

Judenice Alves da Costa

O conceito e a caracterização de *pathos* na *Retórica* de
Aristóteles

Belo Horizonte

2015

Judenice Alves da Costa

O conceito e a caracterização de *pathos* na *Retórica*
de Aristóteles

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, como requisito para obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia Antiga e Medieval.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho

Belo Horizonte

2015

iii

100

Costa, Judenice

C837c

O conceito e a caracterização de pathos na Retórica de Aristóteles [manuscrito] / Judenice Costa. - 2015.

2015

159 f.

Orientadora: Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1. Aristóteles. Retórica. 2. Filosofia - Teses. 3. Dor – Teses.
I. Coelho, Maria Cecília de Miranda N. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

O conceito e a caracterização de $\rho\acute{o}\theta\omicron\varsigma$ na Retórica de Aristóteles

JUDENICE ALVES DA COSTA

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa em Filosofia Antiga e Medieval.

Aprovada em 06 de julho de 2015, pela banca constituída pelos membros:

Profa. Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho - Orientadora
UFMG

Profa. Juliana Ortegosa Aggio
UFBA

Prof. Fernando Eduardo de Barros Rey Puente
UFMG

Belo Horizonte, 06 de julho de 2015.

Para toda minha família, em especial meu marido Alexandre, minha avó
Silvia, minha tia Marta, minha mãe Silma, minhas queridas irmãs e meu
adorável primo Otávio

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar gostaria de agradecer a Deus que nessa longa e árdua caminhada se fez presente em minha vida seja na forma invisível acalentando minha alma ou em sua manifestação real ao colocar pessoas que se mostraram muito gentis e amáveis. Graças a esse carinho paterno e divino foi possível a realização desse trabalho.

Agradeço, ao meu marido, companheiro para todas as horas e dotado de uma inteligência e perspicácia inigualáveis. Agradeço a ele não somente por ter suportado minhas crises de medo, como também ter disponibilidade para discutir comigo algumas passagens de Aristóteles que não conseguia compreender, seja devido ao cansaço ou por algum outro motivo limitador. Acredito que essas nossas discussões não foram somente úteis para mim, mas introduziram nele uma paixão pelo grande pensador que foi Aristóteles.

Agradeço à professora Maria Cecília, pela orientação, e por ter me colocado em contato com outros pesquisadores, dentre os quais destaco o professor Douglas Cairns, que pacientemente se dispôs a conversar comigo sobre a espinhosa questão da *phantasia*, no I Seminário *Docere, delectare et movere: emoções aristotélicas no cinema*, que ocorreu em março de 2015, e depois por e mail.

Agradeço aos professores da UFMG, principalmente aqueles com quem fiz as disciplinas da pós-graduação, pois esse contato com eles enriqueceu muito minha caminhada. Não poderia me esquecer de agradecer a quatro grandes amigos que fiz quando ingressei na universidade, Mariana, Davi, Gislene e Allan. Mas gostaria de destacar dentre eles, uma pessoa que se revelou de grande importância em minha caminhada, Gislene. A nossa proximidade deveu-se ao estudo da língua grega que fazíamos em sua casa todos os sábados. Entre uma declinação e outra, procurávamos colocar o “papo em dia” e isso nos permitiu adquirir uma intimidade e amizade incríveis. Agradeço a Ana, minha professora do primário, pessoa que possui uma generosidade inigualável.

Agradeço, também a minha família, principalmente minha avó e minha tia, mulheres fortes e de grande fibra. Com elas aprendi que somente os fortes são capazes de vencer os obstáculos da vida. Por fim, agradeço às minhas irmãs Juliana, Ana Clara e Carmen Lúcia, pois elas, diferentemente de mim sabem rir de seus erros, fazendo com que a vida fique mais doce e leve.

RESUMO

Esta dissertação analisa a noção de πάθη na *Retórica* de Aristóteles. Ela tem duas partes: na primeira, é discutido o estatuto do discurso retórico; na segunda, é apresentada uma caracterização mais detalhada de πάθη, buscando identificar os elementos relacionados a esse conceito. O primeiro capítulo apresenta as posições de Platão e Aristóteles sobre o discurso retórico, seguidas de uma análise semântica do termo πάθος tal como definido no léxico filosófico aristotélico em *Metafísica* V, 21, e uma discussão sobre os problemas envolvidos no aparecimento desse termo na *Retórica*. A partir do segundo capítulo, apoiados nas obras éticas e na *Retórica*, investigamos se Aristóteles apresentou, de fato, uma definição para as emoções e, a seguir, analisamos a caracterização de cada um dos πάθη elencados pelo filósofo na *Retórica*. Por fim, munidos desse aparato descritivo das emoções, consideramos a relação delas com a φαντασία e seus cognatos φαινομένη e φαινομένω.

Palavras-chave: *Retórica, Aristóteles, Emoção, Dor e Phantasia.*

ABSTRACT

This dissertation analyzes the concept of πάθη in Aristotle's *Rhetoric*. It is divided into two parts: the first examines the status of rhetoric discourse; the second offers the reader a more detailed analysis of πάθη. The aim is to identify the elements related to the concept of πάθη. The first chapter outlines Plato and Aristotle's positions on rhetoric discourse, followed by a semantic analysis of the term πάθος as defined in the Aristotelian philosophical lexicon in *Metaphysics* V, 21. Part one includes a discussion of the problems involved in the use or application of that term in the *Rhetoric*. From the second chapter onward, we investigate the question of whether Aristotle actually presented a definition of the emotions in the ethical texts and the *Rhetoric*. In the sequel, we analyze the characteristics of each πάθη listed by the philosopher in the *Rhetoric*. Finally, with this descriptive apparatus of the emotions, we consider the relationship between emotions and φαντασία and its cognates φαινομένη and φαινομένω.

Keywords: Rhetoric, Aristotle, Emotion, Pain and *Phantasia*.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| INTRODUÇÃO..... | 1 |
| 1 PRIMEIRO CAPÍTULO – Breve apresentação sobre o discurso retórico nos pensamentos de Platão e Aristóteles e uma reflexão sobre o πάθος | 8 |
| 1.1 <i>Górgias</i> e <i>Fedro</i> de Platão e <i>Retórica</i> de Aristóteles - continuidade ou ruptura? | 8 |
| 1.2 Caracterização semântica do termo πάθος na <i>Metafísica</i> , <i>Ética a Nicômacos</i> e <i>Retórica</i> | 26 |
| 1.3 A problemática envolvida no aparecimento do πάθος na arte retórica | 38 |
| 2 SEGUNDO CAPÍTULO - A definição do πάθος em Aristóteles | 54 |
| 2.1 Teria Aristóteles apresentado uma definição para o termo πάθος? | 54 |
| 2.2 O tratamento dos πάθη em <i>Retórica</i> I, capítulos 10-12 | 64 |
| 2.3 A caracterização dos πάθη ao longo da <i>Retórica</i> II, capítulos 2-11 | 69 |
| 2.4 Considerações sobre a caracterização dos πάθη no segundo livro da <i>Retórica</i> | 88 |
| 3 CAPÍTULO TERCEIRO - Possível explicação da relação dos πάθη com a φαντασία | 97 |
| 3.1 A presença dos vocábulos φαντασία e seus cognatos na caracterização das emoções..... | 97 |
| 3.2 Considerações sobre o conceito φαντασία em <i>De Anima</i> III, 3 | 102 |
| 3.3 O pensamento jamais pensa sem aparição | 109 |
| 3.4 Algumas considerações acerca do movimento animal em <i>De Anima</i> III 9-10 | 121 |
| 3.5 Algumas discussões sobre as emoções | 132 |

| | |
|---|-----|
| 3.6 Possível explicação sobre as emoções e a φαντασία | 136 |
| CONCLUSÃO | 142 |
| REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA | 152 |

LISTA DE ABREVIATURAS¹

ARISTÓTELES

Ética a Eudemo – Ethica Eudemia – EE

Ética a Nicômacos – Ethica Nicomachea – EN

Física – Physica – Phys.

Metafísica – Metaphysica – Met.

Movimento dos animais – De Motu Animalium – MA

Partes dos animais – De Partibus Animalium – De Part.

Retórica – Rhetorica – Rhet.

Segundos Analíticos – Analytica posteriora – An. Post.

Sobre a alma – De anima – DA

Sobre a lembrança e rememoração (Parva naturalia) – De memoria et reminiscentia – De mem.

Sobre os sonhos (Parva naturalia) – De insomniis – De Insom.

¹ Nesta lista constam somente as obras citadas neste texto.

INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem o objetivo de discutir o termo *πάθη*¹ em alguns lugares específicos nas seguintes obras aristotélicas: *Retórica*, *Ética a Nicomâcos*, *Ética a Eudemo* e o livro V da *Metafísica*. O estudo dos *πάθη* justifica-se na medida em que eles são considerados pelos predecessores de Aristóteles como o ponto mais importante para o processo persuasivo. Aristóteles discorda dessa posição defendida por seus predecessores. Entre esses últimos, podemos destacar Górgias², que associa o discurso à magia (*μαγεία*) e ao enfeitiçamento (*γοητεία*), enfatizando o poder de aspectos considerados irracionais que afeta a alma dos ouvintes. Em diálogos como *Górgias* e *Fedro* de Platão esse tema é retomado, e conceitos como o de *ψυχαγωγία*³ são introduzidos no âmbito da filosofia. É no cerne dessa discussão que Aristóteles reflete sobre o estatuto da retórica e, em particular, o conceito de *πάθη*, atribuindo-lhes um caráter mais racional uma vez que reconhece a presença da crença nas emoções.

Cientes da complexidade do termo *πάθη* no pensamento de Aristóteles e interessados em seu sentido específico de emoções,⁴ limitamo-nos ao estudo da obra *Retórica*, utilizando as outras obras citadas à cima na condição suporte que nos permite compreender o conceito perseguido. Na *Retórica*⁵, principalmente no segundo livro, capítulos 2-11, o filósofo busca definir de maneira minuciosa cada um dos *πάθη*. O principal objetivo do estagirita é fornecer ao orador elementos suficientes a fim de despertar corretamente as emoções em seus ouvintes, no âmbito da discussão sobre a persuasão e a inserção da retórica como uma contraparte da dialética. Cooper (1996, p. 241-

¹ O termo grego *πάθη* é o substantivo plural de *πάθος*.

² Romilly (1975, p. 3) denomina Górgias um sofista do século V. Tal denominação é passível de questionamento pois, segundo Coelho (1999, p. 9-10), alguns autores como Sexto Empírico, em sua obra *Contra os Lógicos*, viram Górgias como um lógico e não como um rétor.

³ Esse termo é usado antes de Platão na peça trágica intitulada *Os Persas* escrita por Ésquilo em 472 a.C. *Ψυχαγωγία*, nas peças trágicas, significa evocar a alma do mundo dos mortos com a finalidade de questioná-los, e com Platão o termo adquire uma nova conotação, pois aparece relacionado à retórica e, conseqüentemente ao processo persuasivo.

⁴ Scheiter (2012, p. 82-83) propõe em sua tese de doutorado que traduzamos o termo *πάθη*, no sentido geral de afecção e a seguir especifiquemos as emoções, como um tipo de afecções acompanhadas por prazer ou dor. Essa posição pode ser admissível, na medida em que visualizamos a presença da dor na maioria das delimitações das emoções.

⁵ As passagens de Aristóteles presente nesta dissertação foram retiradas da tradução realizada por Manuel Alexandre Junior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena.

242), ao estabelecer a discussão se as emoções descritas no segundo livro da *Rétorica* constituem ou não opiniões aceitas pela maioria, por todos ou pelos mais sábios (ἔνδοξα), afirma que, independentemente da posição assumida, é muito difícil determinar em que disposição estão as pessoas emocionadas, contra quem elas se emocionam e em que circunstâncias as emoções podem ser suscitadas. Diante de tal dificuldade, segundo o comentador, segue-se então que Aristóteles fornece um estudo teórico sobre as emoções, e não meramente o que as pessoas pensam ou dizem acerca de cada uma delas.

Tomando, então, como pano de fundo, tanto a problemática acerca da amplitude semântica do vocábulo πάθη, assim como o debate acerca da definição das emoções, a saber, se constituem ou não “opiniões aceitas pela maioria”, a dissertação é dividida em três capítulos. No primeiro, procuramos considerar o problema herdado por Aristóteles de Platão, isto é, se a retórica constitui ou não uma arte do discurso. A resposta que buscamos fornecer para esse questionamento, a partir da *Retórica*, é que a retórica é uma arte e segue um método baseado em provas produzidas tanto pela própria arte, os chamados ἔντεχνοι πίστεις, quanto as provas não produzidas por ela, ἄτεχνα πίστεις. É justamente na consideração das provas produzidas pelo método retórico que surge então a discussão dos πάθη. Tal discussão é marcada, a princípio, por uma aparente contradição, a saber, uma crítica que o estagirita faz ao uso das emoções no discurso retórico e posteriormente uma aceitação das mesmas como um meio de produzir persuasão. Após a constatação dessa aparente contradição, buscamos resolvê-la, afirmando que Aristóteles critica a tradição por desprezar outros meios de persuasão e fazer uso somente das emoções como meio persuasivo. Aristóteles considera que o discurso retórico também envolve os meios demonstrativos, que têm como principais representantes o entimema e a indução retóricas. Tal crítica funda-se na suposição de que o discurso retórico precisa ser analisado sob duas perspectivas; quais sejam, a consideração tanto dos fatos em si, que precisam ser demonstrados, quanto a consideração do ouvinte que analisa tais fatos e precisa ser convencido de que eles são verdadeiros. Explicada, portanto, a aparente contradição, passamos imediatamente a fazer uma análise semântica do vocábulo πάθος. A análise desse vocábulo toma como base o quinto livro da *Metafísica*, assim como a caracterização do termo nas obras éticas. Esse livro é reconhecidamente aceito pelos comentadores como um léxico no qual Aristóteles apresenta os diversos sentidos de alguns termos, dentre eles,

πάθος. A equivocidade atribuída ao termo dentro deste léxico demonstra o reconhecimento de Aristóteles de que os conceitos podem sofrer variações, dependendo do contexto no qual estão inseridos, caso flagrante do termo πάθος.

No segundo capítulo da dissertação, buscamos discutir se Aristóteles forneceu ou não uma definição para o termo πάθη. Para isso procuramos apresentar os critérios pelos quais é possível explicitar a essência de um determinado “item”, fornecendo, portanto, a sua definição. *Tópicos*, principalmente livros I e VI, foi a obra utilizada para a apresentação desses critérios definitórios. Em linhas gerais, os dois principais critérios fornecidos pelos *Tópicos*, para a explicitação da definição de um determinado termo, seriam considerações acerca do gênero e da diferença específica. Constatamos, a partir dos confrontos entre as caracterizações apresentadas nas obras éticas e na *Retórica*, que o vocábulo πάθη não se encontra definido segundo os padrões aristotélicos estabelecidos nos *Tópicos*, pois é visível naquelas obras somente a delimitação do gênero, ficando excluída a diferença específica. Esta última parece ficar evidente somente na obra *Retórica*, quando o estagirita, após apresentar sua definição geral dos πάθη, estabelece ainda três condições para a definição do termo, quais sejam: contra quem as pessoas se emocionam; em que disposição estão as pessoas emocionadas e em que circunstâncias as emoções podem ser suscitadas. No entanto, é preciso ter cautela ao considerarmos essas condições como diferença específica, pois elas se inserem dentro do contexto retórico que tem como principal função alterar os julgamentos e produzir, assim, persuasão. A escolha da obra dos *Tópicos*, com a finalidade de estabelecer os critérios definitórios para o termo πάθος, justifica-se pela afinidade existente entre essa obra e a *Retórica*; um indício de tal afinidade encontra-se no início da última obra, a saber, a retórica como αντίστροφος da dialética (*Ret* I, 1, 1354a 1). Sabe-se que tanto na obra *Metafísica* quanto nos *Segundos Analíticos*, Aristóteles busca explicitar seu conceito de definição. No entanto, tal caracterização da definição visa considerar, no caso da *Metafísica*, a explicitação da essência do ser enquanto ser; já nos *Segundos Analíticos* a caracterização da definição encontra-se atrelada ao âmbito das ciências demonstrativas. A caracterização da definição nestas duas últimas obras poderia não aplicar-se à definição de πάθος apresentada nas obras éticas e na *Retórica*, pois enquanto na obra *Metafísica* e nos *Segundos Analíticos* o item definido encontra-se no âmbito dos primeiros princípios e do necessário, as outras duas obras ocupam-se com itens que se

encontram no âmbito do que é contingente e pode ser de outra maneira (*Ret.* I, 2, 1357a 1-2).

Considerado, portanto, os critérios definitórios segundo os parâmetros dos *Tópicos*, assim como uma ausência de definição nas obras éticas devido à não determinação da diferença específica, passamos a considerar, na dissertação, os dois contextos nos quais o estagirita caracteriza as emoções. O primeiro registro do tema das emoções ocorre quando o estagirita busca determinar o fator que motiva as ações injustas. O fator motivador para tais ações é identificado com o apetite, que consiste em um estado desiderativo. No entanto, o apetite pode ser dividido em duas classes, a saber, aqueles completamente desprovidos de razão e que estão relacionados ao desejo de comida, bebida e sexo, e aqueles que de algum modo ouvem a razão (*Ret.* I, 10, 1369a 5). É interessante que nesse primeiro contexto não há uma descrição detalhada das emoções, mas somente a consideração da cólera – emoção paradigmática⁶ no pensamento de Aristóteles e que é identificada como um estado desiderativo. Outro contexto no qual as emoções aparecem descritas, mas agora de maneira detalhada, é o segundo livro da *Retórica*, capítulos 2-11. O relato fornecido para as emoções nesse livro é curioso, pois embora Aristóteles descreva, no primeiro capítulo do segundo livro, que os *πάθη* são acompanhados por prazer e dor, a grande maioria deles se configura como emoções dolorosas. A dissertação, ao apresentar a delimitação fornecida para cada emoção, buscou não somente realçar esse aspecto doloroso das emoções, como também discutir algumas anomalias presentes na caracterização delas. Pois, como é assinalado, por muitos comentadores, existem algumas emoções, por exemplo, a calma, o ódio, o amor e o favor que não se configuram como emoções nem prazerosas nem dolorosas. O favor mostra-se como um caso ainda mais anômalo, pois ele é definido pelo estagirita como uma ação. Ainda no rastro da discussão sobre cada uma das emoções, buscamos mostrar que Aristóteles estabelece uma relação de oposição entre elas. Assim, a cólera seria oposta tanto à calma quanto ao ódio, a compaixão oposta à indignação, o medo contrário à confiança e assim sucessivamente. Entretanto, o oposto de uma emoção dolorosa não é uma emoção prazerosa. Ao considerarmos os exemplos fornecidos anteriormente, entendemos que a calma e o ódio, que são opostos à cólera, não são nem

⁶ A cólera (*οργή*) é uma emoção paradigmática uma vez que é acompanhada simultaneamente por prazer e dor. Nenhuma das outras emoções são descritas seguindo esses parâmetros. A ira e raiva são termos utilizados para traduzir *θυμός*, estado desiderativo relacionado ao aspecto impulsivo da alma. Cf. *De Anima* II, 3 414b 2.

dolorosos nem prazerosos, enquanto a cólera se configura como uma emoção dolorosa. Por outro lado, a indignação apresenta-se como uma emoção dolorosa tal como a sua oposta compaixão, que também é definida como uma dor ou perturbação. A confiança, contrária ao medo, não é definida em função do prazer ou dor, mas sim como esperança acompanhada pela representação de que a salvação está próxima ou os males ameaçadores estão longe. Procuramos considerar, ainda, no que tange a explicitação de cada uma das emoções, a presença do vocábulo φαντασία, assim como de seus cognatos φαινομένη e φαινόμενος, na caracterização do medo, da indignação, da vergonha, da cólera, da confiança, impudência, compaixão, inveja e emulação. É importante realçar que nesse momento a dissertação procurou somente assinalar a presença desses termos. Por fim, apresentamos uma discussão acerca da relação do prazer ou dor com cada uma das emoções. Tal discussão baseou-se nos comentários fornecidos por Leighton em seu texto *Aristotle and the Emotion*. Esse autor parte do pressuposto de que o prazer e a dor são essenciais para as emoções já que todas elas são sempre acompanhadas pelo prazer ou pela dor. Leighton ainda considera que o prazer e a dor são diferentes para cada tipo de emoção.

No terceiro capítulo da dissertação explicita a relação entre a φαντασία e os πάθη que, por sua vez, apresentam em sua descrição a presença da φαντασία. Para tal explicação foi necessário recorrer à obra *De Anima*, principalmente o livro III, capítulo 3, no qual Aristóteles trata do conceito detalhadamente. No entanto, diante da dificuldade de conciliar o conceito de φαντασία delimitado no capítulo 3, uma vez que o estagirita atribui ao termo somente a função representativa de algo, negando, assim, à φαντασία a possibilidade de suscitar emoções, foi necessário avançarmos um pouco mais ao longo do livro III do *De Anima*, com a finalidade de encontrarmos um tratamento do conceito de φαντασία que auxiliasse na explicação do mecanismo de surgimento das emoções. Esse tratamento emergiu a partir da consideração acerca tanto dos capítulos 7-8, que versam sobre o uso que o pensamento prático ou teórico faz das aparições, quanto da caracterização do movimento animal, explicitado nos livros 9-11. Para que o animal se desloque no espaço é necessário, segundo Aristóteles, a associação do elemento cognitivo com um estado desiderativo. O elemento cognitivo é identificado pelo estagirita com a φαντασία que tem como função principal apresentar algo ao animal. No entanto, a simples representação de algo não é suficiente para desencadear o movimento nos animais, é necessário a presença do desejo

que produzirá a predicação acerca desse algo que é apresentado. Desse modo, o que aparece será predicado pelo desejo como prazeroso ou doloroso, desencadeando, portanto, o movimento no animal. Esse mecanismo, desenvolvido no *De Anima* foi aplicado, nessa dissertação, a fim de explicitar em parte o surgimento das emoções, isto é, a associação entre a φαντασία que apresenta algo e o desejo que predica esse algo como prazeroso ou doloroso. Logo, as emoções podem ser explicadas nos termos da associação entre o elemento cognitivo, φαντασία, e o desejo. Embora esse mecanismo ajude-nos a esclarecer a relação entre a φαντασία e as emoções, é preciso ainda considerar outro elemento cognitivo presente nelas, a saber, a opinião (δόξα). A consideração desse último elemento é necessária uma vez que há qualificações acerca do que aparece e elas não podem ser expressas em função do prazer ou da dor. A explicação acerca da relação entre as emoções e os conceitos relacionados com elas, a saber, φαντασία, ὄρεξις e δόξα serão esclarecidos ao longo do terceiro capítulo desta dissertação, onde buscaremos caracterizar cada um dos elementos envolvidos a partir da leitura de algumas obras que possuem diferentes escopos. Tal procedimento foi necessário uma vez que o conceito de φαντασία é aplicado por Aristóteles em diversos contextos, mostrando-se, assim, um elemento multifacetado e complexo em sua caracterização.

A explicitação do mecanismo psicológico presente nas emoções revela-se bastante rico e sutil, pois busca descrevê-las como eventos singulares que envolvem não somente elementos cognitivos, por exemplo, a φαντασία e a opinião, como também o estado desiderativo. Além disso, é preciso realçar que essa análise das emoções principia no contexto do discurso retórico, no qual a mudança no julgamento e a persuasão são alvos perseguidos pelo orador. Consideraremos, ainda, que a introdução dos elementos cognitivos nas emoções possibilita distingui-las de eventos puramente corporais, como as coceiras, as dores de cabeça e a fome, que são puramente irracionais e visam à sobrevivência dos seres vivos.⁷ Entretanto, tal distinção não impede que Aristóteles considere as emoções do ponto de vista fisiológico, ou seja, alterações na alma que podem acarretar mudanças no corpo, uma vez que para o estagirita não há corpo sem alma, como não há alma sem corpo, formando assim um todo harmônico. Partindo, então, desta premissa aristotélica, podemos afirmar que a cólera é pensada tanto sob a perspectiva psicológica, a saber, como um desejo

⁷ Cf. as posições de Fortenbaugh e Grimaldi.

de vingança causado por um desdém imerecido, quanto uma perspectiva fisiológica, como um aquecimento do sangue em torno da região do coração. No entanto, é preciso realçar que o filósofo não nos permite caracterizar as emoções considerando somente um de seus aspectos, seja psicológico ou fisiológico. Segundo ele, a definição completa acerca das emoções seria aquela que considera as duas faces de um mesmo evento. Tal consideração aristotélica acerca das emoções pretende focalizar a complexidade dos eventos emotivos. Ou seja, um simples enrubescimento da face não nos autoriza afirmar que o homem se encontra encolerizado, é preciso avançar um pouco mais na análise e considerarmos os eventos psicológicos que provocam determinada reação corporal.

A presença do elemento cognitivo nas emoções mostra-se sobremaneira complexa; por isso os nossos esforços estão focados em esclarecer a complexidade dos eventos emotivos descritos por Aristóteles. Lembramos que, acerca de qual elemento cognitivo está presente nas emoções, não há consenso entre os comentadores. A partir deste contexto, esta dissertação pensa em uma abordagem conciliatória, isto é, que explicita tanto a presença da φαντασία associada a um estado desiderativo quanto à presença da opinião. Acreditamos que esta conciliação se torna possível na medida em que se pode identificar a presença de cada um desses elementos, seja na delimitação das emoções seja em alguma outra passagem na qual o estagirita deixa-nos entrever tais elementos.

PRIMEIRO CAPÍTULO

Breve apresentação sobre o discurso retórico nos pensamentos de Platão e Aristóteles e a reflexão sobre o termo πάθος.

1.1 *Górgias e Fedro* de Platão e *Retórica* de Aristóteles- continuidade ou ruptura?

É plausível pensar que *Retórica* não se configura como uma obra aristotélica capaz de solucionar todos os problemas relacionados ao tema das emoções, que é tratado principalmente no livro II, capítulos 2-11. Como apontaremos mais adiante, parece haver uma incongruência sobre a inclusão ou não das emoções como provas produzidas pelo método retórico.

Entretanto se, por um lado, a obra apresenta esses problemas no que tange à consideração dos παθή, por outro lado, se configura como uma obra muito estudada com a finalidade de compreender o que Aristóteles entende por cada um dos παθή apresentados e explicitados nesse tratado. O estagirita busca explicitar, em parte do livro II da *Retórica*, o que acontece com os homens quando estão sob o domínio de uma determinada emoção.⁸ Ainda é preciso considerar, segundo Cooper (1996, p. 242), que Aristóteles nos fornece um estudo teórico sobre as emoções e não simplesmente a opinião emitida por todos, pela maioria ou pelos mais sábios (ἔνδοξα), e sua teoria se configura como um trabalho importante tanto para a filosofia da mente, história da filosofia e psicologia moral.

Antes de tratarmos do tema das emoções, vejamos a discussão sobre o estatuto da retórica em Aristóteles bem como o contexto no qual essa discussão se insere.

Na Atenas dos séculos VI, V e IV a.C, com o surgimento da democracia grega, discursar publicamente sobre qualquer assunto assume uma importância capital. O homem grego, por estar inserido na πόλις, desenvolveu uma habilidade no discursar para persuadir seus concidadãos a respeito de assuntos ligados à vida pública (e também à privada, na medida em que ela não é desvinculada de questões públicas). É nesse contexto que surgem então os oradores, homens que ensinam a arte do bem falar. Estamos conscientes que tal caracterização dos oradores precisa ser tomada com certa parcimônia, pois sabemos que esses homens, em suas obras, não escreveram somente acerca do poder encantatório do

⁸ Essa uma posição defendida por Joe Sachs (2009) em seu texto introdutório às traduções realizadas por ele do *Górgias* de Platão e a *Retórica* de Aristóteles.

discurso sobre a alma dos ouvintes, mas também buscaram refletir sobre a incapacidade do discurso em descrever a realidade em sua totalidade, assunto abordado por Górgias em sua obra *Tratado sobre o não ente*. Esses oradores constituem toda uma tradição que busca delimitar o que seja falar bem e de modo persuasivo, bem como estabelecer regras para ensinar a oratória. Os maiores representantes dessa tradição de oradores são Córax e Tísias, que fundaram uma escola para o ensino da retórica em Siracusa, e Górgias de Leontino que ensinou a sua arte retórica na cidade de Atenas. É, portanto, contra os ensinamentos sobre a prática retórica desses oradores que Platão e Aristóteles voltam suas críticas. Tais críticas são construídas no ambiente da Academia platônica, onde o estagirita passou grande parte de sua vida, mais de vinte anos.

Os dois principais diálogos platônicos que procuram discutir o estatuto da retórica são o *Górgias* e o *Fedro*, que serão tratados nesse texto de maneira resumida, pois nossa finalidade é tão somente delinear em cada uma dessas obras como Platão constrói, através do diálogo entre Sócrates e seus interlocutores, a sua concepção de retórica, lembrando que este foi um termo, provavelmente, cunhado por Platão.⁹

No diálogo *Górgias*, Platão busca, por meio de seu personagem Sócrates, apresentar sua visão sobre o que seja a retórica. Para tal apresentação, Sócrates dialoga com três outros personagens em três momentos que podem ser vistos como atos de um drama.¹⁰ Sócrates discute, respectivamente, com Górgias, Polo e Cálicles. É plausível considerarmos que as personagens platônicas são construções empreendidas pelo filósofo, com a finalidade de

⁹ Schiappa (1999, p. 14-17) apresenta dois argumentos, favoráveis à cunhagem termo *ῥητορικὴ* por Platão. O primeiro argumento parte do pressuposto que a palavra *ῥητορικὴ* apareceu pela primeira vez no diálogo platônico do *Górgias* não havendo a ocorrência desse termo em outros tratados sobre o mesmo assunto. Segundo o autor, Platão cunhou esse termo a fim de denominar os ensinamentos de seu rival Isócrates. Além disso, apresenta a hipótese que Platão tinha uma predileção por cunhar termos terminados em *ικη*, por exemplo, *διαλεκτικη*, *αντιλογικη* e *εριστικη*.

¹⁰ Segundo Bruna (1970, p. 27-45) os diálogos platônicos são compostos seguindo os moldes do drama, por isso são eles podem ser divididos em três momentos, a saber, o prólogo, o episódio e o êxodo. No caso do diálogo *Górgias*, o prólogo inicia em 447a e vai até 449b, momento marcado pela chegada de Sócrates e Querofonte na casa de Cálicles, onde encontra-se hospedado Górgias; a seguir o diálogo divide-se em três episódios, o primeiro deles tem início em 449c até 461b, ele é marcado pelo diálogo entre Sócrates e Górgias e tem como tema principal a discussão sobre o poder da retórica; o segundo episódio é marcado pela conversa entre Sócrates e Polo (461a até 481a), nessa discussão Sócrates apresenta o verdadeiro estatuto da retórica, a saber, uma mera *ἐμπειρία* e por fim terceiro episódio tem início em 481b e vai até 522e, esse é marcado pela conversa entre Cálicles e Sócrates e tem por objetivo principal apresentar o perigo que a retórica representa para a vida política. O êxodo se configura como a parte final da peça dramática e tem seu início em 523a até o fim, nesse momento Sócrates diante da impossibilidade de convencer Cálicles relata o mito que versa sobre o destino das almas dos homens.

apresentar algumas posições que serão criticadas e na maioria dos casos refutadas, embora muitas vezes tais personagens se refiram às figuras históricas, é o caso de Górgias.¹¹

O diálogo *Górgias* inicia-se com Cálicles¹² repreendendo Sócrates por ter chegado atrasado à exposição (ἐπίδειξις)¹³ de Górgias. Sócrates afirma que Querefonte, seu discípulo, é o responsável pelo seu atraso. A partir desse momento, instaura-se um impasse se Górgias irá ou não fazer uma nova exposição sobre sua arte, para que Sócrates possa ouvi-la (447b). Querefonte então intervém e diz que caso Sócrates queira poderá solicitar a Górgias, seu amigo, que faça uma nova exposição. Sócrates diz que não gostaria de ouvir novamente a exposição efetuada por Górgias, mas que desejaria interpelá-lo sobre algumas questões. Cálicles reaparece novamente no diálogo convidando Sócrates e Querefonte para irem até sua casa, onde Górgias encontra-se hospedado. Chegando, então, na casa de Cálicles, Sócrates propõe que Querefonte interrogue Górgias. Querefonte pergunta a Sócrates sobre qual seria o melhor questionamento dirigido a Górgias. Sócrates diz para seu discípulo que a pergunta mais adequada dirigida a Górgias seria: quem ele é? (ὅστις ἐστίν;). Querefonte aceita o desafio de interpelar o famoso orador seguindo, portanto, o método proposto por seu mestre, a saber, o dialogar¹⁴ (διαλέγεσθαι) que consiste em um jogo de

¹¹ Cf. posição defendida por Bruna em seu ensaio introdutório sobre a tradução do diálogo *Górgias*.

¹² Cálicles, discípulo de Górgias, participará somente da última parte do diálogo. A entrada de Cálicles ocorrerá após Sócrates ter conseguido refutar Polo, e, convencê-lo de que cometer injustiça é pior do que sofrê-la. Cálicles julga a tese defendida por Sócrates absurda, pois segundo ele, aceita-la como plausível acarretaria, virar de ponta-cabeça a vida dos homens. Sócrates responde para Cálicles que defende essa tese, guiado por uma de suas paixões, a saber, a filosofia. Instigado por essa fala de Sócrates, Cálicles inicia um longo discurso no qual ele, em princípio, acusa Sócrates de utilizar duas perspectivas diferentes ao considerar sobre a injustiça. Ou seja, Sócrates utiliza para refutar Polo, ora a injustiça considerada segundo a natureza, ora considerando-a conforme a lei. A partir, então, dessa duplicidade acerca da injustiça, Cálicles postula que, segundo a natureza, seria justo que os melhores e mais fortes dominassem os mais fracos e piores. Por outro lado, segundo a lei, a injustiça consiste no domínio dos mais fracos pelos mais fortes. Cálicles ainda observa que as leis são criadas com a finalidade de amedrontar os mais fortes e impedi-los de dominar os mais fracos. No entanto, Cálicles não se contenta em apresentar sua posição acerca da lei, ele inicia ainda uma crítica aos homens maduros que dedicam sua vida à filosofia. Segundo Cálicles, os homens que passam grande parte de sua vida, caso de Sócrates, dedicando-se à filosofia tornam-se não somente efeminados e ridículos, quanto são incapazes tanto de defender-se a si mesmo e tratar de maneira adequada dos assuntos da cidade. A partir dessa crítica, o diálogo entre Cálicles e Sócrates se constituirá em um embate violento. Um indício dessa violência de Cálicles para com Sócrates encontra-se na passagem 485 c, na qual o primeiro afirma que o filósofo mostra-se absolutamente ridículo, efeminado e merecedor de algumas pancadas. Além disso, Cálicles considera que o exercício continuado da filosofia torna o homem incapaz de expressar claramente o que pensa.

¹³ A ἐπίδειξις consiste numa prática discursiva utilizada pelo orador com a finalidade de mostrar publicamente tanto sua capacidade de responder às perguntas que lhe foram dirigidas, quanto sua sabedoria. Esse termo também pode significar a prova apresentada por meios demonstrativos. Cf. LIDDEL, H.; SCOTT, R.; JONES, S. *A Greek-English lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996, p. 629; cf. *Górgias* 447c.

¹⁴ Nunes (2011, p. 168-169) em sua tradução do *Górgias* de Platão faz o seguinte comentário: “é a primeira vez que aparece no diálogo a oposição entre ‘diálogo’ (διαλεχθῆναι, 447c) pretendido por Sócrates e a

perguntas e respostas curtas (447c). Como delimita o próprio Sócrates dentro do diálogo *Górgias*.

Soc: Porventura desejarias Górgias, assim como agora dialogamos, terminar a conversa um interrogando e outro respondendo, e esses discursos extensos, como Polo principiou a fazê-lo deixá-los para outra ocasião? Não traias o que asseveras, mas deseja responder brevemente as perguntas a ti endereçadas!¹⁵ (449b-c)

No entanto, quando Querofonte aceita iniciar o método de pergunta e resposta, proposto pelo mestre dele, e Górgias se dispõe a aceitá-lo. Polo¹⁶ intervém, afirmando que seu mestre está exausto¹⁷ após ter realizado uma longa exibição e que ele, o próprio Polo, está disposto a responder aos questionamentos de Querofonte. Este último aceita a proposta de Polo e passa a interrogá-lo, utilizando o método de “perguntas por analogia”. O método pergunta por analogia consiste em um argumento indutivo, isto é, por meio da comparação com outras artes (τέχναι) particulares pode-se inferir o nome tanto de uma arte (τεχνή) específica quanto a denominação de seu praticante. Um exemplo de pergunta por analogia presente no *Górgias* seria:

QUE: Pergunto sim. Se Górgias tivesse o conhecimento da mesma arte que seu irmão Heródico, que denominação lhe seria mais justa? Não seria a mesma que conferimos àquele? POL: Certamente. QUE: Portanto diríamos acertadamente se afirmássemos que ele é médico. POL: Sim” (448b)

Apresentado o método de pergunta por analogia, Querofonte continua sua investigação perguntando para Polo como podem ser chamados aqueles que praticam a mesma arte (τεχνή) do seu mestre Górgias. Polo responde ao questionamento de Querofonte, sem dizer de modo direto qual nome seria atribuído àqueles que praticam a arte de seu mestre, fazendo, portanto, um elogio da arte praticada por Górgias, e afirmando que

“exibição” performática de Górgias (ἐπίδειξις, 447c), que a princípio, corresponderia à tensão entre os modos de discurso, o filosófico e o retórico. Tal oposição será cunhada no prólogo pelos termos [βραχυλογία] (discurso breve) e [μακρολογία] discurso extenso, respectivamente (449c) No *Górgias*, assim como, em geral nos chamados “primeiros diálogos” de Platão, não há ocorrência do termo de conotação técnica em Platão [διαλεκτική] (dialética) para se referir ao modo do discurso e/ou ao método de Sócrates para refutar ou provar alguma tese, mas antes o verbo [διαλέγεσθαι] (dialogar) (...).”

¹⁵ As passagens do texto de Platão foram retiradas da tradução realizada por Lopes.

¹⁶ Segundo Nunes (2011, p. 170) a entrada em cena de Polo, discípulo de Górgias, no diálogo não somente interrompe o embate entre Querofonte, discípulo de Sócrates, e Górgias, como também constitui um prelúdio, ao invés de um debate protagonizado pelas duas figuras mais importantes do diálogo, Sócrates e Górgias, deparamo-nos com um debate entre seus discípulos.

¹⁷ Conforme Nunes (2001, p. 171) a alegação por parte de Polo de que irá responder aos questionamentos de Querofonte devido ao cansaço de Górgias constitui um elemento dramático que ajudará a justificar o fracasso de Górgias, abrindo assim caminho para Polo e Cálicles desempenharem o papel de interlocutores de Sócrates.

este último, figura entre os melhores homens e participa das melhores artes. (448c-d). Platão, ao permitir no diálogo que Polo faça um elogio da arte praticada por seu mestre Górgias, pretende ressaltar a diferença discursiva empregada por cada um dos mestres, pois enquanto Querofonte segue o método dialógico proposto por Sócrates (447c), Polo faz um discurso extenso, eloquente e com o uso de figuras de linguagem.

Após o elogio feito por Polo à arte retórica, Sócrates então intervém afirmando que Polo não respondeu (ἀποκρίνεσθαι) de maneira correta à pergunta feita por Querofonte, pois em vez de responder ao que é algo (τι ἔστιν), Polo exprime sobre a qualidade (τις ποιῶν) desse algo, ao produzir um elogio sobre a arte retórica. Diante da insatisfação da resposta fornecida por Polo, inicia-se um diálogo direto entre as duas figuras mais importantes, a saber, Sócrates e Górgias. A pergunta crucial que Sócrates dirige a Górgias é: qual arte (τεχνή) ele tem conhecimento (ἐπιστήμη) e como devem ser chamados àqueles que a praticam? Górgias obedecendo aos critérios do diálogo, isto é, fornecer respostas breves e curtas, afirma que a arte praticada por ele é a retórica (ῥητορικὴ) e que o nome mais adequado atribuído a ele seria rétor (ῥήτορα). Na continuação da passagem, Platão procura mostrar o quanto Górgias é pouco modesto, pois esse último diz que não somente é um bom rétor, como é capaz de tornar rétores as outras pessoas. (449a-b). Entretanto Sócrates não se contenta em circunscrever qual é a arte ensinada e praticada por Górgias. O filósofo continua sua investigação buscando estabelecer que tipo de conhecimento é a retórica. Como pode ser percebido, Sócrates, ao fazer tal indagação a Górgias, pretende que, embora haja diversos seres, é necessário apontar aquele que constitui o “objeto” de conhecimento da arte retórica e que ainda não foi atingido. Determiná-lo consiste em diferenciar a retórica das outras artes, isto é, apontar a sua especificidade ou ainda restringir seu poder. No entanto, Górgias não responde corretamente a pergunta feita por Sócrates, já que ele afirma que a retórica versa sobre discurso (περὶ λόγος). Contudo delimitar a retórica desse modo consiste em tratá-la de maneira imprecisa e ampla, pois como Sócrates irá mostrar, existem outras artes (τέχναι) que constituem artes de fazer discurso a respeito de seus seres. Sendo assim torna-se necessário determinar com que tipo de discurso a arte retórica ocupa-se em sua totalidade. Nesse momento então Górgias fornece uma delimitação de sua suposta arte circunscrevendo-a no âmbito daquelas que se ocupam somente com a produção de discurso. Górgias faz essa delimitação partindo da seguinte

contraposição: enquanto existem artes que produzem discursos concernente aos ofícios manuais e práticos, a retórica realiza toda sua ação através dos discursos (450b-c). Essa resposta de Górgias revela-se mais uma vez imprecisa para Sócrates, pois existem outras τέχναι que realizam toda a sua ação mediante discursos, por exemplo, aritmética, geometria e matemática. Feita então essa constatação, Sócrates pede a Górgias que determine a que seres concerne a retórica cuja realização se dá mediante o discurso (451a-b). Agindo como Polo no início do diálogo, 449c-d, Górgias faz um elogio de sua arte, afirmando que ela se ocupa das melhores e mais importantes coisas humanas. Sócrates imediatamente mostra para Górgias que não há um consenso sobre o que seja as melhores e mais importantes coisas humanas, pois os artifices consideram melhor e mais importante o bem produzido por sua arte. Assim se perguntássemos ao médico qual seria o melhor e mais importante bem, ele responderia que seria a saúde, e se fosse feita a mesma pergunta para o treinador, ele nos responderia que seria tornar belos e vigorosos os corpos. Ora, diante desse impasse, quanto ao que seria o melhor e mais importante bem, torna-se necessário determinar qual bem Górgias se diz produtor e artífice. Górgias afirma que sua arte enquanto produtora dos maiores bens consiste em construir discursos persuasivos nos tribunais e nas assembleias. Segundo Mafra (2008, p. 79-80), ao delimitar a retórica como produtora de discursos nos tribunais e assembleias, Górgias realça o âmbito prático da persuasão, pois ele a situa nas reuniões políticas, onde a habilidade do orador influencia no rumo das decisões mais importantes.

Sócrates parece concordar que Górgias especificou de maneira adequada o “objeto” da arte retórica e, indício disso é que o filósofo delimita a retórica como produtora (δημιουργός) de persuasão (πειθοῦς) na alma dos ouvintes (453a). Embora Sócrates tenha concordado com Górgias, a delimitação gorgiana é ainda imprecisa, pois existem outras artes que persuadem acerca daquilo que ensina. É preciso então determinar qual tipo de persuasão consiste a retórica e acerca de quais seres ela é arte. Diante dessa insistência socrática, Górgias delimita a retórica como produtora de persuasão nos tribunais e no meio das multidões acerca do justo e do injusto (454c). Sócrates afirma que suspeitava ser essa definição fornecida por Górgias, mas que não a forneceu anteriormente, pois cabe a cada um dos participantes do diálogo responder as perguntas que lhe foram dirigidas. Chegada, portanto, à delimitação da retórica como produtora de persuasão acerca do justo e injusto,

Sócrates então faz uma distinção, entre crença (πίστις) e aprendizagem (μάθησις). Segundo Sócrates enquanto a crença é falível na medida em que se encontra no âmbito daquilo que é mutável e passageiro, podendo ser verdadeira e falsa. A aprendizagem jamais apresenta tal falibilidade, pois está situada na ordem do que é primeiro e imutável. Tal distinção culmina na concordância de Górgias com Sócrates de que o terreno da persuasão é duplo, a saber, há a persuasão que infunde crença sem o saber e aquela que infunde conhecimento (454d-e). Ora, se o âmbito da persuasão é duplo, qual é então o tipo de persuasão que a retórica infunde, aquela que produz crença sem conhecer ou aquela que infunde conhecimento? Górgias responde, então, que a retórica é produtora de persuasão que infunde crença acerca do injusto e do justo, e enquanto tal ela não ensina nada acerca do justo e do injusto nos tribunais e nas assembleias, mas somente faz a multidão acreditar que o orador conhece acerca daquilo sobre o qual aconselha (455a-b). Diante da constatação de que a retórica apenas infunde crença sem o saber acerca do que discursa, Sócrates inicia com Górgias uma discussão sobre o poder da retórica, isto é, se ela é capaz de convencer sobre qualquer assunto que seja proposto para ela. A partir desse questionamento, Górgias elogia a retórica, afirmando que ela tem grandes e ilimitados poderes uma vez que é capaz de persuadir sobre qualquer assunto que seja apresentado para ela. Incomodado com o poder ilimitado da retórica, Sócrates afirma que o orador não pode ensinar acerca do justo e do injusto para as multidões e os tribunais, assim como não lhe cabe aconselhar a respeito das construções de muralhas e portos, e intervir na escolha de generais uma vez que não tem conhecimento acerca daquilo que ensina. Tal tarefa caberia somente aos artifices, pois estes conhecem sobre o que aconselham. Górgias contesta a argumentação socrática, lembrando que as muralhas foram construídas em função dos conselhos dados por oradores como Temístocles e Péricles (455c-e, 456a-b). Além de apresentar um poder aparentemente ilimitado, Górgias inicia a segunda parte de sua argumentação afirmando que, se a retórica for usada injustamente, não se pode culpar os mestres que ensinam tal arte, mas aqueles que a usam incorretamente. Para chegar a esta conclusão, Górgias afirma que a retórica deve ser usada como toda e qualquer forma de luta.¹⁸ Segundo Górgias, o homem, ao aprender uma luta, não deve usá-la injustamente. O mesmo critério pode ser aplicado à retórica.

¹⁸ Nunes (2011, p. 167) afirma que essa analogia entre a luta e a retórica se refere à natureza agonística da segunda em que a finalidade consiste na vitória sobre seu adversário, adquirida através da persuasão do auditório ao qual se dirige seu discurso.

Entretanto, caso a retórica ou a luta sejam usadas de maneira injusta, não se pode culpar respectivamente os professores de retórica e de luta, mas tão somente os discípulos que fizeram um uso injusto dessas artes (456a-e; 457b-c). Sócrates percebe que esse discurso proferido por Górgias apresenta uma contradição, e o filósofo diz que caso venha refutar o orador não é com o objetivo de vencer uma disputa, mas tão somente encontrar a verdade. Górgias, percebendo a iminência de sua refutação, tenta esquivar-se apelando para o cansaço dos ouvintes (458b-c). Contudo o orador não obtém sucesso em sua estratégia, vendo-se então obrigado a continuar sua conversa com Sócrates. Na continuação da conversa, Górgias concorda, com Sócrates, que a retórica é capaz de tornar orador quem quiser aprendê-la. Ao contrário dos artificios, o orador não precisa conhecer sobre o assunto que aconselha, basta que ele pareça possuir o conhecimento diante de seu auditório (459b-c). Ora, Sócrates continua indagando com relação ao justo e ao injusto, ao belo e ao feio se a retórica precisa conhecer em que consiste cada um destes ou se ela pode parecer conhecê-los quando na verdade não os conhece (459e). A partir desse questionamento Górgias de maneira precipitada afirma que o orador deve conhecer o que é o justo e o injusto, assim como o belo e o feio (460a-b). Assim, Górgias endossa a afirmação socrática de que o homem que possui o conhecimento age em conformidade com esse conhecimento, isto é, se o homem tem conhecimento de medicina ele se comporta conforme esses conhecimentos e o mesmo pode ser aplicado ao justo e injusto. Se o homem tem conhecimento do que é justo ele então age justamente. Ora, mas como pode um orador que conhece o que é justo utilizar a retórica de maneira injusta? Górgias então entra em desacordo consigo mesmo, pois havia assentido em 457b a possibilidade de utilizar a retórica de maneira não justa.

Com a refutação de Górgias, Polo entra em cena novamente. A refutação de Górgias acontece, segundo Polo, graças à vergonha daquele em discordar de Sócrates que o orador não deve conhecer o que é belo, bom, justo e injusto (461a-c). A partir dessa censura inicia-se a segunda parte do diálogo que é marcada pela conversa entre Sócrates e Polo. Abordaremos somente a parte inicial do diálogo, onde a retórica é caracterizada por meio das palavras de Sócrates. Nesse início, a retórica não é apresentada como arte, mas como uma simples experiência¹⁹ (ἐμπειρία) que produz certo (τίνοϛ) deleite (ἀπεργασίας) e prazer

¹⁹ Segundo Carolina Araújo (2010, p. 79-90) a ἐμπειρία se configura como um saber prático sem base epistemológica, ocupando-se assim com a adulação dos homens. Essa ausência de conhecimento faz dela não uma arte, mas um simulacro de uma arte.

(ἡδονή) (462b-c). Enquanto produtora de deleite e prazer, a retórica consiste em tipo de lisonja (κολακεία) do qual fazem parte a sofística, a culinária e a indumentária. Contudo cada uma dessas partes da lisonja constitui tipos diferentes. Assim a culinária e indumentária são tipos de lisonja que se relacionam com o corpo. Já a sofística e a retórica pertencem ao tipo de lisonja que se relaciona com a alma. Pensando, portanto, a relação corpo/alma, segundo Sócrates, as artes que visam a boa forma do corpo seriam a ginástica e a medicina e aquelas que visam a boa compleição da alma seria a legislação e a justiça. Como contraparte (ἀντιστροφή)²⁰ dessas artes que produzem a boa forma tanto do corpo quanto da alma temos os tipos de lisonja que adoecem ambos. Desse modo temos que: a lisonja da ginástica seria indumentária, enquanto a culinária é lisonja para a medicina, a sofística seria a lisonja para a legislação e a retórica a lisonja para a justiça. Sendo assim, tanto para o corpo quanto para a alma temos, por um lado, as artes (τέχναι) que visam ao bem de cada um deles e que podem respectivamente serem denominadas, ginástica, medicina, legislação e justiça, por outro lado, as artes aparentes que podem causar a doença tanto do corpo quanto da alma e que são intituladas respectivamente cosmética, culinária, sofística e retórica. Ao estabelecer que a retórica se encontra relacionada às “artes” aparentes, Platão pretende enfatizar que os oradores, que têm como representantes nesse diálogo, Górgias e seus discípulos, são considerados sábios não por deterem um saber verdadeiro, mas por imitarem uma arte verdadeira pelos meios de artes aparentes, como a retórica e a sofística. Assim não possuem uma arte de fato, e muito menos são sábios²¹.

