχωσιν, ἀφίστανται, οἷον εἰ χορημάτων δεῖ, ταῦτα δὲ μὴ οἷόν τε πορισθῆναι: ἐὰν δὲ δυνατὸν φαίνηται, ἐγχειροῦσι πράττειν.”

⁵²³ M. Zingano em *Aristóteles, Ethica Nicomachea I 13- III 8, Tratado da Virtude Moral*, comentário à passagem *EN* III 5, 1112 b 15-21; p. 188.

⁵²⁴ M. Zingano, *Deliberação e Indeterminação em Aristóteles*, artigo que faz parte do seu volume de Estudos de Ética Antiga; p.243.

Como vimos no capítulo 4 deste trabalho, muito embora haja uma aproximação entre arte e ação na deliberação, como indica a passagem citada de Aristóteles e o último comentário de Zingano acima, esta só se dá até que a técnica seja dominada. Ou seja, diferentemente da arte, a ação permanece associada à indeterminação na escolha.

O σπουδαῖος, por não ser ainda um φρόνιμος, embora possa estabelecer bons fins, ainda não domina todas as capacidades humanas para atingir a excelência na deliberação dos meios. Assim sendo, talvez possamos dizer que φρόνιμος sabe os motivos da sua escolha e porque são virtuosos.⁵²⁵ Já o σπουδαῖος muitas vezes pode agir ao encontro da virtude, mas não tem completo domínio dos motivos pelo qual tomou aquela decisão e porque ela lhe parece mais virtuosa. O σπουδαῖος, como homem de caráter elevado, ainda está em processo de desenvolvimento da sua sabedoria prática e tende a, muitas vezes, deliberar por hábito ou por obediência a leis e costumes da πόλις.

Nada impede, entretanto, que, a partir de ensinamentos, experiência e tempo, este hábito que garantiu as práticas virtuosas por um determinado período, evolua para o discernimento das razões de tais escolhas, tornando as práticas virtuosas não mais motivadas pelo hábito, mas por sabedoria. Esta sabedoria prática, no seu máximo grau de, portanto, é a que caracterizaria o φρόνιμος.

Como descreve Aristóteles:

Não devemos dizer que é o bem real que é objeto do desejo racional [βούλησις], mas que para cada um é aquele que lhe aparece como tal? Que, por consequência, para o σπουδαῖος, é o que é verdadeiramente um bem, enquanto que para o homem malvado é tudo que quisermos? [...] Com efeito, o σπουδαῖος julga todas as coisas com retidão, e todas lhe aparecem como verdadeiramente são. É porque, para cada uma das disposições da nossa natureza, existem coisas boas e agradáveis que lhe são apropriadas; e, sem dúvida, o que distingue principalmente o σπουδαῖος é que ele percebe em todas as coisas a verdade que as constitui, sendo para ele de alguma maneira uma regra e uma medida.⁵²⁶

⁵²⁵ “A προαίρεσις, com efeito, é acompanhada de razão e pensamento discursivo.” Aristóteles, *EN* III 4 1112 a 15. Tradução livre do francês: “La προαίρεσις, en effet, s’accompagne de raison et de pensée discursive.” Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “ἢ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας.”

⁵²⁶ Aristóteles, *EN* III 6 1113 a 22-32. Tradução livre do francês. “Ne doit-on pas dire que c’est le bien réel qui est l’objet du souhait [βούλησις], mais que pour chacun de nous c’est ce qui lui apparaît comme tel? Que, par conséquent, pour l’honnête homme [σπουδαῖος], c’est ce qui est véritablement un bien, tandis que pour Le méchant c’est tout ce qu’on voudras? [...] En effet, l’homme de bien [σπουδαῖος] juge toutes choses avec rectitude, et toutes lui apparaissent comme elles sont véritablement. C’est que, à chacune des dispositions de notre nature il y a des choses bonnes et agréables qui lui sont appropriées; et sans doute, ce qui distingue principalement l’homme de bien [σπουδαῖος], c’est qu’il perçoit en toutes choses la vérité qu’elles renferment,

Zingano, ao comentar a passagem acima, mostra claramente o que distinguiria o σπουδαῖος do φρόνιμος:

O σπουδαῖος é o homem virtuoso, moralmente bom, oposto ao φαύλος, o homem de pouco valor, moralmente criticável⁵²⁷; [...] O termo [σπουδαῖος] seguramente tem um valor aristocrático⁵²⁸, mas Aristóteles o usa pelas razões mencionadas no tratado das *Categorias*; trata-se do homem virtuoso, que age sempre com seriedade, σπουδή, que não é negligente, mas está sempre atento aos assuntos humanos. O homem virtuoso [σπουδαῖος] não só age bem, como também apreende as razões de seu agir; ao apreendê-las, ele se torna prudente, φρόνιμος. Aristóteles precisa destes dois termos para mapear com mais exatidão o domínio da virtude⁵²⁹: enquanto no φρόνιμος é ressaltado o papel da virtude intelectual que opera no interior das virtudes morais, no σπουδαῖος o que é posto em realce é o fato de suas disposições serem virtuosas ou moralmente boas.⁵³⁰

E Zingano acrescenta o que é bem importante para a nossa interpretação neste trabalho do papel do espectador/ouvinte da boa tragédia, que experimentaria o procedimento da justa medida, uma vez afetado pelas emoções trágicas: “o σπουδαῖος não é o padrão ou a justa medida. [...] O bem é a justa medida, e o φρόνιμος é aquele a quem a justa medida aparece como tal.”⁵³¹

Neste sentido, o fato de Aristóteles colocar na definição da tragédia que se trata de uma μίμησις de ações do σπουδαῖος, ele está dizendo que a composição trágica trará

étant pour elles en quelque sorte une règle et une mesure.”. Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “ἄρα φατέον ἀπλῶς μὲν καὶ κατ’ ἀλήθειαν βουλευτὸν εἶναι τὰ γαθόν, ἐκάστω δὲ τὸ φαινόμενον; τῷ μὲν οὖν σπουδαίῳ τὸ κατ’ ἀλήθειαν εἶναι, τῷ δὲ φαύλῳ τὸ τυχόν, [...] ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἐκάστοις τὰ ληθῆς αὐτῷ φαίνεται. καθ’ ἐκάστην γὰρ ἕξιν ἰδιά ἐστι καλὰ καὶ ἡδέα, καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τὰ ληθῆς ἐν ἐκάστοις ὄραν, ὥσπερ κανῶν καὶ μέτρον αὐτῶν ὄν.”.

⁵²⁷ Belfiore observa que “estas duas classes [*spoudaios* e *phaulos*] diferem no *ethos* em grande parte porque elas diferem em relação à boa e à má fortuna”. Tradução livre do inglês. “These two classes [*spoudaios* and *phaulos*] differ in *ethos* in large part because they differ in good and bad fortune.”. E. Belfiore, *Tragic Pleasures, Aristotle on Plot and Emotion* - p.101.

⁵²⁸ “Else, *Argument, 71-79*, mostra a importância das qualidades sociais nos conceitos de *spoudaios* e *phaulos*, em Aristóteles. Ele afirma (76-77) que o termo *spoudaios*, assim como *areté*, caracteriza o heróico, a classe aristocrática. Else também observa que o *spoudaios* na *Poética* combina qualidades da sociedade tradicional com qualidades morais.”. Tradução livre do inglês. “Else, *Argument, 71-79*, shows the importance of social qualities in Aristotle’s concepts of *spoudaios* and *phaulos*. He points out (76-77) that the term *spoudaios*, like *arete*, characterizes the heroic, aristocratic class. Else also notes that *spoudaios* includes “moral” qualities, [...] also notes that *spoudaios* in the *Poetics* combines traditional social qualities with moral qualities.”. E. Belfiore, *Tragic Pleasures, Aristotle on Plot and Emotion* - nota 53 p.100.

⁵²⁹ Procuramos nos dedicar a este aprofundamento sobre a questão do domínio da virtude na seção seguinte, 7.3, deste trabalho.

⁵³⁰ M. Zingano em *Aristóteles, Ethica Nicomachea I 13- III 8, Tratado da Virtude Moral*, comentário à passagem *EN III 6, 1113 a 25*; p. 197.

⁵³¹ M. Zingano em *Aristóteles, Ethica Nicomachea I 13- III 8, Tratado da Virtude Moral*, comentário à passagem *EN III 6, 1113 a 30-31*; p. 197-198.

situações desafiantes a um homem bem intencionado moralmente, mas ainda em processo de aprendizado; de desenvolvimento da sua sabedoria prática. No mito revelado pela boa tragédia estarão sendo expostas ações que muitas vezes não são virtuosas, não somente pelos aspectos imponderáveis ao homem, por força da necessidade natural, mas também por falhas na deliberação humana⁵³².

Assim sendo, novamente o espectador/ouvinte parece ganhar relevância na nossa investigação. A partir das emoções trágicas de piedade e terror, que lhe fazem se colocar em diversas perspectivas diante da ação e das circunstâncias apresentadas ao longo da composição poética, ele é levado a experimentar o procedimento da justa medida que antecede a boa deliberação na sua excelência, tal qual o φρόνιμος na sua escolha; mesmo que o herói trágico não o tenha feito, já que este, por definição, é um σπουδαῖος.

Desta forma, vimos que o espectador/ouvinte ganharia uma posição contemplativa privilegiada, a qual lhe proporcionaria um aprendizado ético/moral, não no sentido de passar a agir em direção à virtude, mas por ter experimentado o mesmo procedimento que antecede a boa deliberação que caracteriza o homem de excelência moral.