Já no diálogo intitulado *Fedro*, Platão nos apresenta uma concepção diferente de retórica. Esse é o único diálogo platônico ambientado fora dos muros da cidade. Os personagens são Sócrates e Fedro, que começam a conversa a partir de um discurso produzido por Lísias. Fedro é retratado como discípulo e amante dos discursos de Lísias. Uma das passagens que corroboraria tal hipótese é que Fedro passou a manhã toda sentado estudando o discurso de seu mestre (227a-b). Já Lísias se configuraria como um grande logógrafo que escreve discursos para serem lidos em público (257b). A tese defendida por

²⁰ O termo grego ἀντιστροφή constitui um conceito basilar sobre o qual tanto Platão quanto Aristóteles refletiram o discurso retórico. No entanto cada um desses filósofos usa esse termo em sentidos diferentes, pois enquanto Platão pretende realçar uma oposição clara entre as artes verdadeiras e aparentes que produzem respectivamente saúde e doença do corpo e da alma, Aristóteles visa com uso desse termo não somente marcar a oposição entre retórica e dialética, como também apresentar a semelhança entre ambas.

²¹ Cf as posições defendidas por Nunes e Rommily.

Lísias em seu discurso é que há vantagem em entregar-se aos amantes que não estão apaixonados, pois quando o amor termina os amantes se separam sem maiores inconvenientes, sendo como exemplo desses últimos, a ausência de razão, pudor e tranquilidade. Segundo Costa (2010, p. 91) ao elogiar essa relação estável e vantajosa, o discurso de Lísias, se configura como uma armadilha dirigida a alguém que como Fedro, é cercado de amantes apaixonados, pois o logógrafo tenta convencê-lo de que é melhor ceder a quem não se ama, dada as vantagens corporais, sociais e financeiras dos relacionamentos sem amor. Julgamos que não sejam essas exatamente as razões apresentadas por Lísias, uma vez que ele procura a todo o momento ao longo de seu discurso mostrar que enquanto o amante parece ser uma pessoa escravizada pelo amor que tem por seu amado, a pessoa desapaixonada justamente por não estar sob o domínio do amor revela-se como alguém capaz de agir de maneira refletida com relação ao seu amado. Isso revela-se a partir da contraposição que o logógrafo estabelece entre as pessoas apaixonadas e não apaixonadas. Ele afirma que enquanto os apaixonados, após o rompimento da relação, mostram arrependidos pelos bens que proporcionou aos seus amados, fazendo um balanço dos prejuízos materiais que sofreu devido a sua paixão, os não apaixonados mostram-se livres de tais inconvenientes. Além disso, os apaixonados temem que os amantes sejam amigos de outras pessoas, pois eles julgam que elas podem sobrepujar-lhes em inteligência e dinheiro e com isto conquistar seu amado. Contrariamente os desapaixonados não se revelam enciumados dos que convivem com seus amigos. Eles não somente alegram-se com a possibilidade de seu amigo conviver com outras pessoas, como odeia aqueles que desprezam a convivência de seu amigo.

Outro discurso – o primeiro proferido por Sócrates – defende a mesma tese do discurso de Lísias, porém supera-o tecnicamente, com a apresentação de argumentos e procedimentos retóricos mais refinados. Sócrates nesse seu primeiro discurso esclarece uma regra que Lísias escondeu, a saber, que o locutor se encontra apaixonado por um jovem, porém, para conquistá-lo, ele dissimula seu amor afirmando que é melhor entregar-se a quem não se ama. No segundo discurso – a chamada *παλινοδία* - que consiste em um pedido de desculpas ao deus Eros pelas blasfêmias proferidas contra ele, Sócrates defende que o amor é uma loucura inspirada pelos deuses com a finalidade de nos fazer bem.

Após fazer esse discurso retratador, Sócrates passa então a investigar em que consiste o escrever e falar bem. Segundo o filósofo é necessário conhecer a verdade sobre o que se fala. (259e) Fedro discorda, pois, segundo a opinião da maioria, não é necessário ao orador conhecer sobre o assunto o qual discursa, basta que ele pareça conhecer sobre tal assunto. É nisso, segundo Fedro, que funda a verdadeira persuasão (260a- b). É partir dessa vinculação entre o escrever e falar bem e ter conhecimento sobre o que se fala é que se inicia a discussão a respeito da retórica ser ou não uma arte do falar e escrever bem.

Para convencer Fedro, sobre a necessidade de possuir conhecimento sobre o que se discursa com a finalidade de falar e escrever bem, Sócrates utiliza o seguinte argumento: se a retórica é um saber aparente, isso pode gerar um engano e confusão, pois o orador que se baseia em um saber aparente e não no conhecimento a respeito do que se fala, acaba por enganar a si mesmo, quando seu objetivo era enganar os outros. Se ele engana a si mesmo e não aos outros obtém os efeitos contrários daquilo que esperava, a saber, deve-se contentar com um asno quando na verdade desejava um cavalo para combater na guerra. Além disso, se o orador aconselha homens ignorantes sobre o bem e mal sem conhecer o que seja cada um deles pode acabar elogiando um mal, e, apresenta-lo como bem. Isso seria, na opinião de Sócrates e Fedro, terrível para a cidade (260b-d). Sendo assim, Sócrates e Fedro conjuntamente concordam que para escrever e falar bem é preciso ter conhecimento acerca daquilo de que se fala. Ao defender tal posição Sócrates estabelece, então, que a retórica é uma arte (τέχνη) e não uma simples experiência (ἐμπειρία) (260e). Posição contrária àquela defendida por Sócrates no diálogo *Górgias*. Nesse texto, Sócrates após refutar Górgias, inicia uma conversa com Polo sobre o que seria a retórica. Já nas primeiras linhas o filósofo afirma que a retórica se configura como certa experiência (462c). Contudo a afirmação de que a retórica é uma arte e não uma mera experiência merece, segundo Sócrates e Fedro, melhores esclarecimentos. Para esclarecer tal afirmação, Sócrates parte então da afirmação de que a retórica (ῥητορικὴ) é arte (τέχνη) de conduzir as almas (ψυχαγωγία) por meio de discursos (διὰ λόγου) seja nos tribunais, assembleias ou reuniões privadas (261a-b). Fedro, mais uma vez, contesta a posição de Sócrates, afirmando que nos tribunais e assembleias populares imperam a arte do bem falar. Então Sócrates apresenta uma pergunta ao Fedro que parece soar irônica já que ele considera Nestor e Odisseu, dois personagens da Odisséia, como compositores de artes oratórias. Fedro parece reconhecer a ironia presente

na indagação de Sócrates e afirma que só é possível admitir Nestor e Odisseu como compositores de artes oratórias, desde que cada um deles seja identificado respectivamente com Górgias ou Trasímaco e com Teodoro (261b). Com a finalidade de demonstrar a sua afirmação de que a retórica é condutora das almas através de discursos, Sócrates discute sobre a arte da controvérsia. Tal arte retórica tem o poder de fazer com que as mesmas coisas, ora pareçam justas ora injustas conforme os interesses do momento e o fim que se deseja atingir (261c-e). Ora, se o orador pretende fazer com que coisas semelhantes pareçam opostas, é necessário que conheça sobre a natureza das coisas semelhantes e dessemelhantes a fim de que não confunda o que são cada um deles. Assim se o orador pretende enganar os outros sem deixar-se enganar, precisa conhecer a verdade do que fala, pois, caso contrário enganaria não somente aos outros como a si mesmo (262a-c). Estabelecida, portanto, essa posição, Sócrates então propõe a Fedro que juntos procurem no discurso de Lísias, passagens construídas segundo a arte, isto é, que demonstre conhecimento acerca do que se fala. Fedro lê para Sócrates a parte introdutória do discurso de Lísias onde esse último enumera as vantagens e desvantagens dos amantes apaixonados (262d-e). Após a leitura dessa passagem introdutória, Sócrates afirma que a retórica é mais eficiente quando trata de assuntos os quais não há acordo entre maioria e as opiniões são flutuantes, como o caso do amor, do justo e injusto (263a-b). Ora, sendo a retórica mais eficiente acerca dos assuntos sobre os quais não há consenso, cabe ao bom orador conhecer tanto caminho no qual as opiniões são flutuantes, quanto a via onde as opiniões permanecem as mesmas (263c). Conseguindo então o assentimento de seu interlocutor²² o filósofo, retoma o exame da passagem inicial contida no discurso de Lísias, porém com a finalidade de verificar se esse discurso se encontra bem construído, isto é, conforme os critérios estipulados pela arte dialética. Entretanto nenhum vestígio dessa arte é encontrado no discurso de Lísias, por exemplo, a definição do tema e a organicidade das ideias. Sendo assim, o discurso de Lísias é declarado por Sócrates desconexo e sem sentido, e, é

²² Dentro dos diálogos platônicos é preciso que haja um consenso entre Sócrates e seu interlocutor a fim de que o exame da questão proposta possa ter continuidade, situação evidente sobre o assunto examinado acima por Sócrates e Fedro, a saber, que a retórica precisa conhecer tanto a via onde as opiniões flutuam quanto onde elas permanecem as mesmas. Caso exista desacordo, por algumas das partes, Sócrates procura examinar a questão sob outra perspectiva a fim de atingir a almejada adesão. É nisso que consiste a boa vontade (εὐνοία) dentro dos diálogos platônicos, o interlocutor precisa não somente estar disposto a examinar sobre determinado assunto, como colocar-se de acordo com o examinador, partilhando, então da opinião deste último.

comparado ao epitáfio do túmulo de Midas onde o leitor pode trocar a ordem das frases, sem que nenhuma diferença de sentido se manifeste (264a-e). Apresentada a falta de organicidade no discurso de Lísias, o filósofo passa a verificar se sua palinódia segue os critérios do método dialético. Em seu discurso palinódico são encontrados vestígios do método dialético, pois o amor é definido primeiramente de maneira geral e a seguir Sócrates trata dos diferentes gêneros do amor ao estabelecer os vários tipos de loucura (265b-c). Sendo assim, o discurso da palinódia atingiu a verdade em algumas de suas partes. Demonstrado, portanto, a presença do método dialético em seu segundo discurso, Sócrates passa a investigar como deve ser um discurso bem construído. Segundo o filósofo, esse discurso deve assemelhar-se a um organismo vivo,²³ com um corpo que lhe seja próprio, cabeça e pé, e com todas as partes mantendo uma relação proporcional entre si (265d-e). Com a finalidade de assegurar essa organicidade do discurso, Sócrates passa a examinar como deve proceder aquele que segue o método dialético. Segundo o filósofo, primeiramente deve-se concentrar em única ideia os elementos dispersos, a fim de que se possa realçar o conhecimento que se deseja ensinar, a seguir deve-se dividir as ideias pelas articulações a maneira de um açougueiro desajeitado para que se possa criar pares de opostos os quais um deles será descartado enquanto o outro será aceito. Esse processo de divisões e aproximações, Sócrates denomina dialética e essa pode habilitar o orador tanto falar quanto pensar, pois permite que ele dirija a vista tanto para a unidade quanto para a multiplicidade (266a-b). Ao descrever o método dialético Sócrates pretende enfatizar que este seria a única via pela qual se pode discorrer sobre algo com competência, pois é por meio de suas sínteses e divisões que se pode conhecer a verdade acerca daquilo que se fala. Além disso, como bem observa Brisson (1992, p. 62) em seus textos, a retórica no *Fedro* é desenvolvida dentro de uma perspectiva filosófica e universal, pois tem como ponto crucial o uso do método dialético que a permite falar e escrever com perícia acerca dos assuntos tratados por elas.

Tanto as conclusões do *Górgias* quanto as do *Fedro* lançam um desafio aos oradores e sofistas contemporâneos de Platão. Ou a retórica é uma mera experiência, sem

²³ Segundo Coelho (2009, p. 68-69), esta analogia entre corpo e discurso remonta ao *Elogio de Helena*. Nesta obra, Górgias afirma que o discurso, por meio de um corpo pequeníssimo e invisível, é capaz de seduzir a alma (§ 8). Górgias compreende o *corpo* discursivo como um todo orgânico composto de membros que se encontram ligados e possuem um funcionamento harmônico. Ainda é preciso considerar que esse corpo discursivo, segundo Górgias, possui um poder sobre a alma dos ouvintes.

base epistemológica nenhuma que busca capturar o ouvinte somente pelo deleite e prazer, ou ela pode se libertar da sua superficialidade através do emprego de um método correto que busque persuadir pela verdade. Em suma, ou a retórica é uma arte, uma vez que utiliza o método dialético, ou ela se constitui como uma simples experiência que busca persuadir os ouvintes através da excitação do prazer. É a este debate, a partir dos diálogos de Platão, assim como a leitura de manuais de outros autores que versam sobre o discurso retórico, que Aristóteles teria, então, acesso às posições apresentadas pelos seus antecessores. Nosso escopo neste capítulo não é apresentar uma discussão de Aristóteles com todos os seus predecessores, mas apenas mostrar qual é a sua posição com relação ao seu mestre Platão.

O estagirita, ao afirmar que a retórica é ἀντιστροφή²⁴ da dialética (*Ret. I, 1, 1354a 1*), pretende estabelecer já nas primeiras linhas de sua obra uma relação entre ambas. Ao fornecer essa definição Aristóteles retoma a visão platônica presente no *Fedro* de que a retórica se subordina ao método dialético com a finalidade de produzir demonstrações acerca dos assuntos os quais discute. Entretanto, segundo Cole (1995, p.10), é preciso ressaltarmos que o sentido de dialética em Aristóteles é diferente daquele atribuído por Platão. Enquanto nesse último a dialética é um método para se atingir a verdade filosófica, no pensamento de Aristóteles ela consiste em colocar as premissas de uma determinada maneira que serão aceitas por seus oponentes. Além disso, a dialética no pensamento de Aristóteles é importante para o adiestramento do intelecto e estudo da filosofia.

A retórica enquanto ἀντιστροφή da dialética, pode se configurar tanto uma ramificação desta (παρὰ φύς τι, *Ret. I, 1, 1356a 25*), quanto uma parte de seu todo (ὁμοίωμα, *Ret. 1356a 31*), ou mesmo encerraria uma relação de simetria com ela (ἀντιστροφή, *Ret. 1354a 1*). Sendo assim a retórica mantém, com a dialética, uma relação de semelhança e simetria. Tais semelhanças entre ambas podem ser marcadas da seguinte maneira: tanto a dialética quanto a retórica tratam de conhecimentos que são comuns a todas as pessoas e não pertencem a uma ciência (ἐπιστήμη) determinada; e por não participarem de nenhum conhecimento determinado todas as ciências participam delas na

²⁴ Racionero (1999, p.161) afirma que o termo ἀντίστροφος pode marcar tanto uma identidade quanto uma oposição. Essa dupla significação é ocultada quando se traduz o vocábulo como ‘análogo’, ‘correspondente’ e ‘correlato’, todas essas palavras denotam um sentido de identidade, por isso optamos por manter o termo transliterado.

medida em que tentam sustentar ou atacar um argumento, no caso da dialética; acusar e defender, no caso da retórica (*Ret. I, 1, 1354a 2-6*)

A semelhança entre a retórica e a dialética também se assenta no fato de que elas não podem garantir o sucesso do argumento apesar de possuírem os meios para tal (*Ret. 1355b 10-11; 1356b 33-35*). Além disso, tanto a retórica quanto a dialética partem das premissas ou opiniões reputadas (ἔνδοξα). Essas últimas constituem proposições comumente aceitas por todos, pela maioria, ou pelos sábios, e dentre esses últimos, os mais conhecidos e reputados (*Top.I, 1, 100a 21-23*). A retórica também mantém uma estreita relação com a dialética uma vez que usa seu aparato conceitual, a saber, a noção de dedução (συλλογισμός) que corresponde, na *Retórica*, à dedução retórica (ἐνθύμημα), indução (ἐπαγωγή), e indução retórica (παράδειγμα) (*Ret. 1355a 2-9; 1356b 2-6; 1356b 12-14*).

Entretanto, a retórica não mantém somente uma relação de semelhança com a dialética. É preciso ressaltar que cada uma delas também constitui a parte oposta da outra. Enquanto a dialética trata de assuntos que são necessários e admitem conhecimento, a retórica ocupa-se daqueles assuntos que estão no âmbito da deliberação (βούλευσις). Ou seja, a retórica versa sobre os assuntos variáveis, mutáveis que não poderão ser conhecidos de maneira precisa (*Ret. I, 2, 1357a 1-8*). Ora, se a retórica se ocupa de tais assuntos podemos então afirmar que ela constitui um rebento (παραφύες τι) daquele saber prático que todos denominam política²⁵ (*Ret. I, 1, 1356a 25-27*). Enquanto uma ramificação da política, a retórica se mostra dependente dessa última, a qual abarca a ética. Graças a essa relação da retórica com a política, é necessário o conhecimento das leis e do modo como os juízes tomam suas decisões, uma vez que a retórica trata daqueles assuntos os quais são julgados nas assembleias e nos tribunais. Sendo assim torna-se necessário o tratamento dos três grandes gêneros do discurso, a saber, deliberativo (συμβουλευτικόν), judicial (δικανικόν) e epidítico (ἐπιδεικτικόν). Cada um destes gêneros do discurso é caracterizado em função de uma classe específica de ouvintes, do assunto a ser tratado por cada um deles e um tempo determinado (*Ret I, 3, 1358a 2-8*). A combinação desses critérios com os

²⁵ Segundo Racionero (1999, p. 183), o estagirita ao estabelecer uma relação entre a retórica e o saber prático denominado política, demonstra uma evolução em seu pensamento, pois o discurso deliberativo vai assumindo uma importância capital enquanto o discurso judicial adquire uma importância menor na medida em que esse último é censurado por Aristóteles, no início da *Retórica*, por permitir que os oradores falem fora do assunto. Cf. passagens *Ret. I, 1, 1354b 24-35, 1355 a 1-4*.

gêneros de discurso determina, portanto, a qualidade do ouvinte, assim como a finalidade de cada discurso e o tempo sobre o qual cada discurso versa. Desse modo, no gênero deliberativo a audiência é identificada com membros da assembleia que serão aconselhados ou desaconselhados pelo orador sobre algo vantajoso e prejudicial em um tempo futuro. Já no gênero judicial o ouvinte se configura como aquele que julgará se no passado ocorreram ou não os eventos apresentados pela defesa e pela acusação. E por último, no gênero epidítico o ouvinte é um espectador que elogia ou censura a performance executada pelo orador (*Ret.* 1358a 5-7; 1358a 9-15; 1358a 18-21). Essa divisão dos discursos em três espécies diferentes foi realizada somente para fins didáticos.

Ora, a partir do conhecimento da qualidade dos ouvintes e dos fins visados por cada um dos discursos, pode-se determinar, por um lado, que o conhecimento das leis e das instituições é necessário nos discursos deliberativo e judicial. Por outro lado, o conhecimento sobre *πάθος*, isto é, o elemento que afeta o julgamento dos ouvintes, assim como conhecimento do *ῥήθος*, elemento que produz confiança no discurso de orador, precisam ser examinados pelos três gêneros do discurso.

Ao estabelecer as características de cada um dos gêneros do discurso, assim como as qualidades de seus ouvintes e a finalidade de cada discurso, o estagirita relaciona, como já dissemos, a retórica à política, e por consequência à ética. O orador pode aprender muito com cada um dos conhecimentos, a tal ponto de ter um amplo domínio sobre o uso de premissas e princípios pertencentes a cada uma dessas disciplinas.

Ainda é necessário considerar que Aristóteles não instaura um debate somente com seu mestre Platão, ao retomar a consideração da relação entre a retórica e a dialética, mas o filósofo também discute com os manuais de retórica que circulavam em seu tempo, os quais são denominados por ele de *Artes da Fala* (*τέχνας τῶν λόγων*) (*Ret.* I, 1, 1354a 11). Haveria uma tradição de escritos retóricos que se baseavam em catálogos a serem memorizados, os quais o filósofo busca modificar. Conforme Sachs (2009, p. 18), nessa tentativa de modificação da tradição manualesca, a *Retórica* de Aristóteles se configura não como um simples manual produtor de argumentos para vencer uma disputa, mas ela busca investigar sobre os meios que visam produzir, através de *ἐνθύμημα*, conclusões que sejam persuasivas em qualquer assunto. É por isso que Aristóteles caracteriza a retórica como a

capacidade (δύναμις) de descobrir o que é adequado em cada caso, com a finalidade de persuadir. (*Ret.* I, 2, 1355b 25-26). Este caráter investigativo da arte retórica será discutido.

Julgamos que ainda sejam necessárias algumas considerações sobre a *Retórica* que julgamos importante fazer. Primeiramente, constata-se que o método de discussão dentro da *Retórica* é diferente daquele empregado por Aristóteles em outros de seus escritos. Na *Ética a Nicômacos*, por exemplo, o filósofo expõe e examina a opinião de seus predecessores, apresentando as falhas presentes nas definições deles, com a finalidade de estabelecer qual seria a sua posição frente ao tema discutido. Um dos muitos exemplos a serem considerados na obra ética é o tratamento que Aristóteles dá ao tema da felicidade (εὐδαιμονία) ao longo do primeiro livro. Principalmente nos capítulos 5-6 desse livro, ele propõe a investigação das opiniões emitidas por todos, pela maioria e pelos mais sábios sobre o tema. A partir do exame de cada uma dessas posições e das apresentações de suas respectivas aporias, ele estabelece sua posição sobre o que seja a felicidade.²⁶ Posição diferente apresenta Aristóteles ao discutir esse mesmo tema na *Retórica*. O filósofo, sem discutir as aporias envolvidas, elenca quatro sentidos diferentes para o termo felicidade, sem eleger dentre eles qual seria a sua posição sobre o tema. Segundo o estagirita, a felicidade pode ser compreendida, a título de exemplo, como o viver bem combinado com a virtude, ou a autossuficiência na vida, ou a vida mais agradável com segurança, ou a pujança de bens materiais e dos corpos combinados com a faculdade de usá-los e conservá-los (*Ret.* I, 5, 1360b 14-17). Esses vários sentidos apresentados por Aristóteles podem expressar as opiniões correntemente aceitas, os chamados ἔνδοξα. Tratamento semelhante é dado à questão do prazer (ἡδονή) e da dor (λυπή). Aristóteles delimita o prazer (ἡδονή) como certo movimento (κίνησις) de regresso da alma ao seu estado natural, enquanto a dor (λυπή) seria o contrário (*Ret.* I, 12, 1369b 34-36). Também acerca das considerações sobre o prazer e a dor, Aristóteles não discute sobre as aporias envolvidas na delimitação de cada um deles, assim como não diz se essa seria ou não a sua posição. Sachs (2009, p.19), em seu comentário introdutório a sua tradução da *Retórica* de Aristóteles, afirma que a arte retórica parte das opiniões correntemente aceitas, a fim de analisar quais são as consequências da aceitação dessas opiniões. Um último ponto a ser considerado acerca das caracterizações da felicidade e do prazer é que há uma divergência conceitual entre essas

²⁶Cf. *Ética a Nicômacos* as passagens 1095a 14-31; 1095b 2-10 sss

definições apresentadas na *Ética a Nicômacos* e na *Retórica*. Com relação às definições de felicidade apresentadas nessas obras, é plausível afirmar que a divergência conceitual não é tão acentuada, pois o estagirita, ao delimitar em seu tratado de ética que compreende a felicidade como uma atividade da alma conforme a perfeita excelência (*EN*, I, 13, 1098b 30-32) pode de algum modo retomar o primeiro sentido atribuído à felicidade na *Retórica*, a saber, viver bem combinado com a virtude ou autossuficiência na vida. Contudo, é marcante e acentuada a divergência conceitual no tratamento do prazer em tais obras. Na *Retórica*, o prazer é caracterizado como um movimento da alma e um restabelecimento de seu estado natural, enquanto na *Ética a Nicômacos* o prazer é caracterizado como uma atividade e não como movimento. (*EN*, X, 3, 1173b 9-13). Para essas visões aristotélicas divergentes, Coper (1867), em seu comentário explicativo à *Retórica*, defende que esta pode ter sido escrita em um período anterior ao desenvolvimento de seu pensamento filosófico presente no seu pensamento ético, como por exemplo, as noções de felicidade e prazer.

1.2 Caracterização semântica do termo πάθος na *Metafísica*, *Ética a Nicômacos* e *Retórica*

Nesse subcapítulo procuraremos investigar os sentidos do termo πάθος,²⁷ considerando suas ocorrências tanto sob a perspectiva geral quanto a sua caracterização na *Metafísica*, na *Ética a Nicômacos* e na *Retórica*, a fim de que possamos compreender não apenas os conceitos a eles ligados, mas sua função naquilo que designaria uma possível teoria das emoções em Aristóteles.

Ao analisarmos de maneira geral percebemos que o vocábulo πάθος apresenta uma ampla gama de significações. Lidell e Scott em seu *Greek English Lexicon*²⁸ elenca um

²⁷ O termo grego πάθος, ao longo dessa dissertação não será traduzido, pois temos como principal objetivo elencar alguns sentidos apresentados por Aristóteles para esse vocábulo. Salvo em algumas poucas situações em que traduzo o termo, ora por emoção, ora por afecção.

²⁸ Cf. LIDDEL e SCOTT, *Greek-English Lexicon*, 1996, p. 1285.

extenso campo de significação para o termo. Πάθος se refere àquilo que acontece com alguém ou com alguma coisa; uma experiência boa ou ruim; as emoções e paixões da alma; um estado ou uma condição e por fim propriedades ou qualidades de uma coisa. Já Chantraine, em seu dicionário dedicado a etimologia das palavras gregas, registra o seguinte sobre esse termo:

Sobre o grau zero do aoristo *pathein* foi criado *pathos* (substantivo) n(eutro) ‘o que acontece a alguém ou a algo, experiência sofrida, infortúnio, emoção da alma, acidente no sentido filosófico do termo’, portanto um termo genérico que se prestou ao emprego filosófico ... com seu congênera *pathe* (substantivo f(eminino)) ‘estado passivo, algo que acontece a alguém, infortúnio, ... de *pathos* são tirados *patheinos* ‘que sofre’, às vezes escrito *pathinos* ..., *pathema* (substantivo) n(eutro) ‘o que acontece a alguém, sofrimento, infortúnio, doença’ *pathesis* é oposto à poiesis por Aristóteles.

Ao compararmos os sentidos do termo πάθος fornecidos tanto por Liddel e Scott quanto por Chantraine em suas respectivas obras, percebemos que ambos apresentam basicamente as mesmas delimitações de sentidos para esse vocábulo assim como buscam enfatizar seu caráter passivo, ao circunscrevê-lo como um evento que acontece a alguém ou a alguma coisa, assim como experiências sofridas por uma pessoa. Além disso, podemos observar que Chantraine, assim como Liddel e Scott, também atribuem uma ampla gama de significação ao termo πάθος que se traduz desde a consideração de um evento ocorrido, passando pelo sentido de πάθος como uma emoção da alma e encerrando a significação desse termo como um atributo ou propriedade. Talvez essa ampla variedade de significações apresentadas por esses lexicógrafos reflita os diferentes sentidos do vocábulo apresentados principalmente por Aristóteles em seus diferentes escritos²⁹. Cientes, portanto, dessa atitude dos autores analisaremos a caracterização do termo πάθος nas seguintes passagens: *Metafísica*, V, 21, 1022b, 15-21, *Ética a Nicômacos* II, 5 1105b 21-24 e *Retórica* II, 1, 1378a 19-22.³⁰ Por um lado, escolha do livro *V da Metafísica* ocorreu devido ao fato dessa obra se configurar como um léxico filosófico que apresenta os vários sentidos pelos quais alguns termos são caracterizados.³¹ Considerando de maneira geral, é possível

²⁹ Cf. a tese de doutorado escrita por Marjolein Oele que reflete sobre os diferentes sentidos de πάθος ao longo das obras aristotélicas.

³⁰ Sabemos que o termo πάθος cobre uma ampla gama de significações dentro do *corpus* aristotélico. Selecionamos esses trechos com a finalidade de demarcamos, nos diferentes contextos os sentidos atribuídos ao termo pelo estagirita.

³¹ Tricot (1964, p. xxiii) em seu comentário introdutório à *Metafísica* afirma que o livro V é mencionado no catálogo de Diógenes de Laércio (V, 27) com a seguinte denominação περι τῶν ποσαχῶς λεγομένων.

visualizar nesse léxico uma ampla gama de significações para o termo πάθος que vão desde modificações ou alterações neutras as quais os seres em geral sofrem, até experiências dolorosas e prejudiciais que afligem os seres humanos. Por outro lado, a escolha das obras *Ética a Nicômacos* e *Retórica* se justifica pelo fato de que é possível abordar o sentido do termo πάθος como um evento que acontece na alma. Com relação aos eventos psíquicos, Aristóteles usa o termo πάθος tanto nos sentidos geral quanto específico.³²

Antes de entrarmos propriamente no tratamento do termo πάθος no livro V da *Metafísica*, faremos uma pequena consideração sobre esse léxico. Tricot (1964) em seu comentário introdutório ao livro da *Metafísica* afirma que a maioria dos comentadores considera o livro V estranho a essa obra, pois, inserido entre os livros *IV* e *VI*, parece interromper a ligação mantida entre esses dois últimos. Além disso, termos filosóficos importantes para o pensamento do filósofo, como εἶδος e ὄλη, recebem tratamento insuficiente, enquanto outros termos menos importantes, por exemplo, κολοβός são discutidos mais detalhadamente. Considerando, ainda, o modo como o estagirita trata os termos filosóficos dentro desse léxico, permite que muitos comentadores atribuam um caráter lacunar e imperfeito à obra. O principal argumento utilizado pelos comentadores para sustentar tal posição é o seguinte: a obra apresenta uma redação apressada ou inacabada e mantém alguns traços de oralidade. Entretanto, Alexandre (1994, p. 11-12) discorda que o livro V seja uma obra lacunar, pois segundo esse autor, o estagirita busca distinguir os vários sentidos dos atributos pertencentes ao ser enquanto ser. Tais atributos constituem, conforme Alexandre, aquilo que a ciência usa para provar os seus assuntos de maneira científica.

Após fazermos essas considerações gerais sobre o livro V da *Metafísica*, apresentemos as considerações que o estagirita faz sobre o termo πάθος. Aristóteles nos diz:

Πάθος, em um primeiro sentido, significa a qualidade (ποιότης) segundo a qual uma coisa pode ser alterada (ἀλλοιοῦσθαι), tal como o preto e o branco, o doce e o amargo, o pesado e o leve, e outras determinações desse tipo. Em um outro sentido, ele significa as alterações (ἀλλοιώσεις) já atualizadas (ἐνέργειαι) pelas qualidades citadas anteriormente. Incluído no segundo sentido de πάθος, encontra-se especialmente os movimentos e

³² Oele (2007, p. 150-152) afirma que em um sentido geral πάθος pode significar qualquer evento que ocorra na alma. Tais eventos envolvem desde o caminhar, dormir, comer, passando pela percepção, até eventos mais complexos como o pensar. Já πάθος em um sentido mais específico pode significar aqueles eventos relacionados aos estados desiderativos.

alterações prejudiciais (βλαβεραὶ ἀλλοιώσεις καὶ κινήσεις), e desses sobretudo os prejuízos dolorosos. Enfim, denomina-se πάθη os grandes e cruéis infortúnios (*Metafísica* V, 21, 1022b 15-22).³³

Analisando a passagem acima, quatro sentidos para o termo πάθος podem ser distinguidos. Considerando-os esquematicamente, podemos afirmar: 1) πάθος como uma qualidade que pode sofrer alterações nos corpos; 2) πάθος como alterações já realizadas pelas qualidades enumeradas anteriormente; 3) πάθος como movimentos e alterações prejudiciais, principalmente os prejuízos dolorosos; 4) πάθη como os grandes e cruéis infortúnios. De modo geral, é interessante notar que todos os quatro sentidos atribuídos ao vocábulo πάθος manifestam em sua definição a relação com um tipo específico de mudança e movimento (κινήσις). Explicitaremos tal afirmação ao tratarmos de cada um dos sentidos do termo πάθος apresentados anteriormente.

(1) πάθος como uma qualidade que pode sofrer alterações e mudanças nos corpos

O que podemos sublinhar, para esse primeiro sentido do termo, é a possibilidade das qualidades se configurarem como o meio pelo qual as alterações podem ser efetuadas nos corpos. Tal possibilidade de mudança permite-nos relacionar πάθος com um tipo específico de alteração, a saber, as mudanças qualitativas.

Segundo Reale (2001), em seu comentário à *Metafísica*, o primeiro sentido de πάθος nos remete ao terceiro sentido de qualidade apresentado pelo estagirita na mesma obra. Eis como o filósofo caracteriza qualidade:

(...) A qualidade (ποιότης) se diz ainda das affecções³⁴ das substâncias em movimento, como o calor e o frio, o branco e o preto, o pesado e o leve, e outras determinações deste gênero, segundo o qual, quando elas alteram, os corpos também são ditos sofrerem alterações. (...) (*Met.* V, 1020b 8-12)

Ao fazermos uma comparação entre o primeiro sentido de πάθος e qualidade (ποιότης) percebemos que ambos são semelhantes, pois tanto πάθος quanto qualidade se configuram como algo que sofrem alterações e modificações nos corpos. Além disso, os exemplos de pares de contrários fornecidos em cada uma das passagens que caracterizam os sentidos de πάθος e qualidade são idênticos. Ainda é preciso enfatizar que as alterações

³³ Os trechos da *Metafísica* citados nesta dissertação serão retirados da tradução realizada por Tricot.

³⁴ Optamos traduzir πάθος por afecção em lugar de propriedade, pois desejamos ressaltar a relação entre πάθος e movimento qualitativo. Tricot ao optar traduzir por propriedade pretende tomá-lo como sinônimo de acidente (συμβεβηκός). Esse sentido de πάθος como propriedade não será trabalhado em nossa dissertação por não expressar uma relação com o movimento.

produzidas nos corpos se configuram como uma mudança de um contrário para o seu oposto.

Com relação à segunda passagem podemos assinalar que qualidade se configura como uma afecção dos corpos. No entanto, o que significa para a qualidade ser uma afecção dos corpos? Para respondermos a esse questionamento precisamos retomar dois sentidos básicos, quais sejam, a qualidade entendida como a diferença da substância, sentido fundamental e importante, e a qualidade como afecção das substâncias em movimento. Segundo Alexandre (1994, p. 80) a qualidade compreendida como a diferença da substância pode ser circunscrita no âmbito daquilo que caracteriza e especifica a essência de uma determinada substância. E enquanto a essência de um ser, a qualidade se configura como algo que não permite mudança, exceto se a substância nela mesma for alterada. Contrariamente, a qualidade como afecções das substâncias em movimento pode ser compreendida como aquilo pelo qual os corpos naturais são alterados qualitativamente. Ora, a consideração acerca de afecções que produzem mudanças nos corpos remete-nos à um tipo específico de movimento, a saber, a alteração. Esse tipo de movimento é definido no livro XII, capítulo 2, da *Metafísica* como a passagem ou mudança de um contrário para o seu oposto, ou seja, quando uma coisa doce se torna amarga ou quando uma coisa bela se torna feia³⁵. Logo, se *πάθος* apresenta, como dissemos anteriormente, uma identidade com o segundo sentido de qualidade (*ποιότης*), é possível afirmar que ele está relacionado ao um tipo específico de movimento denominado alteração que produz mudança nos corpos.

2 – *πάθος* como as alterações já realizadas

Esse segundo sentido de *πάθος* consiste em priorizar as alterações e mudanças já sofridas pelas qualidades contrárias enumeradas acima³⁶. Alexandre (1994, p. 26-27) nos diz que o estagirita, ao definir *πάθος* como uma alteração ou mudança já realizada, pretende

³⁵ Estamos conscientes que a consideração do *πάθος* como uma passagem do seu contrário ao outro demandaria maiores explicitações, pois pode-se levantar o seguinte questionamento: como acontece essa passagem de um contrário ao outro? Assim como demandaria uma explicação se essa passagem de um contrário ao outro acarretaria uma destruição ou conservação daquilo que é alterado. Em linhas gerais, ela poderia ocorrer tanto nos próprios corpos, como a mudança de um estado para o outro, por exemplo, quando a água superaquecida torna-se vapor, ou quando produz mudanças ou alterações em outros corpos, por exemplo, quando o perceptível afeta os órgãos dos sentidos produzindo neles certa alteração. Nesse último caso *πάθος* pode ser entendido como um tipo específico de alteração.

³⁶ Segundo Oele (2007, p. 140), em sua tese de doutorado, *πάθος* não é somente a qualidade com relação a qual uma coisa pode alterar-se, mas é também uma qualidade com relação a qual algo está visivelmente mudando.

realçar o sentido de πάθος como um movimento momentâneo e passageiro que pode ocorrer tanto no corpo quanto na alma. Mais uma vez podemos enfatizar a relação entre πάθος e um tipo específico de movimento, a saber, a alteração (ἀλλοίωσις), isto é, a mudança e alteração qualitativa realizada nos corpos.

3 – πάθος como movimentos e alterações prejudiciais e dolorosas

Primeiramente consideramos que esse terceiro sentido de πάθος encontra-se incluído no segundo sentido desse termo³⁷, isto é, as alterações e mudanças já efetivadas se configuram como alterações prejudiciais e dolorosas tanto para o corpo quanto para a alma. Além disso, podemos considerar que esse terceiro sentido de πάθος é mais restrito, pois as mudanças e alterações se limitam a eventos prejudiciais e dolorosos. Ao introduzir elementos qualitativos nas mudanças e alterações dentro da definição de πάθος, as modificações realizadas nos corpos perdem seu caráter neutro uma vez que são consideradas prejudiciais e dolorosas. Esse terceiro sentido de πάθος parece indicar certa especificação no campo semântico do vocábulo uma vez que os dois primeiros sentidos se configuram como alterações e modificações neutras, enquanto esse terceiro sentido apresenta um tipo específico de modificação, a saber, dolorosa e prejudicial. Além disso, ao introduzir a dor e o prejuízo, na definição de πάθος, Aristóteles pretende caracterizar quais seres são afetados por essas alterações, a saber, os seres capazes de sentir³⁸ e, assim, propensos a provar prazer e dor. Um exemplo de modificações e alterações dolorosas e prejudiciais são aquelas que deixam fortes marcas nos seres vivos.

4 – πάθη como infortúnios grandes e cruéis

É oportuno realçar que Aristóteles caracteriza os infortúnios grandes e cruéis como πάθη. Além disso, podemos enfatizar que esse quarto sentido de πάθη está relacionado com o terceiro na medida em que ele se delimita como modificações prejudiciais e cruéis. No entanto, essas mudanças grandes e cruéis podem estar relacionadas às grandes aflições e aos sofrimentos desmedidos. Para exemplificar tais sofrimentos Alexandre (1994, p. 32) cita o ser privado de sua pátria ou filho, ou sofrer alguma dor extraordinária. Tais infortúnios são representados como eventos extremamente dolorosos que causam medo e compaixão tal como é citado por Aristóteles na tragédia. Paradigmática é a passagem da

³⁷ Cf. passagem da *Metafísica* citada acima.

³⁸ Admitimos que o sentir esteja relacionado ao prazer e dor à medida que a capacidade desiderativa esteja acompanhando o processo de sensação. Pois é plausível admitir a existência de sensações que não nem prazerosas nem dolorosa (Cf. *De Anima* III, 7, passagem 431a 8-16).

Poética, que afirma: “a tragédia é a imitação de uma ação de caráter elevado e tem por finalidade suscitar medo (φόβος) e compaixão (ἔλεος) através da atuação dos atores” (*Poet.* VI 1448a 24-27)³⁹. Na continuação da passagem Aristóteles não explica de que modo a tragédia por meio de sua representação é capaz de suscitar medo e compaixão nos espectadores. Tal explicação, segundo Munteanu (2012, p.78), só possível a partir da caracterização sobre o medo e a compaixão na *Retórica*. Segundo a autora, a compaixão e o medo são suscitados pela peça trágica à medida que esta é capaz de “colocar diante dos olhos” (πρὸ ὀμμάτων) do espectador eventos ruinosos, destrutivos, e dolorosos, como próximos.

Esse quarto sentido de πάθος não somente se relaciona com o movimento na medida em que consiste em alterações e modificações grandes e cruéis, como também restringe ainda mais seu campo de atuação ao domínio dos seres humanos, pois o infortúnio pode ser delimitado como um evento ou acontecimento infeliz que acomete alguém ou um grupo de pessoas.

É constatado nessas definições de πάθος apresentadas ao longo da *Metafísica V*, que o conceito cobre um amplo campo semântico que se estende desde alterações e modificações neutras que atingem os seres em geral até experiências prejudiciais e aflitivas que acometem os seres humanos. Embora o termo cubra uma ampla variedade de sentidos, podemos perceber que há um fio condutor que perpassa todas as suas significações. Ou seja, há um modo pelo qual se pode dizer que há uma unidade que perpassa os vários sentidos de πάθος. Tal unidade se restringe à pressuposição desse termo relacionar-se em sua totalidade com mudanças e modificações que estão associadas com o ser afetado passivamente, estendendo-se desde aquelas qualidades que são potencialmente afetadas por seus contrários até os sofrimentos dos seres humanos que são causados pelos eventos contingentes os quais os mesmos estão submetidos.

Caracterizados, portanto, os vários sentidos de πάθος na *Metafísica V*, vejamos, agora, os sentidos desse termo na *Ética a Nicômacos II*, 5. No entanto precisamos fazer algumas considerações iniciais sobre essa obra.

Os πάθη são discutidos no contexto da caracterização da virtude (ἀρετή). Ora, dado que a virtude se configura como um evento que ocorre na alma e que estes são, segundo

³⁹ Essa passagem foi retirada da tradução realizada pelo professor Eudoro de Souza.

Aristóteles, em número de três, a saber, emoções (πάθη), potências (δυνάμεις) e hábitos (ἔξεις), torna-se necessário então delimitar com qual desses três eventos a virtude se identificaria⁴⁰. A partir da consideração acerca do contexto de tratamento dos πάθη, é plausível afirmar que eles se configuram como eventos anímicos, assim como, δυνάμεις, ἔξεις e ἀρετή. Além disso, pode-se considerar que virtude é delimitada exclusivamente com relação a esses três eventos, excluindo, portanto, as outras atividades que a alma executa⁴¹.

Após circunscrever o âmbito sobre o qual a virtude será demarcada, temos a definição de cada um desses eventos. O primeiro a ser caracterizado são as emoções (πάθη), sobre as quais o filósofo afirma:

Por emoções (πάθη) quero significar os desejos (ἐπιθυμία), a cólera (ὀργή), o medo (φόβος), a temeridade (θάρασος), a inveja (φθόνος), a alegria (χαράν), a amizade (φιλία), o ódio (μῖσος), o ciúme (πόθος), a emulação (ζήλος), a piedade (ἔλεος), e de um modo geral os sentimentos acompanhados de prazer (ἡδονή) e dor (λύπη) (EN, II, 5, 1105b 21-24)⁴²

Observamos que na passagem citada acima, Aristóteles fornece uma enumeração dos diferentes tipos de πάθη. Entretanto, um fato chama atenção, pois o estagirita inclui entre essas emoções, o apetite (ἐπιθυμία). O apetite é delimitado sob duas perspectivas na *Retórica*, por um lado, eles se configuram como desejos irracionais e estão associados aos apetites do corpo, por exemplo, o desejo por comida, bebida e sexo. Por outro lado, os apetites também podem ser caracterizados como racionais na medida em que eles podem ser influenciados pela persuasão, isto é, muitas coisas são desejadas pelo fato de estarmos convencidos de que é prazeroso possuí-las (*Ret.* I, 11, 1370a 20-25). Sendo assim, os apetites podem ser pensados tanto como estados desiderativos nos quais de nenhum modo a razão intervém (pois não é possível convencer aos homens que não sentem fome ou sede) quanto desejos que de algum modo ouvem a razão uma vez que esta última pode intervir e convencer ao homem que determinadas coisas são prazerosas, desejáveis e precisam ser

⁴⁰ Não discutiremos como o estagirita delimita a virtude como um evento da alma relacionado ao hábito (ἔξεις), pois nosso interesse pauta-se na discussão de como o filósofo apresenta a caracterização das emoções.

⁴¹ Tomas de Aquino em seu comentário condensado da *Ética a Nicômacos* nos diz que a virtude é princípio de certas operações da alma. Ora na alma só três coisas funcionam como princípios de operação, são elas, paixão, hábito e potência. Muitas vezes os homens agem pela paixão, por exemplo, pela ira, outras vezes agem pelo hábito e outras vezes ainda pela potência. Assim pode-se concluir que nessa divisão não estão incluídas todas as coisas que estão na alma, mas somente aquelas que são princípios de ação. (cf. AQUINO, T. Comentário Condensado a *Ética a Nicomachea*, p. L 6, C, 1)

⁴² A passagem acima foi retirada da tradução feita por Mário da Gama Kury direto do grego. A cada vez que utilizarmos uma tradução diferente faremos a indicação.

buscadas. Caracterizados, portanto, os apetites sob essa dupla perspectiva, discutamos a inclusão desses nas definições das emoções. É plausível que Aristóteles, ao circunscrever os apetites como um tipo de πάθος, pretenda tratar este último como um estado desiderativo capaz de ouvir de algum modo a razão. A explicitação detalhada dessa hipótese será fornecida ao longo do capítulo dois desta dissertação ao tratarmos das definições dos πάθη como motivadores das ações injustas. Esse tipo de tratamento das emoções ocorre ainda no primeiro livro da *Retórica*, capítulos 10-12. Um último ponto a ser considerado é que o filósofo caracteriza de “maneira geral” as emoções como sentimentos acompanhados de prazer e dor. Entretanto o que significa afirmar que as emoções de maneira geral são acompanhadas de prazer e dor? O prazer e dor seriam o critério pelo qual todos os πάθη serão pensados? Tais questionamentos só serão respondidos aos considerarmos a caracterização das emoções feita no próximo capítulo. Nesse momento nos restringiremos a afirmar que essa definição geral das emoções como sentimentos acompanhados de prazer e dor leva-nos a inferir que o estagirita pretende restringir os eventos psicológicos emotivos aos seres que são capazes de provar a dor e prazer, tal como foi aventado por nós ao tratarmos dos terceiro e quarto sentidos de πάθος em *Metafísica* V, 21.

Passemos a partir de agora a considerar a caracterização das emoções na *Retórica*. Embora o termo πάθος seja caracterizado nessa obra, dentro de um contexto diferente, pois aqui a ênfase é dada aos meios que produzem persuasão em qualquer assunto, a caracterização do vocábulo apresenta certa semelhança com sua descrição apresentada na *EN*. Assim os πάθη são caracterizados na *Retórica*:

As emoções (πάθη) são as causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças (μεταβάλλοντες) nos seus juízos (κρίσις), na medida em que elas comportam dor (λύπη) e prazer (ἡδονή): tais são a ira (ὀργή), a compaixão (ἔλεος) e o medo (φόβος) e outras semelhantes, assim como as suas contrárias (*Ret.* II, 1, 1378a 20-22)⁴³.

Ao compararmos a delimitação dos πάθη apresentados na *EN*, II, 5 e *Retórica* II, 1, podemos apontar as seguintes semelhanças: nas duas obras Aristóteles fornece uma enumeração dos sentimentos que chama de emoções, por exemplo, cólera, temor, e compaixão e outras de natureza semelhante, assim como seus contrários. Além disso, o estagirita assim como na *EN*, também caracteriza as emoções como sentimentos

⁴³ Os trechos da *Retórica* apresentados ao longo desta dissertação foram retirados da tradução realizada por Manuel Alexandre Junior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena.

acompanhados de prazer e dor. Entretanto a semelhança entre essas duas obras pára por aqui, pois, na *Retórica* o filósofo acrescenta na definição geral das emoções “aqueles sentimentos em virtude dos quais provocam mudanças nos homens e fazem variar seus julgamentos”. Considerando essa última perspectiva parece-nos plausível admitir que os πάθη apresentem não somente um caráter cinético, relacionado às mudanças e alterações, como também estas últimas se encontram atreladas ao julgamento. Ao focalizar, portanto, sobre essas mudanças produzidas pelos πάθη no julgamento dos homens, assim como o contexto da própria obra, o estagirita pretende inserir a discussão das emoções dentro do contexto discursivo/argumentativo que tem como finalidade não somente demonstrar aos homens que algo aconteceu ou não, como também adquirir a adesão deles com relação às premissas apresentadas pelo orador. Pois, conforme Aristóteles nos diz:

Uma vez que a retórica tem por objetivo formar um juízo (porque também se julgam nas deliberações e a acção judicial é um juízo), é necessário, não só procurar que o discurso seja demonstrativo e digno de crédito, mas também que o orador mostre possuir certas disposições e prepare favoravelmente o juiz (...) (*Ret.* II, 1, 1377b 20-24).

Outra diferença a ser assinalada relaciona-se com a divergência entre as listas de πάθη fornecidas na *Retórica* II, capítulos 2-11, e *Ética a Nicômacos* II, 5, pois enquanto a primeira obra apresenta quatorze tipos diferentes de emoções, a saber, cólera (ὀργή), acalmar (πράυνσις), amar (φιλίαν), ódiar (μισεῖν), temor (φόβος), confiança (θάραχος), envergonhar (αἰσχύνονται), impudência (ἀναισχυντοῦσιν), favor (χάρις), compaixão (ἔλεος), indignar (νεμεσᾶν), inveja (φθόνος), emulação (ζήλος), e desprezo (καταφρονήσις)⁴⁴, a segunda obra nos fornece apenas doze tipos diferentes de πάθη, estando incluídas entre elas algumas emoções que não foram apresentadas na *Retórica*, a saber, apetites (ἐπιθυμία), alegria (χαρὰν), e ciúme (πόθος). Segundo Meyer (2000, p. XL-XLI), essa diferença entre as listas fornecidas na *Retórica* e na *Ética a Nicômacos* deve-se ao enfoque de cada uma dessas obras. Por um lado, na *Retórica* o foco para definir as paixões/emoções consiste na resposta emocional que uma das duas partes da relação tem, a partir da representação que a outra parte faz da primeira. Tal resposta fundamenta-se no lugar que cada indivíduo ocupa dentro da sociedade (no caso, a πόλις grega). Esse lugar pode ser definido a partir de uma relação de igualdade, inferioridade ou superioridade entre

⁴⁴ O termo grego καταφρονήσις é apresentado pelo estagirita, no início da *Retórica*, como uma das formas de desprezar, a saber, o desdém.

as partes. Tomemos uma emoção como a cólera (ὄργη): ela nasce porque uma das partes julga-se superior à outra. Tal superioridade tem como finalidade manter uma distância importante entre aquele que despreza – razão do outro se sentir encolerizado – e quem é desprezado, sendo nesse último que surge a cólera. Ressaltamos que aquele que despreza pressupõe que o outro, por ser inferior, não merece aquilo que tem. Como então seria possível àquele considerado inferior reagir para reestabelecer seu lugar social? O reestabelecimento desse lugar pressupõe a vingança (τιμωρία). Ela é a única via pela qual o inferior consegue retomar seu lugar na sociedade, nesse caso voltando a ser tratado ou visto como superior, pois devolve ao inferior àquilo que é merecido por ele e, nesse sentido, Aristóteles diz que ela é prazerosa, pois antecipa a retomada de uma posição que se pensava merecida, mas não foi reconhecida como tal. É necessário destacar que o encolerizado reage somente se não temer aquele que o despreza, pois caso contrário, não haverá cólera, e sim temor. Por outro lado, segundo Meyer, a *Ética a Nicômacos* considera as emoções como reações morais de um indivíduo em particular, tomado em sua temporalidade individual. Contudo julgamos que a posição apresentada por Meyer esteja parcialmente correta, pois embora o estagirita caracterize as emoções como sentimentos morais uma vez que elas são discutidas com relação à virtude, como dissemos anteriormente, é preciso considerar que a ética se encontra subordinada à arte política.⁴⁵ Essa última, segundo o estagirita, ocupa-se com os assuntos da cidade e legisla sobre o que é melhor para os cidadãos inseridos na πόλις. Ora, se a ética se subordina à arte que se ocupa com o melhor para os cidadãos, segue, então, que as emoções podem ser pensadas tanto sob a perspectiva do homem tomado em sua temporalidade individual quanto na perspectiva do homem tomado em sua dimensão social, isto é, na relação dos homens uns com os outros dentro da πόλις. Tal dimensão das emoções presente dentro da *Ética a Nicômacos* é reforçada, na continuação da mesma passagem. Assim o estagirita nos diz: “(...) embora seja mais desejável atingir a finalidade apenas para um único homem, é mais nobre e mais divino atingi-la para uma nação ou para as cidades” (*EN*, I, 1, 1094b 7-10).

Apresentando, portanto, um balanço sobre vários sentidos elencados para o termo πάθος nas obras estudadas, julgamos que esse termo apresenta um sentido geral de afecção uma vez que é delineado como algo capaz de afetar uma coisa ou alguém e produzir nestas

⁴⁵ Cf. *EN* I, 1 1094b 1-4.

mudanças ou alterações. É plausível, afirmar que há uma afinidade entre o terceiro e quarto sentidos apresentados pela *Metafísica*, a saber, πάθος como movimentos e alterações prejudiciais e dolorosas, πάθος como infortúnios grandes e cruéis e o sentido de πάθος retratado tanto nas obras da ética quanto da retórica, como sentimentos acompanhados de prazer e dor, pois as significações do termo apresentadas nas três obras, mantêm a relação de πάθος com eventos prazerosos e dolorosos. É esse sentido de πάθος, que se mostra de grande importância e desperta interesse investigativo para nossa pesquisa. Além disso, podemos sublinhar que tanto na *Metafísica* quanto na *Retórica*, o sentido de πάθος mantém uma relação com o movimento (κίνησις) e alteração (ἀλλοίωσις), entretanto, enquanto na primeira obra o termo é caracterizado como um tipo específico de movimento, a saber, a mudança qualitativa, na segunda o vocábulo πάθος encontra-se relacionado às mudanças (μεταβολή) gerais produzidas tanto nas pessoas quanto em seus julgamentos (κρίσις). Diferentemente da *Metafísica*, a *Ética a Nicômacos* e a *Retórica* apresentam uma enumeração dos diferentes tipos de πάθη, talvez com a principal finalidade de circunscrevê-las ao âmbito dos eventos psicológicos relacionados aos estados desiderativos, entre os quais também participam as ações. Estando, assim, circunscritos nesse âmbito de eventos prazerosos e dolorosos, e, portanto, desiderativos, pode-se afirmar que os πάθη situam-se no cerne da afetividade e ação humanas.

1.3 A problemática envolvida no aparecimento do πάθος na arte retórica (τέχνη ῥητορική)

Após demarcarmos o conceito de πάθος nas obras de Aristóteles, incluindo dentre elas a *Retórica*, passemos, então, a considerar a problemática do aparecimento do πάθος na arte (τέχνη) retórica, como prova produzida pelo método retórico (ἔντεχνοι πίστις).

A *Retórica* é considerada por muitos comentadores um livro que contém algumas inconsistências teóricas⁴⁶. Em nosso texto não elencaremos todas essas inconsistências, mas somente aquela que tem afinidade com tema discutido nesse capítulo, a saber, o aparecimento do πάθος na arte retórica.

Aristóteles inicia a sua obra afirmando que a retórica é uma ἀντιστροφή da dialética

⁴⁶ Cf. as considerações feitas por Cope, Fortenbaugh, Kennedy e outros acerca da composição da obra aristotélica *Retórica*.

(*Ret.* I, 1, 1354a 1-2). Essa afirmação, como afirmamos no início desse capítulo, nos remete para a semelhança entre a dialética e a retórica.⁴⁷ Tal semelhança, pode ainda ser pensada a partir da consideração aristotélica acerca da dialética e da retórica, a saber, tanto a primeira quanto a segunda são consideradas pelo filósofo artes (τέχναι). Assim afirma Aristóteles nas obras da *Retórica* e dos *Tópicos*:

Simplemente, na sua maioria, umas pessoas fazem-no ao acaso, e, outras mediante a prática que resulta do hábito. E, porque os dois modos são possíveis, é óbvio que seria também fazer a mesma coisa seguindo um caminho (μέθοδος). Pois é possível estudar a razão pela qual são bem-sucedidos os que agem por hábito, como os que agem espontaneamente, e todos facilmente concordarão que tal estudo é tarefa de uma arte (τέχνη) (*Ret.* I, 1, 1354a 6-12).

Nosso tratado se propõe encontrar um método (μέθοδος)⁴⁸ de investigação graças ao qual possamos raciocinar, partindo de opiniões geralmente aceitas (ἔνδοξα) sobre qualquer problema que nos seja proposto, e sejamos também capazes, quando replicamos a um argumento, de evitar dizer alguma coisa que nos cause embaraços (...) (*Top.* I, 1, 100a 18-22).⁴⁹

Nas passagens citadas acima, embora localizadas em obras diferentes, tanto a retórica quanto a dialética são tratadas como artes (τέχναι). Como compreender tal tratamento? Para respondermos a essa questão, voltemos à *Metafísica*, livro I – quando são analisados os vários graus de conhecimento⁵⁰, o qual se inicia com a percepção do fenômeno e encerra-se com as primeiras causas e princípios próprios da sabedoria (σοφία) –, e à *Ética a Nicômacos* VI, na qual Aristóteles trata das excelências intelectuais, incluindo dentre elas a definição do conceito de τέχνη. Em linhas gerais no primeiro livro da *Metafísica*, Aristóteles estabelece uma escala progressiva e ascendente do conhecimento. Além disso, é preciso considerar que cada conhecimento definido anteriormente é necessário para a caracterização do posterior com a finalidade de estabelecer a escalada ascendente do conhecimento. No entanto, a definição do próximo tipo de conhecimento extrapola o que foi dito anteriormente. Após então fazermos essas considerações gerais sobre o primeiro capítulo do livro I da *Metafísica* ocupemo-nos do conteúdo trabalhado nesse capítulo.

⁴⁷ A partir de agora examinaremos o que significa afirmar que a retórica consiste em uma arte.

⁴⁸ Tomaremos o termo grego μέθοδος como sinônimo de τέχνη.

⁴⁹ A passagem foi retirada da tradução feita por Leonel Vallandro e Gerd Bornheim na coleção "Pensadores".

⁵⁰ No primeiro livro da *Metafísica* subjaz um problema espinhoso, a saber, como é possível chegar aos primeiros princípios partindo da sensação. Não trataremos desse problema na dissertação, pois isso nos obrigaria a desviar do nosso foco investigativo que é a explicitação das emoções.

É famosa a afirmação inicial da *Metafísica*, de que todos os homens por natureza têm um desejo (ὀρέγονται) para o saber (εἰδέναι)⁵¹. Uma indício (σημεῖον)⁵² dessa inclinação é o amor que os homens têm pelos sentidos, principalmente pela visão que constitui um órgão do sentido que mais fornece conhecimento e mostra muitas diferenças (*Met.* 980a 21-27). Ao considerar o amor pelos sentidos como uma evidência da inclinação natural dos homens para o saber, Aristóteles pretende, primeiramente, postular que o ponto de partida para todo e qualquer tipo de conhecimento inicia-se com os sentidos. Além disso, é plausível admitir que o filósofo, ao considerar o amor pelos sentidos, almeja abrir o caminho para considerar a sensação (αἴσθησις), que pode ser delineado, em princípio, considerando apenas essa primeira parte da *Metafísica*⁵³, como um tipo de conhecimento gerado através da utilização de um ou todos os órgãos dos sentidos, a saber, visão, audição, tato, olfato e paladar. Considerada então a sensação como um tipo de conhecimento gerado pelos órgãos sensoriais, Aristóteles estabelece que, em alguns animais ela gera memória (μνήμη), enquanto em outros ela não serviria para tal. A geração de memória (μνήμη) em alguns animais pela sensação pode significar, dentro do contexto da *Metafísica*, o armazenamento daquilo que antes foi percebido por algum dos órgãos dos sentidos, por isso, conforme Aristóteles, os animais dotados de memória são capazes de aprender (μανθάνει), já que é possível para eles armazenar aquilo que antes foi percebido, seja pelo tato, paladar, olfato ou visão. Partindo, então, da consideração tanto da sensação como um tipo de conhecimento gerado por meio dos sentidos, como também a necessidade da presença dela para a geração da memória em alguns animais, é admissível que o estagirita prepare o terreno para a consideração do próximo tipo de conhecimento que será caracterizado como experiência (ἐμπειρία), pois esta tem uma estrita relação com a memória, uma vez que ela é a repetição da memória de uma mesma coisa (*Met.* I, 1, 980b 31-32). Contudo, o que Aristóteles pretende dizer com a expressão "repetição da memória de uma mesma coisa" que caracteriza uma experiência? Como foi dito anteriormente, se a memória consiste no armazenamento daquilo que antes foi percebido pelos órgãos dos

⁵¹ Em nota de rodapé Tricot (1964, p. 2) nos diz que εἰδέναι é um conhecer e saber no sentido geral do termo.

⁵² Conforme Tricot (1964, p. 2) o vocábulo σημεῖον nessa passagem da *Metafísica* tem o sentido geral de prova sensível.

⁵³ Essa afirmação se justifica, pois é evidente que Aristóteles fornece um tratamento mais detalhado sobre a sensação em *De Anima* II. Nessa última o filósofo considera a sensação não como um tipo de conhecimento, mas como uma capacidade da alma que recebe as formas sensíveis sem matéria (*DA* II, 12, 424 a 16-17).

sentidos, e se ela constitui um passo para caracterizar a experiência, então podemos afirmar que a experiência ao ser gerada a partir da repetição da memória de uma mesma coisa se configura como a lembrança de coisas particulares e semelhantes que foram percebidas anteriormente, logo, a experiência se relaciona com a capacidade de lembrar as coisas.⁵⁴ Ora, se isso é a experiência, então pode-se afirmar, como faz Aristóteles um pouco mais adiante na passagem da *Metafísica*, que ela é conhecimento das coisas particulares (*Met.* I, 1, 981a 15). Como já havíamos afirmado, a consideração sobre a experiência, como uma lembrança das muitas coisas particulares, abre o caminho para a consideração da arte (*τέχνη*), pois essa é considerada, pelo estagirita, como uma reunião das muitas lembranças de uma mesma coisa, configurando-se assim como um conhecimento universal (*Met* I, 1, 981a 5- 6). Se a arte pode ser caracterizada desse modo, é plausível admitir que ela se configura como um processo de generalização da experiência, pois ter a concepção de que um determinado remédio é benéfico para Cálidas e Sócrates acometido de uma determinada doença é próprio da experiência, que versa sobre o particular, mas saber que o remédio é conveniente a todos os casos semelhantes é característico da arte (*Met.* I, 1, 981a 7-13). Além disso, a arte diferencia-se da experiência na medida em que é capaz de conhecer as causas, ou seja, o homem dotado de arte sabe o porquê faz determinada coisa, e uma vez conhecendo o porquê está habilitado a ensinar sua arte. Portanto, a possibilidade de conhecer o porquê algo é feito, associada à capacidade de ensinamento, aproxima a arte do conhecimento ou da reflexão. Já a experiência difere-se da arte, pois ela apenas sabe “o que faz” e não “o porquê faz” (*Met.* I, 1, 981a 24-30). Por isso Cope em seu comentário à *Retórica* afirma:

A conclusão de tudo isso é que a experiência é um procedimento irracional; meramente mecânico em seu modo de operar, trabalhando como uma máquina. Além disso, a experiência ocupa-se somente com casos individuais, e dela nunca nascem concepções gerais ou regras. Sendo assim, a experiência não pode nela mesma transmitir algum tipo de conhecimento (*COPE, 1867: 22*).

O que se depreende da análise feita sobre alguns⁵⁵ graus de conhecimento, a saber,

⁵⁴ Esse delineamento da experiência na *Metafísica* coaduna-se com a caracterização fornecida por Aristóteles em *De Memoria et Reminiscentia*, no qual se diz que “a lembrança, porém, é do que se produziu, enquanto ninguém diria que lembra o que está presente, quando está presente” (...) (*Mem.* I, 1, 449b 15-17).

⁵⁵ Para o escopo de nossa investigação não priorizamos a consideração da sabedoria primeira uma vez que a explicitação desse tipo de conhecimento não contribuiria para a explicitação da dialética e retórica como arte.

sensação, memória, experiência e arte, caracterizados no capítulo I, do primeiro livro da *Metafísica* é que arte (τέχνη) constitui em certa medida um saber sistematizado que preza pelo conhecimento universal e causal dos entes os quais estuda. Assim é plausível afirmar que a arte consiste em um corpo de regras e princípios sistematizados⁵⁶.

Já na *Ética a Nicômacos*, livro VI, o tratamento sobre o conceito de arte (τέχνη) ocorre no contexto no qual o estagirita caracteriza as excelências intelectuais e calculativas pertencentes à alma dotada de razão. Neste livro, Aristóteles apresenta-nos uma divisão na alma racional, a saber, há na alma racional tanto “parte” que se ocupa com os primeiros princípios que não podem ser de outra maneira, quanto um lado que trata daquilo que pode ser de outro modo e cujos princípios são variáveis (*EN VI, 1, 1139a 6-9*). O filósofo acrescenta, na continuação da passagem, que há certa semelhança ou afinidade entre o que conhece e o que é conhecido. (*EN VI, 1, 1139a 10-15*). Sendo assim, a alma que conhece os seres cujos primeiros princípios são invariáveis e necessários, é científica (ἐπιστημονικόν) enquanto alma que conhece os seres cujos primeiros princípios são contingentes e variáveis é a calculativa (λογιστικόν). Nesse texto não discutiremos todas as virtudes intelectuais, mas apenas uma delas, a arte (τέχνη), que se encontra relacionada à parte da alma que trata dos seres cujos primeiros princípios são contingentes e variáveis. Com relação à caracterização da arte (τέχνη) Aristóteles afirma:

Entre as coisas variáveis estão incluídas as coisas feitas (ποιητὸν) e as ações praticadas (πρακτόν), pois fazer e agir são coisas diferentes (quanto a essa distinção, mesmo as nossas obras destinadas ao público são confiáveis); assim a disposição racional (μετὰ λόγου ἕξις) pertinente à capacidade de agir é diferente da disposição racional pertinente à capacidade de fazer. Tampouco uma delas é parte da outra, pois nem agir (πρᾶξις) é fazer (ποίησις), nem fazer é agir. Já que a arquitetura é uma arte (τέχνη) e é essencialmente uma disposição racional da capacidade de fazer, e não há arte alguma que não seja uma disposição relacionada à capacidade de fazer (ποιητικὴ ἕξις), nem há qualquer disposição com fazer que não seja uma arte, a arte é idêntica a uma disposição da capacidade de fazer, envolvendo um método verdadeiro de raciocínio. Toda arte se relaciona com a produção, e dedicar-se a uma arte é estudar a maneira de fazer uma coisa que pode existir ou não e cuja origem está em quem faz e não na coisa feita (...) (*EN, VI, 4, 1140a 1-14*).

Ao analisarmos a passagem citada acima na qual Aristóteles delimita o conceito de

⁵⁶ Essa é uma opinião apresentada por Cope (1867, p. 24) em seu comentário introdutório à Retórica.

arte (τέχνη) fazemos as seguintes observações: primeiramente o estagirita demarca o âmbito o qual atua tanto a arte quanto a ação (πράξις). Segundo o filósofo, tanto a ação quanto a arte ocupam de coisas variáveis, ou seja, ambas tratam de coisas que podem ser de outro modo, e admitem soluções diferentes. Embora tanto arte quanto ação refiram-se ao mesmo âmbito, Aristóteles diz que elas diferem entre si. Entretanto qual seria a diferença entre elas? Considerando somente a passagem, percebemos que o filósofo em primeiro lugar estabelece que ambas são disposições racionais (μετὰ λόγου ἕξεις) que se relacionam às capacidades diferentes. Assim, percebemos que a diferença entre ação e arte reside tão somente na capacidade a qual cada uma delas está relacionada. Mas o estagirita não se contenta em somente apontar a diferença entre a arte e a ação, tomando por base a relação de cada uma delas com capacidades diferentes. Ele fornece, ainda, o exemplo da arquitetura que constitui um tipo de arte relacionada à capacidade de fazer. A citação da arquitetura serve não somente para exemplificar um tipo de arte relacionada ao fazer, como também para introduzir a definição de arte, pois em seguida o filósofo caracteriza a arte como uma disposição relacionada à capacidade de fazer, envolvendo um método verdadeiro de raciocínio (ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική). Chegada então a essa definição do conceito de arte podemos perguntar se a arte, segundo Aristóteles, se configura como um processo no qual há uma identidade entre o saber fazer algo e o construir esse algo. Considerando somente a passagem parece-nos plausível afirmar que Aristóteles concebe a arte como um saber que prima pelo estudar ou conhecer o caminho pelo qual determinado artefato é produzido. Isso pode ser inferido a partir da insistência aristotélica em ressaltar ao longo da passagem a diferença entre arte e ação, embora ambas constituam disposições da alma e atuem no mesmo âmbito. Além disso, a arte é caracterizada como envolvendo um método verdadeiro de raciocínio (ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική). Ora, mas o que significa produzir algo seguindo um método verdadeiro de raciocinar? Aristóteles não fornece uma explicação em sua obra ética sobre o que seria esse método verdadeiro de raciocínio. No entanto, podemos conjecturar que o método consiste em um caminho traçado que possibilita atingir o fim pretendido ou almejado. Considerado dessa maneira, o método consiste em um procedimento sistemático e regular. Entretanto esse procedimento sistemático que consiste na arte, envolve, também, raciocínio verdadeiro. Essa expressão, também, não é explicitada por Aristóteles na passagem acima. Para compreendê-la,

segundo Berti (1998, p. 154-167) somos então remetidos novamente, a *Metafísica*, livro I, capítulo primeiro, onde o estagirita apresentou sua caracterização de arte. Como já fizemos uma análise desse capítulo anteriormente, retomaremos em linhas gerais que a arte (τέχνη), ao envolver um método verdadeiro de raciocinar, segundo Berti, pode ser caracterizada, como um tipo de saber que compreende “o porquê” algo é feito de uma determinada maneira, ou melhor dizendo entende as causas da fabricação de um determinado artefato. Além disso, é preciso reforçar, utilizando a passagem da ética que a arte consiste em um saber que se dedica a estudar a maneira pela qual algo é feito. Assim, podemos afirmar que a arte enquanto um saber ou conhecer o porquê algo é feito, se restringe a uma separação entre saber fazer algo e o fazer efetivamente algo, ou seja, a arte é o momento de conhecer e estudar como algo é feito, já a produção de um artefato é um momento posterior que poderá ser executado pelo próprio artífice ou pelo discípulo instruído por ele uma vez que o homem que conhece sua arte é capaz de ensiná-la. Ora, se arte é um conhecimento ou estudo de como fazer algo então poderíamos caracterizá-la como uma disposição racional apta a conhecer as causas e princípios pelos quais algo é feito, e, que ela se ocupa das coisas que versam sobre o que pode ser de outra maneira e que admite duas possibilidades de solução (*Ret. I, 1, 1357a 5-6*).

Feitas então as considerações sobre a caracterização do conceito de arte considerando-o tanto do ponto de vista da *Ética a Nicômacos* quanto da *Metafísica* podemos afirmar que a retórica e a dialética enquanto artes podem ser tratadas como saberes que refletem sobre, e conhecem o porquê e o como determinado argumento pode ou não ser falacioso, no caso da dialética; e com respeito à retórica há uma reflexão sobre os meios técnicos de persuasão baseados no discurso (*Ret. I, 2, 1354a 11-16*). E enquanto uma arte que estuda tais meios, a retórica deve contemplar não somente o estudo da produção de argumentos em si, mas também precisa estudar sobre aquele que ouve o discurso, nesse último caso o ouvinte, buscando construir uma reflexão sobre sua alma.

Após fazer essa digressão e apresentar em linhas gerais, o que significa atribuir à retórica e à dialética o estatuto de arte, retomemos o início do texto, e apresentemos a inconsistência que nos interessa a fim de situarmos a problemática do aparecimento do πάθος como prova produzida pelo método retórico. Tão logo o estagirita estabelece que tanto a retórica quanto a dialética podem ser consideradas artes, no sentido estudarem sobre

um determinado assunto, ele passa a empreender uma crítica aos seus predecessores afirmando que eles se ocuparam apenas com uma parte da arte retórica ao considerar como mais importante o dispor os juízes de uma determinada maneira, quando na verdade nada dizem sobre os entimemas que constituem o corpo da persuasão. (*Ret.* I, 1, 1354a 10-15) Um pouco mais adiante, já no capítulo 2, ainda no livro I, ao apresentar as provas que são produzidas segundo o método da arte retórica, Aristóteles enumera três delas:

As provas de persuasão (πίστις) fornecidas pelo discurso são de três espécies: umas residem no caráter moral do orador (ἠθῆι); outras no modo como se dispõe o ouvinte (αἰ δὲ ἐν τῷ τὸν ἀκροατὴν διαθεῖναι πως); e outras no próprio discurso (λόγῳ), pelo que este demonstra ou parece demonstrar (*Ret.* I, 2, 1356a 1-4).

Ao confrontar as duas afirmações de Aristóteles, o que torna evidente, é uma aparente incongruência, pois enquanto na primeira passagem o estagirita considera como substancial para a arte retórica os entimemas, que constituem um tipo de silogismo retórico; enquanto as emoções se configuram como provas menos importantes, na segunda passagem as emoções aparecem junto com o caráter moral do orador e com próprio discurso, como provas cruciais, na medida em que são produzidas pelo método retórico. Como então explicar essa aparente incongruência? Para respondermos a essa indagação apresentaremos a posição de dois comentadores, Eire e Cope.

Eire (2000) afirma que essa aparente inconsistência pode ser explicada a partir de uma dupla perspectiva adotada para a arte retórica. Segundo esse autor, Aristóteles aborda a retórica tanto do ponto vista teórico, ao tratá-la como arte, quanto da perspectiva do ouvinte, ao adotar como provas produzidas pelo método, o caráter do orador e o dispor o ouvinte de uma determinada maneira. Ao considerar a retórica enquanto arte, segundo Eire, Aristóteles está procurando circunscrevê-la dentro do âmbito do saber que a diferencia da mera experiência (ἐμπειρία) e que tem fortes relações com a dialética na medida em que possui como corpo substancial o entimema, entendido de maneira geral como um tipo de silogismo retórico. Sendo assim, a retórica enquanto arte, tem como objetivo construir um saber puramente lógico, e, portanto, faria todo sentido, segundo Eire, que o estagirita procurasse estabelecer o dispor os ouvintes de uma determinada maneira como algo suplementar e acessório.⁵⁷ Por outro lado, ao considerar o caráter do orador, assim como o

⁵⁷ Essa é uma interpretação tradicional partilhada pela maioria dos comentadores da *Retórica* de Aristóteles. Entretanto Quintín Racionero apresenta uma interpretação divergente daquela apregoada pela tradição. Segundo esse autor o apelo ao caráter do orador e o dispor os ouvintes de uma determinada maneira não se

dispor o ouvinte de uma determinada maneira como provas produzidas pelo método retórico, o filósofo pretende então tratar a retórica sob a perspectiva do ouvinte, pensando-a, então, do ponto de vista prático. Assim, segundo Eire, haveria dentro da obra *Retórica* duas concepções diferentes, a saber, uma concepção que contemplaria a retórica enquanto arte a qual tem como centralidade a produção de demonstrações através do entimema e indução retóricas, e, isso faria dela um braço ou rebento (παρὰφυές) da dialética e a outra que, por ocupar do ἤθος e πάθος estaria relacionada à arte política (*Ret.* I, 2, 1356a 25-27).

Cope (1867, p. 136-137) apresenta uma posição semelhante a esta defendida por Eire para aparente inconsistência sobre a problemática do πάθος dentro da *Retórica*. Segundo esse autor, a retórica, ao ser apresentada como uma arte, se configura como um corpo sistematizado de regras, e tem como prova substancial o entimema que é considerado por Aristóteles, um tipo de silogismo retórico que visa produzir demonstrações dos argumentos. Já ἤθος e πάθος constituiriam, segundo esse autor, provas ornamentais e acessórias que estariam subordinadas à prova retórica lógica a qual tem como principal representante o entimema. A presença de ἤθος e πάθος é necessária devido à incapacidade dos ouvintes em acompanhar longas exposições (*Ret* I, 1, 1355a 25-26). A partir das considerações anteriores sobre o ponto de vista apresentado tanto por Coper quanto por Eire, podemos inferir que esses autores ao considerarem a retórica enquanto arte atribuem ao entimema um papel central, e conseqüentemente, compreendem-na sob uma perspectiva estritamente lógica. Assim a retórica enquanto arte busca somente produzir a demonstração dos argumentos. No entanto, devido à incapacidade do auditório em acompanhar as demonstrações rigorosas torna-se necessário ao orador utilizar de maneira subsidiária, ἤθος e πάθος.

Ao ponderarmos as posições de Cope e Eire, estamos inclinados a aceitar em parte a posição deles. Primeiramente julgamos plausível que na *Retórica*, não há nenhuma inconsistência entre as passagens 1354a 11-19 onde o estagirita toma como acessório o dispor os ouvintes de determinada maneira e considera o entimema como corpo principal do discurso retórico, e a passagem 1356a 1-4 na qual ele inclui o dispor os ouvintes de uma determinada maneira, como uma prova retórica produzida pelo método. Com relação à primeira passagem, podemos contextualizá-la na crítica a seus predecessores, por tomar

configuram como independentes e secundários aos raciocínios retóricos, mas constituem enunciados pertencentes ao próprio método retórico.

como ponto principal da arte retórica o dispor os ouvintes de determinada maneira e esquecer de considerar as demonstrações dos fatos. Supõe-se que essa crítica aristotélica foi dirigida aos autores de manuais sobre retórica. Esses manuais consistiam em catálogos escritos que continham modelos de argumentos a serem memorizados. Sobre a crítica dirigida aos seus predecessores Aristóteles nos diz:

Ora os que até hoje compuseram tratados⁵⁸ acerca dos discursos ocuparam-se apenas de parte de tal arte, pois somente as provas por persuasão são próprias dela, e tudo o resto é acessório. Eles, porém, nada dizem sobre os entimemas, que são o corpo da persuasão, mas dedicam a maior parte de seus tratados às questões exteriores ao assunto; pois com efeito, o ataque verbal, a compaixão, ira e outras paixões da alma semelhantes a essa não afetam o assunto, mas sim aos juízes (*Ret.*, I, 1, 1354a 11-19).⁵⁹

Na passagem citada acima, percebemos que Aristóteles critica seus predecessores por estabelecer que a retórica enquanto arte ocupa-se principalmente com o dispor os juízes de determinada maneira. Ora, enquanto arte, a retórica precisa, segundo o estagirita, ocupar-se com o entimema, e o exemplo, pois eles serviriam para demonstrar a veracidade dos fatos. Considerando, portanto, a retórica enquanto arte, os meios demonstrativos assumiriam uma importância crucial, enquanto o dispor os ouvintes de uma determinada maneira se configuraria como elementos subsidiários no que tange à consideração acerca do assunto a ser demonstrado. Contudo não podemos nos esquecer que a veracidade dos fatos não se impõe somente através de demonstrações, é necessário que os ouvintes acreditem, coloquem fé, naquilo que é demonstrado, e nesse último caso ἤθος e πάθος seriam de extrema importância, uma vez que eles ajudariam o orador ganhar a credibilidade de seus ouvintes⁶⁰.

Considerando ainda a passagem citada anteriormente, apresentemos a posição estabelecida por Quintín Racionero. A posição defendida por esse autor é que é possível pressupor que na retórica enquanto arte estão subentendidas não somente as provas lógicas denominadas entimema e exemplos, mas também o dispor os ouvintes de uma determinada maneira, e também o caráter do orador. Sendo assim, segundo ele, as três provas produzidas

⁵⁸ Na tradução realizada acima optamos por traduzir o termo τέχναι por tratado em lugar de arte, com a finalidade de evitar confusões.

⁵⁹ O trecho citado acima é fruto do cotejamento realizado entre as traduções apresentadas por M. Jr. Alexandre, e Quintín Racionero.

⁶⁰ Cf. *Ret.* I, 1, 1355a 24-29.

pelo método retórico já estão subentendidas no estabelecimento da retórica enquanto arte. E dessa maneira há uma convergência entre as considerações das emoções feitas na passagem 1354a 11-19 e a inclusão das mesmas como parte do método retórico em 1356a 1-4. Partindo então da hipótese defendida por Quintin Racionero, é plausível admitir que a retórica pode ser considerada tanto do ponto de vista da produção do discurso em si, ou seja, o discurso retórico deve procurar demonstrar se o fato ocorreu ou não, se virá a ocorrer ou não, quanto da perspectiva do ouvinte, a saber, uma vez que o discurso retórico visa não somente a demonstração dos fatos, mas também a produção de julgamento (κρίσις), torna-se então necessário que o orador ganhe a credibilidade de seus ouvintes, mostrando-se através de sua fala digno de confiança, assim como incitando neles uma emoção adequada que os predisponha para a causa defendida por ele. No entanto, ao considerarmos a hipótese de Quintin Racionero, fica evidente que a posição de Eire ao afirmar que há dentro da *Retórica* duas definições para o conceito de retórica, uma que contempla o lado teórico, ao tratá-la como arte, e a outra que estaria relacionada ao saber prático denominado pelo filósofo, político, uma vez que se ocupa com perspectiva do ouvinte, não se sustenta, pois, segundo Racionero, o estagirita pretende realçar as duas nuances de um mesmo processo. Ou seja, compreender a retórica enquanto arte consiste em tomá-la como aquela que conhece as causas e, por conseguinte o porquê algo é produzido. No entanto, a arte retórica precisa contemplar aquele para quem o discurso é produzido, a saber, o ouvinte. Além disso, todas as considerações sobre a retórica enquanto arte ocorrem dentro de um âmbito teórico que trata daquelas coisas que são contingentes e passíveis de soluções diferentes.

Apresentado, então, que as emoções são consideradas dentro de um contexto no qual não há inconsistência já que é possível considerar a retórica enquanto arte tanto da perspectiva da produção do discurso em si, quanto do ponto de vista daquele que ouve o discurso e produz um julgamento, passemos então a considerar o πάθος como uma prova retórica produzida pelo método retórico.

Aristóteles inicia o capítulo 2, do livro I afirmando, que retórica é a faculdade (δύναμις) de descobrir o que é adequado em cada caso com fim de persuadir (*Ret.* I, 1, 1355b 25-27). Primeiramente, o que podemos ressaltar a partir dessa caracterização da retórica é que ela não pode ser considerada uma arte de persuasão, mas sim uma faculdade

(δύναμις) que procura estudar sobre os meios de persuasão em todo e qualquer assunto apresentado para ela. Isso significa que o campo de atuação da retórica é amplo uma vez que seus meios de persuasão não são aplicáveis a classes de conhecimentos específicos, como acontece nas demais artes, por exemplo, medicina, aritmética e geometria. Segundo o filósofo, essas artes são instrutivas somente nos assuntos que são específicos delas. Assim a medicina só é instrutiva no que diz respeito à saúde e à doença, a geometria sobre variações que afetam as grandezas e a aritmética sobre os números (*Ret.* I, 1, 1355b 29-33).

Ora, depois de caracterizar a retórica como uma faculdade que busca descobrir os meios apropriados em cada caso com fim de persuadir, Aristóteles apresenta dois tipos distintos de provas. O primeiro tipo é denominado pelo filósofo de provas artísticas (πίστεων ἔντεχνοι) e podem ser caracterizadas como produzidas pelo método retórico. Essas provas dividem-se em três espécies: a primeira delas reside no caráter do orador (ἦθος), a segunda consiste em como predispor os ouvintes de uma determinada maneira excitando neles determinadas emoções (πάθη) e a terceira consiste na prova lógica em seu sentido próprio (λόγος). Já o segundo tipo de prova caracterizada como não artísticas (πίστεων ἄτεχνοι) podem ser compreendidas como um tipo de prova não produzida pelo método retórico. Tais provas já existem, e resta ao orador apenas utilizá-las, enquanto no caso das provas artísticas é possível para ele criá-las. São exemplos de provas não artísticas, os testemunhos, as confissões sob tortura, documentos escritos e semelhantes (*Ret.* I, 2, 1355b 37-40). O estagirita discute acerca do uso das provas não artísticas somente ao final do livro I da *Retórica*. Não discutiremos em nenhum momento ao longo dessa dissertação sobre as provas não artísticas, pois nosso principal interesse assenta-se nas provas produzidas pelo método retórico.

Iniciemos nossa análise considerando que a persuasão através do caráter (ἦθος) ocorre quando o discurso é produzido de uma determinada maneira que permita mostrar o orador como uma pessoa digna de confiança (*Ret.* I, 2, 1356a 5-6). Cope (1867, p. 151) ao comentar essa afirmação feita por Aristóteles, no primeiro livro da *Retórica*, afirma que se o orador deseja tornar-se digno de confiança através de seu discurso é necessário que ele mostre possuir as seguintes qualidades: sabedoria prática (φρόνησις), virtude (ἀρετή) e boa vontade (εὐνοία). Segundo esse autor, para que o orador demonstre possuir a sabedoria prática, é preciso que ele faça seu auditório enxergá-lo como uma pessoa capaz de julgar

com exatidão sobre o que é correto e conveniente. Ainda, se orador pretende mostrar-se uma pessoa possuidora das qualidades virtuosas, é necessário que ele faça com que seus ouvintes o vejam como uma pessoa que não tem pretensões de enganá-los. E por fim, se o orador se mostra como uma pessoa de boa vontade, isso significa que ele compartilha das convicções do auditório para o qual discursa. É bom ressaltar que o orador precisa parecer possuir todas essas qualidades quando estiver discursando para seu auditório, pois caso falte uma dessas qualidades ou todas elas, orador pode aconselhar de maneira errônea sobre os assuntos da cidade (*Ret.* II, 1, 1378a 8-10). Como já foi sublinhado, a confiança adquirida no orador pela posse dessas qualidades deve ser realçada através da fala produzida por ele e não através de um conhecimento prévio sobre o seu caráter, ou seja, os ouvintes acreditam no orador porque por meio de sua fala ele demonstra possuir as qualidades enumeradas acima. É, ainda, interessante destacar sobre as considerações de Cope, que essas qualidades que o orador precisa possuir são apresentadas explicitamente pelo estagirita apenas no segundo livro da *Retórica*, capítulo primeiro. Nesse primeiro momento, Aristóteles se restringe a afirmar que o orador precisa através de seu discurso mostrar-se digno de fé. Entretanto, Cope pressupõe que essas qualidades estão subentendidas nessa afirmação do filósofo. Além disso, a consideração restrita sobre o discurso do orador como produtor de confiança leva Fortenbaugh a assumir uma posição diferente daquela adotada por Cope. Segundo Fortenbaugh (2007, p. 107-23), no capítulo 2, do livro I, Aristóteles ao realçar o discurso como produtor de confiança no orador pretende tratar do discurso judicial. Ou seja, dentro do discurso judicial basta que o orador através de sua fala demonstre possuir certa integridade moral, pois se apresentando dessa forma seus ouvintes confiarão nele e aceitarão seus argumentos. Já no primeiro capítulo do livro II, não basta que através das palavras o orador mostre-se digno de confiança, pois o foco nesse capítulo seria o discurso deliberativo. Nesse segundo caso, é necessário que o orador não somente demonstre seus argumentos como também mostre possuir as qualidades, tais como virtude, benevolência e sabedoria prática. Fortenbaugh também diverge de Cope sobre a delimitação do que seria a virtude (*ἀρετή*) e sabedoria prática (*φρόνησις*). Segundo Fortenbaugh, a sabedoria prática consiste tanto em conhecer o que deve ser feito, quanto ser hábil em apresentar esse conhecimento de maneira clara e inteligível, já a virtude é caracterizada por esse autor em função da possibilidade de não ser corruptível, isto é, o

orador virtuoso é aquele que respeita as leis da cidade. Contudo essas leis variam de uma cidade para outra e são determinadas pelos regimes políticos que regem cada cidade. Fortenbaugh também afirma que a discussão sobre essas qualidades que são necessárias ao orador possuir, é feita de maneira breve uma vez que elas são apresentadas de maneira detalhada por muitos autores da tradição retórica, por exemplo, Homero e Tucídides. Na *Iliada*, Nestor é apresentado por Homero, como alguém experiente em aconselhar, assim como bem-intencionado e corajoso (*Iliada* 250-273, 9, 94-104).

Encerradas nossas considerações sobre o caráter do orador, examinemos o segundo modo pelo qual é possível gerar persuasão, a saber, através do dispor os ouvintes de uma determinada maneira (πάθος). Esta segunda prova artística é discutida de maneira muito breve no livro I, capítulo 2. Segundo o estagirita, persuade-se pela disposição dos ouvintes quando por meio do discurso eles são levados a provarem determinadas emoções, pois sob o domínio dessas últimas o julgamento deles é alterado (*Ret.* I, 2, 1356a 15-19). Primeiramente podemos inferir a partir dessas afirmações de Aristóteles que as emoções têm o poder de alterar os julgamentos. Além disso, consideramos que o dispor os ouvintes de uma determinada maneira só é possível por meio do discurso, isto é, o orador por meio de seu discurso suscita nos ouvintes uma determinada emoção e com isso produz uma alteração em seus julgamentos. Não trataremos aqui como as emoções alteram os julgamentos, pois esse assunto será tratado de maneira mais detalhada no segundo capítulo quando iremos discutir em detalhes a conceituação de cada um dos πάθη.

No que tange a terceira e última prova produzida pelo método retórico podemos elencar o produzir persuasão através do discurso (διὰ τοῦ λόγου). Essa terceira prova produzida pelo método retórico apresenta problemas interpretativos, pois segundo a interpretação tradicional, cujo principal representante é Cope, há uma tendência em identificar essa terceira prova com entimema e o exemplo, que são caracterizados respectivamente ao longo da *Retórica*, como silogismo e indução retóricas. Tal identificação feita por Cope e por seus seguidores tem como ponto de partida o ataque que o estagirita faz aos seus predecessores. Como já foi mencionado nesse capítulo, segundo Aristóteles os tratadistas sobre arte retórica negligenciam a principal prova por persuasão (ἔντεχνος πίστις) denominada pelo filósofo como entimema e que constitui um tipo de demonstração (ἀπόδειξις τις) (*Ret.* I, 1, 1355a 5-10). Segundo Cope (1867, p.153-155),

nessa passagem o filósofo utiliza a mesma expressão ἔντεχνος πίστις, que é utilizada em outro contexto, no capítulo II do livro I, para definir as chamadas provas produzidas pelo método retórico. Diante do uso da mesma expressão e admitindo que o filósofo atribui o mesmo sentido a essa expressão nos dois contextos, assim como o estabelecimento do entimema (ἐνθύμημα) como corpo principal desse ἔντεχνος πίστις, Cope então afirma que a terceira prova produzida pelo método retórico pode ser identificada com o chamando silogismo retórico. A identificação do exemplo (παράδειγμα) com a terceira prova retórica produzida pelo método, segundo Cope, tem como pressuposta a afirmação aristotélica que para demonstrar, todos produzem provas por persuasão quer recorrendo a exemplos, que recorrendo aos entimemas, pois fora destes não há mais nada (*Ret.* I, 2, 1356b 5-9). Contrária a essa interpretação fornecida por Cope, Grimaldi (1972, p. 53-67) identifica a terceira prova produzida pelo método com o assunto do discurso, focando tanto sobre os aspectos racionais quanto lógicos que podem ser apreendidos pelo ouvinte. Para chegar a essa conclusão Grimaldi afirma que se pode distinguir cinco significados diferentes para o termo πίστις, dentro da *Retórica*. Entretanto Grimaldi propõe apresentar somente três sentidos para esse termo, pois, segundo o autor, dois desses significados consistem em expressões que não contribuem de forma significativa para a compreensão do vocábulo. Dentre esses dois significados, segundo Grimaldi, estaria a significação de πίστις como palavra de honra ou juramento. Assim afirma o estagirita: “os recursos retóricos são nesses casos seguintes: que o acusado ignorou ou transgrediu muitas normas de injustiça, como por exemplo, juramentos, promessas, provas de fidelidade, votos matrimoniais, pois é o acúmulo de muitas injustiças” (*Ret.* I, 14, 1375a 10). O outro sentido de πίστις aparece no terceiro livro onde o estagirita discute sobre as várias partes da fala. Nesse contexto, Aristóteles usa πίστις para se referir à parte da fala que busca demonstrar uma tese ou proposição⁶¹. Excluídos, portanto, esses dois sentidos, Grimaldi passa a apresentar os outros três significados para o termo πίστις.

No primeiro sentido πίστις pode significar um estado mental, isto é, uma convicção ou crença do ouvinte após a apresentação dos fatos de forma correta.⁶² Outro sentido no qual o termo πίστις é compreendido seria como instrumento lógico que permite ao intelecto

⁶¹ Cf. *Ret.* III, 13, onde Aristóteles trata sobre as partes do discurso.

⁶² As passagens que apresentam esse sentido para o vocábulo πίστις são: *Ret.* I, 1, 1355a 5, 2, 1356a 20, 9, 1367b 29 e II, 1, 1377b 25.

raciocinar logicamente utilizando processos inferenciais os quais no contexto retórico são identificados com os entimemas e os exemplos.⁶³ Por fim, o terceiro sentido de πίστις pode ser identificado com as fontes materiais utilizadas para gerar a confiança e convicção nos ouvintes. Essas fontes materiais são identificadas com as provas produzidas pelo método retórico (ἔντεχνος πίστεις) apresentadas pelo filósofo no livro I, capítulo II. Enquanto fontes produtoras de persuasão elas constituem como prefere chamá-las Grimaldi, premissas para a formação dos entimemas. Sendo assim, as provas por persuasão produzidas pelo método de modo algum podem ser identificados com entimemas e exemplos, pois enquanto os últimos constituem meios pelos quais se produzem as demonstrações, o ἦθος, πάθος e λόγος configuram-se como premissas partir das quais os entimemas e exemplos seriam formados⁶⁴. Assim, segundo Grimaldi, torna-se evidente que há uma diferença significativa entre os entimemas e exemplos, por um lado, e ἦθος, πάθος e λόγος, por outro lado, na medida em que esses constituem fontes materiais para a formação dos entimemas. Marcada, então, essa diferença entre os entimemas e exemplos e as suas fontes materiais, segue-se então que a terceira prova produzida pelo método retórico pode ser identificada, segundo Grimaldi, com o discurso tomado em seu sentido puramente lógico racional.

Estabelecida, portanto, que as provas produzidas pelo retórico, segundo a interpretação fornecida por Grimaldi, constituem premissas que servirão como fontes materiais para a formação dos entimemas, resta-nos discutir acerca da possibilidade da existência de um enunciado definitório para os πάθη. Tal discussão será realizada no próximo capítulo dessa dissertação. Utilizaremos a obra dos *Tópicos*, onde o estagirita discute no livro I e VI os critérios pelos quais pode-se considerar adequada a definição de um determinado termo. Para a discussão sobre a possibilidade se há ou não uma definição para os πάθη, retomaremos as passagens da *Ética a Nicômacos*, *Retórica* e ainda consideraremos a caracterização dos πάθη fornecida pela *Ética a Eudemo*, pois essa obra não somente apresenta a exemplificação de algumas emoções, assim como relaciona elementos novos no que respeita aos πάθη.

⁶³ Cf. as passagens *Ret.* I, 1, 1355b 35, e I, 2 1375a 22.

⁶⁴ Quintin Racionero apresenta um ponto de vista semelhante defendido por Grimaldi, pois segundo Racionero ἦθος, πάθος e λόγος constituem enunciados de argumentação retórica que servirão como premissas para a formação dos entimemas e exemplos.

SEGUNDO CAPÍTULO

A definição de πάθος em Aristóteles

2. 1 Teria Aristóteles apresentado uma definição para o termo πάθος?

Como já havíamos proposto anteriormente procuraremos nesse capítulo analisar se Aristóteles apresentou uma definição para o termo πάθος. As obras consideradas nesse

capítulo são *Ética a Nicômacos*, *Ética Eudemia e Retórica*. As caracterizações apresentadas nessas obras para esse termo são as seguintes:

As emoções (πάθη) são as causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças nos seus juízos (κρίσις), na medida em que eles são acompanhados (ἔπεται) de dor (λύπη) e prazer (ἡδονή): tais são a ira (ὀργή), a compraixão (ἔλεος) o medo (φόβος) e outras semelhantes, assim como as suas contrárias (*Ret.* II, 1, 1378a 19-22).⁶⁵

E ainda em *Ética a Nicômacos* e *Ética a Eudemo*

Por emoções (πάθη) quero significar os desejos (ἐπιθυμία), a cólera (ὀργή), o medo (φόβος), a temeridade (θάρασος), a inveja (φθόνος), a alegria (χαρὰν), a amizade (φιλία), o ódio (μῖσος), o ciúme (πόθον), a emulação (ζῆλος), a piedade (ἔλεος) e, de um modo geral, os sentimentos acompanhados (ἔπεται) de prazer (ἡδονή) e dor (λύπη) (*EN*, II, 5, 1105b 21-23).

Chamamos πάθη tudo que segue: ímpeto (θυμός), medo (φόβος), vergonha (αἰδῶς), apetite (ἐπιθυμία) e, em geral, tudo o que em si mesmo (καθ' αὐτά) é acompanhado (ἔπεται) de prazer sensível (αἰσθητικὴ ἡδονή) ou dor (λύπη)⁶⁶ (*EE* II, 2, 1220b 12-13).

Primeiramente ressaltamos que embora os enunciados apresentados sobre os πάθη não pareçam destoar tanto, estamos diante de obras com finalidades diversas. Enquanto nas obras éticas, Aristóteles procura definir os πάθη relacionados à natureza moral dos homens, na *Retórica*, o filósofo pretende restringir o estudo deles à questão do discurso persuasivo. Pensando, então, nessa relação entre os πάθη e o discurso, o filósofo aprofunda na *Retórica* a questão das emoções, construindo, portanto, na visão de alguns, o primeiro “Tratado sobre as Emoções” da história da filosofia.

A seguir ao confrontarmos cada uma dessas citações vemos emergir traços comuns e específicos entre elas. Primeiramente, a associação dos πάθη com a dor e/ou prazer (traço comum na caracterização geral das emoções). Além disso, há uma lista exemplificativa, que contém alguns πάθη em comum, a saber, a cólera (ὀργή) e o medo (φόβος). O apetite (ἐπιθυμία) aparece somente na lista exemplificativa presente na *Ética a Nicômacos* e *Ética a Eudemo*. Quanto à especificidade das listas podemos realçar o poder dos πάθη em produzir alterações nas pessoas e em seus julgamentos (traço específico da *Retórica*) e os

⁶⁵ Fizemos uma ligeira modificação na passagem, optando por simplesmente manter o termo grego πάθη já que nosso intuito é caracterizar os vários sentidos desse termo.

⁶⁶ A tradução adotada, com ligeiras modificações, para essa passagem foi de Júlio Pallí Bonet. Optamos por traduzir θυμός, como ímpeto em lugar de indignação, pois o termo grego mais adequado para essa última seria a forma verbal νευεσῶν, indignar-se. Além disso, acrescentamos o termo sensível após a palavra prazer para traduzir o termo grego αἰσθητικὴ.

prazeres que acompanham os πάθη sendo qualificados como sensíveis (αισθητική), assim o aparecimento da expressão grega καθ' αὐτά, na caracterização das emoções (traço específico da *Ética a Eudemo*). Fortenbaugh (2002, p. 112), afirma que Aristóteles, ao qualificar os prazeres como sensíveis em *Ética a Eudemo*, pretende relacionar as emoções ao seu lado sensitivo. Essa afirmação ficará ainda mais clara ao considerarmos tanto qual é o tipo de prazer e dor relacionados às emoções, assim como a relação entre emoções, e prazer e dor.

Depois de elencarmos as diferenças e especificidades presentes em cada lista, somos levados a considerar a seguinte questão: o estagirita teria apresentado ou não uma definição sobre os πάθη? Entretanto para respondermos a essa indagação é preciso considerar acerca do que consiste a definição dentro do pensamento de Aristóteles, para em seguida compreendermos melhor se ele propôs ou não uma caracterização das emoções.