⁵³² Relembrando e complementando o que vimos no capítulo 1 deste trabalho, segundo Aristóteles (*EN* III – 4, 5 e 6) não há escolha sobre o impossível ou o que não está à disposição, mas a βούλησις pode direcionar-se ao impossível, como no caso da imortalidade, por exemplo; trata-se de um desejo racional impossível. Outra diferença entre a προαίρεσις e a βούλησις, apontada pelo Estagirita, é em relação à sorte ou meios desconhecidos. Não há deliberação em relação a meios que não conhecemos ou dispomos, mas, ao contrário, é possível desejar racionalmente (βούλησις) que um atleta seja vencedor de uma prova, por exemplo. Aristóteles então conclui que a προαίρεσις diz respeito sobretudo aos meios e a βούλησις, embora em diálogo com a razão, diz respeito sobretudo aos fins. Ainda sobre a deliberação, Aristóteles irá dizer que não há deliberação para as coisas eternas, como a ordem do mundo ou a relação entre a diagonal e o lado do quadrado, por exemplo.. Também dirá que não há deliberação para as coisas que acontecem por necessidade ou pela natureza, como o movimento dos astros, por exemplo. Também dirá que não há deliberação para o acaso ou a sorte, como a seca ou as tempestades ou a descoberta de um tesouro. Em relação às questões humanas, Aristóteles também enfatiza que um homem não pode deliberar sobre um sistema de governo, por exemplo, e resume: só é possível deliberar sobre aquilo que depende de nós e podemos produzir (Aristóteles, *EN* III 4 1112 a 30).

7.3. Θεωρία, em Aristóteles, e a contemplação do espectador/ouvinte da boa tragédia

Na prática tradicional da θεωρία, um indivíduo (denominado θεωρός) faz uma jornada ou peregrinação com o intuito de testemunhar certos eventos e espetáculos. No período clássico, a θεωρία está relacionada a peregrinações em direção a oráculos e festivais religiosos. Em muitos casos, o θεωρός é enviado pela sua cidade como embaixador oficial: este θεωρός “cívico” se engaja em uma jornada ao centro oracular do festival para ver eventos e espetáculos, e retornar para casa com um relatório oficial de seu testemunho. Um indivíduo também pode fazer uma jornada de θεωρία em um âmbito privado: o θεωρός “privado”, entretanto, responderá somente a si mesmo e não precisará tornar públicas suas descobertas ao retornar à cidade.

A.W. Nightingale⁵³³

Essas duas possibilidades da prática da θεωρία na antiguidade - cívica e privada - permitem-nos especular qual seria a leitura predominante do termo em Aristóteles, e em que sentido esta θεωρία aristotélica, em analogia à contemplação do espectador, ajudar-nos-ia a compreender a recepção e apreensão do poema trágico.

Muitas vezes traduzida como contemplação, a palavra θεωρία na Grécia, significaria, literalmente, segundo Nightingale, “testemunhar um espetáculo”, a partir de θεωρεῖν, ou seja, contemplar, observar, examinar. Este testemunho, todavia, estaria envolto em uma visão sacralizada, ritualizada, de modo a aproximarmos o θεωρός, em comparação à θεωρία filosófica, às verdades divinas. Entretanto, diferentemente de como entendemos a contemplação contemporaneamente, esta prática filosoficamente privilegiada de alcançar as verdades divinas não trazia consigo algo passivo, muito ao contrário, tratar-se-ia de uma atividade laboriosa em aprimoramento contínuo, de modo a que somente homens virtuosos viriam a praticá-la na sua mais elevada magnitude.

É neste contexto, então, que o espectador, ou ouvinte, da tragédia na sua contemplação poderia ser comparado a um θεωρός. Independente de ter ou não sido enviado

⁵³³ A.W. Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy*. Introduction, p.3. Tradução livre do inglês. “In the traditional practice of θεωρία, an individual (called the θεωρός) made a journey or pilgrimage abroad for the purpose of witnessing certain events and spectacles. In the classical period, θεωρία took the form of pilgrimages to oracles and religious festivals. In many cases, the θεωρός was sent by his city as an official ambassador: this ‘civic’ θεωρός journeyed to an oracular center of festival, viewed the events and spectacles there, and returned home with an official eyewitness report. An individual could also make a theoretic journey in a private capacity: the ‘private’ θεωρός, however, was answerable only to himself and did not need to publicize his findings when he returned to the city.”

oficialmente para observar e relatar o que viu, o θεωρός da tragédia exerce uma função cívica, já que participa de um espetáculo público que envolve um grupo de cidadãos; todos a observar, de suas perspectivas, a mesma cena. Ao final do espetáculo, caso tivessem que contar “oficialmente” o que viram, teríamos tantos relatos quanto fossem o número de espectadores. Com níveis de conhecimento diversos e disposições de caracteres distintas, estes espectadores, como θεωρός, teriam testemunhado o espetáculo de seu ponto de vista e teriam feito suas descobertas individuais, para si mesmos e/ou para contar a outrem.

Ou seja, parece-nos que, como θεωρός, o espectador da tragédia, independente de ter ou exercer um papel cívico, estará de toda forma experimentando uma reflexão individual.

Tanto o tratamento da θεωρία no livro X da *EN*, como o retrato do espectador/ouvinte na *Poética*, parecem compor um θεωρός bem singular em Aristóteles. A θεωρία em Aristóteles remeteria mais incisivamente ao que Nightingale chamou de θεωρός “privado”, pois o que foi visto na contemplação ativa, ao longo do espetáculo, será absorvido pelo próprio indivíduo.

Como vimos na nossa interpretação, nas seções anteriores deste trabalho, a partir sobretudo do que nos traz Aristóteles na sua *Poética*, o espectador da boa tragédia, na recepção da composição trágica, testemunhará um encadeamento de ações de personagens que representam “homens melhores”⁵³⁴ do que ele (o próprio espectador). Em posição privilegiada, o espectador/ouvinte da boa tragédia é levado, através das afecções trágicas, a experimentar o procedimento da justa medida na escolha deliberada, tal qual faria o φρόνιμος antes de agir. Esta experiência de contemplação, em analogia ao θεωρός, irá gerar uma reflexão individual de diferente teor em cada espectador, com diferentes implicações. O que nos parece é que há um aprendizado ético/moral individual adquirido nesta experiência.

Utilizando mais uma vez, para fins de análise, as expressões sugeridas por Nightingale na epígrafe desta seção, parece-nos que o θεωρός privado de Aristóteles tem prevalência sobre o θεωρός cívico, já que o primeiro já seria suficiente para reverberar boas práticas na πόλις. Podemos até mesmo inferir que para Aristóteles não é possível nem mesmo cogitar um θεωρός unicamente cívico, já que cada indivíduo receberá de forma

⁵³⁴ Aristóteles, *Po* II 1448 a 5.

diferente o que vê, e seu testemunho verbal revelará somente este ponto de vista. A *θεωρία* em Aristóteles é uma atividade que tem fim em si mesma, e, neste sentido, está completamente desvinculada do âmbito político.

Porém tal entendimento da *θεωρία* em Aristóteles não se dá de forma tão rápida. Há uma grande tensão na *EN* entre os livros I e X que, sobretudo desde um artigo de Hardie⁵³⁵ nos anos 60, vem aquecendo os debates entre os estudiosos da questão. O dilema que se apresenta é que Aristóteles no livro I da *Ética* relacionaria a felicidade a uma excelência de virtudes que poderia ser adquirida, de forma progressiva, ao longo da vida, a partir da ponderação dos meios nas escolhas que precedem as ações. Seria um aspecto, por assim dizer, humano da felicidade, dito como inclusivista (fim inclusivo prático).

No último livro, *EN X*, Aristóteles é enfático em associar a felicidade exclusivamente ao homem que praticasse a *θεωρία*, pois este estaria mais próximo dos deuses⁵³⁶. Se no livro I, a busca pela felicidade estaria atrelada aos meios, no livro X, Aristóteles parece se contradizer ao afirmar que a mais completa felicidade estaria em contemplar as verdades divinas, relacionadas aos fins, que constituiriam uma perspectiva dominante (fim dominante teórico).

As ações, e mesmo as virtudes, seriam do âmbito humano, e não fariam sentido para os deuses, como procura mostrar Aristóteles na passagem seguinte:

Nós compreendemos os deuses como usufruindo da suprema felicidade e do bem supremo. Mas que ações devemos lhes atribuir? Serão as ações justas? Mas não lhes daria um aspecto um pouco ridículo envolvendo-os com contratos, restituição de impostos e outras operações análogas? Serão as ações corajosas, e os deuses enfrentarão os perigos e correrão riscos pela beleza das coisas? Ou serão os atos de liberalidade? Mas a quem? Será estranho também que eles tivessem à disposição dinheiro ou outra forma de pagamento análoga! E os atos de temperança, o que significa no caso dos deuses? Não seria uma grosseria louvá-los por não terem atitudes depravadas? Se passarmos em revista todas essas ações, as circunstâncias do seu entorno nos parecerão mesquinhas e indignas de deuses.⁵³⁷

⁵³⁵ Hardie, W.F.R (1965/1967) “*The Final Good in Aristotle’s Ethics*”. In Moravcsik, ed. (1967), pp. 297-322. [Originalmente publicado em *Philosophy* 40:277-95.].

⁵³⁶ Aristóteles, *EN*, X, 9, 1179 a 23-24.

⁵³⁷ Aristóteles, *EN X* 1178 b 6-18. Tradução livre do francês. “Nous concevons les dieux comme jouissant de la suprême félicité et du souverain bonheur. Mais quelles sortes d’actions devons-nous leur attribuer? Est-ce les actions justes? Mais ne leur donnerons-nous pas un aspect ridicule en les faisant contracter des engagements, restituer des dépôts et autres opérations analogues? Sera-ce les actions courageuses, et les dieux affronteront-ils les dangers et courront-ils des risques pour la beauté de la chose? Ou bien alors ce sera des actes de libéralité? Mais à qui donneront-ils? Il serait étrange aussi qu’ils eussent à leur disposition de la monnaie ou quelque autre moyen de paiement analogue! Et les actes de tempérance, qu’est-ce que cela peut signifier dans leur cas? N’est-ce pas une grossièreté de les louer de n’avoir pas d’appétits depravés? Si nous passons en revue toutes ces actions, les circonstances dont elles sont entourées nous apparaîtront mesquines et indignes de dieux.”. Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “τοὺς θεοὺς γὰρ μάλιστα ὑπελήφαμεν μακαρίουσ καὶ εὐδαίμονας εἶναι: πράξεις δὲ ποίας ἀπονεῖμαι χρεῶν αὐτοῖς; πότερα τὰς δικαίας; ἢ γελοιοί

Até hoje, as análises mais fundamentadas ainda se dividem, sendo que alguns consideram as duas visadas compatíveis, e outros reafirmam a incongruência do Filósofo.