A questão das definições é abordada em três obras diferentes de Aristóteles, a saber, nos *Tópicos*, nos *Segundos Analíticos e Metafísica*. O estudo dessas obras nos permitiria um julgamento correto e completo sobre a definição das emoções em todos os seus contextos, retórico e dialético. Entretanto uma abordagem exaustiva de todas essas obras constituiria um trabalho de muito fôlego e acabaria por extrapolar o objetivo dessa dissertação que consiste em discutir o sentido do termo πάθη, tal como é tratado dentro da obra da *Retórica*. Diante dessa impossibilidade no tratamento de todas elas, nossa ênfase será nos *Tópicos*, escolha que se justifica tanto pela relação estabelecida por Aristóteles entre a arte retórica e a dialética, quanto pelo conteúdo comum das duas obras, a saber, a construção de discursos.

O tema da definição é tratado em dois momentos nos *Tópicos*, no capítulo 5 do livro I, e ao longo de todo livro VI. Segundo Brunschwig (2007, p. 205) ao longo dos *Tópicos*, Aristóteles ora utiliza o termo grego ὄρος, ora ὀρισμός, ora λόγος, para designar definição, demonstrando certa oscilação sobre o vocábulo mais adequado capaz de expressar na íntegra o sentido de definição.

Nos *Tópicos*, o filósofo, principia afirmando que pretende descobrir um método que permita aos homens tanto raciocinar sobre qualquer problema proposto a partir de premissas aceitas (ἔνδοξα), assim como defender opiniões sem cair em contradição. (*Top.* I, 1, 100a 18- 22) A partir da necessidade de construção de um método, o estagirita distingue

vários tipos de silogismo, dentre eles o dialético, assunto principal de sua investigação. Após caracterizar o silogismo dialético como aquele que raciocina a partir de opiniões comumente aceitas seja por todos, pela maioria ou pelos mais eminentes, Aristóteles então fala sobre a utilidade dos *Tópicos*. O tratado é útil por três motivos, a saber, no adestramento do intelecto, nos encontros casuais e nas ciências filosóficas.⁶⁷ A utilidade do tratado como exercício se mostra evidente porque possuindo um método podemos facilmente argumentar sobre o problema proposto. Além disso, o tratado mostra-se útil para os encontros casuais, pois ao racionarmos a partir das opiniões compartilhadas pela maioria dos homens, não somente estaremos em relação com eles, apoiados em seus próprios pontos de vistas, como podemos fazê-los mudar de ideia quando as opiniões emitidas por eles não lhes pareçam corretas. E por fim, o tratado é útil por permitir que os homens percorram as aporias em ambos os sentidos e percebam com mais facilidade, em cada caso, o verdadeiro e o falso. Embora seja necessário o conhecimento sobre a utilidade dos *Tópicos*, isso não seria suficiente para os homens, pois é preciso também saber manejar os recursos dialéticos (*Top.* I, 1, 101b 5-10). Na tentativa, então, de ensinar aos seus discípulos o manejo de tais recursos, o filósofo então postula que o método dialético é composto por problemas (πρόβλημα) e premissas (προτάσεις) que expressam ou indicam seja o gênero (γένος), o próprio (ἴδιος) e o acidente (συμβεβηκός). Na continuação da passagem, Aristóteles divide o próprio (ἴδιος), afirmando que às vezes, por um lado, ele indica a essência de algo (τί ἦν εἶναι) e nesse caso, exprime a definição (ὄρος) desse algo, por outro lado, o próprio não indicaria a essência e receberia, portanto, a denominação de próprio (ἴδιος). Essa divisão permite a Aristóteles postular que os problemas e as proposições originam-se a partir da definição, gênero, propriedade e acidente. (*Top.* I, 4, 101b 4-35) Brunschwing (2007, p. 46-50) ao fazer o comentário sobre o capítulo 4, afirma que o filósofo ao postular os problemas e as premissas, como parte do método dialético, introduz uma afirmação sem justificativa e sem nenhuma relação com o que foi dito anteriormente. Isso indica, segundo o autor, que Aristóteles conhecia uma primeira divisão quadripartite que dava origem aos problemas e premissas. Na posse desse conhecimento, Aristóteles busca simplificar essa divisão, mas acaba complicando, uma vez que o filósofo divide o próprio em duas partes, uma que expressa, por um lado, a essência de algo e que é

⁶⁷ Cf. *Topicos* I, 2, em sua íntegra.

identificada com a definição, e a outra que não a exprime. Apesar de produzir essa divisão dentro do próprio, o estagirita mantém a denominação genérica, próprio, tanto para aquilo que exprime a essência de algo quanto para o que não expressa sua essência. Brunschwing, afirma, ainda, que esse desmembramento do próprio resulta em uma nova divisão quadripartite, sobre a qual repousará a obra dos *Tópicos*, a saber, gênero, próprio, acidente e definição. Além disso, esse autor observa que o estagirita não atribui um nome comum a essas noções, mas a tradição de comentadores os denomina como predicáveis. Ou seja, gênero, definição, próprio e acidente funcionam como atributos de um determinado algo ou coisa. Assim os predicáveis buscam estabelecer uma possível relação entre o ser e seu atributo, uma vez que a dialética visa construir um discurso sobre as coisas existentes no mundo.

A partir, portanto, do estabelecimento da relação entre os predicáveis com os problemas e as premissas, o filósofo passa então definir cada um deles. O primeiro predicável a ser caracterizado é a definição (ὄρος). Segundo Aristóteles a definição é uma fórmula (λόγος) que expressa a essência de algo (τί ἦν εἶναι). É interessante observarmos que essa caracterização da definição já foi apresentada quando Aristóteles falou sobre a divisão do próprio. Na continuação da passagem, o filósofo retoma a caracterização da definição acrescentando algumas considerações. Segundo o estagirita a fórmula que expressa a essência de algo pode tanto substituir um termo quanto se configurar como uma fórmula que explica outra fórmula. Aristóteles não fornece nenhum exemplo para explicitar como uma fórmula pode substituir um termo ou como uma fórmula pode substituir outra fórmula. No entanto, podemos inferir que ele pretende enfatizar a importância da fórmula para definição da essência de algo, pois, como o próprio filósofo afirma, aqueles que pretendem fornecer uma definição utilizando apenas um termo não conseguem fornecê-la corretamente, pois uma definição é sempre um certo tipo de fórmula (*Top.* I, 1, 102a 1-4).

Após estabelecer a caracterização da definição, o estagirita reconsidera o que seja o próprio (ἴδιος). Este último consiste, a partir desse momento, em um predicado que não expressa a essência de algo, mas pertence exclusivamente à coisa, de modo que esse predicado possa ser convertível na própria coisa. Para exemplificar o que seria o próprio, Aristóteles afirma que a capacidade de aprender gramática seria um predicado atribuível somente aos homens, já que eles constituem os únicos seres capazes de aprender algo (*Top.*

I, 1, 102b 20-22). Analisando o exemplo pode-se afirmar que “a habilidade para aprender gramática” não constitui a essência do homem, pois ela não exprime aquilo que ele é realmente. Entretanto a habilidade para aprender gramática é exclusiva de uma determinada classe, de modo que ao ser invocada tal maestria, logo vem à mente uma determinada classe que possui condições para tal, a saber, o homem. Assim, embora o próprio não expresse aquilo que o ser é nele mesmo, ele evoca uma relação entre uma determinada classe e sua qualidade, mantendo, portanto, uma relação de exclusividade. Com intuito de realçar que o próprio é um predicado que expressa uma característica exclusiva de uma determinada classe, Aristóteles afirma que ninguém chama próprio aquilo que pode pertencer a algo diferente (*Top.* I, 1, 102a 23-24). A introdução dessa última afirmativa ajudará o filósofo fazer algumas breves considerações sobre os próprios relativos e temporários. Segundo o estagirita, é possível chamar de próprio o que pertence às coisas diferentes. No entanto, isso ocorre apenas de maneira relativa e temporária. Ou seja, os próprios temporários constituem qualidades que pertencem temporariamente a uma determinada classe, por exemplo, o lado direito consiste em um próprio temporário uma vez que ele pode ser um predicado temporário ou passageiro de algo, enquanto o próprio relativo se configura como uma relação, o bípede é relativo, pois é um próprio do homem em relação a um cavalo ou cão. Nesse caso o próprio relativo se configuraria como uma relação de comparação entre as diversas classes.

Já gênero (γένος) consiste em um predicado que pertence à essência de vários seres especificadamente diferentes. O gênero diferentemente do próprio, consiste em um predicado que exprime a essência dos diversos seres pertencentes à mesma classe. Na continuação da passagem, Aristóteles menciona duas perguntas que podem revelar o gênero do ser. A primeira delas seria “que é (τι ἔστιν) esse ser que tens diante de ti? A resposta mais apropriada a esse questionamento seria animal, caso o ser em questão fosse o homem. Fazendo um pequeno desvio, uma observação torna-se pertinente. A pergunta pelo “que é” (τι ἔστιν) é mencionada nos *Segundos Analíticos* como parte de um conjunto de quatro perguntas feitas no processo investigativo. Essas perguntas são agrupadas em duplas, e a indagação pelo “que é” consiste na última etapa do processo investigativo. Assim ao finalizarmos um processo investigativo perguntamos “que é isso que temos diante de nossos olhos?” Porchat (2000, p. 281-283) afirma que os exemplos que Aristóteles fornece,

nos *Segundos Analíticos*, como resposta ao “que é”, deuses, centauro e homem, indicam que as questões tratadas nessa etapa da investigação referem-se às essências sobre as quais indagamos se elas são reais ou não, para em seguida estabelecermos a definição daquelas coisas que existem. Retornando à obra dos *Tópicos* apresentamos então a segunda pergunta que revela o gênero de um ser: “um ser pertence ao mesmo gênero que outro ser, ou a um gênero diferente?” A resposta a essa última pergunta pode revelar tanto que animal é um gênero de homem e de boi, e nesse caso, eles pertenceriam ao mesmo gênero, quanto revelar que boi e homem não pertencem ao gênero animal. Com respeito à segunda pergunta para a identificação do gênero, é plausível admitir que o filósofo pretende determinar uma característica ou qualidade comum que pertença à essência de uma ampla classe de seres.

E finalmente o acidente (*συμβεβηκός*) é caracterizado por Aristóteles de duas maneiras diferentes. Primeiramente ele é delimitado como algo que não é nem definição, nem gênero e nem próprio, mas pertence ao ser ao qual se predica. Essa primeira delimitação de acidente é feita tanto por exclusão, quanto por relação, pois ele não é nenhum dos três predicáveis descritos anteriormente e ainda, sim, só pode ser demarcado com relação a cada um deles. No entanto, segundo Aristóteles, essa não seria uma caracterização apropriada para acidente, pois ela pressupõe o conhecimento de outros predicáveis a fim de que se torne clara e evidente a caracterização de acidente. Contrariamente à primeira caracterização de acidente, a segunda seria mais evidente por si mesma, pois ela não pressupõe conhecimentos acerca de outros predicáveis. Nessa segunda definição, o acidente consiste em um atributo que pode ou não pertencer ao ser, sem que com isso o ser deixe de ser ele mesmo. Os exemplos fornecidos por Aristóteles para exemplificar essa segunda caracterização de acidente é “o estar sentado” e a “brancura”, pois esses atributos podem ou não pertencer a um determinado ser, sem com isso ele deixe de ser aquilo que é ele. Em suma, essa segunda aceção de acidente pode ser compreendida como um predicável que não pertence à essência do ser.

Encerradas, portanto, nossas considerações sobre cada um dos predicáveis, caracterizados no capítulo 5, do primeiro livro dos *Tópicos*, passemos então a explicitar o tratamento aristotélico das definições no livro VI da mesma obra. É necessário ressaltar, primeiramente, que o livro se ocupa em sua inteireza com o tratamento das definições.

Além disso, ao longo desse livro as definições serão avaliadas no tocante à sua construção dentro do contexto do debate e da discussão. Por isso, Aristóteles estabelece cinco critérios pelos quais é possível controlar se uma definição foi ou não bem construída (*Top.* VI, 1, 139a 24-25). Esses critérios são os seguintes: a) é necessário que cada um dos elementos da fórmula definitória se aplique ao termo definido; b) que a fórmula definitória mencione o gênero e, em mencionando-o deve eleger o gênero correto; c) que a fórmula definitória refira exclusivamente ao termo definido e a nada mais; d) que a fórmula definitória expresse a essência do ser (τί ἦν εἶναι) e por fim e) que a fórmula definitória seja clara e evidente (*Top.* VI, 1, 139a 21-35).

Após apresentar as condições pelas quais uma definição pode ou não ser considerada satisfatória, Aristóteles então propõe que sejam examinados cada um desses critérios. Segundo o estagirita, para sabermos se a fórmula definitória aplica-se ao termo definido é necessário considerar se ela é verdadeira ou falsa. Isso significa que se a fórmula definitória pertence (ὕπάρχει) ao termo definido, então é verdadeira, mas se ocorrer o contrário é falsa. Assim o pertencimento ou não da fórmula definitória ao termo definido, funda-se no critério de verdade ou falsidade. Quanto ao estabelecimento ou não do gênero apropriado pela fórmula definitória, o estagirita afirma que esse assunto será examinado ao tratar do gênero e do próprio (assunto abordado no livro IV). Entretanto é possível conjecturar a partir da caracterização que Aristóteles faz de gênero, ainda no livro I, dos *Tópicos*, que o estabelecimento ou não do gênero apropriado consiste em encontrar um predicado que expresse à essência de vários seres especificadamente diferentes. Isso significa que encontrar o gênero apropriado consiste em determinar o predicado aplicável à essência de vários seres. Curiosamente Aristóteles não menciona a necessidade de investigar os critérios “c” e “d”, ele simplesmente estabelece-os e passa imediatamente para a consideração do quinto e último critério. Segundo o filósofo, uma fórmula definitória é clara e evidente quando faz uso de uma linguagem que não seja obscura. A obscuridade da linguagem é caracterizada por Aristóteles sob duas perspectivas, a saber, o uso de termos ambíguos, isto é, termos que apresentem duplicidade de sentido, ou quando se utilizam enunciados definitórios extremamente longos e supérfluos.

Outras condições que fazem ou não uma definição satisfatória, vêm ajuntar-se às anteriores ao longo do livro VI. Destacaremos somente aquelas interessantes para o exame

dos trechos em análise. Primeiramente as definições precisam ser constituídas por termos anteriores e mais conhecidos. Esses termos, segundo Aristóteles, podem ser divididos em duas classes, a saber, há o que é anterior e mais conhecido em absoluto, e o que é anterior e mais conhecido para nós. O que é mais conhecido em absoluto é identificado com os primeiros princípios. Esses últimos pertencem ao âmbito daquilo que é imutável e só podem ser apreendidos pela inteligência (νοῦς)⁶⁸. Já o que é mais conhecido para nós encontra-se na ordem do perceptível, é mutável e passageiro. Sendo assim, é plausível admitir que o que é conhecido absolutamente encontra-se na esfera do que é determinado, e não está submetido às mudanças expressando, portanto, a essência de algo. Já o que é mais conhecido para nós localiza-se na esfera do individual, é indeterminado, está sujeito às mudanças e ao movimento. Um último critério a ser considerado é a diferença específica. Segundo Aristóteles, para determinarmos a diferença específica é necessário que o gênero seja dividido em pares correspondentes ou coordenados, como por exemplo, “animal bípede e voador”, e que cada um dos termos pertencentes aos pares coordenados, sejam aplicáveis ao gênero. Tomando o exemplo anterior, ‘bípede’ e ‘voador’ podem ser compreendidos como diferença específica na medida em que podem ser aplicados ao gênero animal. Além disso, é necessário que cada um dos termos presentes nos pares de coordenados pertençam exclusivamente à essência de um determinado grupo. Uma última observação seria útil para a análise dos trechos citados acima, a saber, nas definições é necessário evitar a presença de disjunções (*Top.* VI, 7, 146a 21-23). Caso haja a presença de conjunções é preciso esclarecer qual é tipo de relação estabelecida entre os termos, se seria uma relação de causa ou consequência (*Top.* VI, 13, 150a 1; 151b 24).

Munidos, portanto, de todo esse aparato conceitual sobre as definições apresentado na obra dos *Tópicos*, livros I e VI, podemos tentar responder se Aristóteles apresentou ou não uma definição dos πάθη, nas obras éticas e na *Retórica*. Para tal empreendimento tomaremos, primeiramente, dois critérios que se revelam fundamentais para a compreensão do que seja a definição como a essência de algo (τί ἦν εἶναι), a saber, se ela é composta tanto pelo gênero, quanto pela diferença específica. Uma vez localizada a presença do gênero e da diferença específica na definição do termo, é necessário determinar se os termos contidos na definição são anteriores e mais conhecidos, seja absolutamente, seja

⁶⁸ Cf. *Ética a Nicômacos* VI, 6, 1141a ss.

para nós. Se os três critérios anteriores forem atendidos então passaremos a examinar os demais apresentados pelo estagirita.

Primeiramente é preciso ressaltar que a descrição dos πάθη na *Retórica*, inicia-se com expressão grega ἔστω δὴ⁶⁹ que é comumente traduzida ao longo da obra por “seja então”. Fortenbaugh (2002, p. 16) afirma que a expressão grega ἔστω δὴ, pertence ao vocabulário demonstrativo aristotélico, pois a partir da introdução dessa fórmula uma série de inferências é realizada, por exemplo, se isto é X então segue-se que.... e assim sucessivamente. Essa posição defendida por Fortenbaugh encontra sustentação no texto da *Retórica*, a partir da caracterização de cada um πάθη. Entretanto essa série de inferências introduzidas pela expressão grega ἔστω δὴ não ocorre na caracterização geral dos πάθη apresentadas no primeiro capítulo do livro II. Uma posição diferente apresenta Cope (1867, p. 247) em seu comentário sobre o segundo livro da *Retórica*. Segundo esse autor a fórmula grega ἔστω δὴ consiste em uma definição provisória, apropriada ao contexto retórico e sem exatidão científica. Além disso, conforme o autor, pode-se observar que embora na caracterização geral, Aristóteles enumere somente três πάθη, muitas outras são caracterizadas ao longo da obra da *Retórica*. Leite (2012, p. 85) afirma que o estagirita enumera somente a cólera, o medo e a compaixão devido ao caráter paradigmático de cada uma delas. Entretanto, segundo esse autor, o caráter paradigmático dessas emoções é problemático, pois enquanto a cólera é acompanhada por prazer e dor, o medo e a compaixão constituem somente dores, inclusive as emoções opostas a essas últimas.

Retornando ao nosso ponto de interesse, a saber, se essas listas constituem ou não uma definição do termo πάθη, podemos primeiramente considerar que se tratam predominantemente de listas exemplificativas que não permite visualizar a essência do termo definido. Como afirma Cooper (1996, p. 238), as emoções são tratadas de maneira estranha dentro dos escritos éticos de Aristóteles, pois são apenas agrupadas em uma lista, não recebendo, posteriormente, um tratamento analítico. Resta-nos apenas avaliar a relação dos πάθη com a dor e o prazer. Nesse último caso, é necessário determinar se a dor e o prazer constituem o gênero ou a diferença específica dos πάθη, para tal precisaremos investigar a natureza da relação entre, por um lado, os πάθη, e por outro lado, o prazer e a

⁶⁹ Ret. II, 1, 1378a 19; 1378a 30 sss.

dor. Discutiremos essa relação ao final desse capítulo, quando discutirmos sobre as características gerais dos πάθη.

No entanto, adiantamos que tal relação se revela complexa. Além disso, é preciso observar um detalhe que torna a definição dos πάθη errônea, a saber, a presença de disjunções e conjunções nos trechos trabalhados, tais como, καί e ἢ. Esse erro pode no momento fazer com que nossa tentativa de encontrar uma definição para os πάθη fracasse, pois não é possível estabelecer exatamente qual é a natureza relacional entre as emoções e o prazer/dor tomando por base somente essas conjunções ou disjunções.

Chega-se, então, ao fim dessa exposição sem uma posição clara se a caracterização geral dos πάθη, tal como apresentada pelas éticas e pela *Retórica* constituem ou não enunciados definitórios. Tal indecisão revela-nos o quanto estamos diante de um fenômeno complexo e multifacetado que envolve vários elementos, a saber, faculdades psíquicas, assim como alterações corporais. Talvez seja graças a essa complexidade que Aristóteles tenha hesitado em oferecer uma definição completa e acabada sobre fenômeno denominado πάθη. Apesar da complexidade desse fenômeno precisamos seguir em busca do que seja em sua essência os πάθη, pois como o próprio estagirita nos adverte, o estudioso precisa estar sempre no encalço da verdade⁷⁰. Ainda é preciso ressaltar que, embora estabeleçamos o prazer e dor como gênero dos πάθη, isso não nos permite afirmar que os primeiros se configurem como uma característica exclusiva das emoções, já que se pode afirmar que as sensações assim como os estados desiderativos, principalmente os apetites se configuram como prazerosos e dolorosos, incluindo assim as emoções em gama variada de eventos⁷¹.

2.2 O tratamento dos πάθη em *Retórica I*, capítulos 10-12

Na *Retórica* os πάθη são descritos em dois contextos diferentes. O primeiro aparecimento deles ocorre quando o estagirita trata sobre o discurso forense ou judiciário. Nesse contexto os πάθη aparecem sobretudo como motivadores de ações injustas. Ainda é preciso considerar que o tratamento das emoções, no discurso judiciário, é feito de maneira muito breve, pois são dedicados a elas somente três capítulos. Em um outro momento os

⁷⁰ Cf. *Ética a Nicômacos* I, 6, 1096a ss.

⁷¹ Cf. as seguintes passagens: *DA* II, 2, 413b 23-24; *DA* II, 3, 414b 4-5, *DA* III, 7, 431b 8-12.

πάθη são tratados de maneira mais detalhada, livro II, capítulos de 2-11, e são utilizados como meios técnicos de argumentação para predispor os ouvintes de uma determinada maneira, isto é, seja dispô-los favoravelmente à causa do orador, ou indispor os ouvintes para a causa do adversário. No tocante ao tratamento dos πάθη no contexto da motivação das ações injustas, o estagirita adota o método tripartite⁷² de pesquisa, a saber, as causas que levam os homens a praticarem injustiça; a disposição daqueles que praticam injustiça e contra quem os homens praticam injustiça. No entanto, Aristóteles não apresenta imediatamente uma exposição detalhada sobre cada desses itens de sua pesquisa. Antes de entrar em tal discussão, o estagirita opta por fazer uma caracterização do que seja (ἔστω δὴ) a injustiça (ἀδικεῖν). Segundo o filósofo a injustiça consiste numa violação voluntária (ἐκόντα) da lei (νόμος) (*Ret* I, 10, 1368b 6-7). Após apresentar essa definição de cunho geral sobre a injustiça⁷³, Aristóteles, divide as leis em duas categorias, a saber, as leis comuns (κοινός) e as leis próprias (ἴδιος). Essa mesma distinção sobre as leis é retomada em *Ret*. I, 13, 1372b 5-10 quando o estagirita procura determinar quais os critérios para o cometimento de justiça e injustiça. As leis comuns configuram-se como leis não escritas e pressupõem a aceitação unânime por todos. Essa caracterização das leis comuns é melhor explicada na primeira parte do capítulo 13. Neste capítulo, o estagirita identifica as leis comuns com as leis naturais, e afirma que elas regem o comportamento das pessoas. São exemplos de leis naturais, segundo o filósofo, o direito natural de enterrar os mortos, não matar o que tem vida, e o direito à liberdade. Por outro lado, a lei particular é escrita e é utilizada para governar cada cidade. Esse segundo tipo de lei é considerada, pelo filósofo, como convencional e serve para governar a comunidade e seus membros. Sendo assim, aquele que comete injustiças pode violar não somente as leis escritas e convencionais, como também as leis não escritas e naturais. Ao retomarmos o exame do conceito de injustiça apresentado no capítulo 10, do primeiro livro, percebe-se que Aristóteles não se contenta em caracterizar as injustiças como uma violação das leis, ele ainda qualifica esse tipo de violação. A injustiça se configura como uma violação voluntária (ἐκόντα) à lei. O estagirita apresenta-nos de maneira bem genérica a definição de voluntário, a saber,

⁷² Esse mesmo método será retomado por Aristóteles ao investigar detalhadamente os πάθη no segundo livro da *Retórica*.

⁷³ Cope (1867) em seus ensaios introdutórios sobre a arte retórica afirma que Aristóteles ao oferecer essas definições de cunho geral e categórico na obra da *Retórica*, sem discutir os problemas envolvidos em cada definição pretende tão somente atender aos propósitos retóricos. Mesma posição apresenta Striker (1996).

voluntário consiste em fazer algo conhecendo as consequências e o curso de uma determinada ação (*Ret. I, 10, 1368a 11-12*).

Após fornecer essa caracterização geral e categórica da injustiça, lei e voluntário, Aristóteles afirma que ainda não tratou do método tripartite de pesquisa proposto no início desse capítulo. Imediatamente ele propõe uma nova discussão que irá se revelar mais adiante (*Ret. I, 11, 1372a 3*) como a apresentação do primeiro passo desse método, isto é, os motivos pelos quais as pessoas cometem injustiça. Na tentativa de compreender o que as pessoas buscam ou evitam quando cometem injustiças, Aristóteles divide as ações em duas classes, a saber, as ações de que os homens mesmos são autores (*δι' αὐτούς*) e aquelas as quais os homens não são autores (*οὐ δι' αὐτούς*). Dentre essas últimas algumas são feitas por conta do acaso (*τύχη*) e outras são feitas por necessidade (*ἀνάγκης*). A necessidade é ainda dividida por Aristóteles em duas classes diferentes, a saber, existem ações praticadas por conta da natureza (*φύσις*) e as ações praticadas por força (*βία*). Assim, as ações das quais os homens não são autores são de três tipos: acaso, força e natureza. Já as ações sobre as quais os homens são autores algumas são praticadas por causa do hábito (*ἔθος*) e outras por desejo (*ὄρεξις*). Como foi feito no caso da necessidade, os desejos também são divididos em: desejos racionais (*λογιστική ὄρεξις*) e irracionais (*ἄλογος ὄρεξις*). O representante do desejo racional é o querer (*βουλήσις*). Esse desejo tem como fim o que é bom (*ἀγαθός*). Já os desejos irracionais são identificados com os apetites (*ἐπιθυμία*) e a cólera (*ὄργη*), uma vez que esses dois últimos têm como fim o prazer (*ἡδονή*) seja ele real ou aparente, pois o apetite é desejo pelo agradável (*Ret. I, 11, 1370a 17-18*). Portanto para as ações das quais os homens são ou não seus autores, há, segundo Aristóteles, sete causas (*αἰτίας*): acaso, natureza, coação, força, hábito, cálculo, apetite e ira. Em primeiro lugar é importante observar que a ira ou cólera são descritas por Aristóteles, nesse contexto, como estados desiderativos irracionais. Outra constatação importante seria que o *θυμός* seria sinônimo de *ὄργη*, pois ambos sentimentos buscam a vingança e a punição, sendo a finalidade de cada uma dessas últimas reestabelecer o lugar social perdido pelo ofendido no momento em que foi desdenhado. (*Ret I, 10, 13469b 11-12*).

Após elencar as causas das ações, o estagirita apresenta uma restrição, a saber, há apenas duas causas para as ações de que os homens são autores. Ele afirma: “para as ações executadas por iniciativa própria pode-se apresentar duas causas, ou são praticadas por

conta do cálculo (διὰ λογισμός) ou por conta da paixão (διὰ πάθος) ” (*Ret* I, 10 1369a 17-18). Constata-se que Aristóteles nessa passagem apresenta as causas de modo disjuntivo. O uso dessas disjunções pode sugerir, segundo Striker (1996, p. 289) que o estagirita retoma a divisão já realizada anteriormente entre desejos racionais e irracionais na qual a expressão ἄλογος ὄρεξις é substituída por διὰ πάθος. Essa substituição de uma expressão pela outra permite afirmar, segundo a autora, que todas as emoções seriam cobertas pela ira e apetite, que se configuram como desejos irracionais. Uma posição diferente apresenta Leite (2012, p. 83) ao afirmar que o texto não apresenta indícios suficientemente fortes para inferir que os πάθη se configurariam como apetites uma vez que o amar (φιλία) é caracterizado como um querer (βουλήσις), sem deixar claro o quanto esse querer é ou não racional. É bom ressaltar que pode se tratar de um argumento frágil por dois motivos diferentes. Primeiramente Leite utiliza a caracterização de um πάθη que não se encontra sequer mencionado nesse contexto sobre o tratamento do que motiva as ações injustas. A ausência da menção e caracterização dessa emoção, assim como dos outros πάθη mencionados e caracterizados ao longo do livro II da *Retórica* se justifica, pois os propósitos de cada um desses livros são diferentes. Enquanto na discussão sobre o que motiva as ações injustas o enfoque sobre os πάθη ocorre dentro do contexto da fala forense, ao longo do livro II cada uma das emoções é tratada dentro da perspectiva de produzir alterações nos julgamentos e com isso predispor os ouvintes favoravelmente à causa do orador. Quanto à indefinição do quanto esse querer é ou não racional, podemos retomar uma afirmação feita por Cope (1867, p. 218) qual seja, para os propósitos retóricos não é necessário buscar uma definição exata dos termos, uma acuidade científica, o único requerimento necessário seria uma compreensão clara do termo.

Ora, se o argumento de Leite, apresenta-se falho pelos motivos apresentados acima, resta-nos buscar outras evidências textuais na *Retórica* I, capítulos 10-12, que sustentem a posição de Striker, a saber, de que as emoções são recobertas pela ira e apetite. No capítulo 11, Aristóteles estabelece a sua definição de prazer (ἡδονή) e dor (λύπη). Segundo o estagirita é preciso assumir que (Ἵποκείσθω δὴ ἡμῖν)⁷⁴ que o prazer é um movimento (κίνησις) da alma de retorno (κατάστασις) sensível (αἰσθητήν) ao seu estado natural

⁷⁴ Segundo Coper (1867, p. 235) a fórmula Ἵποκείσθω δὴ ἡμῖν equivale à expressão ἔστω δὴ. A primeira fórmula assim como a expressão pretendem enfatizar que a definição fornecida para o prazer não possui um caráter científico e rigoroso, mas se configura como uma hipótese suficiente e satisfatória para os propósitos retóricos.

(φύσις), e que a dor (λύπη) seria o contrário (τοῦναντίον) (*Ret.* I, 11, 1369b 33-35). A definição apresentada para dor é muito curiosa, pois ela é pensada como um elemento contrário ao prazer. Entretanto mais curioso ainda é o silêncio que a maioria dos comentadores da *Retórica* faz sobre o que significa ser a dor contrária ao prazer. Um dos poucos comentadores que se preocupa em apresentar alguma caracterização para a dor é Cooper (1996, p. 246) caracterizando-a como um estado de perturbação, agitação, aflição e tumulto⁷⁵. A partir dessa caracterização, é possível inferir de alguma maneira em que sentido a dor se configura como oposta ao prazer. Ou seja, a dor opõe-se ao prazer na medida em que ela seria um movimento da alma de saída sensível do seu estado natural o que acarretaria um certo desequilíbrio, agitação ou tumulto. Literalmente oposto, à dor, o prazer seria, segundo Cooper, um estado de satisfação, alegria e exaltação. Nesse caso o prazer pode ser pensado como o restabelecimento do estado natural da alma. Essa mesma caracterização do prazer, é apresentada por Coper (1867, p. 234) pois, segundo o autor, o prazer é caracterizado como preenchimento e satisfação de uma falta.

A partir, então, da caracterização de prazer, como movimento da alma de retorno ao seu estado natural, enquanto a dor seria um movimento da alma de saída do seu estado natural, Aristóteles determina então qual seria a disposição (διάθεσις)⁷⁶ gerada pelo prazer e pela dor. Tais disposições seriam respectivamente o agradável e o doloroso. Imediatamente, Aristóteles passa enumerar as disposições agradáveis. Não apresentaremos a enumeração de todas as disposições agradáveis apresentadas pelo estagirita, mas somente aquela que corrobora a posição de Striker, a saber, de que as emoções são cobertas pela ira e pelo apetite.

Dentre a enumeração das coisas agradáveis, Aristóteles em certo momento do texto afirma que os apetites (ἐπιθυμία) são agradáveis, pois o desejo (ὄρεξις) é apetite para o agradável (*Ret.*, I, 11, 1370a 17-18). Após apresentar os apetites como desejo pelo que é agradável, Aristóteles divide-os em duas classes: os apetites completamente privados de razão (ἄλογος) e outros que de algum modo ouvem a razão (μετὰ λόγος). Os apetites

⁷⁵ Posição semelhante defende Scheiter (2012, p. 84-85) em sua tese de doutorado. Segundo a autora o prazer se configuraria como uma restauração de um distúrbio, enquanto a dor consiste em um distúrbio e perturbação. Além disso, Scheiter considera que os prazer e dor precisam ser percebidos de alguma maneira.

⁷⁶ O termo διάθεσις pode ser compreendido como uma disposição ou estado passageiro que são facilmente mutáveis e variáveis. A διάθεσις é diferente de ἔξις, pois essa última se configura como um estado mais durável e estável (*Cat.* 8, 8b 27) .

completamente desprovidos de razão são aqueles relacionados ao corpo, por exemplo, apetites relacionados aos sentidos (tato, olfato, paladar, visão e audição), alimentação (fome e sede) e sexo (*Ret. I*, 11, 1370a 20-24). Já os apetites que de algum modo ouvem a razão são aqueles que se formam no homem, uma vez que em contato com algo, ele persuade a si que é necessário adquirir esse algo e possui-lo (*Ret. I*, 11, 1370a 25-27). Podemos constatar nessa divisão dos apetites o seguinte: primeiramente os apetites se configuram como a busca pelo agradável, isso equivale a dizer que eles mantêm uma relação com o prazer. Além disso, constatamos que se há ‘busca por algo’ fica pressuposto não somente a falta e a incompletude, como também a tentativa de satisfação das necessidades. Ainda, observamos que essa tentativa de satisfação presente nos apetites pode se configurar de duas maneiras, sendo uma delas completamente fechado à razão e outra que ouve a razão de algum modo. Julgamos que seja a partir dessa divisão dos apetites, priorizando principalmente aqueles que ouvem de algum modo a razão, que Striker pretenda sustentar seu argumento de que as emoções sejam recobertas por esse estado desiderativo.⁷⁷ No entanto, o estagirita não indica de maneira explícita que os πάθη seriam recobertos por essa segunda categoria de apetites. Quanto ao fato das emoções serem recobertas pelo θυμός o filósofo faz um silêncio e se limita a afirmar que tratará da ira no segundo livro da *Retórica* ao abordar o assunto sobre as emoções. Tal afirmação nos permite inferir novamente que há indícios para tomarmos θυμός como sinônimo de ὀργή. Se por um lado, não é possível encontrar indícios textuais contundentes para sustentar a posição de Striker que as emoções se configurariam como estados desiderativos que de algum modo ouvem a razão, a partir da distinção feita pelo estagirita entre os apetites. Por outro lado, também não é possível recuperar sinais textuais de que a expressão grega ἄλογον ὄρεξις, deva ser substituída por διὰ πάθος. Ainda é preciso considerar que Aristóteles não menciona explicitamente a questão da ira recobrir todas as emoções. A consideração de todas essas impossibilidades acaba gera certa fragilização no argumento da autora.

De qualquer forma percebe-se que o aparecimento da questão da motivação humana se dá num contexto de pesquisa dos chamados ἔνδοξα, ou seja, a consideração acerca das opiniões comumente aceitas no que diz respeito às causas judiciais e aos motivos para

⁷⁷ A mesma posição é defendida por Fortenbaugh.

cometer crimes. Ao inserir a motivação nesse contexto, Aristóteles apresenta um esquema investigativo sobre esse tema bastante acabado. Isso explica o porquê ele não caracteriza imediatamente cada um dos πάθη estudados ao longo do segundo livro da *Retórica*.

2.3 A caracterização dos πάθη ao longo da *Retórica* II, capítulos 2-11

A partir desse momento adentraremos no livro II da *Retórica*, que nos oferece um tratamento sobre os πάθη. Aqui Aristóteles não somente enumera cada uma das emoções, como também fornece uma caracterização detalhada de cada uma. Tal tratamento acerca das emoções se justifica pelo fato que Aristóteles pretende utilizá-las para influenciar o julgamento dos ouvintes, predispondo-os favoravelmente à causa do orador, e, fazendo, assim, com que ele seja percebido como uma pessoa bem intencionada que partilha das mesmas opiniões do seu auditório⁷⁸.

Entretanto antes de iniciarmos um exame detalhado de cada uma das emoções como apresentado em *Ret. II*, capítulo 2-11, propósito principal desse subcapítulo, retomaremos a caracterização geral das emoções apresentadas no início desse livro. Tal retomada pretende discutir primeiramente um elemento ainda não explicitado até o momento, as emoções como produtoras de alterações nos julgamentos, e a consideração do método investigativo tripartite proposto pelo estagirita para a investigação de cada uma das emoções. A caracterização dos πάθη apresentada no início do segundo livro é a seguinte:

Os πάθη são as causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças em seus juízos, na medida em que eles são acompanhados de dor e prazer: tais são a ira, a compaixão, o medo e outras semelhantes, assim como suas causas contrárias (*Ret. II*, 1. 1378a 19-22)

Konstan (2007, p. 27-28) propõe uma explicação de cunho geral para o fato das emoções produzirem alterações nos julgamentos. Primeiramente, segundo o autor, a consideração sobre a alteração nos julgamentos é importante, pois determina os tipos de emoção que serão discutidos ao longo do segundo livro da *Retórica*. Além disso, as emoções podem ser compreendidas na vida cotidiana como interações entre as pessoas. Tal interação é marcada, segundo o autor, pelo modo como uma das partes faz um julgamento sobre a outra. Esse julgamento é pautado numa relação de desigualdade, isto é, uma das

⁷⁸ Posição defendida por Cooper e Frede.

partes julga a outra como inferior ou superior e, então, surge uma determinada emoção. Mas o homem também pode julgar outro como seu semelhante, e nesse caso estabelecer com ele uma relação de igualdade. O exemplo de emoção que permite ver outro como semelhante é a amizade, pois esta pressupõe reciprocidade entre as partes. Assim, segundo Konstan, as emoções se configuram como elementos complexos marcados por trocas interpessoais. Uma interpretação diferente e complexa sobre como as emoções alteram os julgamentos é-nos fornecida por Leighton (1996, p. 214-216). Segundo esse autor, as emoções podem intervir alterando as percepções e conseqüentemente alterar os julgamentos atrelados a elas. Para explicitar como as emoções intervêm e alteram as percepções, Leighton recorre à distinção apresentada em *De Anima* II, 6, entre perceptíveis por si e por acidente. Após chegar à conclusão de que os perceptíveis por acidente permitem que o percipiente interprete de uma determinada maneira aquilo que é percebido, o autor postula que as emoções possuem expectativas e é em função das últimas que os perceptíveis são interpretados. A complexidade dessa interpretação ocorre não somente pela consideração dos perceptíveis por si e por acidente, como também pela relação destes com as emoções e a expectativa presente nelas.

Se, por um lado, encontra-se presente nas emoções o elemento ‘alteração dos julgamentos’, por outro lado, ao continuarmos na leitura do primeiro capítulo do livro II, percebemos que Aristóteles atrela a essa caracterização geral dos πάθη um método tripartite de pesquisa que organizará o detalhamento de cada uma das emoções. Segundo o filósofo, para os πάθη:

Mas convém distinguir em cada uma delas três aspectos. Explico-me: em relação à ira (ὀργή), por exemplo, convém distinguir em que estado de espírito (πῶς τε) se acham os irascíveis, contra quem costumam irritar-se (τίσιν εἰώθασιν ὀργίζεσθαι) e em que circunstâncias (ποίοις); é que, se não se possui mais do que um ou dois destes aspectos, e não a sua totalidade, é impossível que haja alguém que inspire a ira. (*Ret.* II, 1, 1377b 22-27)

Primeiramente constatamos que nesse método investigativo tripartite, a cólera é a emoção selecionada para apresentação de cada passo da pesquisa. A seleção da cólera pode indicar o caráter paradigmático dessa emoção, pois como veremos adiante na exposição sobre ela, fica evidente não somente a sua relação com o prazer e dor, como também os motivos pelos quais ocorre e contra quem ela se volta. Além disso, é preciso ressaltar nessa

passagem a importância desse método investigativo, pois como o próprio estagirita afirma só é possível inspirar a cólera se abordarmos todos os três passos. Tal importância atribuída ao método evidencia que o prazer e dor, assim como alteração nos julgamentos não constituem elementos suficientes para o conhecimento das emoções tornando-se necessária a adição de uma condição para que o tratamento sobre elas fique completo. Grimaldi (1988, p. 17) afirma que a postulação desse método investigativo introduz a análise das emoções sob o ponto de vista causal. Segundo o autor, essa investigação causal pretende revelar de maneira correta a natureza do assunto investigado. Grimaldi afirma que Aristóteles ao considerar em que estado estão as pessoas emocionadas aborda simultaneamente as quatro causas, a saber, material (de que a emoção é feita); causa formal (o que é a emoção); causa eficiente (o que provoca a emoção) e causa final (o propósito da emoção). Além disso, segundo o autor, quando o filósofo considera em relação a quem estamos emocionados, há uma abordagem tanto da causa eficiente quanto final, e ao abordar em que circunstâncias estão as pessoas emocionadas prioriza-se somente a causa eficiente. A posição defendida por Grimaldi de que as emoções são investigadas sob o ponto de vista causal é aceita e defendida por alguns estudiosos das emoções⁷⁹. Fortenbaugh (2002, p. 11-15), autor adepto dessa explicação causal, afirma que Aristóteles não considera as emoções somente sob a perspectiva da causa eficiente que é identificada, segundo esse autor, com o elemento cognitivo presente nas emoções, mas o filósofo também aborda os *πάθη* do ponto de vista material e final. A causa material é, segundo o autor, pensada em função do aquecimento do sangue em torno do coração, já causa final considera o em vista de que esse aquecimento é produzido. Contrárias às posições de Fortenbaugh e Grimaldi, Leite (2002, p. 64-65) defende que não é possível identificar nenhuma das quatro causas no tratamento das emoções, considerando somente a obra *Retórica*. A interpretação de Leite é plausível, pois em momento algum Aristóteles apresenta na *Retórica* uma definição dos *πάθη* que considere o elemento material envolvido neles. Tal caracterização ocorre somente no primeiro livro do *De Anima*, capítulo primeiro, quando o estagirita trata sobre as diferentes maneiras como o dialético e o físico definem as afecções da alma. Segundo o estagirita:

⁷⁹Cf. a mesma posição é defendida por Konstan.

Contudo o estudioso da natureza e o dialético definiriam diferentemente cada uma das afecções da alma; por exemplo, o que é a cólera. Pois este [dialético] falaria em desejo (ὄρεξις) de retaliação (ἀντιλῦπῆσεως) ou algo do tipo, o outro [físico] por sua vez falaria em ebulição do sangue e calor em torno do coração. Um discorre sobre a matéria e o outro sobre a forma e a determinação (...) (DA I, 1, 403a 29-31; 403b 1-4).

O trecho supracitado apresenta uma definição para cólera (ὄργη), embora abreviada, pois trata-a como um desejo (ὄρεξις) de retaliação (ἀντιλῦπῆσεως), semelhante àquela fornecida na *Retórica*, capítulo segundo. Essa semelhança ficará mais evidente ao tratarmos acerca da caracterização da cólera, na obra que versa sobre o discurso retórico. Pressupondo que o objetivo do trecho acima é tratar sobre as definições fornecidas pelo físico e pelo dialético sobre as afecções da alma, assim como a presença da semelhança na caracterização da cólera entre as duas obras, *Retórica* e *De Anima*, é plausível afirmar que a definição de cada um dos πάθη, no segundo livro, capítulo 2-11, toma por base as considerações do dialético. Contudo o que significa ter por fundamento a definição do dialético? Antes de respondermos a esse questionamento, apresentamos a seguir a posição de dois autores sobre o tratamento das emoções. Cooper (1996, p. 246), afirma que Aristóteles não poderia partir dos ἔνδοξα, opiniões respeitadas seja pela maioria, seja por todos ou pelos mais sábios, no tratamento sobre as emoções, pois não constitui uma tarefa fácil ao orador determinar em que estado estão as pessoas emocionadas, contra quem elas se emocionam e em que circunstâncias tais emoções possam ser suscitadas. Diante de tal dificuldade, Cooper, então afirma que Aristóteles fornece-nos um tratamento teórico sobre as emoções e não meramente o que as pessoas dizem ou pensam sobre elas. Por outro lado, Striker (1996, p. 288) discorda dessa posição de Cooper, julgando-a ingênua e simples. Conforme a autora, Aristóteles parte de definições filosóficas sobre as emoções. Deixando de lado as opiniões divergentes sobre o tratamento das emoções, e voltando-nos para nosso questionamento, é possível afirmar que a definição do dialético embora tenha como ponto de partida as opiniões geralmente aceitas seja por todos, pela maioria ou pelos mais sábios, ela é suficiente para o objetivo retórico, a saber, ensinar os meios de persuasão. Por fim, é preciso ressaltar que Aristóteles busca aplicar seu método tripartite em grande parte dos πάθη discutidos ao longo do segundo livro da *Retórica*.

Passemos então ao exame de cada uma das emoções iniciando pela cólera (ὀργή). A cólera é um desejo (ὄρεξις) acompanhado de dor (λύπη) que nos leva a tomar vingança explícita (τιμωρίας [φαινομένης]) por causa (διὰ) de um desprezo manifesto (φαινομένην ὀλιγωρίαν) dirigido contra nós ou a algum dos nossos, imerecidamente⁸⁰ (*Ret.* II, 2, 1378a 30-33). É evidente a partir da caracterização da cólera que o estado desiderativo doloroso é provocado por um desdém manifesto e imerecido, dirigido à determinada pessoa ou alguém que seja próximo dela. A partir do estabelecimento do motivo da cólera, a saber, desdém imerecido, Aristóteles passa a tratar não somente contra quem se fica encolerizado, mas também o prazer que surge na cólera. Ora, se a cólera é causada por um desprezo imerecido, segue-se que há aquele que despreza e aquele que é desprezado. A partir dessa relação entre insultante e insultado estabelece-se então que a cólera é voltada contra um indivíduo. Ainda é necessário considerar que o prazer que surge na cólera, advém da expectativa de vingar-se. Citando as palavras de Aristóteles temos que: “há um prazer que acompanha a cólera porque o homem passa o tempo vingando-se em pensamento (διανοία); e a representação (φαντασία) que então surge causa prazer semelhante ao que se produz no sonho” (*Ret.* II, 2, 1378b 9-11). Assim, embora a cólera seja simultaneamente acompanhada pela dor e prazer, cada um deles está relacionado a eventos diferentes dessa emoção, a saber, a dor advém do desdém, e o prazer é gerado pela possibilidade de vingança. Por fim, sublinhamos que há íntima relação entre o prazer que acompanha a vingança e a φαντασία. Explicaremos tal relação no próximo capítulo.

Aristóteles não se contenta apenas em apresentar a cólera como uma emoção dolorosa e prazerosa, é preciso explicitar em que consiste seu elemento causador, a saber, o desprezo (ὀλιγωρία). Segundo o estagirita, o desprezo seria uma opinião (δόξις) ativa (ἐνέργεια) de que algo ou alguém não merece valor. A partir dessa caracterização geral, o filósofo divide o desprezo em três classes: o desdém (καταφρόνησις), o vexame (ἐπηρασμός) e o ultraje (ὕβρις). O desdém (καταφρόνησις) coincide com a caracterização do desprezo, pois ele é definido como uma opinião ativa de algo ou alguém não merece valor. O vexame (ἐπηρασμός), segundo o estagirita, consiste em impedir que o outro atinja o alvo desejado. Ao impedir que outro atinja o que deseja, desdenha-se na medida em

⁸⁰ A caracterização de cada uma das emoções consiste no cotejamento entre as traduções realizadas pela professora Maria Isis Borges e pelos professores Manuel Alexandre Junior; Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena.

que o ofensor não deseja obter nenhuma vantagem com a aquisição do algo desejado, mas ele pretende somente impedir que o ofendido obtenha alguma vantagem ao conseguir o objeto desejado. Além disso, o ofensor vexe porque pressupõe que o ofendido não possa prejudicá-lo e nem possa trazer para ele alguma vantagem. É preciso considerar, ainda, que o ofensor pressupõe a inutilidade do ofendido, por isso impede que esse último obtenha aquilo que deseja. Por fim, o ultraje (ὕβρις), outra forma de desprezar, consiste em agir de maneira vergonhosa com relação ao outro. Além disso, aquele que ultraja se comporta dessa maneira pelo mero prazer de causar o mal ao outro, e com isso mostrar-se superior a ele. As pessoas, segundo Aristóteles, mais propensas a ultrajar são os jovens e os ricos, pois ao procederem assim eles sentem-se superiores aos outros homens. Retomando a caracterização da cólera apresentada pelo dialético em *De Anima* I, 1 como desejo de retaliação, é possível apresentar as características semelhantes entre esta definição e aquela fornecida pela *Retórica*. É interessante notar que as caracterizações apresentadas em ambas as obras tratam a cólera como um estado desiderativo que almeja a vingança. No entanto, é importante notar que os termos gregos utilizados para a vingança diferem em cada uma delas, enquanto na *Retórica* o termo é τιμωρίας, em *De Anima* aparece ἀντιλυπήσεως.⁸¹ Finalmente ressaltamos que os homens predispostos à cólera são aqueles que estão em um estado doloroso provocado pela falta. Sobre esses homens Aristóteles nos diz: “os seres humanos encolerizam-se quando sentem dor, pois quem sente dor, deseja alguma coisa” (*Ret.* II, 2, 1379a 15-16).

Aristóteles apresenta o acalmar (πραΰνεσθαι) como uma emoção contrária à cólera. É interessante observar que o filósofo utiliza uma forma verbal substantivada para nomear essa emoção. Tal substantivação é formada por meio da colocação do artigo neutro grego τό antes do verbo. Segundo o estagirita o acalmar-se seria um apaziguamento (κατάστασις) e pacificação (ἡρέμησις) da cólera. Segundo Konstan (2007, p. 82) essa caracterização da calma como um apaziguamento e pacificação da cólera é problemática, pois, em princípio, cada uma das emoções assim como seus opostos apresentam definições diferentes. Além disso, nenhum dos pares de opostos é caracterizado como a ausência da outra, como é o caso da cólera e da calma. Cooper (1996, p. 242) para explicar a anomalia presente na caracterização da calma, afirma que Aristóteles tratou essa emoção de maneira descuidada.