Desde a Antiguidade, existem controvérsias em torno desta noção. Aspasio⁵³⁸ nos conta que em seu tempo pensava-se que felicidade era um todo que continha ambas as virtudes, prática e teórica; e outros distinguem dois tipos de felicidade, uma mais perfeita e outra menos perfeita. [...] Hardie reivindica que por trás da versão inclusiva de felicidade, onde a εὐδαιμονία consistiria em uma progressão de atividades práticas perseguidas harmoniosamente, existia também a noção de um bem exclusivo, segundo o qual a felicidade consistiria em uma atividade precisa, denominada contemplação ou atividade teórica^{539, 540}.

Vale atentar, todavia, para a passagem da *Ética*:

O bem para o homem consiste em uma atividade da alma em consonância com a virtude, e no caso de pluralidade de virtudes, de acordo com a mais excelente e mais perfeita dentre elas.⁵⁴¹ Mas é preciso acrescentar: "e isto em uma vida que tenha chegado a seu termo", pois uma andorinha não faz verão, nem mesmo um único dia: e então a felicidade e o bem-estar não são da mesma forma obra de um só dia, nem de um breve espaço de tempo.⁵⁴²

φανοῦνται συναλλάττοντες καὶ παρακαταθήκας ἀποδιδόντες καὶ ὅσα τοιαῦτα; ἀλλὰ τὰς ἀνδρείους ... ὑπομένοντας τὰ φοβερὰ καὶ κινδυνεύοντας ὅτι καλόν; ἢ τὰς ἐλευθερίους; τίνοι δὲ δώσουσιν; ἄτοπον δ' εἰ καὶ ἔσται αὐτοῖς νόμισμα ἢ τι τοιοῦτον. αἱ δὲ σώφρονες τί ἂν εἶεν; ἢ φορτικός ὁ ἔπαινος, ὅτι οὐκ ἔχουσι φαύλας ἐπιθυμίας; διεξιούσι δὲ πάντα φαίνοιτ' ἂν τὰ περὶ τὰς πράξεις μικρὰ καὶ ἀνάξια θεῶν.”

⁵³⁸ Aspásio, em seu comentário sobre a *EN* de Aristóteles já alertava para este dilema da relação entre virtude e felicidade, sobretudo entre as virtudes práticas e as teóricas, sinalizando que poderia haver, em Aristóteles, uma certa polarização entre as virtudes, sendo a prática menos perfeita que a teórica - esta sim, perfeita. Vale lembrar, entretanto, da passagem da *EN X 7 1177 b 25-26* em que o Filósofo afirma que “nada de imperfeito pertence ao domínio da felicidade”, que nos faz descartar tal polarização sugerida por Aspásio, no âmbito da *EN*. Tradução do grego de Marco Zingano: “ἡ τελεία δὴ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπου, λαβούσα μῆκος βίου τέλειον: οὐδὲν γὰρ ἀτελές ἔστι τῶν τῆς εὐδαιμονίας.”

⁵³⁹ Hardie, neste artigo emblemático, reforça a tese de que todas as virtudes estão subordinadas à contemplação, e só faz sentido ao homem manter aquelas que contribuem para esta atividade teórica. Tal tensão na composição da felicidade humana se refletiria também e outra questão apontada por Hardie: a deliberação, em Aristóteles, se daria somente em relação aos meios, ou também em relação aos fins?

⁵⁴⁰ P.Destrée e M.Zingano, em *Theoria: Studies on The Status and Meaning of Contemplation in Aristotle's Ethics*; Introdução, p. 3. Tradução livre do inglês: “Since Antiquity, controversies have surrounded the notion. Aspasius tells us that in his time some thought that happiness is a whole containing both practical and theoretical virtues; others that one should distinguish between two sorts of happiness, one more perfect the other less perfect. [...] Hardie claimed that besides the inclusive version of happiness, where εὐδαιμονία consists in a set of practical activities harmoniously pursued, there was also the notion of an exclusive good, according to which happiness consists in one precise activity, namely contemplation or theoretical activity.”

⁵⁴¹ “Aspásio ao comentar a passagem (*EN I 6 1098 a 16-18*) escreve que a virtude perfeita, aquela graças à qual adquirimos a felicidade, é a contemplação, que se demarca assim de todas as outras virtudes, mas a contemplação nem elimina nem avassala as outras virtudes, pois, acrescenta, a contemplação só pode levar à felicidade se as outras virtudes evidentemente preexistirem (19,2)”. Comentário de Marco Zingano no artigo *Eudaimonia e Contemplação na Ética Aristotélica*; em *Estudos de Ética Antiga*, p.487.

⁵⁴² Aristóteles, *EN*, I, 6, 1098 a 16-20. Tradução livre do francês. “Le bien pour l’homme consiste dans une activité de l’âme en accord avec la vertu, et au cas de pluralité des vertus, en accord avec la plus excellente et la plus parfaite d’entre elles. Mais il faut ajouter : ‘et cela dans une vie accomplie jusqu’à son terme’, car une hirondelle ne fait pas le printemps, ni non plus un seul jour : et ainsi la félicité et le bonheur ne sont pas davantage l’oeuvre d’une seule journée, ni d’un bref espace de temps.” Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “εἰ δ' οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ

Nesta passagem é preciso chamar atenção para as duas interpretações possíveis para “ἀρετὴ τελεία”, expressão que pode se referir tanto à virtude perfeita, quanto à virtude completa, no sentido de ser constituída de todas as partes. Tal ambiguidade não nos ajuda muito, pois mantém a tensão entre as virtudes que participariam da felicidade. Todavia, não nos eximindo da relevante distinção feita por Aristóteles entre “perfeita” e “completa”, vale ressaltar também o ponto em comum⁵⁴³: as razões que tornam a virtude perfeita e a tornam completa são as mesmas⁵⁴⁴. Da mesma forma, talvez possamos dizer que uma só virtude poderia levar à felicidade, mas poderíamos chegar à felicidade com a soma de virtudes, porém pelas mesmas razões.

Estas “razões” que implicariam na felicidade – atividade da alma em consonância com a virtude – remetem-nos ao φρόνησις, já que o Estagirita nos lembra que: “praticamente, cada virtude [...] existe de uma maneira natural e de uma outra maneira, na qual é acompanhada de φρόνησις”⁵⁴⁵, ou ainda, dirá: “para a parte moral da alma, existem dois tipos de virtudes, a virtude natural e a virtude propriamente dita, e dessas duas a virtude propriamente dita não se produz sem ser acompanhada da φρόνησις”⁵⁴⁶.

Aristóteles nos rememora nas passagens acima que a virtude é adquirida através do hábito, e este é o seu aspecto natural. Quando este hábito é repetido em direção ao bem, há um aprimoramento da virtude e passamos a fazer “o que” faz o φρόνιμος, mas não necessariamente há um entendimento das razões que levaram àquela escolha e ação; dos motivos porque optou por fazer, isto é, do “como” age o φρόνιμος.⁵⁴⁷ Separar a virtude natural da propriamente dita parece ser importante ao Filósofo no sentido de ressaltar estas

ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ. μία γὰρ χελιδὼν ἕαυ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα: οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα μία ἡμέρα οὐδ' ὀλίγος χρόνος.”

⁵⁴³ Ponto devidamente alertado por M. Zingano em artigo intitulado *Eudaimonia e Contemplação na Ética Aristotélica*; em *Estudos de Ética Antiga*.

⁵⁴⁴ Ver Marco Zingano no artigo *Eudaimonia e Contemplação na Ética Aristotélica*; em *Estudos de Ética Antiga*, p.494.

⁵⁴⁵ Aristóteles, *EE*, 1234 a 29-30. Tradução livre do francês. “chaque vertu [...] existe d'une manière naturelle et d'une autre manière, où elle s'accompagne de sagesse [φρόνησις]”. Tradução do grego para o francês de Vianney Décarie.

⁵⁴⁶ Aristóteles, *EN*, VI 13, 1144 b 15-17. Tradução livre do francês. “pour la partie morale de l'âme il existe deux types de vertus, la vertu naturelle et la vertu proprement dite, et de ces deux vertus la vertu proprement dite ne se produit pas sans être accompagnée de prudence [φρόνησις]”. Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “ὥστε καθάπερ ἐπὶ τοῦ δοξαστικοῦ δύο ἐστὶν εἶδη, δεινότης καὶ φρόνησις, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ ἠθικοῦ δύο ἐστὶ, τὸ μὲν ἀρετὴ φυσικὴ τὸ δ' ἡ κυρία, καὶ τούτων ἡ κυρία οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως.”

⁵⁴⁷ Ver Marco Zingano no artigo *Eudaimonia e Contemplação na Ética Aristotélica*; em *Estudos de Ética Antiga*, p.495.

duas fases do processo de desenvolvimento moral do ser humano, que encontra no φρόνιμος sua excelência.

Se pensarmos, então, na figura do φρόνιμος, podemos talvez encontrar um caminho de análise que nos ajude nesta investigação quanto às diferenças entre os livros I e X da *EN*, na relação felicidade-virtude, como propõe Zingano:

Gostaria de propor que, quando Aristóteles escreve que a felicidade é uma atividade da alma segundo a virtude, e, se houver várias, segundo a virtude mais perfeita, talvez ele não esteja nos propondo escolher uma virtude entre outras, mas preferir um modo de ser de cada virtude, qualquer que ela seja, a saber, o modo no qual ela é acompanhada de φρόνησις [...] Não se trata mais de escolher uma virtude entre tantas, mas de adotar um modo de ser para cada virtude, aquele no qual o agente não somente faz o que o φρόνιμος faz, mas também o faz tal como o φρόνιμος o faz, isto é, segundo as boas razões.⁵⁴⁸

A φρόνησις se destacaria das outras virtudes pelo modo de apreender as razões da ação, colaborando para a prática virtuosa. A φρόνησις seria este modo de ponderar as razões na identificação da justa medida, entre o excesso e falta das afecções, em cada circunstância. A φρόνησις se distingue e corrobora na prática virtuosa pelo seu teor intelectual, ao identificar e agir segundo os aspectos cognoscíveis, no âmbito da decisão moral em direção ao bem.

Com este raciocínio não há dúvidas de que a φρόνησις necessariamente participa da felicidade, na visada aristotélica, pois aperfeiçoa a virtude moral, tornando-se causa do agir em direção ao bem.

Vimos, por outro lado, a partir da interpretação argumentada ao longo da Parte II deste trabalho, que a κάθαρσις, “prazer próprio” da boa tragédia, pode ser entendida desta forma, pois, através das afecções trágicas, levaria o espectador/ouvinte a experimentar uma posição privilegiada, típica do procedimento da excelência humana. Ao ser levado cumulativamente à alternância de posições ao longo da recepção do encadeamento de ações apresentado, o espectador/ouvinte estaria procedendo tal qual o φρόνιμος na justa medida - ao ponderar alternativas e purificar excessos e faltas, das emoções e das circunstâncias no entorno da ação, na boa deliberação que caracteriza a prática virtuosa

Podemos dizer, então, que a partir da experiência de afecção provocada pela boa tragédia, o espectador apreende algo que diz respeito aos elementos da ação humana.

⁵⁴⁸ Marco Zingano no artigo *Eudaimonia e Contemplação na Ética Aristotélica*; em *Estudos de Ética Antiga*, p.497-498.

Vimos, através de Nightingale, que na concepção original do termo *θεωρία* – “testemunhar espetáculos” – encontramos manifestações de uma *θεωρία* cívica ou privada. Na comparação com a contemplação do espectador/ouvinte, Aristóteles claramente refere-se à segunda, tanto nos seus *Tratados Éticos* como na *Poética*. A *θεωρία* individual na *Poética* se manifestaria através da atividade do espectador. Atividade de testemunhar o espetáculo e refletir individualmente sobre o que viu.

Se o espectador afetado pela boa tragédia, na sua posição privilegiada, experimentaria o modo de ponderar do *φρόνιμος* – a justa medida na boa deliberação -, o espectador experimentaria o procedimento que caracteriza a excelência humana, mas também ficariam claros os seus limites frente ao imponderável⁵⁴⁹.

O espectador não age como os personagens, mas “vê” (testemunha) todos os personagens e as circunstâncias de suas escolhas ao longo do encadeamento de ações proposto na composição trágica. Se Aristóteles é claro quando afirma que as ações que constituem a composição trágica são ações de um *σπουδαῖος*, podemos dizer que o espectador/ouvinte saberá “o que”⁵⁵⁰ faz um *σπουδαῖος* no desenrolar do encadeamento oferecido pelo poeta. Entretanto, adicionalmente, poderemos dizer que, através da *κάθαρσις* (prazer próprio da boa tragédia), o espectador seria levado a ponderar tal qual o *φρόνιμος* antes da ação, podendo assim aproximar-se, através do procedimento da justa medida ao qual é levado pelas emoções trágicas, ao “como”⁵⁵¹ se daria esta ponderação da escolha; isto é, as possíveis razões da escolha na perspectiva do *φρόνιμος*. É neste sentido que apontamos o aprendizado ético/moral do espectador/ouvinte que testemunha a boa composição trágica, sendo este aprendizado, na recepção, de natureza estritamente individual, o que nos remete novamente à analogia do espectador com o *θεωρός* “privado”, com que abrimos esta seção.

⁵⁴⁹ Como analisamos no capítulo 1 deste trabalho.

⁵⁵⁰ Como analisamos na seção anterior, 7.2, deste trabalho, que trata da diferença entre *φρόνιμος* e *σπουδαῖος* em Aristóteles.

⁵⁵¹ Como analisamos na seção anterior, 7.2, deste trabalho, que trata da diferença entre *φρόνιμος* e *σπουδαῖος* em Aristóteles.

Capítulo 8. Resumo da Parte II:

No capítulo 6, investigamos a hierarquia de prazeres na *EN*, as emoções trágicas (φοβερά e ἐλεεινά) e as várias interpretações da κάθαρσις na *Poética*. A partir desta análise, propusemos uma leitura da κάθαρσις, e, conseqüentemente, da posição do espectador/ouvinte, que nos leva à hipótese articuladora da nossa tese, pois permite a coerência e a possibilidade de consistência das demais hipóteses de leitura que apresentamos. Trata-se do entendimento da κάθαρσις como um prazer sentido pelo espectador/ouvinte, resultado das afecções de piedade e terror, ao longo do espetáculo, que a boa composição do mito apresentada lhe proporciona. Tal prazer – κάθαρσις –, excepcionalmente alcançado pela audiência quando do êxito do poema, é dito “próprio” da tragédia pelo Filósofo, pois a audiência teria sido afetada pelas emoções trágicas de piedade e terror. A audiência, em posição privilegiada na contemplação das várias circunstâncias frente ao personagem-agente, ao transitar por posições diversas e mesmo opostas, face às emoções sentidas, no contexto da cena, percorreria a mesma trilha do φρόνιμος na ponderação que precede a ação virtuosa na justa medida, descrita na *EN*: “Em todo sentimento de prazer ou dor, há o muito e o pouco, os quais não são bons, nem um, nem outro; mas, experimentar estas emoções no momento oportuno, na situação e em função das pessoas adequadas, pela razão e da forma que é necessário, é, ao mesmo tempo, meio e excelência - característica que diz respeito precisamente à virtude ética.”⁵⁵².

Esta proposição de leitura, apoiada na *EN* e na *Poética*, ressalta a utilização do termo κάθαρσις, por Aristóteles, nas duas obras, como purificação de excessos e faltas das emoções e das circunstâncias, e não uma purificação (ou purgação) das emoções em si. Ao contrário, as emoções trágicas, exacerbadas em cada espectador/ouvinte, provocadas pela μίμησις poética, tornam-se condições necessárias para a experiência do espectador/ouvinte, ao ser levado, ao longo da recepção, a seguir o procedimento da justa medida na boa deliberação, característico do φρόνιμος.

⁵⁵² Aristóteles, *EN* II 1106 b 16. Tradução livre do francês. “Dans tout sentiment de plaisir et de peine, on rencontre du trop et du trop peu, lesquels ne sont bons ni l’un ni l’autre; au contraire, ressentir ces émotions au moment opportun, dans les cas et à l’égard des personnes qui conviennent, pour les raisons et de la façon qu’il faut, c’est à la fois moyen et excellence, caractère qui appartient précisément à la vertu.”. Tradução do grego para o francês de J. Tricot. “οἷον καὶ φοβηθῆναι καὶ θαρρῆσαι καὶ ἐπιθυμῆσαι καὶ ὀργισθῆναι καὶ ἐλεῆσαι καὶ ὄλως ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι ἔστι καὶ μᾶλλον καὶ ἥττον, καὶ ἀμφοτέρωθεν οὐκ εὖ: τὸ δ’ ὅτε δεῖ καὶ ἐφ’ οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἔνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς.”.

Neste sentido, embora piedade e terror sejam emoções dolorosas segundo a *Retórica*, não parecem ser selecionadas ao acaso por Aristóteles, pois elas levariam o espectador/ouvinte a outros pontos de vista face aos acontecimentos da trama. Esta alternância cumulativa de posições (equivalente ao movimento de ponderação que realiza o φρόνιμος), entretanto, acaba por produzir no espectador/ouvinte o “prazer próprio” da tragédia que revela o mito, e sugere ao espectador/ouvinte o caminho para o prazer próprio do homem que segue o procedimento da justa medida e pratica a virtude - o prazer mais puro a que pode alcançar a condição humana.

No capítulo 7, que se refere à apreensão do poema trágico, exploramos o paralelo insistente, e pouco investigado, que Aristóteles faz da poesia com a pintura, ao longo da *Poética*. Aristóteles associa a matéria a cores que se ordenariam pelo traço (forma) no desenho, assim como o caráter se “ordenaria” pelo encadeamento de ações (mito) na tragédia. Neste sentido, Polignoto entraria como pintor exemplar para o Filósofo, que, de fato, como descrito, especialmente por Pausânias, traria esteticamente parâmetros bem semelhantes àqueles enumerados por Aristóteles para a boa tragédia. Este foi o percurso que escolhemos para indicar, por equivalência pictórica, que há, além do prazer cognitivo, necessariamente, um prazer estético sentido pela audiência da boa tragédia.

Instigados pelo uso do termo σπουδαῖος (e não φρόνιμος) na definição da tragédia de Aristóteles, ainda no capítulo 7 procuramos elucidar as diferenças entre o σπουδαῖος e o φρόνιμος para o Filósofo. Vimos que o σπουδαῖος é um homem moralmente bem intencionado, de caráter elevado, que tende a estabelecer fins voltados para o bem, mas que ainda não desenvolveu plenamente a sabedoria prática. Já o φρόνιμος é o homem virtuoso por excelência e que utiliza plenamente a sua capacidade de ponderar, de modo a bem deliberar. Como o agente, presente no encadeamento de ações proposto pelo poeta na boa tragédia, é dito um σπουδαῖος, entende-se que, muitas vezes ao longo da trama, as práticas não serão virtuosas, seja pela inaptidão do σπουδαῖος em ponderar os elementos das circunstâncias, seja pelo imponderável que obedece à necessidade natural. Dessa forma, somos levados a crer, coerentemente ao andamento da nossa leitura da *Poética*, que o espectador/ouvinte, em posição privilegiada e sendo levado a experimentar, diante da trama, o procedimento da justa medida na ponderação, peculiar ao φρόνιμος, ganha novamente papel ativo. O espectador/ouvinte, em muitas situações propostas pela composição poética, tendo sido cumulativamente afetado pelas emoções trágicas, irá contemplar as ações dos

personagens por pontos de vista diferentes, que o fazem, possivelmente, entender por que motivos houve falhas na deliberação do agente – sejam estes motivos ponderáveis ou não, pelo personagem. O espectador/ouvinte é levado a experimentar o procedimento da justa medida que antecede a boa deliberação na sua excelência, tal qual o φρόνιμος na sua escolha; mesmo que o herói trágico não o tenha feito, já que este, por definição, é um σπουδαῖος.