⁸¹ Embora os termos para vingança sejam distintos nas obras *De Anima* e *Retórica*, o sentido para cada um deles é semelhante, pois ambos significam o direito do homem em retribuir a ofensa causada.

Ora, apresentando um tratamento descuidado ou não, é importante considerarmos que o acalmar-se encontra-se presente no Tratado das Emoções, e isso nos impele a buscarmos uma explicação para a aparente anomalia. Segundo Konstan (2007, p.84), a partir do momento em que Aristóteles passa a enumerar os estados no qual os homens se mostram calmos, a saber, eles mostram-se calmos com aqueles que não são arrogantes ou insultadores, é plausível afirmar que o acalmar-se não se configura mais como um apaziguamento da cólera, mas como um tratamento respeitoso dispensado aos outros. Em outras palavras, a ausência de arrogância permite-nos enterever em certa medida um caráter respeitado. Assim, segundo Konstan, a oposição estabelecida entre o acalmar-se e cólera serve apenas para marcar a centralidade da cólera na *Retórica*.

As razões do acalmar-se são descritas em clara oposição à principal causa da cólera, a saber, o desprezo. Assim, o acalmar-se surge a partir do momento em que o desprezo se configura como involuntário (*ἀκουσίως*), ou quando a pessoa após desprezar demonstre uma atitude de humildade reconhecendo seu erro e buscando repará-lo, pois agindo assim ela parece considerar-se inferior a alguém. Ainda é preciso considerar qual é a disposição daqueles que estão calmos. Os homens estão propensos a acalmar-se quando: estão livres de dores, e quando vingam a ofensa sofrida. Essa vingança pode voltar-se contra o insultante ou contra outra pessoa qualquer. Segundo Konstan (2007, p. 85), se a disposição para o acalmar surge quando estamos sem dores, segue-se que essa emoção pode ser compreendida como um desejo acompanhado de prazer em tratar alguém gentilmente e respeitosamente. Ao tratar alguém dessa maneira tem-se a opinião de que aquele que é respeitado é digno de ser respeitado.

A próxima emoção caracterizada é o amar (*φιλεῖν*). Observa-se também que o filósofo nomeia essa emoção valendo-se do recurso da substantivação, a saber, *τὸ φιλεῖν* que significa o amar ou amando. O substantivo grego *φιλία* não é recorrente na caracterização do amar presente na *Retórica*. Ele aparece somente quando são enumerados os diferentes tipos de amizade (*Ret. II, 4, 1381b 34*). Segundo Konstan (2007, p. 174), Aristóteles utiliza essa forma verbal nominal para indicar que o amar (*τὸ φιλεῖν*) se configuraria como uma emoção. Feitas essas considerações, passemos então a considerar a caracterização do amar. Segundo o estagirita, o amar consiste em querer (*τὸ βούλεσθαι*) o bem para alguém por causa dele e não por causa de nós (*Ret. II, 4, 1380b 35-36*).

Primeiramente é preciso observar que se constata na caracterização do amar a presença de um estado desiderativo específico, o querer (τὸ βούλεσθαι). O querer como já foi apresentado por Aristóteles, consiste no desejo racional que busca o bem (*Ret.* I, 10, 1369a 3-4). Ora, considerando a associação entre o amar e o querer podemos afirmar que essa emoção se encontra no âmbito da busca do que é bom. Isso significa que no amar há uma preocupação em proporcionar coisas boas a quem se ama. Para tal empreendimento é necessário que o benfeitor seja capaz, e disponha de meios para a realização de coisas boas para seu amado. Além disso, no amar há uma preocupação com o amado, pois deseja-se o bem por causa do outro.

Após a caracterização do amar, Aristóteles passa a enumerar quem são as pessoas amigas (φίλοι). O estagirita enumera quarenta tipos de pessoas consideradas amigas. Em geral, são amigas aquelas pessoas que amam e odeiam as mesmas coisas que o amante (*Ret.* II, 4, 1381a 10-11). Ora, se o principal critério para a existência do amor entre as pessoas é amar e odiar as mesmas coisas que o seu amante, então é plausível admitir que há um princípio de reciprocidade entre aqueles que se amam. As pessoas dispostas a amarem e odiarem as mesmas coisas que seu amante são os amigos, os parentes e os familiares. É por isso que após elencar quem são tais pessoas, Aristóteles menciona os diferentes tipos de amar, a saber, camaradagem, familiaridade, parentesco e outros relacionamentos semelhantes. A camaradagem relaciona-se estritamente com os amigos. A familiaridade e o parentesco diz respeito ao amor entre parentes, irmãos/ irmãs, e marido / mulher.

É bom observar que o amar não é descrito como um sentimento doloroso nem prazeroso. Isso acarretaria em um desvio no tratamento dos πάθη dentro da *Retórica*, pois como já foi apresentado na caracterização geral, eles são acompanhados por prazer e dor. Além disso, o amar não aborda o método investigativo tripartite⁸² proposto também no início da *Retórica*. O filósofo trata somente das pessoas que se amam e se odeiam. No entanto, as causas do amor não são claramente apresentadas, o que nos permite inferir que as pessoas coincidiriam com os motivos do amar. Cooper (1996, p. 244) afirma que o filósofo trata somente dos amigos dentro de sua discussão sobre a amizade, pois deseja fornecer argumentos ao orador que permita mostrá-lo compartilhando dos interesses de seu auditório. Além disso, o orador ao apresentar-se como amigo de seu auditório, faz com que

⁸² Cf. página 71 desse capítulo.

os ouvintes manifestem sentimento de amizade tanto em relação ao orador quanto em relação àqueles defendidos por ele.

O odiar (*μισεῖν*) é discutido no mesmo capítulo sobre o amar, a saber, capítulo 4. Ele é caracterizado em clara oposição à cólera (*ὀργή*). Segundo o filósofo enquanto a cólera é resultante de um desprezo, o odiar é provocado por um mal. Ora, a partir do estabelecimento das causas do odiar e da cólera, surge então um outro contraste entre ambos. Enquanto a cólera volta-se contra um indivíduo em particular, pois é causada pelo desprezo e este pressupõe uma relação entre insultante e insultado, o odiar por ser provocado por um mal em geral volta-se contra uma classe de pessoas que possuem determinado caráter, por exemplo, o ladrão e o sincofanta. Ora, se o odiar volta contra o ladrão e o sincofanta então é admissível que as pessoas odiadas possuem um caráter vicioso, pois estas pessoas praticam atos considerados maus. Konstan (2007, p. 186) afirma que Aristóteles ao determinar que o odiar volta-se contra uma classe de indivíduos, está correto, pois o verbo grego *μισεῖν* refere-se à aversão a uma determinada classe ou categoria. Ainda é preciso demarcar outras diferenças entre a cólera e o ódio. Enquanto a cólera é passageira, o odiar é incurável. A cólera é acompanhada pela dor, já ódio não é doloroso nem prazeroso; a cólera busca causar a dor no ofensor através da vingança, o odiar deseja somente fazer o mal. Por fim, o encolerizado deseja que o ofendido sofra, o que odeia deseja que o odiado desapareça (*Ret.* II, 4, 1382a 1-15). O estagirita afirma que os elementos caudadores do ódio são: a cólera, o vexame e a calúnia. Konstan (2007, p. 189) afirma que o odiar também pode ser oposto ao amar. Tal afirmação pode ser corroborada pela seguinte passagem: “no que se relaciona ao odiar pode-se fazer um exame atento a partir dos seus contrários” (*Ret.* II, 4, 1381b 1-2). O filósofo faz essa afirmação após encerrar seu tratamento sobre as pessoas que são amadas, o que permite conjecturar certa oposição entre odiar e amar. No entanto, essa oposição não é claramente apresentada na continuação da passagem, o que se percebe, como já apresentamos no início do tratamento sobre odiar, é que Aristóteles discute essa última emoção em oposição à cólera. Assim é plausível inferir que a expressão “um exame a partir de seus contrários” pretende anunciar a clara oposição entre cólera e odiar. Por fim, ainda ressaltamos que Cooper (1996, p. 249) justifica a ausência de prazer ou dor na delimitação do odiar devido ao caráter impessoal dessa emoção, ou seja, ela é direcionada a uma classe de indivíduos. Scheiter (2012, p. 107-

108) afirma que o ódio pode ser considerado uma emoção dolorosa. Segundo ela, se no ódio há um desejo que a pessoa odiada desapareça, então é plausível admitir que a existência da pessoa odiada atormenta ou incomoda aquele que odeia. Sendo assim, o ódio não seria uma indiferença, mas uma dor.

O medo (φόβος) é caracterizado pelo estagirita como uma certa dor (λύπη τις) ou perturbação (ταραχή) causada pela representação (ἐκ φαντασία) de um mal iminente, ruinoso ou penoso (*Ret.* II, 5, 1382a 21-23). Ao considerarmos a caracterização do medo torna-se evidente, que a dor ou perturbação é provocada pela representação de um mal. Além disso, esse mal apresenta algumas características, a saber, é ruinoso, penoso e estar prestes a acontecer. Ora, se o medo é provocado então pela representação de um mal que apresenta tais qualidades, podemos afirmar que na definição do medo encontra-se presente o motivo pelo qual ele ocorre.

A partir da definição do medo, assim como do estabelecimento de seu principal motivo, Aristóteles passa então a descrever as situações diante das quais as pessoas manifestam medo. Tais situações são representadas por ações humanas. Assim, as pessoas sentem medo quando dependem do outro, quando cometem atos injustos contra alguém, quando possuem rivais e quando reconhecem que o outro não somente tem o poder para infligir a dor como também deseja infligi-la. As situações nas quais o medo é agravado são a existência de eventos que suscitem compaixão e a existência de erros quando se mostram incorrigíveis. O filósofo afirma, ainda, que as pessoas propensas a sentirem medo são aquelas que supõem a possibilidade de sofrerem um mal aniquilador e destruidor. É curioso que Aristóteles descreve a disposição das pessoas amedrontadas a partir do estado oposto, a saber, das pessoas que não estão propensas a sentirem medo. Assim não estão propensas a sentirem medo, as pessoas que supõem que nenhum mal possa acometê-las. Constituem exemplos dessas pessoas, aquelas que se encontram em grande prosperidade ou que pensam ter sofrido todo tipo de desgraça, por isso, acreditam não serem atingidas por nenhum outro mal (*Ret.* II, 4, 1383a 1-2). Em suas últimas considerações sobre o medo, Aristóteles afirma que se existe o medo, é porque há alguma esperança (ἐλπίδα) de salvação e um sinal disso é que o medo leva as pessoas a deliberarem (βουλευτικούς), pois ninguém delibera sobre casos desesperados (*Ret.* II, 4, 1383a 3-4). O que pode ser inferido dessa passagem é que o medo se configura como uma emoção que envolve de algum modo o elemento racional

através da presença da deliberação⁸³, pois esta se configura como um tipo de cálculo para se atingir os fins almejados. Além disso, pode-se constatar a presença de um estado desiderativo já que a esperança se configura como o desejo que algo bom ocorra.

A confiança (θάραχος) é caracterizada em oposição ao medo. Assim enquanto o medo é uma dor ou perturbação causada pela representação de um mal ruinoso, destrutivo e próximo, a confiança é a esperança (ἐλπίζ) provocada pela representação (φαντασία) de que os meios de salvação estão próximos, enquanto o que é temível encontra-se distante ou não existe (*Ret* II, 4, 1383a 3-4). É curioso na caracterização da confiança a presença da esperança (ἐλπίζ). Aristóteles não esclarece em que sentido a confiança é uma esperança, imediatamente o filósofo passa a elencar as situações que infundem a confiança. De qualquer forma, como já dissemos anteriormente, a esperança se configura como um estado desiderativo na medida em que ela consiste no desejo de que algo bom aconteça. No entanto, não é possível estabelecer qual tipo de desejo seria a confiança. Retornando às considerações que o estagirita faz sobre a confiança, elencaremos a partir desse momento as situações que infundem confiança. Assim a confiança surge quando os meios de salvação se encontram próximos, quando há disponibilidade de recursos e estes são numerosos e podem ser usados, quando não cometemos ou não sofremos injustiças, quando não temos rivais, ou caso eles existam, não disponham de poderes para fazer-nos algum mal e, por fim, a presença de pessoas que tenham interesses comuns, pois nesse último caso elas não teriam interesse em causar o mal aos seus semelhantes. Quanto à disposição dos confiantes o filósofo nos diz: “estão confiantes aqueles que sempre obtiveram sucessos em seus empreendimentos ou escapou ileso dos perigos, também se mostram confiantes aqueles que dispõem de recursos que causam medo, assim como aqueles que não cometeram injustiças e aqueles que estão bem com os deuses, seja obedecendo aos seus presságios ou escutando seus oráculos” (*Ret*. II, 5, 1383a 25-35; 1383b 1-9). É bom observarmos que as situações que infundem confiança assim como a consideração sobre a disposição dos indivíduos confiantes, são enumeradas esquematicamente em clara referência e oposição ao medo. Além disso, não há nenhuma menção da relação dessa emoção com o prazer ou dor, embora ela seja contrária ao medo que é doloroso ou perturbador.

⁸³ Cf. *Ética a Nicômacos* III, 3.

A vergonha (αἰσχύνη) é caracterizada como uma certa dor (λύπη τις) ou perturbação (ταραχή) provocada por más ações cometidas seja no passado, presente ou futuro e que podem nos levar a perda da reputação (*Ret.* II, 6, 1383b 12-14). Ora, a partir do estabelecimento do elemento causador da vergonha, a saber, as más ações cometidas, Aristóteles passa então enumerar a qualidade desses atos que podem levar à perda da reputação. Tais atos são aqueles que provém principalmente do vício, por exemplo, a covardia, a libertinagem, a mesquinhez, a adulação e a indolência. Entretanto, não são somente os atos provenientes do vício que conduzem à vergonha, o indício ou sinal de tais atos também levam à perda da reputação, por exemplo, um sinal de ato vicioso seria o não participar das mesmas vantagens que os nossos pares ou semelhantes, assim como ser rude com nossos companheiros (*Ret.* II, 6, 1384a 10-13). Constata-se ainda, a partir da caracterização da vergonha, que esses atos oriundos dos vícios estão relacionados a uma estrutura temporal, isto é, eles são lembrados no passado, percebidos no presente e antecipados no futuro. Isso significa que uma vez tendo cometido tais atos, seja no presente, passado ou futuro, o homem está fadado à perda de sua reputação e, conseqüentemente propenso a provar a emoção da vergonha.

Ora, se a vergonha é causada pelo cometimento de atos vergonhosos que conduzem à perda da reputação, segue-se, então, que os homens se envergonham diante daquelas pessoas cuja opinião respeitam ou valorizam. Eles respeitam a opinião daquelas pessoas que admiram, daquelas por quem querem ser respeitados e daquelas com quem rivalizam. Envergonha-se sobremaneira diante daquelas pessoas que testemunham os atos vergonhosos praticados por eles (*Ret.* II, 6, 1384a 21-35). Em suma, os homens encontram-se dispostos à vergonha quando cometem atos viciosos diante daqueles, cuja opinião importa ou quando estão diante de pessoas que conhecem bem suas faltas (*Ret.* II, 6, 1384b 28-35). Contrária à vergonha, a impudência (ἀναισχυντία) consiste em certo desprezo (ὀλιγωρία), e uma ausência de perturbação ou dor (ἀπάθεια) pelo cometimento de atos viciosos (*Ret.* II, 6, 1383b 16-17). É possível observar pela sua caracterização, que a impudência consiste numa ἀπάθεια, insensibilidade, e até mesmo desprezo pelos males que suscitam a vergonha. Além disso, consideramos que a impudência é delineada em franca oposição à vergonha, pois ela surge a partir da indiferença pelas coisas diante das quais nos envergonhamos (*Ret.* II, 6, 1385a 14-15).

A próxima emoção definida por Aristóteles no sétimo capítulo, do segundo livro, seria o favor. O favor (χάρις) consiste em um serviço prestado a uma pessoa necessitada visando somente ao interesse do necessitado (*Ret.* II, 7, 1385a 18-20). Primeiramente constatamos que o favor é caracterizado como uma ação e não como uma emoção, já que ele consiste em um serviço prestado. Além disso, na definição do favor fica evidente sua não relação com o prazer e a dor. A definição do favor como uma ação e não como um πάθη, leva Konstan (2007, p. 159-160) afirmar que a emoção apresentada no sétimo capítulo seria gratidão. Esta última consiste na devolução de um serviço recebido. Para sustentar sua posição, o autor recorre a um elemento textual, a saber, a presença da expressão χάριτι ἔχειν, na caracterização do favor. Essa expressão, segundo Konstan, realça o sentido de gratidão, isto é, o homem que recebe um favor de outro e partir de então, torna-se grato ao seu benfeitor. Por outro lado, Cooper (1996, p. 243) também afirma que, em princípio, o favor é tratado como uma ação e não como uma emoção, pois ele é definido como a prestação de um serviço a alguém necessitado, por causa desse alguém. Entretanto, segundo esse autor, quando Aristóteles passa a enumerar quais as pessoas se comportam ou não generosamente, o favor se configura como uma emoção. A partir da consideração acerca da posição desses dois autores, fica evidente que eles consideram o favor como uma emoção somente na medida em que ele esteja relacionado à gratidão ou a generosidade. Por fim, é bom ressaltar que o favor tem como mira o interesse do necessitado.

Após caracterizar o favor, Aristóteles tece considerações sobre os serviços que inspiram gratidão. Segundo o filósofo, um favor é grande, se as necessidades são extremas ou sérias, se ele envolver alguma dificuldade, se é feito em circunstâncias críticas ou se foi o primeiro favor a ser prestado. A seguir, o estagirita especifica a natureza das necessidades envolvidas no favor. Essas últimas se configuram como apetites (ἐπιθυμία) não realizados, e, portanto, acompanhados de dor, como é o caso, por exemplo, do amor, dos maus tratos físicos e das situações de perigo. O restante do texto faz uma afirmação interessante, a saber, as pessoas que ajudam os pobres e necessitados, por menor que seja a ajuda prestada, faz com aquele que recebe o favor mostre-se grato, devido à urgência da ocasião (*Ret.* II, 7, 1385a 21-29). Essa afirmação evidencia a presença da gratidão com relação ao favor. Além disso, ela parece contradizer a consideração acerca dos favores que inspiram gratidão, pois conforme afirmou o estagirita um pouco mais acima, quando os favores que inspiram

gratidão precisam ser grandes. Contrária ao favor, a ingratidão é caracterizada a partir de alguns elementos que consideram a principal qualidade do favor. Se, por um lado, o favor é realizado visando ao interesse do necessitado, a ingratidão revela-se quando o serviço é prestado visando ao interesse do benfeitor, ou quando o serviço prestado foi executado como paga de um outro serviço, ou se ele foi prestado visando à necessidade errada. Em todos esses casos é possível estabelecer que não houve favor, e, portanto, não há gratidão (*Ret. II, 7, 1385b 1-7*).

A compaixão (ἔλεος) é uma certa dor (λύπη τις) causada por um mal que se mostra (φαινομένω) destrutivo ou aflitivo que atinge a quem não merece, podendo sofrer (παθεῖν) nós próprios ou alguém que nos seja próximo, principalmente porque esse mal ameaça-nos de perto (*Ret. II, 8, 1385b 13-15*). É evidente a partir da caracterização da compaixão que o elemento causador da dor, assim como no caso do medo, consiste em um mal que se mostra (φαινομένω) destrutivo e aflitivo. Entretanto duas diferenças podem ser estabelecidas entre a compaixão e o medo. Enquanto esse último é causado pela aparição direta de uma coisa má, a compaixão é provocada pela aparição indireta, ou seja, compadecemos-nos ao ver o outro ser atingido pelo mal. Além disso, o medo não envolve merecimento, pois quem teme não julga se merece ou não temer, já a compaixão envolve o merecimento uma vez que é causada por um mal terrível que atinge a quem não merece. Podemos considerar, ainda, que o mal causador tanto da compaixão quanto do medo é qualificado como iminente, próximo.

Após fornecer a caracterização da compaixão, o filósofo imediatamente passa a enumerar quais são as pessoas mais propensas compadecer-se. Assim, são propensas compadecer as pessoas que cogitam a possibilidade delas ou seus semelhantes, serem atingidas por um mal destrutivo e penoso. O filósofo exemplifica quem são essas pessoas, a saber, os idosos, os fracos, os instruídos, aqueles que tem pais, filhos ou esposas, aqueles que estão sob o domínio das paixões que excitam coragem, como por exemplo, a cólera ou a confiança, e aqueles que crêem que existem pessoas honradas (*Ret. II, 8, 1385b 17-19; 1385b 24-35*). Ora, Aristóteles não se contenta meramente em apresentar e qualificar o elemento causador da compaixão como um mal destrutivo e penoso. É necessário descrever qual é a natureza desses males aflitivos. Sendo assim, constituem males dolorosos e destruidores, a morte, as sevícias corporais, os maus tratos, a velhice, as doenças e a falta

de alimentos. Também se contam entre os males aflitivos, aqueles provenientes da Fortuna, como por exemplo, a falta ou escassez de amigos, a feiúra, a fraqueza física, e a invalidez (*Ret.* II, 8, 1386a 3-12).

Quanto às pessoas dignas de compaixão podemos citar aquelas que estão próximas, desde que não estejam demasiadamente próximas, pois nesse último caso não manifestamos compaixão uma vez que tais pessoas seriam como uma parte daquele de quem se está demasiadamente próximo. Ora, as pessoas que se mostram próximas e produzem compaixão são aquelas semelhantes em idade, caráter, dignidade e nascimento (*Ret.* II, 8, 1386a 17-24).

Antes de avançarmos um pouco na consideração dos *παθή* faremos um desvio para o *Poética*, onde Aristóteles trata sobre os elementos essenciais da tragédia. Dentre os muitos *παθή* tratados dentro da *Retórica*, somente o medo e a compaixão se configuram como emoções suscitadas pela tragédia. Segundo o estagirita a tragédia suscita essas emoções através da imitação (*μίμησις*) de ações, que suscitam o medo (*φόβος*) e compaixão (*ἔλεος*) (*Poet.* I, XI, 1452 b 1-2). Na continuação da passagem Aristóteles não nos fornece esclarecimento sobre qual seria natureza dessas emoções e muito menos faz alguma referência ao tratamento delas na *Retórica*. O curioso é que somente essas duas emoções contam-se entre os elementos da tragédia, demonstrando assim a íntima relação entre esses *παθή* e a representação trágica. Górgias em sua obra *Elogio de Helena* menciona também os sentimentos de compaixão (*ἔλεος*) e medo (*φόβος*). Tais sentimentos são suscitados pela palavra, que consiste, segundo esse autor, em um corpo pequenínimo e invisível, mas com poderes surpreendentes e até mesmo divinos (§8).

Novamente Aristóteles utiliza uma forma nominal grega para descrever uma de suas emoções, a saber, o indignar-se (*τῶ νευμεσᾶν*). O indignar-se opõe-se à compaixão, pois enquanto esta última se configura como uma dor causada pela má sorte do outro, o indignar-se (*νευμεσᾶν*), se configura como uma dor causada pela boa sorte imerecida de alguém. Embora, o indignar-se e a compaixão sejam opostos, ambas emoções pertencem aos homens de bom caráter uma vez que é injusto prosperar ou sofrer imerecidamente.

Aristóteles, conclui, afirmando que o indignar-se é atribuído aos deuses, já que a indignação possui um valor de justiça e legitimidade (*Ret.* II, 9, 1386b 7-15).

Após estabelecer oposição entre a indignação e a compaixão, o filósofo afirma que a inveja se configura como contrária à compaixão, mas semelhante à indignação, pois esses sentimentos mantêm relação com a dor provocada pelo sucesso do outro. Entretanto a semelhança entre essas duas emoções restringe-se a esse sentimento de dor, pois enquanto a inveja se configura como uma dor provocada pela posse de bens por nossos semelhantes, o indignar-se é causado pela boa sorte imerecida dos outros. Considerando, portanto essa diferença entre ambas, pode-se afirmar que enquanto a inveja volta-se contra os semelhantes e não tem em vista a consideração acerca do merecimento ou não sobre os bens possuídos por eles, pois o invejoso deseja somente que seus pares não possuam tais bens, o indignar-se considera ou não o merecimento, assim como volta-se contra qualquer pessoa, seja ela um semelhante ou não.

Demarcada, portanto, a diferença entre a inveja e o indignar-se, o estagirita descreve qual é a classe de bens que suscitam indignação. Segundo o filósofo os bens que levam os homens indignar-se, diz respeito àqueles que são obtidos sem merecimento, como por exemplo, a riqueza, o poder e os atributos dignos dos homens mais excelentes. Tais atributos são identificados pelo filósofo com a felicidade, os bons casamentos e os amigos (*Ret.* II, 9, 1387a 6-10). Indigna-se ainda contra os homens que possuem ou adquiriram bens recentes e graças a estes tornaram-se prósperos. Ainda se indigna contra as pessoas que conseguiram outros bens devido aos bens recém adquiridos, como por exemplo, os novos ricos que ocupam um cargo público ou conseguiram um bom casamento, graças à sua riqueza. E por fim indigna-se quando uma pessoa inferior rivaliza com outra superior, por exemplo, se um músico rivaliza com um homem justo, pois a justiça é melhor do que a música (*Ret.* II, 9, 1387a 11-15). Segundo Konstan (2007, p. 122), a indignação, assume não somente a conotação de um simples indignar-se pela aquisição ilegítima de bens por parte do outro, mas também apresenta uma modulação social, isto é, ela surge quando inferiores pretendem igualar-se aos superiores. Considerando essa segunda modulação, o indignar surge nos homens quando há uma quebra ou ruptura da ordem social estabelecida. Por fim, Aristóteles considera que as pessoas propensas a se indignarem são aquelas que julgam dignas dos maiores bens e os possuem, assim como aquelas que possuem caráter, pois se estas últimas esforçam por agir

na maioria das vezes corretamente, elas não são capazes de perdoar os erros dos outros. Além disso, são propensas a indignar-se aquelas que gostam de honrarias e desejam certas vantagens, pois essas pessoas são, segundo Aristóteles, ambiciosas, enquanto o que desejam para os outros são sem merecimento (*Ret.* II, 9, 1387b 5-10).

A inveja (*φθόνος*), penúltima emoção caracterizada por Aristóteles, consiste numa certa dor (*λύπη τις*) causada pelo sucesso visível (*φαινομένη*) de nossos semelhantes no que diz respeito aos bens dignos dos homens de bem (*Ret.* II, 10 1387b 22-24). Ao analisarmos a caracterização da inveja, constata-se que ela não menciona o merecimento ou não do bem invejado, o aparecimento dessa emoção ocorre porque o semelhante possui bens dignos dos homens de bem, a saber, poder, beleza e nobreza. Esses bens são os mesmos que suscitam indignação. Além disso, o invejoso não deseja possuir tais bens, ele deseja que o outro não os possua. Entretanto a partir de 1387b 35, Aristóteles passa a expor outros bens capazes de suscitar inveja. São eles: os bens que refletem o desejo profundo de glória e honrarias, aqueles que excitam a fama, aqueles que são dons da fortuna, os bens que crê pertencer a si mesmo e os bens que aumentam a superioridade ou diminuem a inferioridade. Ao enumerar esses bens, o estagirita pretende realçar mais uma vez a diferença entre a inveja e a indignação.

No tocante, às pessoas contra quem se volta a inveja pode-se afirmar que: são invejados os semelhantes, as pessoas honradas, aquelas que faltam pouco para atingirem tudo que desejam, as pessoas que possuem bens que desejamos ou já possuímos e aquelas que conquistaram os mesmos bens conquistados por nós, facilmente e rapidamente (*Ret.* II, 10, 1387b 25-30). Por outro lado, as pessoas dispostas à inveja são aquelas que possuem quase tudo, pois acreditam serem assediadas por todos os lados, as pessoas honradas por sua sabedoria e felicidade, as pessoas que amam as honras, aqueles que se julgam sábios, aqueles que buscam reputação em algo, pois são invejosos, e os mesquinhos, pois tudo lhes parece grande (*Ret.* II, 10, 1388a 19-24).

A última emoção considerada por Aristóteles no segundo livro é a emulação. Segundo o filósofo a emulação (*ζήλος*) consiste em certa dor (*λύπη τις*) provocada pela presença manifesta (*φαινομένη*) de bens honoráveis que podem ser disputados com nossos semelhantes, não porque tais bens pertençam a ele, mas porque não nos pertence (*Ret.* II, 11, 1388a 32-35). Ao considerar que os bens podem ser disputados, é plausível admitir que

a emulação possui um aspecto prático, pois ela permite que os bens honoráveis possam ser disputados com os semelhantes. Além disso, a emulação surge porque o emulador deseja e, é possível para ele, possuir os bens do emulado, diferentemente da inveja que deseja que os semelhantes não possuam os bens dignos de um homem de bem. Sendo assim, a emulação revela-se como um sentimento próprio dos homens de bom caráter, na medida em que o emulador não deseja privar o emulado dos bens, mas somente possuí-los, enquanto a inveja revela-se como um sentimento vil e mesquinho já que busca privar seus semelhantes dos bens possuídos por ele. Estabelecida, portanto, a caracterização da emulação, Aristóteles descreve quem são as pessoas dispostas a emular. Tais pessoas são aquelas que se julgam dignas de obter os bens honoráveis, por exemplo, riqueza, abundância de amigos e cargos públicos. Os bens capazes de suscitar emulação são os bens honrosos, dentre eles a virtude e a beneficência, assim também como as coisas boas usufruídas por nossos semelhantes, como por exemplo, a riqueza, a beleza e a saúde (*Ret. II, 11, 1388b 3-14*).

As pessoas que suscitam emulação são aquelas que possuem bens dignos dos homens virtuosos, assim como aquelas que exercem autoridade e pode beneficiar muita gente, aquelas de quem os outros desejam ser amigos e por fim aquelas elogiadas em verso ou prosa (*Ret. II, 11, 1388b 15-17*). A emoção contrária à emulação é o desdém (*καταφρονήσις*). Esse último, como já foi dito ao considerarmos o elemento provocador da cólera, consiste na opinião ativa de que algo ou alguém não é digno de valor. É estranho que Aristóteles considere o desdém como uma emoção, contrária à emulação, a princípio porque o desdém é descrito como uma opinião e não como um πάθη. Ainda com relação ao desprezo pode-se afirmar que este se configura como uma das maneiras pelas quais a cólera surge. Ainda é preciso considerar que na continuação da passagem Aristóteles não fornece um tratamento sobre como o desprezo seria contrário à emulação, ele discute sobre quem são as pessoas propensas desprezar. Tal discussão é breve e construída em oposição ao estado de ânimo dos invejosos. Assim, segundo o estagirita, os homens predispostos a invejar os outros tendem desprezar as pessoas que possuem males contrários aos bens dignos de inveja (*Ret. II, 11, 1388b 25-29*). Grimaldi (1980, p.179) observa que a oposição entre emulação e desprezo pretende ressaltar que enquanto na primeira emoção consideram-se as pessoas e as coisas como possuindo grande valor, na outra emoção há opinião ativa de que algo não merece valor. Além disso, enquanto o desprezo é

acompanhado pelo prazer de desprezar, a emulação é acompanhada pela dor e pela insatisfação por não possuir os bens honoráveis.

2.4 Considerações sobre a caracterização dos πάθη no segundo livro da *Retórica*

Após fazer uma exposição sobre cada um dos πάθη obedecendo ao método investigativo tripartite proposto pelo estagirita, a saber, em que disposição estão as pessoas emocionadas, quais os motivos que levam as pessoas a se emocionarem e contra quem elas se emocionam, é possível estabelecer não somente padrões, assim como especificidade no tratamento de cada uma das emoções. Além disso, constatamos que o filósofo aborda somente os πάθη que atendem aos propósitos retóricos, ou seja, são capazes de produzir alterações nos homens e conseqüentemente alterações em seus julgamentos. Observamos, ainda, que as emoções na *Retórica* consideram as relações entre os homens inseridos dentro de um contexto social. A compreensão sobre tais relações requer uma reflexão sobre o contexto cultural e social no qual os homens estão inseridos.

Leite (2007, p. 109-110) em sua dissertação apresenta alguns parâmetros que ajudariam refletir sobre os πάθη dentro da *Retórica*. Tal método pode ser apresentado da seguinte maneira: primeiramente é preciso compreender os padrões (tipos de caracterização, causa e contra quem se voltam as emoções); a seguir é necessário abordar características específicas do sistema das emoções (exaustividade, contrariedade, complementariedade de); e por fim, promover a separação dos elementos discrepantes. Tal método investigativo revela-se interessante, pois ajuda de alguma maneira visualizar a esquematização dos πάθη ao longo do segundo livro da *Retórica*, capítulos 2-11. Além disso, a compreensão de padrões, assim como a busca de especificidades constituem a linha de trabalho dos comentadores mais importantes que se ocupam com o estudo dos πάθη em Aristóteles.⁸⁴

Ao analisarmos o quadro teórico que emerge a partir do segundo livro da *Retórica*, constatamos que sete, das quinze emoções são acompanhadas pela dor. São exemplos de emoções dolorosas, a compaixão, o medo, a vergonha, a indignação, a inveja e a emulação.

⁸⁴ Cf. Cooper, Nusbaum, Striker, Frede, Konstam e Fortenbaugh.

A cólera representa um caso especial, pois se configura como uma emoção acompanhada por prazer e dor. Cooper (1996, p. 245-246) afirma que a presença da dor em grande parte das emoções sugere que ela constitui uma característica essencial dos πάθη. Ainda segundo o autor, as emoções ao serem caracterizadas como prazerosas ou dolorosas dentro da *Retórica*, podem se configurar como uma perturbação ou aflição, no caso das emoções acompanhadas de dor, ou satisfação e alegria, no caso daquelas que são acompanhadas pelo prazer. Tal afirmação de Cooper tem como ponto de partida a definição sobre o prazer e dor apresentada por Aristóteles no primeiro livro da *Retórica*, capítulo 11, e que foi objeto de análise nesse capítulo. Seguindo ainda o rastro desse esquema teórico, das emoções que são acompanhadas por prazer ou dor, podemos afirmar que o amar, a gratidão, a confiança e o ódio não são apresentadas como emoções nem prazerosas nem dolorosas. Além disso, é preciso ressaltar que o amar, assim como o ódio e a cólera constituem estados desiderativos. O amar como já foi discutido é caracterizado como um tipo específico de desejo, o querer (τὸ βούλεσθαι). A cólera é apresentada em geral como um desejo (ὄρεξις) de vingança. E o ódio, por contraposição à cólera, também se configura como um desejo. Ora, enquanto a cólera consiste no desejo de causar dor, o ódio [deseja]⁸⁵ fazer o mal (*Ret.* II, 4, 1382a 8-9). Apesar da caracterização da cólera descrevê-la como um desejo (ὄρεξις) é possível, identificá-lo com os apetites. Veja-se o que afirma o estagirita acerca dos homens propensos a encolerizarem:

Os homens encolerizam-se quando sentem dor, pois quem sente dor é porque deseja alguma coisa. Ora, se algum obstáculo se opuser ao seu desejo quer diretamente, como por exemplo, quando alguém o impede de beber, quer indiretamente, em ambos os casos o resultado é nitidamente o mesmo. O homem encoleriza, se alguém se opuser à sua ação ou se alguém não colaborar com ele, ou se de alguma forma, alguém o perturbar quando está em tal estado. Eis a razão pela qual os enfermos, os pobres, os que estão em guerra, os amantes, os que têm sede e, em geral, os que desejam ardentemente alguma coisa e não satisfazem são coléricos e facilmente irritáveis, sobretudo contra aqueles que menosprezam a sua situação. Assim, por exemplo, o doente encoleriza-se contra os que [desprezam] a sua doença, o pobre contra os que [são indiferentes] à sua pobreza, o soldado contra os que [subestimam] a sua guerra, o apaixonado contra os [desdenham] do seu amor, e assim por diante; e além destes casos, todos os outros que se atente contra os desejos (...). (*Ret* II, 2, 1379a 11-21).

⁸⁵ Não há na caracterização do ódio a menção explícita a algum estado desiderativo, seja querer, apetite ou desejo. A presença de algum estado desiderativo é inferida a partir da oposição que se estabelece entre cólera e ódio.

A passagem citada acima sugere que a disposição do homem encolerizado é dolorosa, pois há a falta de algo assim como a tentativa de satisfação. O tipo de desejo que busca preencher uma falta é o apetite, pois ele constitui busca pelo que é agradável (*Ret.* I, 11, 1370a 16-17). Além disso, os exemplos fornecidos pelo estagirita, pobreza, sede, enfermidade e o amor erótico reforçam a presença dos apetites. A sede é descrita por Aristóteles, como um apetite ligado ao corpo e desprovido completamente de razão (*Ret.* I 11 1370a 20-22). Já o amor erótico e as enfermidades são enumeradas dentre aquelas necessidades que são acompanhadas de dor quando não satisfeitas (*Ret.* II, 7, 1385a 22-23). A partir, então, dessa relação entre os apetites e a propensão para a cólera, pode-se admitir que os eles se configuram como o tipo de desejo que caracteriza a cólera.

Apresentando um balanço geral sobre o tratamento que Aristóteles atribui aos πάθη, ao longo do segundo livro, capítulos 2-11, constatamos ainda que prevalece um jogo de oposição entre cada uma das emoções. Assim contrária à cólera podemos considerar o acalmar-se. No entanto, o acalmar-se precisa ser compreendido não como um apaziguamento ou ausência da cólera, e sim como um tratamento respeitoso dispensado aos outros. Ao tratar de maneira respeitosa o outro, é plausível admitir que se tem a opinião ativa de que a pessoa respeitada é digna de consideração. Ora, sendo o acalmar-se provocado pela consideração e respeito que temos pelo outro, é admissível que essa emoção se opõe à cólera na medida em que seu elemento causador é contrário ao principal responsável pela cólera, a saber, o desprezo imerecido. O amar configura-se como oposto ao odiar. Mas em que sentido amar e odiar constituem pares opostos, uma vez que Aristóteles caracteriza o último em clara oposição à cólera? Uma possibilidade explicativa estaria na própria caracterização desses πάθη. Enquanto o amar envolve o sentimento de reciprocidade, isto é, cada uma das partes deseja para o outra o bem, por causa de cada uma das partes envolvidas na relação, o odiar se configura como desejar mal para outra pessoa sem que necessariamente esse desejo seja recíproco. Outro par oposto de emoções seriam o medo e a confiança. Constatamos que a oposição entre essas emoções se assenta tanto sobre o elemento causador de cada uma delas como também sobre a disposição, pois enquanto o medo é causado pela representação de um mal ruinoso, destrutivo e iminente, a confiança é compreendida como a expectativa de que tal mal não existe ou que há salvação diante dele.

Ainda é preciso considerar que enquanto o medo consiste em uma dor ou perturbação, a confiança é o desejo de que algo bom aconteça.

Já o par de opostos vergonha e impudência opõe-se exatamente pela disposição apresentada para cada uma delas, pois enquanto a primeira se configura como uma dor ou perturbação, a última manifesta em sua disposição certa ἀπάθεια ou desprezo. Entretanto, ambas estão relacionadas com mesma circunstância, a saber, o cometimento de atos que levam à perda da reputação de um homem. A gratidão opõe-se à ingratidão justamente pela qualidade do favor prestado, pois com relação à primeira emoção, o serviço prestado tinha como alvo o interesse do necessitado, a saber, a necessidade dele, no caso da ingratidão esse serviço foi prestado visando ao interesse do benfeitor ou ele foi executado em retribuição a um outro favor prestado anteriormente. Assim gratidão e ingratidão opõem-se com relação ao elemento que suscita cada uma dessas emoções.

A compaixão opõe-se ao indignar-se não somente com relação ao elemento causador, mas também com referência a quem se compadece ou indigna-se. Tanto a compaixão como o indignar configuram-se como dores, assim como consideram o não merecimento do mal ou bem que atinge uma determinada pessoa. Entretanto, enquanto na compaixão a dor é provocada pelo mal que atinge alguém imerecidamente, o indignar consiste na dor sentida pela boa sorte imerecida de um indivíduo. Além disso, enquanto o compadecer-se é voltado para aquelas pessoas que não são demasiadamente próximas daquele que sente compaixão, o indignar-se é voltado para qualquer pessoa, seja ela um semelhante ou não, que receba um bem imerecidamente.

Quanto ao penúltimo dos πάθη abordado no segundo livro da *Retórica*, a saber, a inveja, Aristóteles não menciona qual seria a emoção contrária a ela. Talvez possamos conjecturar que o indignar-se seria o oposto da inveja já que o estagirita estabelece a seguinte oposição entre ambas: a inveja e a indignação se diferenciam, pois, enquanto a primeira se configura como uma dor provocada pela posse de bens de nossos semelhantes, a segunda é uma dor causada pela boa sorte imerecida de alguém. Assim enquanto na indignação considera-se o merecimento ou não do bem que acontece para um indivíduo, na inveja não há preocupação com o merecimento e sim com a posse de bens pelos semelhantes. A emulação, última emoção tratada no segundo livro da *Retórica*, é claramente oposta à um tipo específico de desprezo, a saber, o desdém. Tal oposição não é

claramente apresentada pelo estagirita, pois como já observamos, na continuação da passagem ele fala sobre as pessoas que desprezam, considerando somente a oposição entre o estado de ânimo do invejoso e daquele que despreza. Ainda é preciso observar que ao longo do segundo livro da *Retórica* são enumeradas quinze emoções, a saber, cólera, o acalmar-se, o amar, o odiar, o medo, a confiança, vergonha, a impudência, gratidão, ingratidão, compaixão, o indignar-se, a inveja, a emulação e o desdém. Além disso, é evidente a presença de duas emoções inominadas que se configuram como prazerosas e opõem-se tanto à indignação quanto à compaixão (*Ret II*, 9, 1386b 25-30).

Continuando a apresentação do quadro teórico das emoções, é possível, ainda, visualizar a relação entre alguns πάθη, e o vocábulo φαντασία e seus cognatos, a saber, φαινομένη, φαινομένο. O sentido geral desses vocábulos está relacionado ao que se manifesta para um homem, o que é visível e aparente para ele. São exemplos de emoções dolorosas relacionadas com os termos φαντασία, φαινομένη e φαινομένο: a cólera, o medo, a confiança, a vergonha, a impudência, a compaixão, a inveja e a emulação. Leite (2012, p. 112) afirma que os termos gregos φαινομένη e φαινομένο, constituem uma classe de adjetivo colocada na forma média passiva do particípio do indicativo que sugere algum tipo de interesse, reflexão, interpretação dos eventos.⁸⁶ Ainda se encontra presente nesses termos o radical grego φαος que significa de modo geral luz, seja a luz do dia, do fogo ou dos olhos.⁸⁷ O detalhamento da relação entre as emoções e a φαντασία e seus cognatos será discutida no próximo capítulo.

Dentre as emoções que relacionam com aquilo que é visível, o que aparece, ou se mostra, a cólera, a vergonha, impudência e a emulação, não são despertadas somente pelo que aparece aos olhos, mas também pela presença de um julgamento.

As demais emoções, por exemplo, o acalmar-se, o amar, o odiar e o indignar, não são despertadas pelo que visível, pelo que aparece. Ou seja, a φαντασία e seus cognatos, não constituem elementos responsáveis pelo surgimento de cada uma delas. Além disso, nenhum desses vocábulos aparece na caracterização dessas emoções. No entanto, o amar, o odiar e o indignar, envolvem também algum tipo de julgamento, ou seja, para que cada uma dessas emoções surja, é indispensável a consideração de alguma característica relevante. O

⁸⁶ Uma interpretação semelhante para o sentido desses termos nos apresenta Nusbaum (1985) e Fortenbaugh (1975). Segundo esses autores a φαντασία pode ser compreendida de maneira geral, quando relacionada ao verbo φαίνεται, como aquilo que aparece às criaturas vivas de uma determinada maneira.

⁸⁷ Sentido encontrado em Liddel and Scott, página 1556.

amar envolve algum tipo de avaliação na medida em que cabe ao amado reconhecer e julgar quais seriam as melhores coisas para o amante. O odiar requer a avaliação de que uma determinada classe de pessoas possui um caráter moralmente vicioso. Finalmente, o indignar pressupõe uma avaliação sobre o merecimento ou não da boa sorte de um determinado indivíduo.

Como dissemos anteriormente, a maior parte das emoções está relacionada à dor. Ora, se a dor é um elemento predominante na caracterização de cada um dos πάθη, resta-nos indagar qual é a relação entre esse elemento e as emoções. Para tentarmos responder a tal indagação teremos que retomar a afirmação feita no início desse capítulo de que os πάθη são acompanhados (ἔπεται) por prazer (ἡδονή) e dor (λύπη) (*Ret.* II, 1, 1378a 20-21). Entretanto, Aristóteles não fornece uma explicação sobre qual seria a relação entre prazer e dor e os πάθη. O filósofo meramente faz essa afirmação de cunho geral, como muitas de suas afirmações feitas ao longo da *Retórica*. Talvez as éticas nos forneçam uma explicação sobre tal relação, mas também nessas obras o estagirita faz silêncio. Nelas, ele foca principalmente sobre a relação entre prazer e dor e as excelências morais. Veja o que diz o estagirita sobre tal relação:

Demos por dito então que a excelência moral está relacionada com o prazer e dor, e que ela exaltada pelas ações nas quais sobressai, e que se as ações são praticadas de maneira diferente, ela é destruída, e também que os atos nos quais ela sobressai são aqueles nos quais ela se realizou plenamente (*EN*, II, 3, 1105a 15-18).

Diante desse silêncio, propomos, então algumas hipóteses interpretativas, que buscam lançar uma luz sobre a natureza dessa relação. Primeiramente apresentamos uma linha interpretativa que busca explicitar essa complexa relação entre os πάθη e o prazer e dor, tomando por base somente a análise semântica da conjunção καί e da disjunção ἢ. O texto sofre algumas variações, ora as emoções são associadas à dor e prazer (ἡδονή καὶ λύπη), ora elas são associadas à dor ou prazer (ἡδονή ἢ λύπη). Sobre essa relação que é marcada ora, por uma conjunção, ora pela disjunção podem ser colocadas três hipóteses interpretativas. Ou os πάθη estão associados simultaneamente ao prazer e a dor, e nesse caso eles se configurariam como uma mistura de prazer e dor⁸⁸; ou eles estão associados a pelo menos um desses elementos. Tomando por base essa segunda hipótese, poderíamos

⁸⁸ Cf. as posições defendidas por Frede e Striker.

considerar os πάθη como prazerosos.⁸⁹ Partindo somente das hipóteses citadas anteriormente, haveria duas subclasses de emoções, a saber, aquelas que são prazerosas e dolorosas, nesse caso elas seriam misturas de prazer e dor, e aquelas que são apenas prazerosas. Ou, ainda, os πάθη poderiam estar associados somente a dor. Nesse caso, haveriam, então, três subclasses de emoções, a saber, a classe das emoções dolorosas, prazerosas e misturadas.⁹⁰ A segunda hipótese interpretativa parte do seguinte pressuposto: dada a presença da dor na caracterização da maioria dos πάθη, então, é plausível admitir que ela consiste em um elemento essencial para as emoções.⁹¹

Leighton (1996, p. 217-220) considera que as emoções podem ser acompanhadas pelo prazer ou dor na forma de uma ocorrência frequente. Para explicitar essa sua afirmação, o autor fornece o exemplo dos pais que acompanham os filhos à nova escola. Para a postulação do simples acompanhamento das emoções pelo prazer e/ou dor, o autor considera a forma verbal nominativa ἀκολούθως⁹² que significa, o seguir alguém, ir depois, ou ir junto de alguém, como por exemplo, o soldado que acompanha a tropa ou escravo que acompanha o mestre. A outra hipótese proposta por Leighton consiste em tomar o “acompanhamento” do prazer e dor em termos conceituais. Nesse segundo passo, o autor propõe algumas indagações, a saber, a palavra “acompanhamento” estaria relacionando dois conceitos diferentes, por um lado, πάθη, e por outro lado, prazer e dor, ou a emoção inclui em seu próprio conceito o ser acompanhada pelo prazer ou dor? Além disso, Leighton propõe uma explicação sobre a natureza daquilo que acompanha, isto é, a dor que acompanha a vergonha teria a mesma natureza da dor que acompanha a raiva ou elas seriam de natureza diferentes? Apresentados esses questionamentos, o autor rejeita a primeira hipótese, ou seja, que o prazer ou dor seriam acompanhamentos das emoções como mera ocorrência, pois caso Aristóteles quisesse sugerir uma explicação como essa, faria uso da conjunção μετὰ em lugar de ἔπεται. Descartada, então, a primeira hipótese, Leighton assume como uma explicação plausível que o prazer e dor acompanham as emoções em termos conceituais. Estabelecida então essa posição, o autor parte para o segundo passo, a saber, resta decidir se esse acompanhamento em termos conceituais

⁸⁹ Cf. a posição defendida por Cooper.

⁹⁰ Cf. a dissertação de Andrade Leite acerca dessa posição.

⁹¹ Cf. posição defendida por Grimaldi.

⁹² Cf. LIDELL, G.H. and SCOTT (1882, p. 49) e Chantraine (1968, p. 62).

remete ao relacionamento entre dois conceitos diferentes, por um lado prazer e/ou dor, por outro lado, emoção, ou se no conceito de emoção está incluído o ser acompanhado pelo prazer ou dor. Segundo Leighton, o tipo de ligação estabelecida pelo acompanhamento seria aquele no qual prazer ou dor estaria incluído na definição de emoção. Um indício desse acompanhamento intrínseco do prazer ou dor é que a maioria das emoções são caracterizadas como dores ou distúrbios.⁹³ No entanto, resta indagar, segundo Leighton, se os prazeres ou dores são diferentes para cada emoção ou se eles são os mesmos em todas elas. Segundo o autor, a consideração somente da *Retórica* sugere que o prazer ou dor que acompanham as emoções não diferem com relação à sua natureza, mas tão somente em intensidade, uma vez que algumas emoções, como por exemplo, medo e vergonha, são caracterizadas como dores ou perturbações que se configuram como uma agitação, aflição ou tumulto. Entretanto Leighton, não se mostra satisfeito com tal explicação e acaba por recorrer à *Ética a Nicômacos*, passagem 1175a 22-28, onde, segundo o autor, o estagirita sugere que para cada tipo de emoção há diferentes tipos de prazer ou dor. A descoberta dessa posição apresentada pelo estagirita em sua obra ética permite a seguinte conclusão: o prazer e dor variam não somente em intensidade, mas também em tipo, ou seja, para cada emoção há um tipo diferente de prazer ou dor. A passagem da ética, que Leighton utiliza para sustentar a sua posição é a seguinte:

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 (vemos que esta asserção é verdadeira tanto em relação aos objetos naturais quanto às coisas produzidas pela arte, como por exemplo, animais, árvores, um quadro, uma escultura, uma casa, um móvel), e da mesma forma pensamos que as atividades especificamente diferentes se tornam perfeitas quando combinadas com coisas especificamente diferentes. E as atividades intelectuais diferem das atividades sensoriais, e dentro da

⁹³ Cooper (1996) e Fortenbaugh (1975) apresentam posições semelhantes. Segundo esses autores, o prazer e dor pertenceriam à definição de emoção já que a maioria delas se configuram como dores ou distúrbios psíquicos os quais permitem aos homens experimentar fortes afetos. Fortenbaugh apresenta um argumento que causaria problemas à sua posição, a saber, a existência de algumas emoções, por exemplo, o odiar, o amar, a gratidão, que não seriam acompanhadas nem pelo prazer nem pela dor. Entretanto o autor recorre à caracterização dos πάθη apresentada em *Ética a Eudemo*, para explicar a ausência de prazer ou dor nessas emoções. Segundo Fortenbaugh, o estagirita nessa obra ética recorre a duas expressões para definir as emoções, a saber, nelas mesmas (κατ' αὐτά) e para a maior parte (ἐπὶ πολὺ). A primeira expressão κατ' αὐτά, sugere, conforme o autor, que prazer e dor constituem acompanhamentos essenciais das emoções, já segunda expressão ἐπὶ πολὺ sugere que há casos ou episódios particulares os quais prazer e dor estão ausentes, como por exemplo, é o caso do odiar, do amar e da gratidão.

mesma classe umas também diferem especificamente das outras; o mesmo acontece com os prazeres que tornam as coisas perfeitas (*EN*, X, 5, 1175a 22-28).

Primeiramente torna-se evidente que a passagem citada acima sugere a existência de prazeres diferentes um dos outros. Entretanto, nada é mencionado sobre a existência de dores diferentes umas das outras. Além disso, os prazeres diferem entre si por serem um atributo próprio das atividades prazerosas cuja consequência é o aperfeiçoamento da atividade. Por fim, na passagem, não há uma menção da relação entre esses prazeres diferentes e as emoções. Essa ausência de relação entre ambos, adicionado à finalidade pela qual é postulada a existência de prazeres diferentes entre si, demandaria melhores explicações sobre a posição defendida por Leighton de que para cada emoção há um tipo diferente de prazer ou dor. É plausível que o autor possa ter feito uma generalização não aplicável ao caso das emoções e dos prazeres e dores que as acompanham. Talvez fosse necessário um estudo mais apurado sobre os prazeres e dores com a finalidade de compreendermos se eles variam somente em intensidade ou se diferem com relação a cada uma das emoções.

TERCEIRO CAPÍTULO

Possível explicação da relação dos πάθη com a φαντασία

3.1 A presença dos vocábulos φαντασία⁹⁴ e seus cognatos na caracterização das emoções

Dentre as quinze emoções definidas ao longo do segundo livro da *Retórica*, capítulos 2-11, oito delas contém em sua definição a presença tanto do vocábulo φαντασία quanto de cognatos relacionados a esse termo, por exemplo, φαινόμενο e φαινομένη. Ainda percebemos a presença de outra expressão grega, πρὸ ὀμμάτων, que não é encontrada na definição de compaixão, mas sua presença é verificada quando o estagirita tece considerações sobre como apresentar o mal como próximo e iminente⁹⁵. Essa expressão pode significar “o colocar diante dos olhos”. Além disso, é plausível afirmar que ela apresenta uma relação direta com o vocábulo φαντασία.⁹⁶ Como já dissemos antes⁹⁷ as emoções que apresentam em sua definição uma estrita relação entre a φαντασία e seus cognatos são: cólera (ὀργή), medo (φόβος), confiança (θάρσος), vergonha (αἰσχύνη), impudência (ἀναισχυντία), compaixão (ἔλεος), inveja (φθόνος) e emulação (ζῆλος). Além disso, podemos admitir que tais emoções são despertadas devido à relação de cada uma delas com o que é visível, e aparente para cada um dos homens. Isso é indicado pela

⁹⁴ Ciente da dificuldade de encontrar um termo em língua portuguesa que expresse a polissemia contida no termo φαντασία, optamos por mantê-lo transliterado. Labarrière (2002, p. 90) opta traduzir o termo φαντασία por *représentation*. Segundo o autor, *représentation* consiste em um vocábulo adequado para expressar o sentido de φαντασία. Por outro lado, Morel (2000, p. 39) afirma que traduzir vocábulo φαντασία, por *représentation* apresenta dificuldades, pois este último termo não possui um vocábulo equivalente que possa traduzir φάντασμα. Além disso, é bom ressaltar que a grande maioria dos comentadores realça a relação existente entre o vocábulo φαντασία e o verbo φαίνεται, significando, portanto, o primeiro termo em um sentido amplo “aquilo que aparece”, “aquilo se mostra” e “aquilo que se apresenta”.

⁹⁵ Cf. passagem 1386b 4-7

⁹⁶ Cf. VELOSO (2004, p.638).

⁹⁷ Cf. pág 83.

presença de partículas que denotam relação de causa, por exemplo, ἐπὶ, μετὰ e διὰ, que são comumente traduzidas pelas expressões “por causa de”, “devido a”.⁹⁸

Passemos então a considerar as passagens relacionadas a cada uma das emoções citadas acima, onde aparece o vocábulo φαντασία e seus cognatos. Começemos então pela definição da cólera.

Seja a cólera um desejo acompanhado de dor de vingar-se **ostensivamente**⁹⁹ de um **manifesto** desprezo por algo que diz respeito a determinada pessoa ou algum dos seus, quando esse desprezo não é merecido (*Ret. II, 2 1378a 30-32*)¹⁰⁰.

Ao afirmar que a cólera acarreta um certo prazer por causa da vingança antecipada, o estagirita diz:

(...) por isso e também porque as pessoas passam o tempo vingando-se em pensamento; a **imagem**¹⁰¹ que então surge causa prazer como a dos sonhos (*Ret. II, 2, 1378b 8-10*)¹⁰².

Ao analisarmos a definição aristotélica da cólera percebemos claramente que o adjetivo φαινομένη encontra-se relacionado à vingança (τιμωρία) e ao desprezo (ὀλιγωρία). Ora, a função do adjetivo é somente qualificar os substantivos relacionados a ele. Sendo assim, a vingança e o desprezo estão relacionados como aquilo que aparece ao homem de uma determinada maneira. No entanto, é preciso ressaltar ainda que “aquilo que aparece” não se configura como um elemento causador da cólera, ao contrário ele simplesmente qualifica o desprezo, tornando-o visível e aparente aos olhos de quem sofre tal desdém.

⁹⁸ Ainda ao longo do segundo livro da *Retórica*, percebe-se a presença, nas definições de cada um dos πάθη, preposições que denotam uma noção de causalidade, por exemplo, ἐπί, preposição mais utilizada, aparece estabelecendo a relação de causa em três emoções diferentes, inveja, indignação e emulação. Ainda é possível encontrar na caracterização das emoções outras preposições que denotam essa relação causal, é o caso, por exemplo, περί, μετά, ἐκ, ἔνεκα e διὰ. Todas essas preposições são introduzidas com a finalidade de demarcar uma relação de causa e efeito entre o elemento provocador e o prazer ou a dor que acompanha cada uma das emoções. Nusbaum (1996, p. 309) afirma que Aristóteles utiliza essas preposições gregas para estabelecer uma íntima relação causal entre as crenças e o prazer ou dor.

⁹⁹ Grifo é nosso e será feito nos trechos traduzidos com a finalidade de realçar a presença dos vocábulos φαντασία, φαινόμενο, φαινομένη e do verbo φαίνεται.

¹⁰⁰ Ἔστω δὴ ὀργὴ ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν τῶν εἰς αὐτὸν ἢ τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος.

¹⁰¹ A tradução de imagem para o termo φαντασία parece-me problemática, pois parece sugerir a identidade entre os φάντασμα e a φαντασία. No entanto, há no pensamento aristotélico uma diferença conceitual entre ambos, pois enquanto a φαντασία se configura como um movimento gerado pela percepção em ato (*DA III, 3, 429a 1-2*), os φάντασμα são como sensações percebidas, porém que sem matéria (*DA III, 8, 432 a 9-10*).

¹⁰² γὰρ καὶ ἡδονὴ τις διὰ τε τοῦτο καὶ διότι διατρίβουσιν ἐν τῷ τιμωρεῖσθαι τῇ διανοίᾳ· ἢ οὖν τότε γινομένη φαντασία ἡδονὴν ἐμποιεῖ, ὥσπερ ἢ τῶν ἐνυπνίων.

Esse último como já foi caracterizado no capítulo anterior¹⁰³ consiste em uma opinião (δόξα) em ato (ἐνέργεια) de que algo não merece valor. Assim, o elemento provocador da cólera não é ‘aquilo que aparece ou se mostra de uma determinada maneira’, mas o desprezo e suas modalidades que se configuram como um julgamento já que nestes estão envolvidos, a opinião. Entretanto ao considerarmos o aspecto da vingança, a φαντασία se configura como um elemento responsável pela produção do prazer. Nesse último caso, a φαντασία mantém uma relação direta com o surgimento do prazer.

Na caracterização do medo (φόβος), também, torna-se evidente que a φαντασία se encontra diretamente relacionada com o surgimento dessa emoção. Vejamos o que nos diz o estagirita:

Seja o medo uma certa dor ou perturbação resultante da **representação** de um mal iminente, ruinoso ou penoso (*Ret.* II, 5, 1382a 20-22).¹⁰⁴

Além disso, a φαντασία que provoca o medo é caracterizada como a representação de um mal iminente, ruinoso e penoso. Em outras palavras a φαντασία encontra-se já demarcada como representação de algo. Já a confiança (θάραχος), emoção contrária ao medo, não é provocada diretamente pela φαντασία, mas indiretamente, pois ela consiste, em princípio, em uma expectativa causada pela φαντασία de que os perigos encontram-se distantes. Assim afirma o estagirita acerca da confiança:

(...) a esperança acompanhada pela **representação** de que os meios de salvação estão próximos, enquanto os temíveis ou não existem, ou estão distantes (*Ret.* II, 5, 1383a 16-19).¹⁰⁵

Na vergonha (αἰσχύνη) o termo φαινόμενα somente qualifica os vícios presentes, passados e futuros que levam à perda da reputação. Assim o estagirita nos diz:

Seja a vergonha certa dor ou perturbação com respeito aos vícios presentes, passados e futuros que **parecem** levar à desonra (*Ret.* II, 6, 1384a 20-24).¹⁰⁶

¹⁰³ Cf. página 74, onde é apresentada a definição geral do desprezo, assim como as suas espécies, a saber, desdém, ultraje e difamação.

¹⁰⁴ ἔστω δὴ ὁ φόβος λύπη τις ἢ ταραχὴ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ.

¹⁰⁵ ὥστε μετὰ φαντασίας ἢ ἐλπίς τῶν σωτηρίων ὡς ἐγγύς ὄντων, τῶν δὲ φοβερῶν <ὡς> ἢ μὴ ὄντων ἢ πόρρω ὄντων.

¹⁰⁶ ἔστω δὴ αἰσχύνη λύπη τις ἢ ταραχὴ περὶ τὰ εἰς ἀδοξίαν φαινόμενα φέρειν τῶν κακῶν, ἢ παρόντων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων (...)

Ora, se o φαινόμενα encontra-se relacionado com os vícios que levam à desonra e por consequência causam a vergonha, pode-se admitir que esse termo encontra-se indiretamente relacionado ao surgimento daquela emoção. Isso pode ser confirmado quando Aristóteles, ao procurar definir diante de quem nos envergonhamos, afirma:

Ora, como a vergonha é uma **representação** concernente à má reputação, por causa desta mesma e não de suas consequências, e como ninguém se preocupa com a opinião a não ser por causa dos que a estabelecem, se sente vergonha com respeito àqueles por quem se tem consideração (*Ret.* II, 6, 1384a 20-24).¹⁰⁷

Nessa segunda passagem o estagirita estabelece uma relação direta entre a φαντασία e a vergonha, uma vez que ele admite a representação de vícios que levam à perda da reputação. Já impudência (ἀναισχυντία), emoção contrária à vergonha, não contém em nenhum passo de sua descrição a presença explícita do termo φαντασία ou algum de seus cognatos. A relação dessa emoção com esses termos pode ser recuperada indiretamente uma vez que ela é caracterizada como um certo desdém ou indiferença aos vícios que **parecem** levar à perda da reputação (*Ret.* II, 6, 1384a 15-17).

A descrição aristotélica da compaixão (ἔλεος) apresenta em muitos momentos uma estrita relação com o vocábulo φαντασία e seus cognatos. Começemos então pela caracterização fornecida por Aristóteles para esse πάθη.

Seja então a compaixão certa dor causada por um mal que se **mostra** destrutivo ou penoso, e atinge quem não o merece, mal que poderia esperar sofrer a própria pessoa ou um de seus parentes, e isso quando esse mal **parece** iminente (*Ret.* II, 8, 1385b 13-16).¹⁰⁸

Nessa definição da compaixão encontramos a presença dos vocábulos φαινομένω e φαίνεται ligados à especificação do mal, ou seja, o mal mostra-se, parece, e, é visivelmente destrutivo e penoso, assim como encontra-se próximo. Essas duas qualificações atribuídas ao mal estão relacionadas àquilo que é visível, e evidente. No entanto, essa presença de termos relacionados à φαντασία encontra-se em outros momentos na descrição da compaixão. Quando o filósofo fala sobre a necessidade de apresentar o mal como próximo

¹⁰⁷ ἐπεὶ δὲ περὶ ἀδοξίας φαντασία ἐστὶν ἡ αἰσχύνη, καὶ ταύτης αὐτῆς χάριν ἀλλὰ μὴ τῶν ἀποβαινόντων, οὐδεὶς δὲ τῆς δόξης φροντίζει ἀλλ' ἢ διὰ τοὺς δοξάζοντας, ἀνάγκη τοὺτους αἰσχύνεσθαι ὧν λόγον ἔχει·

¹⁰⁸ ἔστω δὴ ἔλεος λύπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ ἢ λυπηρῷ τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν, ὃ κἂν αὐτὸς προσδοκῆσειεν ἂν παθεῖν ἢ τῶν αὐτοῦ τινα, καὶ τοῦτο ὅταν πλησίον φαίνεται·

ou prestes a acontecer, ele utiliza a expressão *πρὸ ὀμμάτων*, que segundo os especialistas equivale ao termo *φαντασία* e significa “colocar diante dos olhos”¹⁰⁹. Sendo assim, Aristóteles nos diz:

Como os infortúnios que **parecem** próximos são dignos de compaixão, e como, por não esperarmos nem trazermos à memória, os que ocorreram ou ocorrerão num intervalo de mil anos absolutamente não nos causam compaixão, ou pelo menos não no mesmo grau, segue-se que necessariamente os que animam suas palavras com gestos, vozes, vestimentas e, em geral, com a capacidade teatral são mais dignos de compaixão (porque fazem parecer mais próximo o mal, pondo-o **diante dos nossos olhos**, como algo iminente ou há pouco consumado) (*Ret.* II, 8 1386a 29-35).¹¹⁰

É importante destacarmos, a partir dessa passagem que ‘colocar o mal diante dos olhos’ pode ser executado por meio de vozes, gestos, vestimentas, em suma, através de representação teatral. Essa possibilidade confere ao mal que suscita a compaixão, a capacidade de ser encenado, representado e simultaneamente reconhecido como próximo e iminente por encontrar-se ao alcance da vista do espectador. Ainda na consideração sobre os eventos e pessoas que suscitam compaixão o filósofo afirma que suscita ainda mais compaixão ver pessoas honestas sofrerem imerecidamente, pois todos esses fatos, por parecerem próximos, avivam a compaixão, uma vez que a desgraça é imerecida e **aparece diante dos olhos** (*ὀφθαλμοῖς φαινομένος*) (*Ret.* II, 8, 1386b 4-7).

E finalmente consideramos nessa lista de emoções relacionadas ao termo *φαντασία* e seus cognatos a inveja (*φθόνος*) e a emulação (*ζήλος*). Aristóteles apresenta a seguinte consideração para a inveja:

A inveja é uma certa dor causada pelo sucesso **evidente** dos bens já referidos, em relação aos nossos iguais, não visando ao nosso interesse, mas por causa deles (*Ret.* II, 10, 1387b 23-25).¹¹¹

¹⁰⁹ Górgias em seu texto *Elogio de Helena* também trata dos impactos sejam negativos ou positivos causados pelos objetos externos que afetam a visão. Segundo o autor os homens ao visualizarem a proximidade da tropa inimiga, logo a alma deles prova grande temor, mesmo que não haja perigo imediato. Cf. Cf. §16, 17 e 18.

¹¹⁰ ἐπεὶ δ' ἐγγὺς φαινόμενα τὰ πάθη ἐλεινὰ ἐστίν, τὰ δὲ μυριοστὸν ἔτος γενόμενα ἢ ἐσόμενα οὔτε ἐλπίζοντες οὔτε μεμνημένοι ἢ ὅλως οὐκ ἐλεοῦσιν ἢ οὐχ ὁμοίως, ἀνάγκη τοὺς συναπεργαζομένους σχήμασι καὶ φωναῖς καὶ ἐσθῆσι καὶ ὅλως ὑποκρίσει ἐλεινοτέρους εἶναι· ἐγγὺς γὰρ ποιοῦσι φαίνεσθαι τὸ κακόν, πρὸ ὀμμάτων ποιοῦντες ἢ ὡς μέλλοντα ἢ ὡς γεγονότα.

¹¹¹ (...) ἐστὶν ὁ φθόνος λύπη τις ἐπὶ εὐπραγία φαινομένη τῶν εἰρημένων ἀγαθῶν περὶ τοὺς ὁμοίους, μὴ ἵνα τι αὐτῶ, ἀλλὰ δι' ἐκείνους·

Nessa caracterização da inveja, o vocábulo φαينوμένη aparece para realçar uma característica do sucesso, ou seja, este último encontra-se visível, descoberto e exposto aos olhos dos outros homens. Entretanto como esse sucesso dos bens é o elemento causador da inveja, torna-se possível inferir que o cognato φαينوμένη também se revele como um provocador indireto da inveja. E o mesmo pode ser afirmado da emulação, pois ela consiste numa certa dor causada pela presença **manifesta** de bens valiosos que podemos adquirir em disputa com nossos semelhantes, não porque tais bens pertençam a eles, mas porque eles não nos pertencem (*Ret.* II, 11, 1388a 32-35). Percebemos também na emulação essa caracterização dos bens valiosos como manifesto, visível e descoberto. Ora, se esses valiosos e visíveis provocam então a emulação segue-se então que φαينوμένη mantém relação com a emulação.

Diante, então, dessa presença maciça dos vocábulos φαντασία, φαينوμένη φαينوμένω e πρὸ ὁμμάτων na caracterização de cada um dos πάθη apresentados acima, é plausível admitir uma relação estreita e peculiar entre a φαντασία e seus cognatos, e as emoções. Apesar do estagirita insistir na relação entre a φαντασία e as emoções, ele não fornece ao longo da *Retórica* a explicitação sobre tal relação. Esse silêncio força-nos então a recorrer à obra *De anima*, onde há um tratamento mais detalhado do conceito de φαντασία. Conscientes que o tratamento de tal conceito ocorre em outras partes do *corpus* aristotélico¹¹², nos ocuparemos primordialmente do livro III, capítulo 3, da obra *De Anima*.

3.2 Considerações sobre o conceito φαντασία em De Anima III, 3.

A φαντασία apresenta-se como um conceito complicado e multifacetado no pensamento de Aristóteles. Tal complicação e variação justifica-se pelo fato desse conceito ser tratado em diferentes obras e, portanto, assumir diferentes funções, a saber, a φαντασία mantém relação com os sonhos e com as alucinações.¹¹³ O tratamento desse conceito ocorre ao longo da obra *De Anima*, principalmente livro III, após a discussão acerca da percepção sensível e início das considerações sobre o pensamento e a atividade motora. Tal discussão leva-nos pensar que a φαντασία se configura como uma capacidade intermediária, uma vez que ela depende da percepção, assim como há também uma

¹¹² Cf. *Da Lembrança e da Memória*, passagens 449b 30; 450 a 25, 450b 20; 451a 2 e *Insomn* 459a 15-22.

¹¹³ Cf. passagens *Insomn* 460b 1; 460b 27, 462a 15.

dependência da φαντασία por parte do pensamento. Entretanto tal consideração mostra-se errônea, pois o próprio estagirita considera esse conceito como uma afecção¹¹⁴ da capacidade perceptiva, não só quando há percepções em ato, mas também quando estas últimas desaparecem.¹¹⁵ Assim a φαντασία, segundo Veloso (2004, p. 689), não se configura como uma faculdade.

Aristóteles inicia o capítulo onde tratará sobre a φαντασία, definindo a alma a partir de duas características, a saber, pelo movimento segundo o lugar e pelo pensar, julgar e entender. Após estabelecer essas duas características da alma, o filósofo faz a seguinte afirmação: “como pensar e julgar são certo tipo de perceber, pois em ambos os casos a alma discerne e toma conhecimento dos seres, os antigos indentificam, portanto pensar e perceber” (*DA* III, 3, 427a 19-20). Tal afirmação de Aristóteles sobre a identificação entre perceber e pensar soa um pouco estranha, pois não é possível estabelecer se essa seria uma posição do filósofo ou de seus predecessores, mas o fato é que ele usa essa asserção para introduzir o pensamento destes últimos. Assim, segundo Aristóteles, os pensadores antigos¹¹⁶ identificam perceber e entender, pois todos eles supõem que o pensar é tão corpóreo quanto perceber e que se percebe e se entende o semelhante pelo dessemelhante (*DA* III, 3, 427a 25-29). Entretanto, Aristóteles discorda da posição defendida pelos antigos, e para demonstrar sua discordância apresenta as seguintes posições que impedem a identificação entre perceber e pensar. Primeiramente, se perceber e pensar fossem idênticos então seria necessário, ou que todas as aparências fossem verdadeiras, não havendo possibilidade de engano, ou se houver engano que este seja produzido a partir do contato com o dessemelhante, essa última objeção seria contrária à afirmação de que o conhecimento ocorre através do contato entre semelhantes. Reis (2012, p. 287) ao explicar essa primeira objeção, afirma que esta se configura de cunho geral, pois o estagirita recorre ao argumento do erro e engano¹¹⁷ para refutar a tese de que perceber e pensar são o mesmo. Após, então, apresentar de maneira geral o argumento do erro, Aristóteles apresenta uma outra objeção contra a identificação entre pensar e perceber. Segundo o filósofo, perceber e

¹¹⁴ Cf. passagem 427b 17.

¹¹⁵ Cf. *DA* III, 3, 427b 16-20; *Insomn* 459a 15.

¹¹⁶ Hicks (1907, p. 453) afirma que esses pensadores antigos os quais se refere Aristóteles podem ser identificados com os filósofos pertencentes à escola pré-socrática. O perceber e pensar são idênticos, segundo esses filósofos antigos, uma vez que os primeiros produzem alterações materiais nos corpos dos animais.

¹¹⁷ A mesma explicação é fornecida por Hicks.

entender não podem ser idênticos, pois enquanto da percepção participam todos os animais, do entendimento participam somente alguns deles. Além disso, perceber e entender não podem ser o mesmo, pois enquanto o perceber, é sempre verdadeiro e subsiste em todos os animais, o entender admite um modo verdadeiro ou falso de raciocinar e só existe naqueles animais que possuem razão. Ao compararmos as duas últimas objeções, parece-nos que Aristóteles faz uma ampliação da primeira objeção com relação à segunda, isto é, ele somente acrescenta o critério de verdade e falsidade para negar a identificação entre o entender e perceber. E por fim, perceber e entender não podem ser idênticos, pois a φαντασία é diferente tanto da percepção sensível (αἴσθησις) quanto do pensamento (διανοίας), entretanto a φαντασία não ocorre sem a percepção sensível, assim como sem φαντασία não há suposição (ὑπόληψις) (*DA* III, 3, 427b 14-16). Nota-se que Aristóteles introduz o termo φαντασία, bruscamente, dentro de sua objeção contra a identificação entre pensar e perceber. Além disso, o filósofo estabelece certa dependência entre φαντασία e as capacidades de perceber e supor.

Introduzida, portanto, a questão da φαντασία, o filósofo, passa então a defini-la de maneira negativa, isto é, considerando o que ela não é. Assim, segundo Aristóteles, a φαντασία não pode ser nem pensamento (νόησις) nem suposição (ὑπόληψις), pois enquanto a φαντασία é uma afecção (πάθος) que depende de nós e do nosso querer (βουλόμεθα) produzir imagem diante dos nossos olhos (πρὸ ὀμμάτων), o opinar (δοξάζειν) não depende de nós, pois é necessário que seja verdadeiro ou falso. Essa primeira distinção entre φαντασία e opinar mostra-se interessante, pois relaciona a φαντασία com um estado desiderativo específico, a saber, o querer. Já o opinar por estar relacionado à verdade ou falsidade, depende, principalmente, do estar ou não em conformidade com os fatos apresentados. Um último ponto a ser realçado é que o opinar consiste em um representante do pensamento e da suposição. Além disso, a φαντασία difere-se do opinar na medida em que, se temos uma opinião de que algo é terrível ou amedrontador, imediatamente manifestamos emoção, entretanto, ao colocarmos diante de nossos olhos imagens de algo terrível e pavoroso, permanecemos com que contemplando em uma pintura coisas terríveis e amedrontadoras. Nesse segundo contraponto estabelecido pelo estagirita, entre φαντασία e opinar, é importante ressaltarmos que embora a primeira possa representar coisas terríveis

ou amedrontadoras, ela não é capaz de provocar o surgimento de uma reação emotiva, diferentemente, o opinar que se configura como o elemento causador da emoção.

Apontada, portanto, essas duas primeiras diferenças entre opinar e φαντασία, o filósofo afirma que o pensar (νοεῖν) é composto, por um lado, pela φαντασία, e por outro lado, pela suposição (ὑπόληψις). A partir dessa constatação com relação ao pensar, o estagirita postula a necessidade de fornecer uma primeira definição para o conceito de φαντασία, fato que ocorre poucas linhas abaixo. Segundo Aristóteles, a φαντασία consiste na produção de aparições (φάντασμα), não em um sentido metafórico (*DA III, 3, 428a 1-2*). Essa definição fornecida pelo estagirita mostra-se curiosa, pois o ele parece admitir que há para o conceito de φαντασία um sentido metafórico que não apresentado por ele, pelo menos ao longo de *De Anima III*, capítulo 3. Talvez possamos conjecturar que metaforicamente a φαντασία se relacione com ‘aquilo que aparece’ e ‘que se mostra visível’. Por fim, sublinhamos que não metaforicamente a φαντασία é compreendida a partir da produção de φάντασμα. Ora, se esta é, portanto a definição de φαντασία, segue-se então, que ela pode ser uma daquelas capacidades (δύναμις) ou disposição (ἔξις) as quais os homens discernem ou expressam o verdadeiro ou falso. Tais faculdades ou disposições podem ser identificadas com: a percepção sensível (αἴσθησις), a opinião (δόξα), a ciência (ἐπιστήμη) e o intelecto (νοῦς). Apresentadas então essas faculdades e disposições, Aristóteles retoma seu método, no qual contrasta a φαντασία com cada uma destas.

A φαντασία, não pode identificar-se com a percepção sensível, pois enquanto essa última apresenta-se como uma faculdade, por exemplo, a visão, ou uma atividade, a saber, o ato de ver, o representar (φαίνεται) não pode ser nem faculdade nem atividade. Além disso, a percepção sensível difere-se da φαντασία, na medida em que a primeira encontra-se presente em todos os animais, enquanto a última pode estar ausente em alguns deles, por exemplo, nas formigas, abelhas e vermes.¹¹⁸ A φαντασία difere, ainda, da percepção sensível, pois enquanto essa última é sempre verdadeira, a primeira pode ser falsa. A afirmação aristotélica de que a percepção sensível é sempre verdadeira apresenta uma particularidade. Primeiramente, é preciso considerar que, como o próprio estagirita definiu, a percepção sensível consiste na recepção das formas sensíveis sem a matéria (*DA II, 12,*

¹¹⁸ Essa afirmação sobre a ausência da φαντασία em alguns animais mostra-se problemática, pois ainda no livro III, o estagirita admite a presença dela na maioria dos do animais. Cf. as passagens *DA III, 10, 433a 11-12; 433b 29-30; 434a 5-6*.

424a 17-19). Ao analisarmos essa caracterização da percepção sensível, constatamos que ela mostra-se como um processo passivo na medida em que ela é receptora de formas sensíveis. Além disso, é preciso considerar que nessa passagem “formas sensíveis” podem ser identificadas com qualidades, quantidades e figuras. Por fim, que o fenômeno da percepção encontra-se relacionado àquilo que é percebido. Estes últimos são definidos por Aristóteles em *De Anima* II, 6.

Aristóteles propõe que tratemos do que é percebido considerando cada um dos sentidos. Nesse primeiro momento, o filósofo estabelece uma estreita relação entre os perceptíveis e os cinco sentidos, a saber, visão, tato, paladar, audição e olfato. A seguir o estagirita propõe uma divisão entre os perceptíveis afirmando que, há os perceptíveis por si (*καθ' αὐτά*) e os perceptíveis por acidente (*κατὰ συμβεβηκός*). Dentre aqueles que são percebidos por si, alguns são próprios a cada sentido e outros são comuns a mais de um sentido. Os perceptíveis próprios a cada sentido podem ser caracterizados como o que é percebido por um único sentido, como por exemplo, a cor para visão, o som para a audição e o sabor para a gustação. Além disso, com relação aos perceptíveis próprios, não é possível enganar-se uma vez que eles não comportam grande número de diferenças, permitindo assim que cada um dos sentidos diferencie bem “que é” cor ou som. O engano nos perceptíveis pode ocorrer acerca de onde encontra-se a cor e o sonante.

Já os perceptíveis comuns são aqueles que podem ser percebidos por mais de um sentido. São exemplos de perceptíveis comuns: movimento, repouso, número, figura e magnitude. Cada um desses pode ser percebido por mais de um sentido. Consideremos o caso do movimento. Este pode ser percebido tanto pelo tato quanto pela visão. E, finalmente, temos os perceptíveis acidentais que podem ser compreendidos como aquelas coisas casualmente percebidas pelos sentidos. Ou seja, percebe-se um algo branco por meio de suas qualidades e quantidades. Entretanto, como acontece de tal coisa branca ser uma determinada pessoa, a saber, o filho de Diáres, então concomitantemente é percebido pela visão a identificação do algo branco, embora a sua identidade não seja ela mesmo passível de percepção. Aristóteles encerra o capítulo afirmando que dentre os perceptíveis por si, os próprios são designados propriamente perceptíveis uma vez que é para eles que os sentidos se voltam. Ora, se somente os perceptíveis próprios são sempre verdadeiros, como já foi afirmado um pouco mais acima, segue-se então que Aristóteles ao afirmar que a percepção

sensível é sempre verdadeira, identifica-a com os perceptíveis próprios, desconsiderando, portanto, as duas outras modalidades de perceptíveis.

Resta-nos ainda apresentar as duas últimas posições de Aristóteles contra a identificação entre percepção sensível e φαντασία. Segundo o filósofo, essa última diferencia-se da percepção sensível uma vez que não possível em se tratando da φαντασία ter uma percepção acurada, pois quando percebemos claramente um algo, não afirmamos que ele parece ser algo, somente fazemos tal afirmação quando não o percebemos de maneira acurada. Essa posição de Aristóteles sugere que enquanto a percepção sensível revela-se acurada e evidente, a φαντασία comporta certo grau de imprecisão. E por fim, as aparições diferenciam-se da percepção sensível já que elas mostram-se para nós mesmo quando estamos de olhos fechados, não sendo este o caso da percepção sensível, pois esta requer a presença do perceptível para que possa ocorrer.¹¹⁹ A afirmação de que as aparições se mostram com os olhos fechados, reforça a conceitualização de φαντασία como produtora de aparições diante dos olhos.

A φαντασία, também, não pode ser identificada nem com a ciência (ἐπιστήμη) nem com o intelecto (νοῦς), pois enquanto estas duas capacidades (δύναμις) são sempre verdadeiras, a φαντασία pode ser falsa. Notamos que Aristóteles retoma a questão da verdade e falsidade como critério de distinção entre a φαντασία e as faculdades e disposições. Tal retomada é feita de maneira sintética e direta, sem muitas explicações. Imediatamente Aristóteles passa a considerar a diferença entre φαντασία e opinião (δόξα). É bom lembrarmos primeiramente que o filósofo já havia feito uma contraposição entre opinião e φαντασία na passagem 427b 16-23. Além disso, é plausível admitir que a retomada da oposição entre a opinião e a φαντασία mostra que Aristóteles pretende realçar uma distância importante entre elas.

A φαντασία não pode ser identificada com a opinião, pois esta última é sempre acompanhada de convicção (πίστις) acerca do que se opina. No entanto, a convicção não existe nos animais, pois ela requer estar persuadido, e a persuasão é acompanhada de razão. Desse modo, a opinião encontra-se presente somente naqueles animais que possuem razão, enquanto a φαντασία está presente naqueles animais não dotados de logos. Também a φαντασία não pode ser uma combinação (συμπλοκή) de percepção sensível e opinião. Pois

¹¹⁹ Cf. as passagem *DA* II, 5, 417a 2-8; 417b 16-28.

caso haja uma combinação entre ambos, é preciso que a percepção sensível do branco esteja acompanhada da convicção de que algo é branco. Contudo, há situações em que existem aparições falsas das quais temos uma opinião verdadeira, como por exemplo, o caso do Sol que parece medindo um pé diâmetro, embora estejamos convencidos que ele seja maior que a Terra habitada. Ora, considerando que não haja uma alteração seja na aparição ou opinião, segue-se, então, o seguinte paradoxo: ou desistimos da opinião verdadeira, embora sejam conservadas as circunstâncias e sem que estejamos persuadidos do contrário; ou conservamos a nossa opinião e nesse caso ela seria verdadeira e falsa ao mesmo tempo.

Após estabelecer essa última contraposição, Aristóteles inicia um tratamento positivo da *φαντασία*, ou seja, dizendo o que é ela. Primeiramente o estagirita define a *φαντασία* como um movimento dependente da percepção sensível. Ora, se há uma dependência entre percepção sensível e *φαντασία*, então é plausível admitir que a última só pode existir nos animais capazes de perceber. Além disso, a veracidade ou falsidade desse movimento que é a *φαντασία*, depende do perceptível que o desencadeou. Assim, se o movimento foi desencadeado por um perceptível próprio, o primeiro será sempre verdadeiro desde que o perceptível esteja presente. É evidente nessa afirmação de Aristóteles a imposição de uma condição sobre a veracidade dos perceptíveis próprios. Já o movimento gerado pelos perceptíveis acidentais ou comuns podem ser falsos mesmo que eles estejam presentes ou ausentes, e principalmente se o perceptível estiver distante. Nota-se que, nesse momento, Aristóteles admite explicitamente a possibilidade de falsidade no tocante aos perceptíveis comuns e acidentais, fato não admitido ao tratar da distinção entre os perceptíveis.

Sendo a *φαντασία* um movimento dependente da percepção sensível, segue-se então, que ela é um movimento provocado pela percepção em ato (*DA* III, 3, 429a 1-2). Essa definição final fornecida para a *φαντασία* pelo estagirita demonstra uma intrínseca relação entre essa última e a percepção sensível. Em outras palavras, a *φαντασία* encontra-se arraigada na percepção sensível. Além disso, é bom ressaltarmos que a *φαντασία* deriva da sensação. Para explicitarmos de que modo a *φαντασία* é um movimento derivado da percepção em ato, precisaremos recorrer ao tratado *De Insomniis* onde Aristóteles discute sobre o processo de formação dos sonhos. O sonho é uma certa aparição que ocorre no sono

(*Insomn*, 462a 1). Ora, se o sonho consiste numa certa aparição, então é plausível admitir que ele mostra-se relacionado à φαντασία compreendida como um movimento gerado pela percepção. Tal movimento obedece ao seguinte princípio. A percepção sensível sendo um tipo específico de movimento precisa necessariamente, mover outra coisa.¹²⁰ Ora, a percepção sensível produz nos órgãos sensoriais impressões sensíveis que irão se prolongar na ausência do motor, esse último é identificado com o perceptível. Assim, mesmo após ter-se encerrado o processo de percepção, e o perceptível não esteja mais presente, as impressões sensíveis permanecem. Com a finalidade de explicar a permanência das impressões sensíveis, Aristóteles recorre ao exemplo dos projéteis. Uma vez que os projéteis são lançados, eles continuam se movendo no espaço mesmo longe do motor que desencadeou seu movimento (*Insomn* 459a 28-33). Ora, a φαντασία compreendida como um movimento gerado pela percepção em ato, identifica-se com esse movimento em série. Ou seja, uma vez desencadeado o movimento pela percepção, este prolonga-se até que algo o interrompa.

A partir das considerações apresentadas por Aristóteles acerca da φαντασία podemos concluir que ela é compreendida como um processo dependente da percepção sensível. Observamos ainda que ela se configura como um movimento derivado da percepção, e, enquanto tal a φαντασία é compreendida como um movimento de propagação. Além disso, o filósofo pretende realçar que a φαντασία apresenta-se independente da opinião e julgamento. Isso significa que a φαντασία não comporta um caráter discriminativo. Ainda é plausível admitir que a φαντασία enquanto produtora de aparições, sua função principal é apresentar ao pensamento algo percebido anteriormente.

3.2 O pensamento jamais pensa sem aparição

Como apontado pouco mais acima, a φαντασία descrita em *De Anima* III, 3 mostra-se dependente da percepção sensível. Isso significa como já foi dito que existe uma relação

¹²⁰ Cf. *DA* II, 5, 417a 1-13; *Insomn*. 459b 1-23.

estreita entre a φαντασία e a percepção sensível. Embora haja uma dependência entre ambas, isso não sugere que uma delas funcione somente quando a outra estiver presente, ou em funcionamento, pois, no caso da φαντασία, é possível que ela esteja atuando mesmo quando o processo perceptivo encerrou.¹²¹ No entanto, o filósofo não restringe o tratamento da φαντασία, somente ao capítulo 3, ele continua discutindo esse conceito ao longo do livro III, capítulos 7-8, da obra *De Anima*, assim como em *De memoria et reminiscencia*, livro I, capítulo 1. A discussão sobre o conceito de φαντασία, nos capítulos dessas obras, encontra-se relacionada ao pensamento, mais especificadamente à produção de φάντασμα¹²² que auxilia o pensamento, seja ele prático ou teórico a exercer sua função pensante. Ao longo do *corpus* aristotélico existem três passagens, duas delas contidas na obra *De Anima* e uma em *De memoria et reminiscencia*, que afirmam claramente a impossibilidade de pensar sem aparições. Vejamos o que Aristóteles nos diz nessas passagens:

Sentir, então, é semelhante ao mero proferir e pensar; e quando é agradável ou doloroso, como afirmado e negado, isso é perseguido ou evitado; e sentir prazer ou dor consiste em estar em atividade com a média da capacidade sensitiva, em face do bem e do mal como tais. A aversão e o desejo são a mesma coisa em atividade, e a capacidade de desejar e de evitar não são diferentes, nem entre si, nem da capacidade de sentir, embora o ser seja diverso. Para a alma capaz de pensar, as aparições (φαντάσματα) subsistem como sensações percebidas. E quando a alma afirma algo bom ou nega algo ruim, evita-o ou persegue-o. Por isso, a alma jamais pensa sem aparição (φαντάσματος) (*DA* III, 7, 431a 8-17) (tradução levemente modificada).¹²³

Uma vez que tampouco há, ao que parece, qualquer coisa separada e à parte de grandezas perceptíveis, os inteligíveis estão nas formas perceptíveis, tanto os que são ditos por abstração como também todas as disposições e afecções dos que são perceptíveis. Por isso, se nada é percebido, nada se aprende nem se compreende, e, quando se contempla, há necessidade de se contemplar ao mesmo tempo alguma aparição (φάντασμα τι), pois as aparições (φαντάσματα) são como que sensações percebidas, embora desprovidas de matéria. E a φαντασία é diferente da asserção e da negação: pois o verdadeiro e o falso são uma combinação de

¹²¹ Cf. *Insomn.* passagens 459a 23; 459a 27.

¹²² O termo grego φάντασμα será traduzido por aparição com a finalidade de manter uma estrita relação com o que aparece.

¹²³ A tradução dos trechos referente ao *De Anima* foi levemente modificada na medida em que buscamos traduzir φάντασμα por aparição, em lugar de imagem, assim como optamos por manter o termo grego φαντασία, em lugar de traduzi-lo por imaginação. É um consenso entre os comentadores que imagem e imaginação não configuram como uma boa tradução, respectivamente para os termos gregos φάντασμα e φαντασία, pois imagem/imaginação, dentre muitas outras significações, podem sugerir o sentido de algo fantástico não correspondente à realidade.

pensamentos. Em que os primeiros pensamentos seriam diferentes das aparições (φαντάσματα)? Certamente nem estes e nem os outros pensamentos são aparições, (φαντάσματα) embora também não existam sem aparições (φαντασμάτων) (DA III, 8, 432a 8-14). (trad. levemente modificada)

Mas, dado que se falou da representação (φαντασία) antes nos [livros] sobre a alma, também [se sabe que] não possível pensar sem uma aparição (φαντάσματος), pois no pensar acontece exatamente a mesma afecção que acontece no traçar. (...) (Mem. 1, 449b 30- 450 a 2)

Em todas essas passagens Aristóteles afirma explicitamente que o pensamento precisa das aparições. Além disso, o filósofo acrescenta uma definição para as aparições¹²⁴, a saber, “elas consistem em sensações percebidas, porém desprovidas de matéria”. Tal caracterização das aparições pode sugerir que elas se configuram em cores e figuras que auxiliam o pensamento, tanto pensar as formas inteligíveis, no caso do pensamento teórico, quanto determinar o que deve ser buscado ou evitado, no caso do pensamento prático.

Antes de analisarmos as passagens citadas acima, estabeleçamos o contexto no qual elas aparecem. O capítulo 7, livro III, segundo alguns comentadores não encontra-se articulado em torno de um tema único e mostra-se difícil tanto do ponto de vista argumentativo quanto filológico. Esse capítulo assemelha-se a uma coleção de notas esparsas que tratam de questões envolvendo intelecto, φαντασία e sentidos.¹²⁵

Aristóteles inicia o capítulo 7 retomando parcialmente uma afirmação feita no capítulo 5 do livro III, quando trata do intelecto passivo e ativo.¹²⁶

A ciência em atividade é idêntica ao seu objeto. A ciência em potência é temporalmente anterior no indivíduo, mas em geral, não é anterior sequer quanto ao tempo. Pois tudo vem a ser a partir do que é em atualidade. E é evidente que o perceptível faz o perceptivo em potência ser em atividade, pois nem é afetado nem é alterado. Por isso, esta é uma outra forma de movimento; pois o movimento é atividade do inacabado, ao passo que a atividade propriamente dita a do acabado é outra (DA III, 7, 431a 1-7).¹²⁷

¹²⁴ Tanto em *De Anima* III, 7-8 quanto em *De memoria et reminscientia* Aristóteles utiliza de maneira recorrente o plural φαντάσματα.

¹²⁵ Cf. as posições defendidas por Muñoz e Reis

¹²⁶ Cf. passagem 430a 18-21.

¹²⁷ Τὸ δ' αὐτό ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι. ἢ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ· ἔστι γὰρ ἐξ ἐντελεχείᾳ ὄντος πάντα τὰ γινόμενα. φαίνεται δὲ τὸ μὲν αἰσθητὸν ἐκ δυνάμει ὄντος τοῦ αἰσθητικοῦ ἐνεργείᾳ ποιοῦν· οὐ γὰρ πάσχει οὐδ' ἀλλοιοῦται. διὸ ἄλλο εἶδος τοῦτο κινήσεως· ἢ γὰρ κινήσις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια, ἢ δ' ἀπλῶς ἐνέργεια ἕτερα, ἢ τοῦ τετελεσμένου.

Aristóteles na passagem supracitada, parte da afirmação de que o conhecido pela ciência é idêntico à ciência em ato. A seguir, o filósofo afirma certa anterioridade temporal com relação à ciência em potência, e essa afirmação é imediatamente explicada pelo estagirita em termos de uma precedência do ato com relação à potência, ou seja, ato é anterior à potência. Assim, no homem, embora a ciência seja potencialmente anterior a sua atualização, é necessário pela teoria da potência e ato, supor a ciência atualizada para que algo mova o homem e faça com que sua ciência passe de potência ao ato (Muñoz 2002, p. 291). A partir da pressuposição da atualização da ciência, Aristóteles postula que é necessário a presença do perceptível a fim de que a capacidade perceptiva passe de potência ao ato, tese defendida pelo estagirita em *De Anima II*. Nesse livro, o estagirita afirma que “enquanto o pensar depende de si mesmo e realiza-se quando se quer, o perceber não depende de si mesmo, pois é necessário subsistir o perceptível que ative a capacidade perceptiva” (*DA II, 5 417b 23-26*). Após estabelecer que é necessário a presença do perceptível para ativação da capacidade perceptiva, Aristóteles afirma de maneira explícita que a percepção sensível não é nem uma afecção nem uma alteração. Essa afirmação feita pelo estagirita mostra-se demasiadamente problemática, pois contradiz a sua caracterização da percepção sensível em geral. Segundo o filósofo a percepção sensível em geral consiste em ser movido e em ser alterado (*DA, II, 5, 416b 32-34*). Entretanto a afirmação de que a percepção sensível não é uma nem afecção nem alteração não contradiz a caracterização da percepção sensível em geral, pois com essa asserção, Aristóteles enfatizar que a percepção sensível não se configura como um tipo de alteração ou afecção qualquer, mas ela consiste em tipo específico de movimento. Entretanto, qual tipo de movimento se configura a percepção sensível? Primeiramente é preciso que retomemos a tese defendida por Aristóteles de que a percepção sensível em geral consiste em ser movido ou ser alterado de uma maneira diferente, pois ela não se configura como uma simples alteração física. Para explicitarmos melhor que tipo de alteração é a percepção sensível, torna-se necessário examinar algumas passagens em *De Anima II, 5*, capítulo no qual Aristóteles trata da percepção sensível em geral.

Depois de estabelecer que a percepção sensível pode ser considerada sob duas perspectivas, a saber, ato e potência (*DA II, 5, 417a 9 -13*), Aristóteles então estabelece o sentido de cada um desses termos. Nesse passo o estagirita afirma:

É preciso fazer distinções no que diz respeito à potência (*δυνάμειως*) e a atualidade (*ἐντελεχείαις*). Pois até agora falávamos de maneira simples. Por um lado, há aquele que conhece no sentido em que diríamos ser o homem conhecedor, por estar entre os que conhecem e possuem conhecimento; e há, em outro sentido, aquele que dizemos ser conhecedor por já saber gramática (e cada um deles é em potência, mas não da mesma maneira: o primeiro, porque é de tal gênero e matéria, o outro, porque se quiser pode inquirir, nada externo o impedindo). E há, por fim, aquele que está inquirindo e em atualidade, conhecendo em sentido próprio este “A” determinado. Os dois primeiros são conhecedores em potência: um, por ter alterado via aprendizagem e por passar várias vezes de uma das disposições contrárias a outra; o outro de outro modo, por passar do ter a percepção sensível ou gramática sem exercitá-lo ao estar em exercício (*DA II, 5, 417a 21- 32; 417b 1-2*).

Primeiramente é preciso considerar que na passagem, Aristóteles distingue ato e potência em relação ao conhecimento ou ciência. A partir dessa consideração, o filósofo propõe as seguintes distinções: a) há o homem que é denominado conhecedor em potência no sentido de possuir a capacidade para adquirir conhecimento; b) há também o homem que é chamado conhecedor em potência por já possuir um determinado conhecimento, mas não o exerce, embora possa exercê-lo a qualquer momento e por fim; c) há o homem que exerce seu conhecimento em ato. Os dois primeiros casos, como próprio estagirita afirma, são conhecedores em potência, mas não o são da mesma maneira. O primeiro é dito conhecedor em potência já que possui a capacidade conhecer. Nesse caso, é possível haver uma alteração pelo ensino e aprendizagem, isto é, muda-se frequentemente de uma disposição para o seu contrário. Já no segundo caso o homem é dito conhecedor em potência em um outro sentido, a saber, ele possui o conhecimento, mas não exerce, podendo exercitá-lo no momento desejado. Aristóteles afirma que essa segunda maneira de possuir conhecimento assemelha-se ao ter percepção sensível. Zingano (1998, p. 87-89), acerca desse segundo tipo de conhecedor em potência, afirma que a passagem da potência ao ato não pode ser compreendida propriamente como uma alteração, ou caso seja uma alteração, ela consiste em um outro tipo de alteração. Ainda, segundo o autor, o texto de Aristóteles deixa transparecer duas variedades de potências, as quais somente uma delas revela-se como uma alteração enquanto a outra ocorre de um outro modo.

A partir dessa distinção entre os dois tipos de conhecedores, sendo que um deles revela-se propriamente como um tipo de alteração, enquanto o outro manifesta-se como um gênero diferente de alteração, Aristóteles estabelece as duas maneiras pelas quais pode-se

pensar a afecção. Segundo o estagirita o ser afetado comporta dois sentidos. Primeiramente a afecção pode se configurar como uma destruição pela ação de seu contrário. Nesse sentido, a afecção constituiria um caso típico de alteração segundo a matéria. Mas, ela pode também ser compreendida como uma conservação do que é em potência, por aquilo que é em ato. Esse segundo caso, se configura como um outro tipo de alteração. Partindo desses dois sentidos diferentes de afecção, Aristóteles estabelece, então, que eles podem ser aplicados ao ser afetado. Os dois sentidos pelos quais são definidos o ser afetado, considera, também, como parâmetro o conhecimento e a ciência. Enquanto no ser afetado com relação ao conhecimento, existe uma mudança das disposições privativas para o seu contrário, se configurando, portanto, numa destruição pelo contrário, no ser afetado com respeito à percepção sensível há uma conservação do estado potencial pelo estado atual. Sendo assim, a percepção sensível consiste em ser movido ou alterado de maneira diferente, pois a alteração produzida pelo perceptível no órgão sensorial não gera a destruição do mesmo, mas tão somente produz a conservação do estado potencial pelo atual. A destruição da capacidade perceptiva ocorre somente quando os perceptíveis são intensos, como por exemplo, um som muito alto pode danificar a audição, assim como um cheiro muito forte prejudica o olfato (*DA III, 4, 429b 1-4*). Ora, assim, quando Aristóteles afirma em *DA III, 7* que a percepção sensível consiste nem ser alterado, nem ser afetado pretende tão somente realçar que a percepção sensível consiste em um tipo específico de afecção e alteração que prima pela conservação do que é em potência, por aquilo que está em ato.