Se Aristóteles é claro quando afirma que as ações que constituem a composição trágica são ações de um σπουδαῖος, podemos dizer que o espectador/ouvinte saberá “o que” faz um σπουδαῖος no desenrolar do encadeamento oferecido pelo poeta. Entretanto, adicionalmente, poderemos dizer que, através da κάθαρσις (prazer próprio da boa tragédia), o espectador seria levado a ponderar tal qual o φρόνιμος antes da ação, podendo assim aproximar-se, através do procedimento da justa medida ao qual é levado pelas emoções trágicas, ao “como” se daria esta ponderação da escolha; isto é, as possíveis razões da escolha na perspectiva do φρόνιμος. É neste sentido que apontamos o aprendizado ético do espectador/ouvinte que testemunha a boa composição trágica, sendo este aprendizado, na recepção, de natureza estritamente individual.

Por fim, em analogia ao θεωρὸς que testemunharia espetáculos, indicamos que este espectador/ouvinte, que ganha um sentido forte progressivamente neste trabalho na leitura que propomos da *Poética*, através da contemplação da μίμησις poética, experimenta um prazer, tanto estético como cognitivo, além de levar consigo um aprendizado ético.

CONCLUSÕES FINAIS

[A cena] é o momento em que os atores colocam suas máscaras e o público tira a sua. Porque é um momento onde cada um vê o outro se preparar para alguma coisa inteiramente única; um momento entre atores e público; um momento erótico, enfim, um momento que deve ser erótico, mas nem sempre é.

Ariane Mnouchkine⁵⁵³

Não sabemos se Aristóteles foi espectador de alguma tragédia encenada, mas certamente foi um ótimo leitor. E é desta perspectiva, permitindo-se formar imagens que dessem conta de um quadro pictórico compatível à cena, onde a figura, como o mito, ordena as cores, revelando caracteres, pôde experimentar a *κάθαρσις*. Afetado, ao mesmo tempo, por dor e prazer, experimenta o procedimento do *φρόνιμος*, fazendo da justa medida na ação, diante das circunstâncias, o *καίρός*⁵⁵⁴ tão estimado pela arte do teatro.

Ao longo deste trabalho trouxemos uma proposta de leitura da *Poética* conjuntamente à *Ética* de Aristóteles, que seguiu algumas etapas. De início, aproximamos, a partir das indicações de Aristóteles, a composição trágica de mito. O mito, como alma da tragédia, se sobrepõe ao caráter e é definido por Aristóteles como “μίμησις de ação” ou “composição de ações”.

Neste sentido, a ação torna-se o centro da nossa investigação. No domínio humano, em sentido pleno, agir é deliberar. E uma vez que o homem delibera, em direção à virtude ou ao vício, será responsabilizado pelas conseqüências.

⁵⁵³ Ariane Mnouchkine (diretora de teatro fundadora do Théâtre du Soleil há 50 anos) em conversa no Teatro Alcione Araújo na Biblioteca Parque Estadual do Rio de Janeiro, em 15.06.2015 (íntegra do encontro em <http://www.aovivonaweb.tv/ciclocriador#arquivo@ato-criador-16-de-junho-ariane-mnouchkine&video>).

Transcrição e tradução livre do francês oral: "C'est le moment où les comédiens mettent leurs masques, où le public enlève le sien. Parce que c'est un moment où chacun voit l'autre se préparer à quelque chose de tout à fait unique qui est ce moment entre les acteurs et un public, qui est un moment érotique, enfin, qui doit être un moment érotique, mais ce n'est pas toujours".

⁵⁵⁴ A palavra *καίρός* não aparece explicitada na *Poética*, mas, tradicionalmente, era critério importante considerado pelo júri dos concursos, sobrepondo-se até mesmo à própria composição poética. De difícil tradução, *καίρός* significa o momento certo, uma interação singular com o contexto ritualístico, histórico, político. Estar nesta exata e singular sintonia seria estar realizando a mais bela obra. O paralelo que sugerimos, neste trabalho, ao *καίρός* é a “justa medida” (*μεσότης*). Ou seja, o acontecimento da *κάθαρσις* (“prazer próprio” da boa tragédia) no espectador, que o faria experimentar a posição do *φρόνιμος* que, ao purificar excessos e faltas das emoções e das ações, agiria ponderadamente frente ao contexto. É este o momento, descrito por Aristóteles, que a obra interage perfeitamente com o espectador/ouvinte; revelando a boa composição do mito, a boa tragédia. Entendemos, neste sentido, que Aristóteles não sentiu necessidade de detalhar o conceito de *καίρός* na *Poética*, já que ele se dedicou a explorar o tema - a “justa medida” (*μεσότης*) - de forma bastante completa, na *EN*.

Mas esta imputabilidade sobre o homem que delibera não é tão óbvia, pois no âmbito da ação incidem também elementos não ponderáveis. É, então, nesta fenda que se insere a importância da composição do mito trágico, pois esta explicita os elementos imponderáveis que circundam a ação.

É justamente esta coexistência de elementos ponderáveis e imponderáveis no encadeamento de ações, regido pelo princípio da necessidade e verossimilhança, a que se propõe o poeta, que faz com que a audiência seja afetada por emoções de terror e piedade. A alternância destas emoções levaria à *κάθαρσις* – prazer próprio da boa tragédia.

Tal prazer próprio da excelência poética, revelado no espectador, tem dimensões estética e cognitiva, além de propiciar um experimento característico da excelência humana – o modo de deliberar do *φρόνιμος*. Todavia, tal experimento de contemplação do mito trágico, através da *μίμησις* poética bem sucedida, também revelaria à audiência os limites da condição humana. Por oposição à ciência, que procura tudo desvendar, o espectador é levado à uma compreensão nobre da excelência humana, que inclui suas limitações indeléveis. Uma espécie de consciência que lhe permitirá expandir-se dentro das possibilidades da sua condição, aceitando esta “ignorância” ou indeterminação intrínseca à ação que compõe a vida humana.

Entre os elementos ponderáveis e os imponderáveis que circundam a ação, há, entretanto, uma “necessidade por hipótese”, como descreve Angioni, a partir da *Física* de Aristóteles:

A matéria é a fonte dos movimentos que se seguem de acordo com a “necessidade sem mais”. Já a forma está ligada à “necessidade sob hipótese”, mas é importante lembrar que o real dilema não propõe forma e matéria (ou teleologia e necessidade) como alternativas excludentes. O dilema envolve, de um lado, a tese de que a combinação *casual* dos movimentos necessários da matéria é *suficiente* para explicar os entes naturais, e, de outro, a tese de que tais movimentos são *insuficientes* para gerar e explicar os entes naturais, devendo ser complementados por outro tipo de causalidade, que é a concatenação teleológica de séries causais sob a forma, tomada como “hipótese”.⁵⁵⁵

Ou seja, o espectador afetado pela boa tragédia, nas perspectivas de terror e piedade, experimenta o procedimento deliberativo do *φρόνιμος*: a justa medida. E, neste sentido, diante do encadeamento de ações apresentado, evidenciam-se para ele os limites entre a excelência humana e o destino que o agente ignora. Mas seriam estes dois lados excludentes? O espectador parece fazer a conciliação entre os dois lados. Trata-se de ceder à “necessidade por hipótese”, à necessidade da condição humana, isto é, ao bem do homem; o

⁵⁵⁵ L. Angioni, *Aristóteles, Física I-II*; Introdução, p.17-18.

que lhe é próprio. Neste sentido, a consciência desta necessidade humana fortalece moralmente este espectador/ouvinte.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTOTE. **De L'âme**. Introduction, traduction, notes et lexique par J. Tricot. Librairie Philosophique J. Vrin, 2010. Paris, Million.

ARISTOTE. **Petits traités d'histoire naturelle (*Parva Naturalia*)**. Traduction, introduction, notes et bibliographie par Pierre-Marie Morel. GF Flammarion ; Paris, 2000.

ARISTOTE. **Le mouvement des animaux / La locomotion des animaux** Traduction, introduction, notes et bibliographie par Pierre-Marie Morel. GF Flammarion ; Paris, 2013.

ARISTOTE. **Éthique à Eudème**. Introduction, traduction, notes et index par Vianney Décarie. Librairie Philosophique J. Vrin, 1997. Paris, Million.

ARISTOTE. **Éthique à Nicomaque**. Introduction, traduction, notes et index par J. Tricot. Librairie Philosophique J. Vrin, 1997. Paris, Million.

ARISTOTE ; **La Poétique** ; Texte, traduction, notes par R.Dupont-Roc et J.Lallot ; Préface de Tzevetan Todorov ; Éditions du Seuil, 1980.

ARISTOTE ; **La Politique** ; Traduction, introduction, notes et index par J. Tricot ; Librairie Philosophique J. Vrin. Paris, Million, 2005.

ARISTOTE. **La Verité des songes – de la divination dans le sommeil**. Traduit du grec et présenté par J. Pigeaud. Traduction, présentation et notes par Jackie Pigeaud. Rivages poche. Petite Bibliothèque. Éditions Payot & Rivages, 1995.

ARISTOTE. **Les Grands Livres d'Éthique (La Grande Morale)**. Traduit du grec par Catherine Dalimier. Présenté par Pierre Pellegrin. Arléa, 1995. Million.

ARISTOTE. **L'Homme de génie et la Mélancolie**. Traduction, présentation et notes de J. Pigeaud. Traduction, présentation et notes par Jackie Pigeaud. Rivages poche. Petite Bibliothèque. Éditions Rivages (bilingue), 1988.

ARISTOTE ; **Métaphysique – Tomes 1 et 2**. Traduit par J. Tricot. Librairie Philosophique J. Vrin, 2000.

ARISTOTE ; **Politique** ; Traduction d'après Jean Aubo, Paris, Belles Lettres, 1989.

ARISTOTE ; **Problème XXX** ; Traduit du grec par Andrea L. Carbone e Benjamin Fau. Éditions Allia, Paris, 2010.

ARISTOTE ; **Rhétorique** ; Livres I et II, texte établi et traduit par Médéric Dufour ; Livre III texte établi et traduit para Médéric Dufour et André Wartelle ; Galimard ; Belles Lettres, 1991(Livres I et II) et 1980 (Livre III).

ARISTÓTELES. **De anima – Livros I, II e III**. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. Editora 34. São Paulo – SP – Brasil, 2006.

ARISTÓTELES. **O Homem de Gênio e a Melancolia – O Problema XXX, I**. Tradução do grego, apresentação e notas de Jackie Pigeaud; tradução do original francês “L’Homme de génie 218T 218T mélancolie” por Alexei Bueno. Lacerda Editores. Rio de Janeiro, 1998.

ARISTÓTELES. **Poética**. Edição grego-português. Texto em grego baseado na edição Belles Lettres, 1932; Tradução do grego de Eudoro de Souza. Editora Ars Poética, São Paulo, 1992.

ARISTÓTELES. **Poética**. Prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira. Tradução do grego e notas de Ana Maria Valente. Fundação Calouste Gulbenkian. 4ª edição. Lisboa, 2011.

ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução do grego por Nestor Silveira Chaves – 2ª Ed. Revisada – Bauru – SP: EDIPRO 2009.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Três volumes. Tradução Marcelo Perine. Edições Loyola. 2ª Edição, São Paulo, 2005.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Editora Universidade Federal de Brasília (UnB); 3ª Edição, Brasília-DF, 2001.

ARISTÓTELES. **Física I-II**. Prefácio, introdução, tradução e comentários de Lucas Angioni; Editora Universidade de Campinas (Unicamp);SP, 2009.

ARISTOTLE. **Nicomachean Ethics**. Translated by H. Rackham. The Loeb Classical Library. Harvard University Press; Cambridge, Massachusetts. London England, 1926. Revised 218T218218ion, 1934 ; reprinted : 2003.

ARISTOTLE. **The Poetics of Aristotle**. Translation and commentary : Stephen Halliwell. The University of North Carolina Press, United States, 1987.

ANDERSEN, O. & HAARBERG, J. **Making Sense of Aristotle – Essays in Poetics**. Duckworth, 2001.

AUBENQUE, P. **La Prudence chez Aristote**. Press Universitaire de France, 1963. 4^e édition (juin 2004), Paris, France.

AUBENQUE, P. **Problèmes Aristotéliens II – Philosophie Pratique**. Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, France.

BARNES J. **The Cambridge Companion to Aristotle**. Cambridge University Press, 1995.

BATTIN, M. P. **Aristotle's Definition of Tragedy in the Poetics (Part I)**. The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Vol. 33, No. 2 (Winter, 1974). pp. 155-170. Published by Wiley on behalf of The American Society of Aesthetics.

BATTIN, M. P. **Aristotle's Definition of Tragedy in the Poetics (Part II)**. The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Vol. 33, No. 3 (Spring, 1975). pp. 293-302. Published by Wiley on behalf of The American Society of Aesthetics.

BAILLY, A. **Abrégé du dictionnaire grec-français**, Hachette, Paris.

BELFIORE, E.S. **Tragic Pleasures – Aristotle on Plot and Emotion**, Princeton University Press; Princeton, New Jersey, UK, 1992.

BEULÉ, C.E. **Le Peintre Polignote**, FB Editions, 1863.

BROCVIELLE, V. **Le Petit Larousse de l'Histoire de l'Art**. Larousse, Paris, 2010.

CORDEIRO, A. **Observâncias sobre uma 'Arte Poética' de António de Ataíde**. Artigo que integra as Actas del II Congreso Internacional SEEPLU, 2012, pp. 177-192.

COUSIN, C. **Composition, espace et paysage dans les peintures de Polygnote à la lesché de Delphes**. Gaia: revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaïque. Numéro 4, 2000, pp. 61-103.

DERRIDA, J. **Forcener le subjectile**. Texto extraído do livro Antonin Artaud - Dessins et Portraits, com textos de Paule Thévenin e Jacques Derrida. Editora Gallimard; Paris, 1986.

DESTRÉE, P. **Education morale et catharsis tragique**, Études philosophiques, n^o 4, 2003, p.534.

DESTRÉE, P. **Aristote et le plaisir ‘propre’ de la tragédie**, Transcription de la conférence présentée dans le colloque PATHOS, Rio de Janeiro, 2008. Revista AISTHE, n° 4, 2009.

DESTRÉE, P. **A comédia na Poética de Aristóteles**, Transcription de la conférence présentée dans le colloque PATHOS, Rio de Janeiro, 2008. Revista AISTHE, n° 4, 2009.

DESTRÉE, P. E ZINGANO, M. **Theoria – Studies on the status and meaning of contemplation in Aristotle’s Ethics**, Revista Organon, no 49, julho-dezembro, 2010, p.69-94.

DIDEROT, D. Œuvres complètes, tome VI, **Correspondance : Lettre à A. Falconet** du 15 juin 1766, Le Club français du Livre 1970. Texte établi par J. Assézat et M. Tourneux, Garnier, 1875-77 (XVIII, pp. 128-132).

DUPONT, F. **Aristote ou Le Vampire du Théâtre Occidental**. Collection Libelles. Éditions Flammarion, Paris, 2007.

EASTERLING, P. e HALL E. **Atores gregos e romanos – aspectos de uma antiga profissão**. Tradução de Raul Fiker. Editora Odysseus, São Paulo, 2008.

ELSE, G. F. **"Imitation in the fifth century"**. Classical Philology, Vol.53, número 2, Abril de 1958; p.73-90. The University of Chicago Press/JStor.

FAURE, E. **Histoire de l’Art**. Le Livre de Poche, Série Art. Collection dirigée par André Formigier ; France, 1976.

FRAZER, J.G. **Sur le Trace de Pausanias – A travers la Grèce ancienne**. Traduit de l’anglais par M. Georges Roth. Les Belles Lettres, Paris, 1965.

FRANCO JR., H. **Modelo e imagem. O pensamento analógico medieval**. Bulletin du centre d’études médiévales d’Auxerre | BUCEMA Hors-série n° 2 (2008). Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l’édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

GAUTHIER, R. et JOLIF, J. Y. **Aristote, L’Éthique a Nicomaque**. Tome I – De Louvain, Philosophy, 1958.

GIDE, A. **Thésée**. Gallimard, Paris, 1946.

GOLDEN, L. **Aristotle and the Audience for Tragedy**. *Mnemosyne*, Forth Series, Vol. 29, Fasc. 4 (1976), pp. 351-359. Published by Brill.

GONZALEZ, F. J. **Aristotle on Pleasure and Perfection**. *Phronesis*, Vol. 36. No.2 (1991), pp. 141-159. Published by Brill.

GUÉNOUN, D. **Actions et acteurs – Raisons du drame sur scène**. L'extrême contemporain. Éditions Belin, 2005.

HADREAS, P. **The Functions of Pleasure in *Nicomachean Ethics* X 4-5**. *Ancient Philosophy* 24 (2004).

HALLIWELL, S. **The Aesthetics of Mimesis – ancient texts and modern problems**. Princeton University Press, 2002.

HALLIWELL, S. **Aristotle's Poetics**. The University of Chicago Press, 1998.

HARDIE, W. F. R. **The Final Good in Aristotle's Ethics**. Moravcsik, ed. (1967), pp. 297-322. [Originalmente publicado em *Philosophy* 40 : 277-95.].

HEFFERMAN, J. A. W. **Ekphrasis and Representation**. *New Library History*, 22 (1991).

HOLANDA, L. S. B. **Sobre a Mimesis em Aristóteles**. *Reflexão, Campinas* 31 (90), p.53-61. Jul-dez 2006

HOMERO. **Iliade**. Bilingue. Collection dirigé par Hélène Monsacré. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Préface de Jean-Pierre Vernant. Notes d'Hélène Monsacré. Les Belles Lettres, Paris, 2012.

JAULIN, A. **Aristote. La Métaphysique**. Collection Philosophies. Press Universitaire de Million (PUF) ; 1999.

KAUFMANN, W. **Tragedy and Philosophy**. Princeton University Press. Princeton, New Jersey, USA.1979.

KLIMIS, S. **Le Statut Du Mythe dans la Poétique d'Aristote – les fondements philosophiques de la tragédie**. Cahiers de philosophie ancienne n° 13 (collection fondée par Lambros Couloubaritis et dirigée par le Conseil de rédaction de la Revue de philosophie ancienne. Éditions OUSIA; Bruxelles, 1997.

LAËRCE, D. **Vies et Doctrines des philosophes illustres**. Livre de Poche. Paris, Million, 1999.

LAËRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury; Editora Universidade de Brasília (UnB), 2008.

LE GUEN, B. **À chacun sa tragédie ? Retour sur la tragédie grecque**. Presses Universitaires de Rennes, 2007.

LENORMANT, C. **Mémoire sur les peintures que Polygnote avait exécutées dans Lesché de Delphes**. Bruxelles, M. Hayez, imprimeur de l'Académie Royale de Belgique, 1864. Copyright Bibliolife, LLC.

LESKY, A. **A Tragédia Grega**. Tradução J. Guinsburg, Geraldo de Souza e Alberto Guzik. Título original: "Die griechische tragödie". Coleção Debates; 32 / dirigida por J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.

MALFFRE, J.J. **L'Art Grec**. Flammarion, Paris, 1984.

MARTINS, P. **Polignoto, Páuson, Dionísio e Zêuxis – uma leitura da pintura grega clássica**. Artigo publicado em PhaoS - 2008 (8) - pp. 75-98.

MARX, W. **Le Tombeau d'OEdipe. Pour une tragédie sans tragique**. Les Éditions de Minuit, 2012.