Estabelecido, portanto, esse caráter diferenciado da percepção sensível, examinemos a primeira passagem citada no início desse texto. Aristóteles afirma que o sentir assemelha-se ao mero proferir e pensar, pois quando se busca o prazeroso ou evita-se o doloroso, isso equivale à afirmação e negação no pensamento. Essa afirmação de Aristóteles sugere que a capacidade perceptiva possui uma estrutura predicativa. Além disso, o estagirita acrescenta que o prazer e a dor consistem em estar bem ou mal frente à capacidade perceptiva. Essa afirmação do filósofo sugere que há uma estreita relação, por um lado, entre o prazer e o que é bom, gerando a busca, e, por outro lado, entre a dor e o mal produzindo assim a repulsa ou fuga. É preciso considerar, ainda, que a capacidade

desiderativa em ato não difere da capacidade perceptiva, embora o ser de cada uma delas seja diverso. Aristóteles parece sugerir com essa afirmação que o prazer e dor são atualizações tanto da capacidade perceptiva quanto da capacidade desiderativa, embora estas possuam caracterizações diferentes, pois enquanto a percepção sensível consiste em receber as formas sensíveis sem matéria (*DA* II, 12, 424a 16-19), a capacidade desiderativa consiste em predicar sobre a prazerosidade ou dor daquilo que é percebido.¹²⁸ Estabelecidas, essa semelhança e diferença entre as capacidades perceptiva e desiderativa, o estagirita afirma que para a alma capaz de pensar as aparições subsistem como sensações percebidas. A partir dessa consideração acerca das aparições, o filósofo afirma explicitamente, que a alma jamais pensa sem aparição. É importante observar nessa passagem que Aristóteles refere-se ao pensamento prático, pois o estagirita ressalta, por um lado, as características do prazer/dor, busca e fuga, e, por outro lado, a presença do desejo.¹²⁹ Além disso, é necessário ressaltar que o prazer e a dor estão relacionados à percepção sensível desde que o desejo se configure como um acompanhamento dela. Pois como citado em nota anterior, a predicação cabe tão somente ao desejo. Somente ele é capaz de fazer conexões.

Ainda no capítulo 7 do livro III Aristóteles trata acerca do uso que pensamento faz das aparições com a finalidade de determinar o que deve ser buscado ou evitado:

O capaz de pensar (*νοητικόν*) pensa as formas, portanto, em aparições (*φαντάσµασι*), e como nestas está definindo para ele o que deve ser perseguido ou evitado, então mesmo a parte da percepção sensível, ele se move quando está diante das aparições (*φαντασµάτων*). Por exemplo, quando percebe a tocha em que está o fogo, ele reconhece – vendo-a mover-se pela percepção comum – que é um inimigo. Mas em outro momento com as aparições (*φαντάσµασι*) e pensamentos (*νοήµασι*) na alma, ele raciocina como se as estivesse vendo e delibera sobre coisas vindouras à luz das presentes. Quando ele disser que lá está o agradável ou o doloroso, então aqui o evita ou persegue – e em suma fará uma só coisa. E mesmo aquilo que é desprovido de ação – o verdadeiro e o falso – encontra-se no mesmo gênero que o bom e o mal, com a diferença de que é em absoluto e o outro relativo a alguém. (*DA* III, 7, 431b -11) (trad. modificada)

Segundo Muñoz (2002, p. 294) a passagem citada acima deve ser interpretada de maneira genérica. Segundo esse autor, é preciso considerar que as formas sejam o resultado

¹²⁸ Cf. *Ética a Nicômacos* VI, 2: “a busca e a repulsa na esfera do desejo correspondem à afirmação e negação na esfera do pensamento.” (1139a 21-22) O desejo teria, portanto, uma estrutura predicativa, implicando uma conexão.

¹²⁹ Cf. *Ética a Nicômacos* VI, 2, 1139b ss.

final da intelecção. Além disso, constata-se que não há pensamento sem aparição, assim como não é preciso que as aparições sejam resultantes de uma percepção presente para que a faculdade intelectiva seja movida por elas, mesmo na ausência de percepção, mas havendo memória, haverá aparições rememoradas e assim capazes de mover a capacidade intelectiva.

Ainda é necessário considerar que as aparições realizam sua função, ora na presença do perceptível, ora na ausência dele. Para explicar a primeira função da aparição, Aristóteles cita o exemplo da tocha que se move, a saber, o homem percebendo a tocha em movimento reconhece nisso o sinal do inimigo. Além disso, constatamos no exemplo da tocha, que a partir de qualidades percebidas pode-se inferir aquelas que não estão disponíveis para a percepção. Isso só é possível, graças à aplicação do tripé aparição-prazer/dor e desejo e aversão. Ou seja, a aparição apresenta algo que a capacidade desiderativa irá prediar como prazeroso ou doloroso, e uma vez feito isso desencadeia-se o movimento no sentido de realização ou não de um determinado evento. No entanto, o agente pode agir utilizando-se tão somente as aparições, sem que o perceptível esteja presente. Nesse segundo caso, Aristóteles afirma que o homem usa as aparições como se as estivesse vendo e delibera sobre coisas futuras à luz das coisas presentes. Aqui o despertar do desejo pode ocorrer através de uma associação de aparições até que se chegue a uma aparição que inclua o prazer e, portanto, surja “desejo” de produzir um determinado evento. Essa associação de aparições pode ser desencadeada pela percepção que oferece uma aparição e assim dispara uma “associação livre” levando ao surgimento do desejo, e por consequência, o desencadeamento no movimento no animal. (Muñoz, p. 298-299)

O capítulo 8, do livro III, inicia-se retomando uma tese já defendida por Aristóteles, a saber, de que a alma é de certo modo todos os seres, sejam eles perceptíveis ou inteligíveis (*DA* III, 8, 431b 20-22).¹³⁰ Essa tese é apresentada de maneira resumida, e, por isso Aristóteles propõe que seja feita uma investigação de que modo a alma seria todos os seres. Para tal investigação, Aristóteles propõe que a ciência e a percepção sensível dividem em potência em relação às coisas que estão em potência e em atualidade em relação às coisas que estão em atualidade. A seguir o filósofo afirma que a capacidade perceptiva está relacionada com o perceptível, enquanto a capacidade intelectiva relaciona-se com o

¹³⁰ Cf. passagem em *De Anima* III, 4, 429b 29-32.

cognoscível. Tal distinção acerca do “objeto” relacionado a cada uma das capacidades da alma, leva o estagirita a concluir que não é a pedra que encontra-se na alma, mas tão somente a figura dela, que é composta por quantidades e qualidades. Ora, essa conclusão permite com que Aristóteles vá um pouco mais longe, e compare a alma com a mão, isto é, assim como a mão é o instrumento dos instrumentos, o intelecto é a forma das formas. Essa comparação feita por Aristóteles tem como objetivo principal, chamar a atenção para a versatilidade da mão em criar todo e qualquer instrumento, assim como ser utilizada em companhia de outros instrumentos. Semelhante versatilidade possui o intelecto, pois esse é capaz de pensar toda e qualquer forma. Chegada, a essa conclusão sobre a versatilidade do intelecto, Aristóteles acaba por provar a sua tese de que a alma é de certo modo todos os seres.

Uma vez demonstrada sua tese, Aristóteles passa então a examinar novamente que não há pensamento sem aparição. A passagem, já citada no início, parte do pressuposto de que toda coisa encontra-se relacionada às grandezas perceptíveis. Ele, ainda, afirma que mesmo os inteligíveis se encontram nas formas perceptíveis. Aristóteles não explica de que modo os inteligíveis estariam nas formas perceptíveis, mas a julgar pela continuação da passagem podemos inferir que o filósofo pretende realçar que não há coisa alguma que possa ser pensada separada de suas qualidades e quantidades. O filósofo estabelece, ainda, a importância da percepção sensível no processo de aprendizagem, pois, como ele observa: os homens incapazes de perceber nada apreendem ou compreendem. Essa afirmação de Aristóteles remete-nos ao início de sua *Metafísica*, obra já discutida nessa dissertação, onde ele afirma que todos os homens têm por natureza o desejo de apreender uma prova disso é o prazer gerado pelas sensações (*Met* I, 1, 985a 23-24). Após estabelecer a importância da percepção sensível no processo de aprendizagem, o filósofo então reafirma que não há pensamento sem aparição. Em síntese, as aparições funcionam como auxiliares para o pensamento. É importante notar, segundo Veloso (2003, p. 644), que Aristóteles é enfático com relação à necessidade das aparições para o exercício do pensamento, mas isso não significa que as elas se identifiquem com o pensamento. Podemos observar no final dessa passagem uma afirmação importante, a saber, a φαντασία é diferente da asserção e da negação, pois o verdadeiro e o falso consistem em combinação de pensamentos. Tal consideração permite-nos inferir que a φαντασία não produz predicções, pois como o

próprio estagirita afirma em outro momento do *De Anima*, “a asserção bem como a negação, é algo que se diz de algo, e em todo e qualquer caso é verdadeira ou falsa” (*DA* III, 6, 430b 26-27). Além disso, é preciso considerar que a verdade ou a falsidade relaciona-se à composição que funcionará “como se fosse” uma unidade. São exemplos de composição as seguintes afirmações: “o branco é não branco” ou “Cléon é branco”. A composição ocorre nessas asserções na medida em que realizada uma junção, por um lado, entre <branco> e por outro lado, <não branco> e o mesmo critério pode ser aplicado à segunda asserção (*DA* III, 6, 430a 26-31; 430a 1-6). Ora, se a φαντασία não é capaz de combinar, segue então, que ela não é capaz de construir predicacões passíveis de verdade ou falsidade.

A última passagem localiza-se na obra *De memoria et reminiscencia*, texto no qual Aristóteles busca refletir tanto acerca da lembrança (μνήμη) e do lembrar (μνημονεύειν) quanto do rememorar (ἀναμνήσκεσθαι). Sobre lembrar e rememorar o estagirita afirma que é preciso considerar os seguintes aspectos: o que são, por que se produzem e em qual capacidade da alma são produzidos (*Mem.* I, 1, 449b 4-6). Nesse capítulo não trataremos acerca do rememorar. Com relação ao lembrar analisaremos somente as passagens que nos auxiliem na compreensão da passagem principal.

Após estabelecer os critérios de investigação sobre o lembrar e o rememorar, o estagirita propõe apresentar quais são as coisas lembráveis. Segundo o filósofo, não é possível lembrar coisas relacionadas ao futuro, pois esse último é da ordem do opinável e expectável, nem lembrar o que está presente, já que esse último está relacionado à percepção. Mas a lembrança está sempre relacionada aos eventos ou fatos produzidos no passado. Assim, afirma o estagirita “com efeito, sempre que alguém estiver em atividade de lembrar, diz na alma então que ouviu ou percebeu ou pensou isso. A lembrança, assim, não é nem percepção nem suposição, mas uma posse ou afecção destas quando tiver passado o tempo” (*Mem.* I, 1, 449b 23-25).

Ora, assentado que a lembrança ocorre sempre acerca de eventos produzidos no passado, Aristóteles afirma sobre a impossibilidade de pensar sem uma aparição. Para explicitar tal afirmação, o filósofo considera que o pensar por meio de aparições é semelhante ao traçar, ou seja, “colocar diante dos olhos” uma figura, por exemplo, o triângulo, pensando-o como possuindo uma determinada grandeza e quantidade. Essa

comparação feita entre as aparições, e o traçar de uma figura geométrica pelo geômetra, evidencia que a aparição pode ocorrer mesmo quando o processo perceptivo não está em andamento. Além disso, é preciso considerar, como afirma Nusbaum (1978, p. 266), que todo pensamento necessita de um “ente” material para que possa ser executado. Sendo assim, quando pensamos em um triângulo procuramos colocar diante dos olhos cores e grandezas que nos remetam à figura triangular.

Considerando ainda a passagem 449b 31 – 450a 1-25, observa-se que uma vez apresentada a comparação entre a aparição e o traçar, Aristóteles afirma que uma mesma aparição serve a vários pensamentos, pois é possível a partir de uma grandeza determinada pensar tanto algo que não tem tamanho, quanto algo que possui tamanho, mas não é determinado, assim como algo que tem tamanho e é determinado. Veja o que afirma o estagirita:

Igualmente quem pensa, ainda que não pense um quanto [i.e. quantidade], se põe um quanto diante dos olhos, mas [o] pensa não como um quanto. E, caso a natureza [da coisa pensada] seja dos quantos, mas de [quantos] indeterminados, se põe um quanto determinado, mas o pensa somente como quanto (*Mem.* 450a 4-7).

Na continuação da passagem, Aristóteles postula que as aparições (φαντάσματα) são afecções da capacidade perceptiva primária (κοινῆς αἰσθήσεως). Tal afirmação indica para o fato de que há um órgão sensorial central onde as aparições ficam armazenadas. Esse órgão é identificado pelo estagirita com o coração.¹³¹ Uma vez estabelecido que as aparições encontram-se armazenadas no órgão sensorial central, e que tanto homens quanto animais possuem aparições, Aristóteles conclui que estas últimas, assim como a lembrança pertencem à capacidade perceptiva (*Mem.* I, 1, 450a 15-25).

A seguir o filósofo apresenta uma dificuldade acerca da lembrança, a saber, como é possível, estando presente a afecção, mas ausente a coisa, lembrar o que não está presente? Esse questionamento servirá de pano fundo para a definição da lembrança como uma impressão feita na alma (*Mem.* I, 1, 450a 31). Tal impressão é comparada pelo estagirita, àquelas feitas pelos anéis no molde de cera. Esse mesmo exemplo é utilizado para explicar como os órgãos dos sentidos recebem as formas perceptivas sem matéria (*DA* II, 12, 424a 18-20). Aristóteles acrescenta que a marca feita pelo anel permite identificar se o anel era de ouro, prata, ferro ou bronze, na medida em que a impressão feita na cera reproduz as

¹³¹ Cf. *PA* II, 647a 25-30.

qualidades da coisa impressa. Sendo assim, a lembrança enquanto uma impressão feita na alma é capaz de armazenar as características daquilo que foi percebido anteriormente, assim como ela é sempre acerca de uma impressão armazenada na alma.

A partir da definição de que a lembrança é uma impressão feita na alma, torna-se possível estabelecer dois tipos diferentes de aparição, a saber, a aparição por si (φάντασμα καθ' αὐτὸ) e a aparição como imagem de outra coisa (εἰκώς ἄλλος) (*Mem.* I, 1, 450b 24-26). A aparição por si é usada pelo pensamento para pensar os inteligíveis. Tal uso ocorre através de uma estrutura de reconhecimento. A aparição que é composta por cores e figuras, apresenta-se ao pensamento, e este predica que essas cores e figuras consistem em determinado coisa. Nesse sentido o pensamento usa a aparição por si de maneira simulativa, ou seja, o uso de qualidades e quantidades que permitem reconhecer que “isso” é “aquilo”. No caso da aparição por si, o reconhecimento dá-se graças uma combinação entre pensamento, por uma lado, e as cores e figuras que constituem a aparição, por outro lado.

Já a aparição como imagem de outra coisa se relaciona à lembrança, pois a primeira consiste em lembrar aquilo que se percebeu e que agora não está mais presente. Assim a aparição como imagem de outra coisa não pressupõe que a percepção esteja em ato, mas é necessário que aquilo que a produziu tenha sido percebido em algum momento. Por isso, pode-se afirmar que, a aparição como imagem de outra coisa mantém uma estrita relação com o retrato uma vez que a imagem produzida remete ao original que serviu de modelo para o desenhista (Veloso, p. 410).

Portanto, esse duplo uso das aparições tem como função principal, tanto representar algo, caso da aparição como imagem de outra coisa, assim como auxiliar o pensamento no reconhecimento dos inteligíveis, caso da aparição por si. Além disso, ao confrontarmos a definição da φαντασία, fornecida em *De Anima* III, 3, como o movimento gerado pela percepção, com os usos que o pensamento faz da aparição, percebemos que há unidade nesse conceito, pois tratar a φαντασία como movimento, equivale afirmar sobre a condição de produção de um φάντασμα, a partir do processo de percepção sensível.¹³² Por fim, é preciso realçar que esses φαντάσματα são de grande importância seja para o pensamento

¹³² Cf. posição defendida por Veloso.

teorético a com a finalidade de pensar os inteligíveis, seja para o pensamento prático, na avaliação sobre o curso de uma ação.

3.3 Algumas considerações acerca do movimento animal em *De Anima* III 9-10

Até o momento discutimos acerca do papel principal desempenhado pelas aparições com relação ao pensamento, uma vez que não há pensamento sem aparição. A partir de agora ampliaremos nossa discussão procurando demarcar em que sentido as aparições contribuiriam para o movimento ou deslocamento dos animais. Esse assunto é tratado na obra *De Anima*. Nela Aristóteles busca examinar em que medida os fatores psicológicos desencadeiam o movimento e a ação.

Partindo das considerações acerca do movimento animal no *De Anima*, constatamos que o estagirita utiliza seu método habitual, a saber, determinar primeiramente os elementos que não estão relacionados com movimento, para em seguida estabelecer qual (is) elemento (s) próprio (s) do movimento. Além disso, nota-se que o movimento dos animais constitui o último tema a ser discutido. Esse assunto aparece após o filósofo ter feito considerações acerca da percepção sensível, φαντασία e pensamento.

O capítulo 9, inicia com uma reclassificação das capacidades da alma. Esta última é, nesse momento, caracterizada a partir de duas capacidades, a saber, a capacidade discriminativa a qual inclui raciocínio e percepção sensível, e a capacidade locomotiva, relacionada deslocamento do animal segundo o lugar (*DA* III, 9, 432a 15-17). É interessante notar que Aristóteles não possui critério único para demarcar as capacidades da alma. Em *De Anima* II, 3 (414a 31-34) o estagirita afirma o seguinte: “e mencionamos como capacidades a nutritiva, a perceptiva, a desiderativa, a locomotiva e a raciocinativa”. Quando o filósofo passa tratar da φαντασία ele diz “e uma vez que se define a alma a partir de duas diferenças, isto é, pelo movimento local e pelo pensar, julgar e perceber” (*DA* III, 3, 427a 17-18). Essa diferenciação no tocante à demarcação das capacidades da alma, evidencia uma consciência de Aristóteles de que os conceitos se mostram com uma certa plasticidade, tornando-se necessário adaptá-los a cada contexto no qual se inserem.

Continuando nossa exposição sobre o capítulo 9, o filósofo afirma que sobre a percepção sensível e sobre o intelecto, as considerações realizadas até o momento são suficientes. É preciso, a partir desse capítulo, investigar o que na alma desencadeia o

movimento (*DA* III, 9, 427a 19-20). Entretanto, em lugar de iniciar imediatamente, a caracterização do que move, estagirita apresenta uma aporia:

Mas imediatamente se coloca um impasse: de que modo se deve falar de partes da alma e em quantas? Pois de certa maneira, elas se apresentam como inumeráveis, e não somente aquelas que alguns dizem distinguir em calculativa, emotiva e apetitiva, mas outros em racional e irracional. Pois de acordo com as diferenças pelas quais se separam, outras partes mostram-se tendo-se disparidades ainda maiores do que essas de que se tratou agora: a nutritiva que subsiste também nas plantas e em todos os animais; e a perceptiva, que não se poria facilmente nem como dotada de razão, nem como irracional; e ainda a representativa, que pelo ser é diversa das demais, embora de qual delas é diversa ou idêntica apresente grande dificuldade, caso sejam supostas partes separadas da alma; e por fim, a desiderativa, que parece ser de todas quanto ao enunciado e à potência e que, de fato, seria absurdo segmentar: pois é na parte calculativa que nasce a vontade, mas o apetite e o ânimo, na parte irracional; e caso a alma seja tripartite, em cada parte haverá desejo (*DA* III, 9, 432a 22-31; 432b 1-6).

Nessa passagem, em princípio, Aristóteles aponta para o fato de que pretende examinar numericamente as capacidades da alma. Mas logo ele constata a imprecisão numérica dessas capacidades forçando-o abandonar a investigação. A seguir o estagirita propõe examinar qual é a relação estabelecida entre cada uma dessas capacidades. Esse segundo exame é também inconclusivo, pois é evidente pela análise da passagem que o estagirita muda a direção de sua investigação ao buscar esclarecer de que modo as capacidades da alma poderiam ser diferenciadas. Além disso, parece curiosa a crítica que Aristóteles faz aos seus predecessores que dividem as capacidades da alma em racionais e irracionais, pois na *Ética a Nicômacos*, o estagirita apresenta-nos a mesma distinção ao tentar determinar com qual capacidade da alma estaria relacionada excelência moral. Assim diz o filósofo: “algumas observações suficientemente adequadas já foram feitas sobre o assunto em nossos escritos para o público, e devemos recorrer a elas aqui, por exemplo, que a alma é constituída de uma parte irracional e de outra dotada de razão (...)” (*EN*, I, 13, 1102a 27-30). Comparando *De Anima* e *Ética a Nicômacos*, parece que Aristóteles dirige uma crítica a sua posição defendida em outro lugar. Além disso, ainda nessa passagem, o estagirita parece desconsiderar a sua afirmação de que as capacidades da alma se relacionam por meio de um sistema inclusivo, a saber, cada capacidade posterior pressupõe a anterior. A capacidade mais básica seria a nutritiva, e essa pode existir sem que as outras estejam presentes. Entretanto à medida que se avança nas considerações sobre as

capacidades mais desenvolvidas, não há possibilidade que essas últimas existam sem a consideração das anteriores, assim, por exemplo, não é possível existir capacidade perceptiva sem a nutritiva, e também não é possível que haja capacidade locomotiva separada da capacidade perceptiva e nutritiva e assim sucessivamente.¹³³

Após polemizar acerca de quantas são, assim como se relacionam as capacidades da alma, Aristóteles retoma sua questão inicial, a saber, qual (is) o (s) motor (es) que move os animais. O filósofo começa seu exame pelo tipo mais básico de movimento. Este encontra-se relacionado ao crescimento e decaimento e está presente em todos os animais. O crescimento e decaimento localizam na alma reprodutiva e nutritiva. Estas são responsáveis pela subsistência e perpetuação do animal (*DA* III, 9, 432b 7-12). Iniciar o exame sobre o princípio responsável pelo movimento, considerando o decaimento e o crescimento revela o método investigativo adotado pelo estagirita, a saber, considera-se primeiramente, as capacidades mais gerais e pertencentes a todos os seres vivos, para em seguida considerar aquelas compartilhada por somente alguns deles. Assim, o filósofo começa primeiro pela nutrição e pela reprodução que pertencem a todos os seres vivos, para em seguida examinar a sensação que pertence somente aos animais capazes de sentir, e por fim, ele examina o intelecto que pertence apenas aos seres dotados de *logos*. Veja o que diz o estagirita:

Por conseguinte, deve-se primeiro tratar do alimento e da geração; pois a alma nutritiva subsiste também com as outras, sendo a primeira e a mais comum potência da alma, segundo a qual subsiste em todos o viver. E as suas funções são o gerar e o servir-se do alimento (...) (*DA* II, 4, 415a 22-24).¹³⁴

No entanto, na continuação da passagem do livro III, Aristóteles descarta o crescimento e decaimento como o princípio motor no animal, pois, embora esses sejam classificados como um tipo de movimento, eles não se executam “em vista de algo”. Esse movimento “em vista de algo” que o filósofo busca investigar, pois consiste em poder se transportar ou deslocar. Além disso, se as plantas se deslocassem segundo lugar, teriam uma parte orgânica para esse movimento (*DA* III, 9, 432b 13-18). A consideração acerca da ausência ou presença de um determinado órgão no animal obedece ao critério que

¹³³ Cf. *DA* II, 4, 414b 28 -33; 415a 1-12.

¹³⁴ ὥστε πρῶτον περὶ τροφῆς καὶ γεννήσεως λεκτέον· ἡ γὰρ θρεπτικὴ ψυχὴ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει, καὶ πρώτη καὶ κοινοτάτη δυνάμις ἐστὶ ψυχῆς, καθ' ἣν ὑπάρχει τὸ ζῆν ἅπασιν.

poderíamos denominar teleológico, ou seja, o órgão existe, com a finalidade de cumprir um determinado fim.¹³⁵

O responsável pelo movimento dos animais, também não pode ser a capacidade, pois há animais que dispõem de sensação, entretanto, não se locomovem, estão fixos ou presos a um “substrato”. Além disso, se os animais se locomovessem disporiam de partes orgânicas para a execução do movimento. Novamente Aristóteles retoma o argumento sobre a ausência de órgãos responsáveis pelo movimento. Entretanto, o filósofo acrescenta a ação da natureza em realizar sua obra de maneira perfeita e equilibrada. Assim, afirma o filósofo: “se a natureza efetivamente não faz nada em vão e nem omite algo que é necessário, enquanto tais animais são perfeitos e não mutilados, então eles também teriam as partes orgânicas para caminhar” (*DA* III, 9, 432b 21-23).

Ora, se o movimento não é desencadeado pelas capacidades nutritiva e perceptiva, seria ele provocado pelo intelecto (νοῦς) seja ele prático ou teórico? Aristóteles afirma que o intelecto contemplativo não é capaz de mover, pois ele ocupa-se primordialmente com proposições teóricas e especulativas, não estabelecendo nenhuma relação com o praticável. Além disso, mesmo que o intelecto teórico contemplasse acerca do que deve ser buscado ou evitado, domínio do praticável, ele não seria capaz de ordenar a busca ou fuga. Ou seja, o intelecto contemplativo não se ocupa com a ação, havendo assim uma independência entre o pensar e o agir. Tampouco o intelecto prático seria o responsável pelo movimento, pois mesmo quando o agente pensa em agir conforme os ditames da reta razão (ὀρθὸς λόγος), acontece dele agir de acordo com os apetites, como é o caso dos incontinentes. Esses últimos, podem definidos de maneira geral, como aqueles que deliberam corretamente, isto é, não apenas colocam-se os meios necessários e corretos para o alcance de um determinado fim, como também produzem uma avaliação acerca da viabilidade de execução dos meios. Entretanto, um desejo mais forte, no caso o apetite, sobrepõe-se a essa deliberação tornando-a impotente e fazendo com que o agente aja conforme o desejo.¹³⁶ Aristóteles afirma que a posse do conhecimento não assegura a ação. Segundo o estagirita, embora o médico tenha conhecimento acerca da arte da cura, aquele não é suficiente para tal desencadear.¹³⁷ E por fim, Aristóteles acrescenta que, tampouco o

¹³⁵ Cf. *PA* I, 1, 642a ss.

¹³⁶ Cf. *Ética a Nicômacos*, livro VII, o tratamento que Aristóteles fornece sobre o continente e incontinente.

¹³⁷ Essa afirmação aristotélica parece se configurar em uma crítica ao pensamento socrático - platônico desenvolvido ao longo do *Menon*. Tal obra ocupa-se com o exame acerca da virtude e sua principal tese é a

desejo (ὄρεξις) é capaz de desencadear o movimento. O exemplo fornecido pelo estagirita para sustentar sua posição é a figura do continente. Este, embora, sinta os apelos do apetite e dos impulsos ¹³⁸é capaz de contê-los e agir conforme os ditames da reta razão.

O filósofo não explicita no capítulo 9 qual (is) seria (m) o (s) elemento (s) responsável (s) pelo movimento. No entanto, é plausível admitir que o estagirita, em primeiro lugar, não considera como motor do movimento somente um princípio. Isso fica evidente quando ele considera que se o movimento é sempre em vista de algo, este deve vir acompanhado de φαντασία e desejo (DA III, 9, 432b 15-16). Essa afirmação aristotélica é feita de maneira sumária sem maiores explicações. Além disso, o filósofo ao empregar seu método de exclusão, a saber, aquilo que não constitui a causa motora, ele parece considerar cada uma das capacidades isoladamente. Assim, o movimento não seria desencadeado apenas pela capacidade perceptiva ou intelectiva ou desiderativa. É necessário haver uma conjugação entre algumas ou todas elas. Canto-Sperber (1997, p. 447-448) acusa Aristóteles de ser inconsistente. Segundo a autora, em princípio, o filósofo nega que pensamento prático seja capaz de desencadear o movimento, mas poucas linhas depois, o filósofo admite o primeiro como um dos elementos responsáveis pelo movimento. Além disso, a autora apresenta uma outra crítica ao pensamento de Aristóteles. Tal crítica assenta-se no fato de que Aristóteles no *De Anima* não explica de que modo eventos psicológicos acarretariam eventos fisiológicos. Julgamos que essa última crítica da autora seja infundada, pois *De Anima* tem como principal objetivo a investigação de eventos psicológicos. Além disso, supomos que Aristóteles não faz tal consideração uma vez que há outra obra intitulada *De Motum Animalium* na qual o estagirita trata acerca dessa relação.

Ora se o movimento não é gerado somente por um motor, resta-nos indagar dentre as capacidades apresentadas acima quais delas se configuram como responsáveis pelo movimento. Essa resposta será fornecida por Aristóteles no capítulo imediatamente posterior. Passemos, considerar o capítulo 10, livro III:

Mostra-se, então, que há dois fatores que fazem mover: o desejo ou o intelecto, contanto que se considere a representação um certo pensamento. Pois muitos seguem as suas representações em vez da ciência, mas nos

seguinte: um agente somente pratica uma ação moralmente má graças a um erro epistêmico na apreciação de sua ação, ou seja, a agente desconhece o que é moralmente melhor.

¹³⁸ Em *De Anima* filósofo afirma (...) pois desejo (ὄρεξις) é apetite (ἐπιθυμία), impulso (θυμός) e querer (βούλησις) (...) (DA II, 3, 414b 2). O apetite, impulso e querer constituem espécies de desejo e estão submetidos à faculdade desiderante.

outros animais não há nem pensamento, nem raciocínio, e sim representação. Logo são estes os dois capazes de mover segundo o lugar: o intelecto e o desejo, mas o intelecto que raciocina em vista de algo e que é prático, o qual difere do intelecto contemplativo quanto ao fim (*DA* III, 10, 433a 9- 15).¹³⁹

Na passagem citada acima, Aristóteles é explícito quanto ao estabelecimento do princípio motor, a saber, o que move o animal é uma combinação de desejo (ὄρεξις) intelecto (νοῦς). Entretanto, imediatamente, Aristóteles impõe uma condição que parece soar estranha, já que identifica a φαντασία com um certo pensamento. Ao refletirmos sobre as considerações feitas acerca da φαντασία, em momento algum o estagirita identifica-a com algum tipo de pensamento. A φαντασία é definida por Aristóteles como um movimento gerado pela percepção. E enquanto um movimento a φαντασία se configura como produtora de aparições as quais auxiliam tanto o pensamento prático quanto teórico. Reis (2006, p. 325) ao comentar essa passagem afirma que Aristóteles inclui a φαντασία no âmbito do intelecto com a finalidade de explicar o comportamento dos animais irracionais. Por outro lado, Muñoz (2002, p. 281-282) afirma que a φαντασία é identificada com inteligência uma vez que ela envolve um juízo sobre que coisas perseguir ou evitar. Considerando as duas passagens em *De Anima* III, 3¹⁴⁰, nas quais o filósofo, faz uma distinção entre a opinião e a φαντασία, fica evidente apenas o caráter representacional da mesma. Além disso, é patente ao longo do capítulo 3, a separação que Aristóteles estabelece entre a φαντασία e a capacidade judicativa, a saber, a opinião. Acrescente-se ainda, como já foi afirmado nesse capítulo, que Aristóteles afirma a impossibilidade da φαντασία em predicar, atribuído essa última função ao desejo. Essas considerações acabariam por inviabilizar a posição de Muñoz, segundo a qual a φαντασία envolveria um juízo. Após estranhamente identificar a φαντασία com o intelecto, Aristóteles atribui a esse último a função calculativa. O intelecto calculativo relaciona-se às ações humanas e consiste na colocação de meios para a execução de um determinado fim (*EN*, VI, 2, 1139b 1-5). Além disso, é preciso considerar que enquanto o intelecto teórico ocupa-se com os

¹³⁹ Φαίνεται δὲ γε δύο ταῦτα κινεῖντα, ἢ ὄρεξις ἢ νοῦς, εἴ τις τὴν φαντασίαν τιθεῖ ὡς νόησιν τινα· πολλοὶ γὰρ παράτην ἐπιστήμην ἀκολουθοῦσι ταῖς φαντασίαις, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις οὐ νόησις οὐδὲ λογισμὸς ἔστιν, ἀλλὰ φαντασία. ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον, νοῦς καὶ ὄρεξις, νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει.

¹⁴⁰ Cf. as seguintes passagens em *De Anima* III, 3, 427b 16; 428a 24.

primeiros princípios, o intelecto prático busca estabelecer critérios para a execução de uma ação excelente. O intelecto calculativo teria, portanto, uma função prática.

No entanto, Aristóteles não se contenta em estabelecer que o princípio motor nos animais consiste numa combinação entre o estado desiderativo e cognitivo, sendo o principal representante desse último a φαντασία. É preciso submeter tais estados a um princípio comum, a saber, o desejável. Veja a afirmação afirma do filósofo:

Assim mostra-se razoável que sejam estes dois os que fazem mover: desejo e raciocínio prático. Pois o desejável move e por isso o raciocínio também move: porque o desejável é o seu princípio. E a representação quando move, não move sem o desejo. Há algo único, de fato, que faz mover, o desejável. Pois se os dois movessem quanto ao lugar – intelecto e desejo -, moveriam de acordo com um princípio comum (*DA* III, 10, 433a 17-22).¹⁴¹

Ora, mas como explicar o mecanismo pelo qual o desejável move o desejo e o intelecto? Primeiramente é preciso considerar que o elemento cognitivo importante na apresentação do desejável é φαντασία. Essa última apresenta o que a faculdade desiderativa predica como prazeroso ou doloroso. No entanto, como é possível a φαντασία representar algo que a capacidade desiderativa tomará como desejável? Para respondermos a esse questionamento precisaremos retomar o uso que pensamento faz da aparição. Afirmamos, anteriormente¹⁴² que o pensamento usa a aparição por si com a finalidade de reconhecer que as cores e figuras que compõem as aparições, são um animal. O fato mais importante a realçar é que o pensamento quando utiliza a aparição por si, precisa estabelecer uma combinação entre as cores e figuras as quais compõem a aparição, com o algo que as cores e figuras representam. Assim ver um X como um F consiste em certa maneira numa combinação que remonta à percepção acidental, assunto abordado ao tratarmos sobre os perceptíveis. Segundo o estagirita não há ato de percepção para os perceptíveis acidentais,

¹⁴¹ ὥστε εὐλόγως δύο ταῦτα φαίνεται τὰ κινούντα, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτικῆ· τὸ ὄρεκτὸν γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστὶ τὸ ὄρεκτόν. καὶ ἡ φαντασία δὲ ὅταν κινῆ, οὐ κινεῖ ἄνευ ὀρέξεως. Ἐν δὴ τι τὸ κινούν, τὸ ὄρεκτικόν. εἰ γὰρ δύο, νοῦς καὶ ὄρεξις, ἐκίνουν, κατὰ κοινὸν ἄν τι ἐκίνουν εἶδος·

¹⁴² Cf. pág 115-116.

eles são percebidos indiretamente (*DA* II, 6, 418a 20-23). Ora, mas o que significa, perceber indiretamente os perceptíveis acidentais? Primeiramente é preciso considerar que não há órgão sensorial responsável por perceber um determinado algo, a saber, o copo de café, o filho de Diáres.¹⁴³ Todo esse processo perceptivo é realizado indiretamente, ou seja, a identificação de um determinado algo é realizada por meio de cores e figuras as quais constituem perceptíveis próprios e comuns e podem ser percebidos pelos órgãos sensoriais. Assim, quando percebemos uma garrafa não recebemos em nosso órgão sensorial a impressão da matéria, mas tão somente cores, figuras e formas que nos permitirão futuramente reconhecer a garrafa. Desse modo, a percepção acidental comporta assim como o uso que o pensamento faz da aparição por si, a necessidade de uma combinação. Tal combinação pode ser expressa pela fórmula, “isto é aquilo” (τοῦτο ἐκεῖνο), no qual o “isto” representa cores, figuras, qualidades e quantidades e o “aquilo” é a coisa reconhecida através dessas cores e figuras. Essa fórmula, “isto é aquilo” aparece em algumas passagens do *corpus* aristotélico, selecionamos uma passagem encontrada na obra da *Retórica*. Assim o estagirita nos diz:

E como aprender e admirar são agradáveis, necessário é também que o sejam as coisas que possuem essas qualidades, por exemplo, as imitações, como aquelas da pintura, da escultura, da poesia, e em geral todas as boas imitações, mesmo que o original não seja em si mesmo agradável; pois não é o objeto retratado que causa prazer, mas o raciocínio de que isto é aquilo (τοῦτο ἐκεῖνο) de sorte que o resultado é que aprendemos alguma coisa (*Ret.* I, 11, 1371b 8-11).¹⁴⁴

Nessa passagem Aristóteles fala do prazer gerado pelas artes imitativas. Esse prazer advém do conhecimento gerado pelas imitações. Elas produzem o conhecimento na medida em que permite reconhecimento de que as cores e figuras retratadas por elas remetem a determinado algo.

Segundo Veloso (2004, p. 286) a expressão, “isto é aquilo” revela-se apenas como mero enunciado que não é passível nem de verdade nem de falsidade. Para compreendermos essa afirmação do autor, torna-se necessário recorrer aos *Segundos Analíticos*, considerando principalmente o início do capítulo 22, onde Aristóteles faz uma

¹⁴³ Por isso também, sob a ação do perceptível enquanto tal, não se afetado (*DA* II, 6, 418a 23).

¹⁴⁴ ἐπεὶ δὲ τὸ μανθάνειν τε ἡδὺν καὶ τὸ θαυμάζειν, καὶ τὰ τοιάδε ἀνάγκη ἡδέα εἶναι, οἷον τό τε μιμούμενον, ὥσπερ γραφικὴ καὶ ἀνδριαντοποιία καὶ ποιητικὴ, καὶ πᾶν ὃ ἂν εὖ μεμιμημένον ᾗ, κἂν ᾗ μὴ ἡδὺν αὐτὸ τὸ μεμιμημένον· οὐ γὰρ ἐπὶ τούτῳ χαίρει, ἀλλὰ συλλογισμὸς ἔστιν ὅτι τοῦτο ἐκεῖνο, ὥστε μανθάνειν τι συμβαίνει.

distinção entre predicação acidental e predicação propriamente dita. Nessa obra, o filósofo usa dois exemplos de proposição, a saber, “o branco é lenho” e o “lenho é branco” com a finalidade de esclarecer a diferença entre esses dois tipos de predicação. A primeira proposição é denominada pelo estagirita como uma predicação acidental, pois o branco não consiste em um sujeito autêntico de predicação, mas ele revela-se tão somente como uma qualidade. O branco só pode ser tomado como “sujeito” de uma proposição na medida em que possa atribuir à qualidade branca a uma outra coisa que seja heterogênea. Em outras palavras, “o branco” é sempre pertencente a “algo” e conseqüentemente “branco” seria uma abreviação da locução “algo é branco”. Esse “algo” presente na locução anterior, assume o lugar de um item substancial. Sendo assim, a propriedade não constitui um critério avaliativo acerca da verdade e falsidade de uma proposição, pois embora tal propriedade possa ser atribuída verdadeiramente a uma coisa particular, ela não constitui a única propriedade que especifica tal coisa. Essa coisa pode também ser especificado por outras propriedades que não seja a propriedade branco. Já a proposição “lenho é branco” constitui uma predicação propriamente dita, pois não é necessário afirmar de algum outro algo que sucede concomitantemente ser branco. A sentença o “lenho é branco” faz sentido imediatamente e pode ser avaliada como verdadeira ou falsa, pois há um correspondente no mundo que seja lenho.¹⁴⁵ Retomando, a consideração sobre a expressão “isto é aquilo” podemos inferir que ela se configura como uma predicação acidental, na medida em que “isto” representa qualidades ou quantidades que são atribuídas a algum ser existente no mundo.

A φαντασία ao apresentar aquilo que o desejo predicará como desejável obedecerá ao mesmo critério de combinação efetuado tanto pela percepção acidental, quanto pelo uso que o pensamento faz da aparição por si. É preciso reafirmar que a φαντασία é considerada como sinônimo de aparição. E essa última como já foi definido ao longo desse capítulo, é composta por cores e figuras. Ora, se tal é a caracterização das aparições, segue-se que serão cores e figuras que a capacidade desiderativa predicará como prazerosa ou dolorosa. Assim, caso o desejo atribua prazer a uma determinada aparição, inicia-se o movimento de busca, mas caso ele predique a mesma como dolorosa desencadeia-se, contrariamente, o

¹⁴⁵ Para melhores explicitações acerca da diferenciação entre predicação acidental e predicação propriamente dita, consultar o livro de Lucas Angioni *Introdução à teoria da Predicação em Aristóteles*, comentário realizado dos *Segundos Analíticos*.

movimento de repulsa. Muñoz (2002, p.286-287) afirma que o caso mais simples desse esquema sobre o movimento animal ocorre entre as crianças, animais e intemperantes. No caso desses seres, uma vez atribuído prazer ou dor às aparições há o desencadeamento imediato do movimento na busca ou na fuga daquilo que se tornou o desejável. No caso dos homens adultos o movimento não é tão simples, pois uma vez que o desejo é acionado, esse desencadeia o processo deliberativo que busca avaliar e calcular os meios possíveis na realização do fim desejado. Pode ser que ao fim do processo de cálculo, o agente se depare com a impossibilidade na realização daquele fim, vendo-se forçado abandonar o desejável.

Nusbaum (1978, p. 259) atribui um papel passivo à percepção sensível afirmando que ela somente recebe os estímulos advindos do mundo exterior. Além disso, esses estímulos são sempre percebidos como qualidades, quantidades e figuras que acompanham o perceptível. No entanto, a φαντασία diferentemente da percepção sensível, segundo a autora, age ativamente selecionando e interpretando os estímulos de uma determinada maneira. A afirmação de Nusbaum com relação à percepção sensível revela-se correta, pois a autora tem como pressuposta a definição fornecida por Aristóteles em *De Anima* II, 12, a saber, a percepção sensível consiste na recepção das formas sensíveis sem matéria. Essa caracterização da percepção sensível evidencia seu caráter passivo na medida em que ela somente recebe as formas sensíveis. Entretanto, no tocante à φαντασία não constatamos, a partir do exame feito pelo estagirita sobre o tema, uma função interpretativa para essa incapacidade. Ao longo do tratamento da φαντασία em *De Anima* III, o que torna evidente é a condição de possibilidade de produção do φάντασμα, assim como a relação daquela com a percepção sensível. No esforço de compreendermos em que sentido Nusbaum atribui um papel interpretativo à φαντασία, talvez possamos conjecturar que a autora considere a relação entre a φαντασία enquanto uma aparição e o desejo predicando algo de prazeroso ou doloroso acerca da mesma.

A posição de Moss (2012, p. 56-70) mostra-se mais evidente na medida em que a autora considera que a φαντασία não somente reproduz os conteúdos provenientes da percepção sensível, como também preserva o caráter motivador dessa última. Em síntese, a autora considera que a φαντασία reproduz o componente prazeroso ou doloroso proveniente da percepção. A partir dessa última afirmação fica evidente que Moss considera o processo perceptivo prazeroso ou doloroso. Ou seja, segundo a autora o algo é percebido como

prazeroso ou doloroso. Esse pressuposto, talvez, advenha da afirmação de Aristóteles de “que sentir é semelhante ao mero proferir e pensar, quando é agradável ou doloroso, como afirmado ou negado, isso é perseguido ou evitado” (*DA III*, 7, 431a 8-10). Afirmação semelhante é encontrada em *Ética a Nicômacos*, no entanto nessa obra, a busca e a repulsa que equivale à afirmação e negação no pensamento são atribuídas ao desejo e não à percepção. Diante dessa afirmação feita pelo estagirita em sua obra ética, estamos inclinados a aceitar que o desejo consiste no elemento predador acerca do prazer ou dor. Talvez, ainda possamos conjecturar que Moss, tenha considerado a seguinte passagem: “e todos os animais têm ao menos um dos sentidos – o tato- e, naquele em que subsiste percepção sensível também subsiste prazer e dor, percebendo o prazeroso e o doloroso” (*DA II*, 3, 414b 3-5). Nesse trecho o filósofo pretende ressaltar que a percepção sensível mantém estrita relação com o prazer e dor. No entanto, isso não significa que é possível perceber o prazer ou a dor. A percepção é sempre de qualidades sensíveis, por exemplo, quente, frio, doce e amargo. Interpretar essas qualidades como dolorosas e prazerosas é uma tarefa da capacidade desiderativa. Por isso, Aristóteles afirma que não há capacidade desiderativa sem capacidade perceptiva (*DA II*, 3, 414b 1-2). Sendo assim, acreditamos que Moss considere sub-repticiamente a presença do estado desiderativo atrelado à percepção sensível. Caso seja esta a pressuposição da autora sua afirmação de que a *φαντασία* conserva o componente da percepção sensível seria, portanto, adequada.

3.5 Algumas discussões sobre as emoções

Entre os estudiosos não há consenso acerca do elemento cognitivo presente nas emoções. Konstan (2006, p. 24-26), no texto introdutório de seu livro, afirma que esse elemento pode ser identificado com um tipo de julgamento avaliativo. Esse julgamento considera o sistema de valores que regem determinada sociedade ou grupo de pessoas. Considerando a presença desse julgamento, Konstan defende que as emoções se configuram como repostas aos estímulos externos, entendendo por esse último termo as ações executadas pelos homens dentro de uma determinada sociedade. Para o autor, essa última interpretação só é possível se considerarmos uma sociedade extremamente hierarquizada onde cada homem ocupa um lugar determinado e encontra-se a todo

momento preocupado com a opinião dos outros sobre a sua reputação. Analisando essa interpretação sobre a presença do julgamento avaliativo nas emoções, podemos afirmar que Konstan parte de uma premissa antropológica na medida em que considera as emoções relacionadas ao contexto social no qual os homens encontram-se inseridos.

Uma posição um pouco diferente é apresentada por Nusbaum. Embora, autora também considere a crença como o elemento cognitivo presente nas emoções. Nusbaum defende que as emoções são despertadas devido à presença da crença. Entretanto, essas crenças não estão relacionadas ao sistema de valores sociais. Elas estão pautadas na maneira como o homem interpreta os eventos que são apresentados para ele. Assim, segundo Nusbaum (1996, p. 309), ao qualificarmos o mal como danoso, destrutivo, próximo, e como aquilo que pode ser evitado, caso do medo, introduzimos a crença, pois o mal é interpretado de uma determinada maneira. Por outro lado, a compaixão, segundo a autora, ao ser caracterizada como um mal destrutivo, doloroso, que atinge a quem não merece e que pode atingir a nós ou aos nossos semelhantes, apresenta três componentes cognitivos, a saber, o elemento cognitivo da má sorte imerecida, pois pensar acerca de merecimento ou desmerecimento remete-nos para a consideração acerca da justiça; o segundo elemento consiste em um julgamento sobre a própria vulnerabilidade, uma vez que a pessoa é levada a pensar que um mal prejudicial e doloroso possa atingir alguém que é próximo ou ela mesma; e por fim o reconhecimento da grandeza desse sofrimento uma vez que o mal mostra-se destrutivo e doloroso. Nusbaum afirma que as crenças presentes em cada emoção têm uma característica comum, isto é, elas atribuem valor aos estímulos que encontram-se fora do homem, se configurando assim como crenças avaliativas. Essas crenças, segundo a autora, possibilitam a distinção entre as várias emoções.

Fortenbaugh (1975, p. 11-13), assim como Nusbaum, defende que o elemento cognitivo presente na emoção seria a crença. Essa, segundo o autor, mantém uma relação causal com a emoção, ou seja, a crença seria o elemento provocador da emoção. Segundo Fortenbaugh, considerando a crença sob essa perspectiva causal, pode-se afirmar que ela se configuraria como uma causa eficiente da emoção na medida em que ela desperta a mesma. Além disso, a presença da crença, conforme o autor, permitiria distinguir as emoções de outros estímulos corporais, como por exemplo, as sensações e os apetites, que se configuram completamente desprovidos de razão. Fortenbaugh (1975, p. 97-101) em sua

consideração sobre as emoções avança com relação aos autores anteriores e afirma que Aristóteles ao utilizar o vocábulo φαντασία e seus cognatos na caracterização de cada emoção não se refere àquela faculdade biológica tratada em *De Anima* III, 3, mas que o filósofo compreende esse termo de maneira geral, a saber, “como aquilo que se mostra ou que parece ser o caso”. Com a finalidade de sustentar que o estagirita não trata da faculdade biológica da φαντασία na definição de cada emoção, Fortenbaugh utiliza duas passagens de *De Anima* III, 3. Nelas, Aristóteles estabelece uma clara diferença entre a opinião e φαντασία. Na primeira passagem, já discutida acima, a φαντασία difere-se da opinião. Essa diferença baseia-se no seguinte argumento: quando possuímos uma crença sobre algo terrível e ameaçador, imediatamente manifestamos uma emoção, no entanto, quando imaginamos algo terrível e amedrontadora, nenhuma reação é produzida, tão somente contemplamos esse algo como em uma pintura. A segunda passagem, também já apresentada na definição da φαντασία, toma como ponto de partida que as opiniões diferem da φαντασία uma vez que as primeiras por serem acompanhadas de convicção envolvem a persuasão e por consequência a razão. Fortenbaugh pretende com a interpretação dessas duas passagens, reforçar não somente que as crenças suscitam as emoções, mas também atribuir à φαντασία uma função representativa, ou seja, a apresentação de uma aparição ao pensamento sem suscitar nenhuma reação.