MARX, W. **Réponse à la réponse de C.W.Veloso sur la catharsis**. William Marx répond aux critiques émises par Claudio William Veloso au sujet de son article « La véritable catharsis aristotélicienne : pour une lecture philologique et physiologique de la *Poétique* », *Poétique*, n° 166, avril 2011, p. 131-154 (repris dans *Le Tombeau d'OEdipe. Pour une tragédie sans tragique*. Les Éditions de Minuit, 2012).

MELO NETO, J.C. de. **Considerações sobre o poeta dormindo**. Editora Nova Fronteira, 1997.

MENEZES E SILVA, C.M. de; **O papel das emoções na Retórica de Aristóteles**. Revista AISTHE, n° 5, 2010. Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ).

MESQUITA, A.P. **Vida de Aristóteles**. Edições Sílabo; Lisboa/Portugal, 2006.

MNOUSCHKINE, A. **Ciclo Ato Criador**. Registro de debate público com a diretora de teatro, fundadora do Théâtre du Soleil há 50 anos), no Teatro Alcione Araújo na Biblioteca Parque Estadual do Rio de Janeiro/Brasil, em 15.06.2015 (íntegra do encontro em <http://www.aovivonaweb.tv/ciclocriador#arquivo@ato-criador-16-de-junho-ariane-mnouchkine&video>).

MORETTI, J.C. **Théâtre et société dans la Grèce antique – une archéologie des pratiques théâtrales**. Librairie Générale Française (LGF), 2011.

NATALI, C. **Actions et mouvements chez Aristote**. Philosophie, n° 73 « Aristote. Ontologie de l'action et savoir pratique » (revue trimestrielle. 1^{er} mars 2002) ; Les Éditions de Minuit.

NICEV, A. **L'Énigme de la Catharsis Tragique dans Aristote**. Éditions de l'Académie Bulgare des Sciences; Sofia, 1970.

NIGHTINGALE, A.W. **Spectacles of truth in classical greek philosophy**. Cambridge University Press, 2004.

NIETZSCHE, F. **Introdução à tragédia de Sófocles**. Tradução e notas Marcos Sinésio Pereira Fernandes. Editora Martins Fontes, SP, 2014.

NUSSBAUM, M.C. **The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy**. Cambridge University Press, 1986.

OWEN, E.T. **Aristotle's Explanation of Aesthetic Pleasure**. Classical Philology, Vol.27. No.4 (oct. 1932), pp. 404-405. The University of Chicago Press.

PAUSÂNIAS. **Periegesis**. Livre X – Delphes: Les peintures de Polygnote de Thasos. Traduction par l'abbé Gédoyen, 1731; édition de 1794.

PELLEGRIN, P. **Vocabulário de Aristóteles**. Tradução Claudia Berliner. Editora Martins Fontes; São Paulo, 2010. Título original : Le Vocabulaire Grec d'Aristote – Les Éditions Ellipses, 2010.

PEREIRA, A.M.R.R. **A Mousiké: das origens ao drama de Eurípedes**. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, Portugal, 2001.

PICKARD-CAMBRIDGE, A.W. **The Dramatic Festivals of Athens**; 1953. Oxford, Calrendon Press, 2^o éd. Révisée: 1988.

PLATÃO. **Filebo**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas Fernando Muniz. Ed. PUC-Rio, São Paulo : Loyola, 2012.

PLATÃO. **Íon**. Traduction, introduction et notes par Monique Canto. GF Flammarion, Paris/France, 1989; édition mise à jour, 2001..

PLATON. **La République**. Traduction et présentation par Georges Leroux. GF Flammarion, Paris, 2002.

PLÍNIO, O VELHO. **História Natural**. Naturalis Historia. Pliny the Elder. Karl Friedrich Theodor Mayhoff. Lipsiae. Teubner, 1906. <http://www.perseus.tufts.edu/>.

RIBAS, C. M. F. **Uma reflexão sobre a mimesis e a ação trágica na Poética de Aristóteles**. Dissertação de mestrado, PUC/RJ, 2004.

RICOEUR, P. **La Métaphore Vive**. Première étude – Entre Rhétorique et Poétique Aristote ; Éditions du Seuil, 1975.

RICOEUR, P. **Temps et Récit, L'intrigue et le récit historique**. Paris, Éditions du Seuil, 1983.

ROMILLY, J. **La Tragédie Grecque**. Quadriga ; Presses Univesitaires de Million, 1970.

ROMILLY, J. **Tragédies Grecques au fil des ans**. Les Belles Lettres ; 2^e tirage, 2007 (1^{er} édition 1995).

RORTY, A.O. **Essays on Aristotle's Poetics**. Princeton University Press, 1992.

ROSA, J.G. **Grande Sertão Veredas**. Editora Nova Fronteira, 21^a edição, Rio de Janeiro, Brasil, 1986.

SIMARD, P. **La Catharsis Tragique : Évolution d'une Notion – des origines au classicisme**. Thèse soumise à la Faculté des études supérieures et postdoctorales dans le cadre des exigences du programme de doctorat en Lettres françaises. Faculté des Arts. Université d'Ottawa. Canada, 2007.

SOPHOCLE. **Théâtre complet**. Présentation et traduction par Robert Pignare. GF Flammarion. Paris, 1964.

SCHAPER, E. **Aristotle's Catharsis and Aesthetic Pleasure**. The Philosophical Quarterly, Vol. 18, No. 71 (Apr. 1968) ; pp. 131-143. Published by Wiley.

STEINER, G. **La mort la tragédie**. Traduit de l'anglais « The Death of Tragedy » par Rose Celli. Éditions Gallimard, 1993.

SZONDI, P. **Essai sur le tragique**. Traduit de l'allemand par Jean-Louis Besson, Myrto Gondicas, Pierre Judet de la Combe et Jean Jourdheuil. Imprimé dans l'Union Européenne, Belval, Circé pour la traduction, 2003.

TAMINIAUX, J. **Le théâtre des philosophes – La tragédie, l'être, l'action**. Collection Krisis. Jérôme Millon, 1995.

TRACY, H.L. **Aristotle on Aesthetic Pleasure**. Classical Philology. Vol.41, No, 1 (Jan, 1946), pp. 43-46. The University of Chicago Press.

VAN RIEL, G. **Aristotle's Definition of Pleasure : a Refutation of the Platonic Account**. Ancient Philosophy 20 (2000).

VAN RIEL, G. **Does a Perfect Activity ? An Evaluation of the Relation between Pleasure and Activity in Aristotle, Nicomachean Ethics VII and X**. International Journal of Philosophical Studies Vol. 7 (2), 211-224 ; (1999).

VELOSO, C. W. **Aristóteles Mimético**. FAPESP; São Paulo, Discurso Editorial, 2004.

VELOSO, C. W. **Réponse à William Marx, «La véritable catharsis aristotélicienne. Pour une lecture philologique et physiologique de la Poétique » ; Poétique, n° 166, avril 2011, p. 131-154 (repris dans *Le Tombeau d'OEdipe. Pour une tragédie sans tragique*. Les Éditions de Minuit, 2012).**

VERGNIÈRES, S. **Éthique et Politique chez Aristote – *physis, ethos, nomos***. Presses Universitaires de France, 1995.

VERNANT, J.P. **As Origens do Pensamento Grego**. Tradução de Myriam Campello José Olympio Editora, 1992. Título original: 225T225 origines de 225T pensée grecque; 2^a edição revista da coleção « Mithes 225T Religions ». Editora Bertrand Brasil. Rio de Janeiro, 2008.

VERNANT, J.P. **Mito e Sociedade na Grécia Antiga**. Tradução de Myriam Campello José Olympio Editora, 1992. Título original : *Mythe et Société em Grèce Ancienne* ; Éditions La Découverte, 1992.

VERNANT, J.P. **A Bela Morte e o Cadáver Ultrajado**. Artigo que retoma parte de suas conferências realizadas no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, no 2º semestre de 1977. Tradução de Elisa A. Kossovitch e João A. Hansen.

WEINMAN, M. **Pleasure in Aristotle's Ethics**. Continuum International Publishing Group. London, 2007.

YEBRA, V.G. **“Introdução” In: Aristóteles. Poética**. Biblioteca Românica Hispânica. Editorial Gredos, Madrid, Espanha, 1974. Citação obtida na dissertação de mestrado de Cristina Maria Flores Ribas, intitulada *Uma reflexão sobre a mimesis e a ação trágica na Poética de Aristóteles*

ZAGDOUN, M.A. **l'Esthétique d'Aristote**. CNRS Éditions; Paris, 2011.

ZINGANO, M **Action tragique et plaisir esthétique selon Aristote**. Artigo, (www.academia.edu).

ZINGANO, M. **Katharsis Poética em Aristóteles**. Artigo (www.academia.edu); 2011.

ZINGANO, M **Aristóteles Ethica Nicomachea I 13 – III 8 – Tratado da Virtude Moral**. Tradução Notas e Comentários, São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

ZINGANO, M. **Estudos de Ética Antiga**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

GLOSSÁRIO

Grego	Transliteração	Algumas traduções adotadas	Tradução adotada neste trabalho e/ou opção por não traduzir, manter o grego
A α			
αἰδός	aídós	cantor	cantor
ἀκόλαστος	akólastos	homem intemperante	homem intemperante
ἀκρασία	akrasía	fraqueza moral; fraqueza da vontade	fraqueza moral
ἀκροάομαι	akroáomai	escutar	escutar
τὸ ἀγαθόν	tò agathón	bem	bem
ἀγαθός	agathós	bom	bom
αἴσθησις	aísthesis	sentidos; afecção; percepção sensível; sensação; faculdade de sentir; percepção individual; experiência individual; de onde deriva "estética"	percepção sensível; sensação
αἰσθητικὴ φαντασία	aisthetikḗ phantasia	imaginação perceptiva ou sensitiva	imaginação perceptiva
ἀνάγκη	anánke	necessidade, força, restrição	necessidade
ἀναγνώρισις	anagnórisis	reconhecimento	reconhecimento - passagem do ignorar ao conhecer
ἀναγνώστης	anagnóstēs	leitor	leitor
ἀνδρεία	andreía	coragem	coragem
ἀρετὴ	areté	virtude; excelência	virtude
ἀρετὴ τελεία	aretè téleia	virtude perfeita; virtude completa	virtude perfeita; virtude completa
ἀρχή	arkhé	princípio, origem	princípio
τὸ αὐτόματον	tò autómaton	acaso, espontaneidade, sorte em geral	acaso; espontaneidade
B β			
βούλησις	boulesis	desejo; vontade; deliberação racional	desejo racional
βουλευτικὴ φαντασία	bouleutikḗ phantasia	imaginação deliberativa	imaginação deliberativa
Γ γ			
γραφή	graphé	escrita; pintura; desenho	pintura; desenho
γραφεὺς	graphéus	escritor; pintor	pintor
Δ δ			
διάγραμμα	diágramma	proposição geométrica; figura; diagrama	diagrama
διάθεσις	diáthesis	disposição	disposição instável
διάνοια	diánoia	raciocínio; pensamento; conhecimento específico	pensamento
διήγησις	diégesis	narração; dimensão ficcional de uma narrativa	narração
δόξα	dóxa	opinião	opinião
δύναμις	dýnamis	potência	potência
δρᾶμα	dráma	drama	drama
δρῶντες	dróntēs	agentes	agentes
E ε			
εἶδον	eídon	espécies	espécies
ἔθος	éthos	costumes; hábito	hábito
εἰκόν	eikón	imagem; similitude	imagem
εἰκός	eikós	verossimilhança	verossimilhança; o que pode vir a ser
ἔκστασις	ekstasis	deslocamento mental (difere do movimento - κίνησις - deslocamento real)	deslocamento
ἔκφρασις	ékp̄h̄rasis	representação verbal de uma representação gráfica	representação verbal de uma representação gráfica
τὰ ἐλεεινά; ἔλεος	tà eleeiná; éleos	ἔλεος é piedade propriamente. τὰ ἐλεεινά viria a ser "aquilo digno de piedade".	piedade
εἰλικρινής	eilikrinés	puro; que está em toda sua pureza; separado; distinto	puro
ἐνέργεια	enérgeia	atividade, ato, ação	atividade
ἐπαγωγή	epagogé	indução	indução
ἕξις	héxis	estado; hábito (em latim: habitus); disposição	disposição; disposição estável
ἐπιεικής	epieikés	equidade	equidade
ἐπιστήμη	epistémē	ciência; conhecimento científico	conhecimento científico
ἐπιθυμία	epithymía	desejo desordenado; apetite	apetite
ἔργον	érgon	trabalho; função; produtos; resultados	trabalho
εὐδαιμονία	eudaimonía	felicidade	felicidade

Grego	Transliteração	Algumas traduções adotadas	Tradução adotada neste trabalho e/ou opção por não traduzir, manter o grego
Η η			
ἠθικὴ ἀρετὴ	ethiké areté	virtude ética; virtude moral	virtude ética
ἦθος	éthos	(deriva de ἔθος = hábito) caráter; atitude; conduta	caráter
ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ	è hos epì tò polý	no mais das vezes; na maioria dos casos; o que se produz mais frequentemente	no mais das vezes; na maioria dos casos
ἡδονή	hedoné	prazer	prazer
ἡδονὴ οἰκεία	hedonè oikeía	prazer próprio	prazer próprio
Θ θ			
θεωρεῖν	theoreîn	contemplar; observar; examinar	contemplar
θεωρία	theoria	contemplação; teórica; testemunhar um espetáculo	contemplação; testemunhar um espetáculo
θεωρὸς	theorós	indivíduo que pratica a theoria; vidente das verdades divinas	indivíduo que pratica a theoria
θυμός	thymós	impulsividade; impulso	impulso
Ι ι			
ἴδιος	ídios	individual; particular; pessoal; privado; lei particular	individual
ἱστορία	historía	história; sucessão temporal de fatos	história
Κ κ			
καθαριότης	kathareiótes	pureza; medida	pureza
κάθαρσις	kátharsis	purificação; purgação; purificação de excessos e faltas das emoções	κάθαρσις; purificação de excessos e faltas de emoções e da ação
καιρός	kairós	momento certo em uma interação com o contexto ritualístico, histórico, político	justa medida (μεσότης) na recepção da μίμησις trágica
καλῶς ἔχειν	kalòs ékhein	ser bem sucedido; resultado perfeito; resultado belo	ser bem sucedido
κίνησις	kínesis	movimento	movimento
κοῦρος	koúros	escultura grega de homem jovem nu	escultura grega de homem jovem nu
κόρη	kóre	escultura grega de mulher jovem	escultura grega de mulher jovem
κόσμος	kósmos	ordem; ordenação; organização; beleza; harmonia	princípio de ordenação
Λ λ			
λέσχη	léskhe	sala ou local coberto para conversação	sala ou local coberto para conversação
λέξις	léksis	expressão, elocução, linguagem	elocução
λογικός	logikós	racional pela abstração e dialética	racional pela abstração e dialética
λόγος	lógos	linguagem; discursos afirmativos (não-miméticos); discurso	discurso
λύπη	lýpe	dor	dor
Μ μ			
μέγεθος	mégethos	grandeza	grandeza
μέσον; μεσότης	méson; mesótes	justa medida; justo meio; meio	justa medida
μέθοδος	méthodos	pesquisa; investigação	pesquisa
μελοποιία	melopoíia	música, melodia, canto	melodia
μίμημα; μιμήματα	mímema; mimémata	imagem; imitação; representação da mimesis	imagem; representação advinda da mimesis
μίμησις	mímesis	imitação; representação; emulação	μίμησις; mimesis
μιμῆσθαι	mímeisthai	representar	representar; mimetizar
μιμητικαὶ τέχναι	mimetikáí tékhnai	artes miméticas	artes miméticas
μίμος	mimos	ator de culto dionisiaco; peça curta sobre o cotidiano; representação teatral	origem da representação teatral
μουσική	mousiké	música	música
μουσικός	mousikós	músico	músico
μόρια	mória	partes	partes
μῦθος	mýthos	enredo; trama; intriga; fábula; mito; ficção; lenda; história; encadeamento ou composição ou sistema de ações; sequência ou sistema ou síntese de fatos;	mito

Grego	Transliteração	Algumas traduções adotadas	Tradução adotada neste trabalho e/ou opção por não traduzir, manter o grego
Ν ν			
νοῦς	noûs	intelecto	intelecto
νόμος	nómos	lei; estatuto; norma; lei universal; convenção	lei
Ο ο			
ὅλον	hólon	todo	todo
ὅμοιους	omoíous	homologia	homologia; semelhança
ὄψις	ópsis	cena; visão; espetáculo; elementos visuais da produção teatral	cena; espetáculo cênico
ὄργανον	órganon	instrumento; ferramenta	instrumento
ὄρεξις	órexis	desejo em sentido geral; desejo	desejo
Π π			
πάθος	páthos	paixões; emoções; sentimentos	emoções; paixões
πείθω	peítho	persuasão	persuasão
περιπέτεια	peripéteia	peripécia; "le coups de théâtre"	peripécia - momento de mutação dos sucessos no contrário
πιθανόν	pithanón	persuasivo	persuasivo
ποιεῖν	poiein	produzir	produzir
ποίησις	poiesis	fabricação; poesia	poesia
ποιητής	poietés	poeta	poeta
πόλις	pólis	cidade	cidade
πόθεν ποῖ	póthen poi	pontos de partida e chegada	pontos de partida e chegada
πράττειν	práttsein	agir	agir
πράττοντες	práttontes	agentes	agentes, homens que agem
πρᾶξις	práxis	ação	ação
προαίρεσις	proairesis	escolha deliberada; escolha refletida; escolha livre; escolha ponderada; escolha	escolha deliberada; escolha ponderada; deliberação
Σ σ			
σημεῖα	semeía	sinais; sinal	sinais; sinal
σκιαγραφία	skiagraphía	pintura de luzes e sombras	pintura de luzes e sombras
σκιαγράφος	skiagraphós	aquele que faz skiagraphia	aquele que faz skiagraphia
σῶμα	sóma	corpo	corpo
σοφία	sophia	sabedoria teórica; sabedoria; conhecimento	sabedoria teórica
σοφός	sophós	sábio; que possui sabedoria teórica	sábio; que possui sabedoria teórica
σώφρων	sóphron	homem temperante	homem temperante
σωφροσύνη	sophrosýne	moderação; temperança	moderação
σπουδαῖος	spoudaios	homem de caráter elevado; homem de valor; homem de ação séria ou nobre; homem sério; homem virtuoso	homem de caráter elevado; homem que pratica a virtude
Τ τ			
τέχνη	tékhnē	arte; técnica	arte
τέλος	télos	fim; finalidade; função	fim
τὰ ἐφ' ἡμῖν	tà eph' hēmín	tudo que depende de nós; as coisas que estão em nosso poder; as coisas que dependem de nós	tudo que depende de nós; antecipação de Aristóteles à palavra responsabilidade
τύχη	týkhe	fortuna; a sorte no domínio da ação humana	sorte, acaso
Υ υ			
ὑπόκρισις	hypókrisis	resposta; resposta a um oráculo; ação de representar um papel ou uma peça	ação de representar um papel ou uma peça de teatro; ação dramatizada
ὑποκριτής	hypokrités	intérprete de sonhos ou oráculos; ator	ator
Φ φ			
φαντασία	phantasia	imaginação	imaginação
φάντασμα; φαντάσματα	phántasma; phantásmata	representação mental; imagem (plural)	representação mental (plural)
φυσικός	physikós	que racionaliza a partir da realidade física, natural	que racionaliza a partir da natureza
τὰ φοβερὰ; φόβος	tà phoberá; phóbos	terror; temor; medo	terror
φρόνησις	phrónesis	sabedoria prática; prudência	φρόνησις; sabedoria prática
φρόνιμος	phrónimos	homem virtuoso; que possui a sabedoria prática (φρόνησις)	φρόνιμος; homem virtuoso; homem virtuoso por excelência
φύσις	phýsis	natureza	natureza
Ψ ψ			
ψυχή	psykhé	alma	alma