Por outro lado, temos alguns autores, como Cooper, que atribuem à φαντασία um papel importante no surgimento das emoções. Cooper (1996, p. 247) afirma que é preciso enfatizar que as emoções surgem a partir da φαντασία de que alguma coisa boa ou má pode vir acontecer, aconteceu ou está acontecendo. A afirmação anterior autoriza estabelecer uma íntima relação entre as emoções e a φαντασία, sendo a última compreendida, segundo Cooper, como uma “aparência” ou “um aparecer de determinada maneira”. Striker, assim como Cooper, também considera a φαντασία como um critério para o surgimento da emoção. Segundo a autora (1996, p. 293), o estabelecimento da φαντασία como critério para o surgimento da emoção, permite uma alteração no modo como as emoções serão analisadas, a saber, elas não são mais vistas como estados desiderativos irracionais que motivam ações injustas, e sim como aquilo que influenciam os julgamentos, determinando, portanto, o modo como as pessoas vêem determinado fato. Scheiter (2012, p. 76-78; 121-123) defende, também, que a φαντασία seria um elemento cognitivo presente nas

emoções. Além disso, a autora considera que a φαντασία suscitaria a emoção uma vez que essa é capaz de produzir uma série de imagens específicas que se configuram como imagens dolorosas e prazerosas. Enquanto uma sucessão de imagens desse tipo, φαντασία assume uma natureza avaliativa na medida em que o prazer e dor constituem um julgamento não proposicional de que alguma coisa boa ou má ocorreu, está ocorrendo ou poderá vir acontecer. Entretanto na continuação de sua tese, a autora admite que se tratando do contexto da *Retórica*, o julgamento seria o elemento cognitivo por excelência, fato, que segundo ela, não é verdadeiro no estudo das emoções em outro contexto. Assim Scheiter afirma:

Aristóteles está falando sobre as emoções em um contexto muito específico e assim ele foca sobre uma característica muito particular das emoções, isto é, o fato das emoções serem despertadas através do discurso retórico, e, assim serem provocadas pela crença. Mas em outros contextos as emoções não podem ser provocadas pela crença e não podem ser sensíveis à razão. O fato do orador precisar que seu público acredite que foram desprezados, não significa que a pessoa não possa sentir raiva sem crença. É possível, mesmo com o que dissemos até agora, que podemos simplesmente imaginar que fomos menosprezados. Até aqui somente foi estabelecido que o argumento e crença são suficientes para despertar emoções. Nós não provamos que ele é necessário (SCHEITER, 2012, 123).

Fazendo, portanto, um balanço acerca das posições apresentadas pelos diversos estudiosos é plausível inferir que não há um consenso acerca de qual dos elementos cognitivos estariam presentes nas emoções, pois ora alguns deles apresentam a crença ou julgamento como tal elemento, ora a φαντασία. Entretanto é importante notarmos que o estagirita busca realçar a relação entre a φαντασία e as emoções,¹⁴⁶ isso é evidente tanto pela presença do próprio termo φαντασία quanto dos cognatos relacionados à esse termo. Se por um lado, tal relação é evidente, por outro lado, não é possível esclarecer, com base em *De Anima* III, qual sentido Aristóteles atribui ao conceito φαντασία na *Retórica*. Tal afirmação é plausível uma vez que a φαντασία é definida como um movimento gerado pela percepção em ato. Ora, sendo então esse conceito caracterizado dessa maneira, pode-se afirmar tanto que há uma dependência da φαντασία com relação à percepção, quanto uma relação dela com a produção de aparições. Nesse último caso a φαντασία consiste em representar algo ao pensamento. Na *Retórica*, ao elencar as várias coisas agradáveis,

¹⁴⁶ Cf. início desse capítulo.

Aristóteles apresenta de maneira resumida essa relação entre a φαντασία e a percepção. Vejamos o que diz o estagirita: “ora, como o prazer consiste em sentir uma certa emoção, e a representação é uma espécie de sensação enfraquecida, segue-se que o lembrar e o esperar são acompanhados por uma certa aparição daquilo que se lembra e espera” (*Ret.* I, 11, 1370a 26-30)¹⁴⁷. Ao analisarmos o trecho citado podemos sublinhar primeiramente, uma estreita relação entre o prazer e a emoção, ou seja, o prazer constitui um elemento importante para o surgimento da emoção. A seguir o estagirita apresenta uma caracterização diferente para o conceito de φαντασία uma vez que ele a considera como uma sensação enfraquecida. No entanto, mesmo definindo a φαντασία desse modo, ele ainda conserva a relação entre ela e a percepção. A partir de tal relação o filósofo, conclui pela presença da aparição que acompanha a lembrança e a expectativa. Considerando, então, essa intrínseca relação entre a percepção e aparição infere-se que a φαντασία enquanto movimento dependente da percepção se configura como produtora de aparições. No entanto, embora haja uma estreita relação entre a φαντασία e a percepção, isso não nos autoriza afirmar que a representação só efetiva quando há processo perceptivo, pois, como já foi discutido, há movimento mesmo quando o processo perceptivo se encerrou ou o quando o perceptível não se encontra mais presente.

3.6 Possível explicação da relação entre as emoções e a φαντασία

Como já apresentado de maneira minuciosa no início desse terceiro capítulo, dentre as quinze emoções descritas ao longo da *Retórica*, capítulos 2-11, oito delas apresentam em sua caracterização a presença do termo φαντασία e seus cognatos. Além disso, é preciso considerar que não há um consenso, entre os comentadores, se seria φαντασία ou a opinião o elemento cognitivo presente nas emoções. Essa ausência de consenso entre eles se explica tanto pela maneira como entendem a caracterização da φαντασία quanto pelo fato de não atentarem para a presença de um outro elemento ligado a esse conceito, a saber, o desejo. Acreditamos que seja unânime entre os comentadores, que o conceito de φαντασία esteja relacionado à produção de aparições a partir da percepção sensível. Tal posição acerca do

¹⁴⁷ ἐπεὶ δ' ἐστὶν τὸ ἡδεσθαι ἐν τῷ αἰσθάνεσθαι τινος πάθους, ἡ δὲ φαντασία ἐστὶν αἴσθησις τις ἀσθενής, αἰεὶ ἐν τῷ μεμνημένῳ καὶ τῷ ἐλπίζοντι ἀκολουθοῖ ἂν φαντασία τις οὗ μὲμνηται ἢ ἐλπίζει·

conceito é também compartilhada por nós. As divergências iniciam no exato momento em que, alguns deles, tendo como principal representante, Nusbaum, priorizam a presença da opinião, como causa suficiente para o surgimento da emoção. Tal posição assumida por esses comentadores, tem como fundamento somente o capítulo 3, do livro III, do *De Anima*, lugar no qual o filósofo sugere oposição clara entre opinião e φαντασία.¹⁴⁸ Por outro lado, há outros comentadores que acietam a φαντασία como o elemento cognitivo importante na conceitualização das emoções. Diante dessa ausência de consenso, procuraremos construir uma posição que se mostre conciliadora, uma vez que julgamos ser possível que as emoções comportem os seguintes elementos cognitivos: a φαντασία e a opinião. Consideraremos somente o contexto da *Retórica*. Mas antes de entrarmos na explicação de nossa opinião, gostaríamos de fazer uma última observação. Segundo Moss (2012, p.77), é possível que Aristóteles ao utilizar o verbo φαίνεσθαι ou seu particípio φαινομένη, não pretende apresentar um sentido técnico para esses termos. Entretanto, no que diz respeito, ao uso do vocábulo φαντασία, não há dúvida que o estagirita utilize-o em sentido técnico.

Para defendermos nossa posição, partiremos da distinção feita pelo estagirita entre a φαντασία tomada em um sentido metafórico e não metafórico. O filósofo não explicita em que sentido a φαντασία poderia ser compreendida em sentido não metafórico. Mas podemos conjecturar que metaforicamente a φαντασία signifique “o que aparece”, “o que se mostra” e o “visível”. Por outro lado, considerada em sentido não metafórico a φαντασία se configura como produtora de aparições (*DA* III, 3, 428a 1-2). Nesse último caso, torna-se possível estabelecer uma identificação entre a φαντασία e as aparições. Chegamos em um ponto importante de nossa pesquisa, pois é baseada nessa identificação que buscaremos explicitar a relação entre os πάθη e φαντασία.

Por outro lado, precisamos retomar a necessidade que o pensamento prático, tem com relação às aparições. Em suma, ele usa as aparições com a finalidade de determinar aquilo que precisa ser buscado ou evitado. Ora, a partir da consideração acerca da necessidade da busca ou fuga, fica evidente a relação entre a aparição e o desejo. Tal afirmação se justifica na medida em que consideramos que a busca e a fuga relacionam-se com o prazeroso ou doloroso, e estes por sua vez encontram-se relacionados com a capacidade desiderativa. A relação entre prazer e dor, e capacidade desiderativa, funda-se

¹⁴⁸ Cf. em *De Anima* III, 3, as passagens 427b 16-23, 428a 16-23 e 428a 24 -30; 428b 1-9.

sobre o fato de que o desejo é o elemento capaz de predicar. Assim, o desejo diante de cores e figuras, que compõem as aparições, predica que “isto é prazeroso ou doloroso”. A partir dessa predicação, o desejo é despertado e o movimento é, por sua vez, desencadeado nos animais. Chegamos, a um outro ponto importante, no qual o desejo é capaz de tornar aquilo que aparece como desejável. É importante ressaltar, ainda, que essas aparições podem surgir seja, através de um sinal perceptivo, como é o caso da tocha na qual está o fogo. Nesse caso, o agente a partir de uma qualidade presente infere a existência de uma outra qualidade ausente que pode ser predicada como agradável ou desagradável. O pensamento pode também usar as aparições presentes com o intuito de deliberar acerca de coisas futuras. Nesse último caso, não há necessidade que o perceptível esteja presente, ou a percepção esteja ato. Basta que o pensamento selecione dentre as muitas aparições aquelas que se mostram prazerosas ou dolorosas.

Outro ponto a ser considerado, são as caracterizações que Aristóteles fornece acerca da opinião (δόξα) e do julgamento (κρίσις). Aristóteles ao distinguir a opinião e φαντασία afirma que a primeira é acompanhada de convicção (πίστις). Ora, a convicção envolve crença acerca daquilo que se opina, e conseqüentemente persuasão (πειθοῦ) que é por sua vez acompanhada de razão (λόγος) (DA III, 3, 428a 20-23). Com relação ao julgamento, encontramos-lo definido em *Ética a Nicômacos*, livro VI. Nesse livro, como dissemos no início dessa dissertação ao tratarmos do conceito de arte estagirita trata sobre as excelências intelectuais. O julgamento como seria de se esperar configura-se como uma excelência intelectual que acompanha o homem prudente, pois como afirma o estagirita: “o julgamento consiste na percepção correta dos fatos” (EN, VI, 11, 1143a 18-20). Assim, podemos afirmar, considerando a passagem anterior, que o julgamento consiste em discriminar corretamente os fatos.

Com a finalidade de estabelecer nossa posição, precisamos ainda retomar a caracterização de alguns πάθη apresentados ao longo do livro II *da Retórica*.

(...) e também porque o homem vive no pensamento de vingança, a representação (φαντασία) que então gera nele inspira-lhe um prazer semelhante ao que se produz no sonho (Ret. II, 2, 1378b 8-10).

E ainda:

Seja o medo uma certa dor ou perturbação causada pela representação (φαντασία) de um mal iminente ruinoso ou penoso (Ret. II, 5, 1382a 20-22).

E ainda:

A confiança como contrária ao medo consiste na esperança (ἐλπίς) acompanhada pela representação (φαντασία) de que as coisas que estão próximas podem salvar-nos enquanto aquelas que causam temor estão longe ou não existem (*Ret.* II, 5, 1383a 16-19).

Ora, mas como poderíamos explicar a relação entre a φαντασία e o surgimento da emoção? Segundo nossa concepção, a φαντασία ao ser identificada com a aparição pode ser compreendida como aquela que apresenta à faculdade desiderante aquilo que será predicado como prazeroso ou doloroso. No entanto, precisamos considerar que as aparições são compostas por cores e figuras. Serão estas que o desejo predicará como prazerosas e/ou dolorosas. Diante dessa constatação, resta-nos indagar, considerando as definições das emoções, apresentadas na *Retórica* de que modo a capacidade desiderante predicaria, por exemplo, sobre o mal, a vingança e a perda da reputação, sendo esse último caso relacionado à vergonha. Acreditamos que para Aristóteles, todos esses conceitos podem ser elaborados em função da relação de cada um deles com o prazer ou a dor, e conseqüentemente busca ou fuga. Tal afirmação pode ser sustentada pelo seguinte trecho “e sentir prazer ou dor consiste em estar em atividade com a média da capacidade sensitiva, em face do bem ou mal como tais” (*DA* III, 7, 431a 10 -11).

Nessa passagem o filósofo parece sugerir que há uma relação entre, por um lado, prazer e bem, e por outro lado, dor e mal, e a partir dessa relação ocorre a busca ou a repulsa. Considerando, então, que a perda de reputação, mal, vingança podem ser compreendidos na sua relação com o prazer ou dor, estabelecemos que o prazer e dor mostram-se demasiadamente importantes na consideração das emoções, enfatizando mais a dor, uma vez que a maioria das emoções se revelam dolorosas. Além disso, tentamos explicar o fator psicológico presente na emoção, através da associação feita entre o desejo e um elemento cognitivo, φαντασία. Talvez alguém possa objetar que considerando as caracterizações das emoções apresentadas acima, o desejo não se encontra explicitamente presente. Examinemos o caso da vingança que é almejada na cólera e causa prazer. O ofendido quando é desdenhado por alguém que não tem o direito de desdenhar, sente-se tratado como inferior. A partir da “percepção” dessa inferioridade, o ofendido deseja retomar seu lugar dentro do contexto social. A maneira pela qual é possível a retomada da posição perdida é a vingança. Essa, então, se configura como um desejo de retomar algo perdido. Além disso, a cólera é caracterizada explicitamente como um desejo de vingança.

No caso da confiança, encontramos também, a menção do desejo em sua definição, pois a esperança (ἐλπίς) se configura como o desejo de que alguma coisa boa aconteça. No entanto, o desejo não se encontra presente na definição do medo. Mas podemos citar uma passagem na qual Aristóteles enfatiza tal presença, a saber, “para que sintamos medo é preciso que haja alguma esperança de salvação pela qual valha a pena lutar, e uma prova disso é que o medo leva as pessoas a deliberarem, ao passo que ninguém delibera sobre casos desesperados” (*Ret.* II, 5, 1383a 6-9).

Se por um lado, conseguimos explicar de que modo a φαντασία encontra-se presente na emoção, por outro lado, não podemos nos esquecer que a opinião também constitui um elemento importante para as emoções dentro do contexto da *Retórica*. Ora, se o orador pretende convencer através de seu discurso e com isso produzir uma alteração no julgamento de seus ouvintes, então é preciso que ele produza neles crença, ou seja, faça-os acreditar nos fatos que ele apresenta. Além disso, constata-se a presença de crenças em cada uma das emoções. Consideremos, primeiramente a emoção do medo. Esse é causado por um mal que se apresenta ruinoso, doloroso e iminente. Torna-se evidente, a partir da qualificação do mal a presença da opinião, pois para que sintamos medo é necessário que estejamos persuadidos acerca do aspecto doloroso, ruinoso, assim como sobre a proximidade do mal. A compaixão e a indignação também são relacionadas à opinião, pois ambas julgam acerca do merecimento ou desmerecimento do mal que atinge alguém. Além disso, é preciso julgar acerca da possibilidade de que esse mal possa atingir nós mesmos, ou alguém que nos seja próximo, reconhecendo assim a vulnerabilidade da condição humana. A crença, também, se encontra presente no caso da amizade, pois querer bem ao nosso semelhante, significa estar persuadido de que ele é uma pessoa digna de ser amada. A inveja por sua vez requer a crença ou julgamento de que nosso semelhante não pode possuir os bens dignos de um homem de bom caráter. Por outro lado, o favor, embora se configure como uma ação, também envolve um julgamento, pois o benfeitor precisa não somente julgar como também estar convencido sobre as necessidades daquele para quem presta o serviço. E por fim, o ódio requer um julgamento sobre o caráter daquele que é odiado. Esse caráter é considerado vicioso pela pessoa que odeia. A presença da crença pode ser detectada em muitas outras emoções descritas ao longo do segundo livro da *Retórica*. Isso demonstra que dentro do contexto da obra retórica, as crenças mostram-se importantes para

as emoções. Encontra-se, portanto, apresentado o outro elemento cognitivo presente na emoção, a saber, a crença. Sendo assim, podemos considerar que as emoções dentro do contexto retórico desempenham uma função predominantemente psicológica, pois elas mantêm uma relação estreita com elementos cognitivos, a saber, a φαντασία e a opinião, associados ao estado desiderativo.

No entanto é preciso considerar que as emoções também se configuram como eventos fisiológicos uma vez que podem causar alterações corporais. Essa fisiologia das emoções é apresentada de maneira clara no início da obra *De Anima*. Nessa obra, o filósofo afirma que enquanto o dialético delimita a cólera como um desejo de vingança, caracterização semelhante àquela apresentada na *Retórica*, o físico define-a como um aquecimento na região do coração (*DA I*, 1 403a 30-31). Ora, mas qual seria então, a melhor caracterização fornecida para as emoções? Seria a caracterização fornecida pelo físico ou pelo dialético? Considerando que do ponto de vista aristotélico torna-se necessário abordar o assunto sob todas as suas nuances, a melhor posição a ser assumida, seria aquela que aborda as emoções tanto ponto de vista formal, o que é cada uma das emoções, considerando seus aspectos psicológicos, quanto material que consiste nas alterações produzidas no corpo.

CONCLUSÃO

Você não sabe o quanto eu caminhei para chegar até aqui. Percorri milhas e milhas antes de dormir. Eu não cochilei. Os mais belos montes escalei. Nas noites escuras de frio chorei. A vida ensina e o tempo traz o tom. Para nascer uma canção.¹⁴⁹

As considerações acerca dos *πάθη* foram desenvolvidas no contexto que busca refletir sobre o discurso retórico. Constatamos, a partir da leitura do *Górgias* e do *Fedro*, que Platão apresentou uma posição ambivalente em relação ao discurso retórico. No *Górgias*, o filósofo demonstra certo desprezo pelo ofício praticado pelos retores. Isso fica evidente na obra platônica na medida em que Platão desqualifica o discurso retórico como arte e imputa-lhe um sentido de lisonja (*κολακεία*) da alma. No entanto, dada a complexidade desse assunto, essa não foi a última palavra do filósofo, pois no *Fedro*, Platão reformula sua posição. Na obra que carrega o mesmo nome de seu discípulo, Platão atribui ao discurso retórico o caráter de arte, desde que esse último esteja submetido ao método filosófico dialético que prima pelas divisões e sínteses. É dentro desse contexto oscilante entre duas opiniões tão extremas que Aristóteles procura construir sua posição. Constata-se, imediatamente, na abertura da *Retórica* que o filósofo estabelece semelhanças entre o discurso retórico e dialético. Embora, o discurso retórico utilize o aparato demonstrativo dialético, é necessário demarcar algumas diferenças entre eles, pois enquanto o primeiro se ocupa com assuntos contingentes e passíveis de deliberação, o segundo lida com verdades necessárias, e procura produzir demonstração acerca dos fatos. Além disso, é preciso realçar que o discurso retórico diferentemente do dialético necessita da adesão dos homens. Para conseguir tal adesão é preciso incluir no discurso retórico, o *ἦθος* e o *πάθος*, pois não basta somente demonstrar as verdades dos fatos, é preciso que ouvinte confie naquele que fala, e assim julgue a favor de uma das causas defendidas. Portanto, tal similitude entre retórica e dialética comporta aproximações e distanciamentos. Essa atitude revela a perspicácia de Aristóteles ao manejar os conceitos que são alvo de sua investigação. O estagirita mostra-se consciente da plasticidade dos conceitos. É claro que isso não significa que cada obra de Aristóteles é fechada em si mesma, pois há vários momentos que o seu leitor se vê obrigado a recorrer a outras obras do filósofo a fim de

¹⁴⁹- *A Estrada é uma canção*, Cidade Negra.

compreender um ou vários conceitos. Essa necessidade lança seu leitor numa busca incessante pelo sentido de seus conceitos.

Ora, a partir do momento que é inserida a necessidade de produzir a mudança nos julgamentos dos ouvintes, impõe-se o tratamento do ἦθος e πάθος. O ἦθος é tratado de maneira sintética pelo estagirita. Segundo o filósofo, para que orador seja digno de fé e, portanto, consiga a confiança de seus ouvintes, é necessário que ele por meio de seu discurso mostre possuir as seguintes qualidades: a virtude, a boa vontade e o discernimento. Caso falte uma dessas qualidades ou todas elas, ele pode fracassar em convencer (*Ret.* II, 1, 1378a 8-14). Contrariamente, o πάθος recebe um tratamento mais extenso e detalhado, basta observarmos a quantidade de capítulos dedicados ao tema ao longo do livro II, assim como tratamento deles realizado no primeiro capítulo. Nesse último, observamos que o tema é retratado de maneira sintética, pois são dedicados a ele somente três capítulos. O tratamento das emoções acarreta em seu âmago uma contradição, pois como foi apresentado no início dessa dissertação, Aristóteles no primeiro livro da *Retórica* parece repudiar o uso das emoções no discurso retórico em benefício da produção de demonstrações. No entanto, o repúdio não é dirigido às emoções em si, mas somente aqueles que ao construir o discurso retórico privilegiam o uso das emoções em detrimento das demonstrações. Aristóteles ao fazer essa crítica aos seus predecessores, mostra-se consciente que não basta produzir as demonstrações dos fatos e assim atingir a verdade, é necessário o uso de outras ferramentas que auxiliem o discurso no tocante aos ouvintes, e, estas seriam as emoções, assim como a consideração sobre o caráter dos ouvintes. Logo, aquilo que se configura para os comentadores como uma contradição dentro do pensamento de Aristóteles revela-se tão somente como uma “moeda que contém duas faces”.

Uma vez, discutida e resolvida essa contradição, nossa dissertação busca apresentar os diversos sentidos atribuídos ao termo πάθος. Essa caracterização impõe-se quase como uma necessidade dada a amplitude semântica desse termo no *corpus* aristotélico. Ora, sendo então esse termo tão amplo e variegado, precisamos partir de um texto que busque retratar os sentidos de seus termos de modo multifacetado. Esse texto é o livro V *da Metafísica*, compreendido pelos comentadores como um glossário, onde o estagirita retrata os diversos sentidos de seus conceitos. Nesse livro, Aristóteles nos diz que o termo πάθος pode ser compreendido da seguinte maneira: uma qualidade capaz de produzir alterações nos corpos,

as alterações já efetivadas, os movimentos e alterações prejudiciais, principalmente prejuízos dolorosos, e infortúnios grandes e cruéis (*Met.* V, 1022b 15-21). Ao procurarmos estabelecer um fio condutor que perpassasse por todos os sentidos elencados pela *Metafísica* V, percebemos que o termo se encontra relacionado de alguma maneira com um tipo específico de movimento, a saber, a alteração. E enquanto tal, o πάθος pode de maneira geral se configurar como uma afecção. Entretanto a afecção pode ser modulada, pois a partir do terceiro e quarto sentidos ela se revela como uma afecção dolorosa e cruel. É nesse terceiro e quarto sentidos que podemos incluir os πάθη definidos na *Retórica*, assim como aqueles apresentados nas obras éticas. Eles são em sua maioria qualificados como eventos dolorosos.

No tratamento dispensado por Aristóteles, ao longo do segundo livro da *Retórica* às emoções, surgem alguns problemas. A primeira anomalia diz respeito à caracterização das emoções apresentada no início do segundo livro. Aqui, Aristóteles afirma que as emoções são aquilo que produzindo alterações nos homens acarretam mudança nos julgamentos deles, e que elas são acompanhadas por prazer e dor, como por exemplo, a cólera, a compaixão e o medo. No entanto, dentre os exemplos fornecidos pelo estagirita, somente a cólera se apresenta como uma emoção prazerosa e dolorosa. O temor e a compaixão assim como as demais emoções, são dolorosas. Além disso, há algumas emoções, como por exemplo, a amizade, o ódio, e a calma que não são nem prazerosas e nem dolorosas. O favor e a calma se apresentam como emoções ainda mais anômalas, pois o primeiro é tratado como um tipo de ação, enquanto a última é descrita como um apaziguamento da cólera. Ainda é preciso considerar que o oposto de uma emoção dolorosa é outra emoção dolorosa e não prazerosa. Talvez possamos pensar a amizade como prazerosa na medida em ela pressupõe um amor mútuo. Ora, amar-se mutuamente denota certo prazer, pois pressupõe manifestação de sentimentos de ambas as partes. Quanto ao ódio, Scheiter (2012 p.108) propõe que ele seja qualificado como doloroso, pois a existência do odiado atormenta aquele que odeia causando nele certa dor. Fortenbaugh (1975, p. 116) busca explicar essas anomalias afirmando que na *Retórica*, Aristóteles não pretende fornecer uma caracterização geral que cubra todos os casos de respostas emocionais, mas ele considera esses fenômenos psíquicos em função de características comuns e díspares.

Nesta dissertação buscamos discutir se Aristóteles teria ou não definido as emoções na *Retórica*. Essa discussão apresenta certo grau de importância, uma vez que não é ponto pacífico entre os comentadores, se Aristóteles teria ou não fornecido uma definição para as emoções. Por um lado, alguns comentadores afirmam, entre eles Coper, que no tocante as emoções, assim como acerca do prazer e da felicidade, Aristóteles considerou as opiniões comumente aceitas, seja por todos, pela maioria ou pelos mais sábios, os chamados ἔνδοξα. Essa hipótese pode ser sustentada, segundo esses comentadores, devido à diferença no tratamento dispensado aos temas da felicidade e prazer na *Retórica* e na *Ética a Nicômacos*. Ao realizarmos uma comparação dessas duas obras, fica patente uma diferença conceitual desses termos, assim como uma ausência de discussão por parte de Aristóteles sobre as opiniões comumente aceitas. Por outro lado, há comentadores, entre eles Fortenbaugh, que consideram a existência de uma conceptualização das emoções no pensamento de Aristóteles. Fortenbaugh (1975, p. 12-13) afirma que a definição das emoções segue os padrões da ciência demonstrativa tal como explicitada nos *Segundos Analíticos*. Segundo Fortenbaugh, nessa obra o estagirita afirma que para definir algo em sua integridade é preciso considerá-lo sob o ponto de vista material, formal, eficiente e final. Baseando-se nessa reflexão dos *Segundos Analíticos* sobre a teoria das quatro causas, Fortenbaugh afirma que é possível considerar as emoções sob essas quatro perspectivas. Sendo assim, o elemento cognitivo funcionaria tanto como uma causa formal quanto eficiente. Do ponto de vista material as emoções se apresentam como alterações corporais. Quanto à causa final, o autor simplesmente considera que as emoções são produzidas em vista de algo. Assim, examinado a cólera, segundo o autor, é possível identificar claramente cada uma das causas. O desdém é identificado com a causa formal e eficiente, já a causa material consiste na ebulição do sangue em torno da região do coração. E por fim, a causa final é identificada com o desejo de vingança. Não estamos seguros que esse modelo causal possa aplicado à análise de todas as emoções, pois as emoções habitam no terreno do contingente e mutável. Diante desse caráter das emoções, assim como a familiaridade entre os discursos dialético e retóricos, optamos por utilizar o conceito de definição apresentado nos *Tópicos*. Nessa obra o estagirita considera que definir consiste em determinar a essência do objeto, e para isso é preciso considerar o gênero e a diferença específica. O gênero é definido como uma qualidade essencial que pertence a uma classe ampla de seres

que possuem características em comum. Já diferença específica se configura como a posse de uma qualidade essencial que pertence exclusivamente a um grupo de seres. Ao examinarmos as descrições dos πάθη apresentados tanto nas obras éticas, quanto na *Retórica*, notamos que é possível estabelecer o gênero no qual eles pertencem, a saber, fazem parte dos eventos relacionados ao prazer e/ou dor, mas no tocante a diferença específica, pudemos conjecturá-la tão somente na *Retórica*, encontrando-se ausente nas obras éticas. A diferença específica que conseguimos detectar nos escritos sobre arte retórica, refere-se ao método tripartite que o estagirita adota para investigar o fenômeno das emoções em sua completude. Esse método considera os seguintes pontos: em que disposição estão as pessoas emocionadas, contra quem voltam-se as pessoas emocionadas e por quais motivos as pessoas estão emocionadas. A propósito, esse mesmo método é empregado com a finalidade de determinar em quais circunstâncias uma ação injusta foi praticada. Essa semelhança metodológica permite com que muitos comentadores afirmem a existência do tratamento das emoções em dois contextos da *Retórica*. O primeiro tratamento no tocante às emoções estaria relacionado ao contexto da motivação para o cometimento das ações injustas. Nesse caso, as emoções se apresentam como estados desiderativos, mais especificadamente relacionados aos apetites que de algum modo ouvem a razão. As emoções ao serem identificadas com os apetites que ouvem a razão, se apresentam, conforme a visão de Frede, como uma mistura de prazer e dor. Tal mistura, segundo a autora, faz eco, principalmente ao *Filebo* de Platão. Ainda é preciso considerar que na *Retórica* a dor é retratada como uma perturbação e desequilíbrio, enquanto o prazer consiste em uma restauração do equilíbrio, e uma harmonia. A partir, do segundo livro, Aristóteles altera o tratamento das emoções, pois estas são caracterizadas apenas como estados dolorosos. Essa alternância, ora a presença de estados misturados de prazer e dor, ora a ausência do prazer e a presença somente da dor leva alguns comentadores questionarem se o prazer e a dor seriam elementos essenciais às emoções. Leighton (1996, p. 218-219) defende que o prazer e a dor são intrínsecos ao conceito de emoção. Além disso, segundo o autor, a presença do prazer ou dor refina o conceito dos πάθη na medida em que eles são acompanhamentos necessários a cada uma das emoções. Leighton (1996, p. 225), ainda, observa que parece perturbador a exclusão do apetite na caracterização das emoções na *Retórica* e a inclusão dele nas obras éticas. Segundo Leighton, a exclusão dos

apetites na *Retórica* assenta-se no fato de que o estagirita discute somente aqueles πάθη que são importantes para o discurso retórico, e que estão relacionados à produção de alteração nos julgamentos, pois o propósito da arte retórica é construir os meios de persuasão em qualquer assunto. Já inclusão dos apetites nas obras éticas são justificáveis na medida em que o filósofo constrói uma reflexão sobre a virtude frente às diferentes capacidades da alma. Leighton ainda acrescenta que Aristóteles trata os πάθη de maneira habilidosa, fazendo-os variar de um contexto para outro. Assim quando o filósofo fala das emoções influenciando os julgamentos, ele exclui o tratamento dos apetites, mas quando pretende caracterizar a virtude como um evento da alma, ele considera este estado desiderativo. Posição diferente apresenta Scheiter (2012, p. 166). Segundo a autora, os apetites são discutidos na *Retórica*, quando o estagirita reflete sobre o elemento motivador das ações injustas. Ainda, segundo a autora, a ausência de discussão acerca desse estado desiderativo no segundo livro pode ser explicada em termos de uma não repetição sobre o assunto. Considerado, também, o ponto acerca da divergência presente entre as listas apresentadas nas obras éticas e na *Retórica*, assim como uma relativa ausência de uma diferença específica na caracterização das emoções, podemos afirmar que os πάθη não foram definidos seguindo rigorosamente os padrões aristotélicos. Assim, afirma Leite:

Τά πάθη não teriam sido definidos provavelmente porque Aristóteles estaria iniciando um campo de estudo com o desafio de reorganizar e aprimorar o material platônico, enquanto forneceria instrumentos à oratória. A *Ret.* indicaria esse estágio de pesquisa por uma série de razões. Ali se preferiria trabalhar com uma noção, um esboço de definição, baseado no traço iminentemente retórico. (ANDRADE LEITE, 2012:144)

O próximo passo em nossa dissertação consistiu em apresentar a definição de cada uma das emoções considerando os elementos particulares e comuns a cada uma delas. Considerando os elementos comuns, descobrimos que não somente a dor é um traço comum que perpassa todas as emoções, assim como grande parte delas apresenta em sua caracterização a presença do termo φαντασία e dos cognatos φαινομένη ou φαινόμενο. Além disso, cada um dos πάθη mantém uma relação com a opinião ou julgamento. A explicitação de cada uma das emoções, também clarificou um esquema marcado por pares opostos de emoções. Assim, a calma e o ódio apresentam-se contrários à cólera, e a confiança seria contrária ao medo. O mesmo critério de oposição pode ser aplicado às demais emoções. Constatamos que nesse jogo de oposições, o surgimento de uma emoção

inibe o surgimento da outra. Assim, se orador deseja suscitar em seu auditório a cólera, é preciso que ele retrate o ofensor como alguém que intencionalmente os desdenhou. Ora, tratar o desdém como voluntário inibe o surgimento da calma, pois como Aristóteles afirma: “ tornamo-nos calmos quando julgamos que o desdém foi involuntário ou não se teve a intenção de fazê-lo” (*Ret.* II, 3, 1380a 10). Considerando-se, ainda, sobre a descrição de cada uma das emoções, é perceptível a inserção delas dentro de um contexto social hierarquizado, onde cada indivíduo ocupa um lugar determinado. A cólera ao ser causada por um desdém por parte daquele que não cabe desdenhar, pressupõe, a princípio, uma hierarquia em que há superiores e inferiores. Além disso, essa emoção é marcada pelo desrespeito, que se apresenta como uma afronta, do inferior com relação ao superior. Essa relação entre superior e inferior que é marcada por uma afronta, fica evidente, quando Aristóteles afirma que os homens enfurecem ainda mais, quando os inferiores desprezam, pois esses não têm o direito de desprezar (*Ret.* II, 2 1379b 8-11). O único meio pelo qual o superior pode reestabelecer seu lugar dentro do contexto social é através da vingança. No entanto, Aristóteles ressalta a necessidade de que a vingança possa ser executada, pois caso o ofendido não possa vingar-se, não há cólera, mas o medo. Konstan (2006, p.31) afirma que as emoções são descritas dentro de um mundo no qual todos sabiam que estavam sendo julgados e ninguém esconde que age como juízes uns para com os outros. A emoção que melhor retrata esse olhar judicativo seria a vergonha, pois como o próprio estagirita afirma: “envergonhamo-nos mais, quando estamos sob os olhares de nossos conhecidos” (*Ret.* II, 6, 1384a 33-35; 1384b 1-2). A indignação também denota uma consideração acerca da inscrição das emoções dentro de um contexto social hierarquizado. Isso fica evidente, quando Aristóteles considera a situação dos novos ricos. Estes suscitam mais indignação na medida em que eles possuem os bens que não merecem ou não lhes pertencem. Konstan (2006, p. 122) afirma que a indignação em Aristóteles não se revela tão somente pela posse ilegítima de bens pelo outro, mas também comporta uma modulação social, uma vez que os inferiores, no caso os novos ricos, pretendem igualar-se aos superiores. Mas como todo ponto de vista é a vista de um ponto, podemos também considerar a indignação sob uma outra perspectiva, a saber, meritocrática. Ou seja, se o estagirita considera que os novos ricos suscitam indignação pela posse de bens que não lhes pertence, isso pode também ser interpretado que eles, nada fizeram para obter tais bens, e, no entanto, os possui. Assim,

segundo Aristóteles, somente os merecedores de bens, é que devem possuí-los. Por isso, o estagirita afirma que os antigos ricos não suscitam indignação, pois eles são dignos de possuir os bens dos quais são merecedores. Ampliando um pouco mais essa consideração acerca do contexto social das emoções, constatamos, também, que elas marcam a relação entre os homens dentro do contexto da *polis*. Tal relação é marcada, ora por certa disparidade entre os indivíduos, ora por certa semelhança. Examinemos, por exemplo, o sentimento do medo. Os homens, segundo Aristóteles, temem os mais fortes, pois julgam que eles são capazes de fazer o mal e dispõem de poder para tal (*Ret.* II, 5, 1382a 33-34). Também o favor é marcado por uma relação de desigualdade uma vez que este sentimento pressupõe a ação de ajudar alguém que se encontra em necessidade. Ora, se o favor pressupõe ajuda, então há quem possa ajudar. Nesse caso, o benfeitor seria aquele que dispõe de meios para ajudar o necessitado, podendo, então, ser visto como superior. Já o necessitado é visto como inferior na medida em que precisa de ajuda. Percebemos, ainda, que no sentimento de amizade, a relação entre as partes é marcada por certa igualdade entre as elas, pois para que haja amor mútuo, é necessária uma identificação entre cada uma das partes. Assim, são capazes de se amarem mutuamente somente aqueles que são semelhantes, como por exemplo, o amor sentido entre amigos e irmãos. Por fim, a emulação, também, denota certa igualdade entre as partes na medida em que o homem digno de emulação se mostra possuidor de certos bens que é possível ao emulador adquiri-los.

Embora a consideração acerca do contexto social das emoções seja um assunto abordado pelos comentadores, o tema mais debatido atualmente versa sobre elemento cognitivo presente nas emoções. Como já dissemos nesta dissertação, não há consenso sobre qual elemento cognitivo estaria presente nas emoções. Parte dos comentadores defendem que o julgamento e a crença se configuram como elemento cognitivo mais importante nos *πάθη*. O julgamento seria, segundo esses autores, parte essencial das emoções e manteria com elas uma relação de causa e efeito. Ou seja, ele é o componente responsável pelo surgimento de uma determinada emoção. Ora, se julgamento se apresenta como o elemento crucial para as emoções, podemos então concluir que elas consistem em fenômenos inteligentes abertos à persuasão. Além disso, a presença do julgamento permite distinguir as emoções de eventos puramente corporais, como por exemplo, a coceira, a sede

e a fome. No entanto, recentemente, outros comentadores defendem que o elemento cognitivo presente nas emoções seria a φαντασία. Para sustentar tal posição, eles recorrem a uma análise desse conceito, apresentado em *De Anima* III, onde esse termo é explicitado de maneira detalhada. Contudo se nos restringirmos somente ao exame da φαντασία apresentado capítulo 3, não é possível explicitar integralmente de que modo a representação se configuraria como responsável pelo surgimento da emoção. Isso porque nesse capítulo, Aristóteles define somente o papel o representativo da φαντασία. Tal função, por si, não seria suficiente para o surgimento das emoções, uma vez que a representação de algo terrível ou pavoroso não é necessariamente capaz de suscitar uma reação emocional. Se, por um lado, φαντασία não se revela como suficiente para o surgimento da emoção, qual seria então sua função dentro do contexto dos eventos emocionais? Segundo esses comentadores, e essa é também uma opinião compartilhada por nós, a φαντασία se configura como um elemento necessário para o surgimento das emoções, na medida em que sua principal função é apresentar as aparições à faculdade desiderante. Entretanto é necessário que atrelado às estas aparições, esteja presente o estado desiderativo. Este será capaz de predicar acerca dessas aparições, afirmando-as como prazerosas ou dolorosas, e a partir de então, inicia-se respectivamente a busca ou fuga do evento desejado. Sendo assim, o surgimento das emoções só seria possível graças uma combinação da φαντασία e do estado desiderativo. Tal posição, acarreta, então na necessidade do estabelecimento do prazer ou dor como elementos essenciais às emoções, pois estes encontram-se, conforme o estagirita, relacionados ao desejo. Assim, quando se afirma algo prazeroso ou doloroso, respectivamente, busca-se ou evita-se algo. No entanto, não podemos esquecer que as crenças e julgamentos revelam importantes na consideração sobre as emoções dentro da *Retórica*, uma vez que é preciso julgar sobre os males ou bens que acompanham cada emoção. Longe de buscarmos resolver o problema acerca do elemento cognitivo, presente nas emoções, buscamos conciliar as posições dos comentadores, estabelecendo que, por um lado, elas se configuram como uma combinação de φαντασία e estado desiderativo, e por outro lado, há a presença do julgamento ou crença. Essa consideração é admissível uma vez que é possível identificar na definição de cada πάθη, tanto a presença da φαντασία, e do estado desiderativo, quanto a presença de crença e julgamento. Afinal, o medo envolve tanto a φαντασία que é identificada com a representação do mal quanto esse último precisa

ser julgado como mostrando-se destrutivo, doloroso e penoso. Ainda é preciso julgar sobre a proximidade desse mal. Além disso, é possível identificar o estado desiderativo no medo, pois esta emoção só existe se houver esperança de salvação. Esta última, configura-se como um estado desiderativo na medida em que se apresenta como um desejo de que algo bom ocorra. Tanto o desejo quanto a φαντασία e o julgamento encontram-se presentes em outras emoções, como por exemplo, o amar. Quando amamos uma pessoa desejamos que algo bom lhe aconteça, pois não somente representamo-la como uma companhia prazerosa, como estamos convencidos de que nosso amigo se revela como um homem de bom caráter. Ora, ao considerar as emoções como uma associação entre φαντασία e estado desiderativo, por um lado, e crença ou julgamento, por outro lado, explicita-se, assim, a perspectiva psicológica das emoções. Entretanto, as emoções podem, também, causar mudanças no corpo, como por exemplo, o enrubescimento quando estamos envergonhados, ou aceleração dos batimentos cardíacos quando estamos amedrontados. Analisando os eventos emotivos tanto sob a perspectiva psicológica quanto fisiológica, podemos afirmar que as emoções se apresentam como eventos psicofisiológicos, uma vez que mudanças na alma podem causar alterações corporais.

Por fim, constatamos que o relato aristotélico das emoções se mostra sobremaneira rico, na medida em que considera os eventos emotivos não somente sob uma perspectiva. Para compreendê-los integralmente, é preciso considerá-los tanto sob a perspectiva psicológica, quanto fisiológica. A consideração de tais eventos sob essa dupla perspectiva representa um enorme ganho não somente para os escritos retóricos, mas também para os escritos éticos mostrando a intersecção entre essas duas áreas na filosofia aristotélica. Essa intersecção infelizmente, foi negligenciada, por uma tradição de leitura ingênua (tanto dos textos platônicos como da retórica latina) e descontextualizada, que associou a retórica apenas a uma mera εμπείρια, a um discurso vazio, em que importa apenas a forma, e o fornecimento de regras para o convencimento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Primárias

- ARISTÓTELES. *As Partes dos Animais*. Tradução de Maria de Fátima Souza e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional, 2010.
- ARISTÓTELES. *Da lembrança e Rememoração*. Tradução, notas e comentários de Cláudio William Veloso. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, série 3, v. 12, n. especial, 2002.
- ARISTOTE. *De Anima*. Traduction nouvelle et notes par J. Tricot. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1947.
- ARISTOTLE. *De Anima*. With translations, introductions and notes by R. D. Hicks. Hilesheim: Georg Olms Verlag, 1990 (1907).
- ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006 (2012).
- ARISTÓTELES. *De Anima, livros I-III*. Tradução de trechos de Lucas Angioni. Coleção textos didáticos, n.38. Campinas: IFCH/Unicamp, 1999.
- ARISTOTLE. *De Motu Animalium*. Text with translation, comentary, and interpretative essay by Martha Nusbaum. Princenton: Princeton University Press, 1978.
- ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Traducción Y notas por Julio Pallín Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 1998 (1985).
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. introd. e notas de M. da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.
- ARISTÓTELES. *Física*. Traducción Y notas Guillermo R. de Echandia. Madrid: Editorial Gredos, 1995.
- ARISTOTE. *La Métaphysique*. Introduction, traduction, notes et index par J. Tricot. Paris: Vrin, 1964.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. García Yebra, Valentin (ed). Madrid: Editorial Gredos, 1990.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, tradução do texto grego, sumário e comentários de Giovanni Reale. Tradução para o português de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.
- ARISTOTLE. *On Dream*. In: Jonhatan Barnes (ed). Princeton: Princeton University Press, 1991.
- ARISTOTE. *Petits d' histoire naturelle*. Traduit et presentation par Pierre – Marie Morel. Paris: GF Flamarion, 2000.

- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. e notas de Eudoro de Souza. Porto Alegre: Globo 1966.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Introducción, traducción Y notas por Quintín Racionero. Madrid: Editorial Gredos, 1999 (1990).
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Introducción, traducción Y notas de Arturo E. Ramírez Trejo. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
- ARISTOTLE. *Rhetoric*. Newly translated with Introduction, notes, and apêndices by George Kennedy. New York: Oxford University Press, 1991.
- ARISTÓTELES. *Retórica das Paixões*. Trad., e notas de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad. introd., e notas de Manuel Alexandre Júnior et alli. Lisboa: Imprensa Nacional, 2006.
- ARISTOTE. *Seconds Analytiques*. Presentation et traduction par Pierre Pellegrin. Paris: GF Flammarion, 2006.
- ARISTOTE. *Topiques*. Texte Établi et traduit par Jacques Brunschwig. Paris: Belles Lettres, 2007.
- ARISTÓTELES. *Tópicos*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornhein da versão inglesa de W. A. Pickard. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- GÓRGIAS. *Elogio de Helena*. Tradução de D. Paulinelli. Belo Horizonte: Anágnosis, 2009.
- GÓRGIAS. *Tratado do Não Ente*. Elogio de Helena. Introdução e tradução de Maria Cecília Miranda Coelho. São Paulo: Cadernos de tradução - USP. vol. 4, 1999.
- PLATAO. *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1975.
- _____. *Górgias*. Tradução, ensaio introdutório e notas por Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011.
- PLATO: *Gorgias and Aristotle: Rhetoric*. Translation, glossary and introductory by Joe Sachs. Anápolis: Focus Library, 2009.

Fontes Secundárias

- AGGIO, J.O. *Conhecimento perceptivo em Aristóteles*. São Paulo, 2006, 118 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade de São Paulo, 2006.
- ANGIONI, L. *Segundos Analíticos, livro I em Introdução à teoria da Predicação em Aristóteles*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006, pág. 114-120.
- _____. *Relações causais entre eventos na ciência aristotélica: uma discussão crítica de Ciência e Dialética em Aristóteles, de Oswaldo Porchat*. Analytica, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, 2004, pág. 13-25.
- ALEXANDRE. *On Aristotle's Metaphysics*. Translated by William E. Dooley, Cornell University Press: Ithaca, 1994.
- ARAUJO, C. M. B. *Sobre o discurso no Górgias de Platão*. In: ASSUNÇÃO, T. R.; FLORES-JÚNIOR, O.; MARTINHO, M. (Org.). *Ensaio de Retórica Antiga*. Belo Horizonte: Tessitura, 2010, p. 79-90.
- ARAÚJO, M. *A teoria aristotélica da imaginação no De Anima*. Scripta Clássica, Belo Horizonte, v.1, 1999, pág. 133-147.
- ASSUNÇÃO, T.R. A, JÚNIOR, O. F, MARTINHO, M. (Org.) *Ensaio de Retórica Antiga*. Belo Horizonte: Tessitura, 2010.
- AQUINA, T. *Commentaire au traité de l'âme*. Traduction par Yvan Pelletier. Bélgica: <http://docteurangelique.free.fr>, 2000.
- BERTI, E. *A retórica em As razões de Aristóteles*. Trad. Dion David Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 157-187.
- BESNIER, B. *Aristóteles e as Paixões em As Paixões Antigas e Medievais*, trad. Miriam Campolina Diniz Peixoto. São Paulo: Loyola, 2008, p. 37-108
- BONITZ, H (ed). *Index Aristotelicus*. Berlim: Georg Reimer, 1870, p. 554-557; p. 862-863.
- BRISSON, L. *L'unité du Phédre de Platon: rhétorique et philosophie dans le Phédre in CANTO- SPERBER, M. Le rôle de l'imagination dans la philosophie aristotélicienne de l'action in in Corps et âme: sur le De Anima d'Aristote*. DHERBEY, G.R. et VIANO, C. (org.) Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, pág. 59-96.
- CASHDOLLAR, S. *Aristotle's Account of Incidental Perception*. Phronesis, v.18, n. 2, 1973, página 156-175. Disponível em: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/4181912?uid=3737664&uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21106610162583>>. Acesso em 05 de fevereiro de 2015.

CHANTRAINE, P. Dictionaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots, 1977.

COELHO, M. C. M. *As afecções do corpo e da alma em A Saúde dos Antigos: reflexões gregas e romanas*. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 67-86.

_____. *Considerações sobre a filosofia, retórica, imagem e verossimilhança em Platão*. Discurso, São Paulo, número 41, 2011, pág. 185-222.

COLE, T. *The origins of rhetoric in ancient Greece*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1991.

COPE, E. M. *An Introduction to Aristotle's Rhetoric, with analysis notes and apêndices*. Londres: MacMillan &Co, 1867.

_____. *The Rhetoric of Aristotle with a commentary*. Salem: Ayer Company Publishres Inc, 1877 (1988).

COOPER, J.M. *An Aristotelian Theory of the Emotion in RORTY, A.O. (ed). Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley: University Press, 1996, pág. 238- 257.

DESLAURIERS, M. *Aristotle on definition*. Leiden: Brill, 2007.

EIRE, A. L. *Inovación y modernidad de la Retórica Aristotélica*. In FERREIRA, J.

R. (Coord.). *A retórica Greco-latina e sua perenidade*. Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida, 2000. v. 1, p. 57-134.

FRÈRE, J. *Fonction representative et representation in Corps et âme: sur le De Anima d'Aristote*. DHERBEY, G.R. et VIANO, C. (org.) Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1996, pág. 331-348.

FREDE, D. *Mixed feeling in Aristotle's Rhetoric in RORTY, A.O. (ed). Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley: University Press, 1996, pág. 258- 285.

_____. *The Cognitive role of phantasia in Aristotle in Essays on Aristotle's De Anima*. NUSBAUM, M.C. and RORTY, A.O. (org.). New York: Oxford University Press, 1992 (2003), pág. 279-295.

FORTENBAUGH, W. W. *Aristotle on Emotion*. Londres: Duckworth Publishers, 2002 (1975).

_____. *Persuasion Through Character and the Composition of Aristotle's Rhetoric*. A Journal of the History of Rhetoric, California, vol 10, n.3, pág. 207-244.

Disponível:<http://www.jstor.org/discover/10.1525/rh.1992.10.3.207?>

[uid=3737664&uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21106608694123](#), acesso em 18 de novembro de 2014.

_____. *Aristotle's Art of Rhetoric in* WORTHINGTON, I. (org.) *A Companion to Greek Rhetoric*. Londres: Blackwell, 2007, pág. 109-123.

GRAMIGNA, V. D. *O conceito aristotélico de phantasia deliberativa no livro III do De Anima*. Belo Horizonte, 2006, 147 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade Federal de Minas Gerais, 2006.

GRIMALDI, W. M.A. *Aristotle, Rhetoric a commentary*. New York: Fordham University Press, 1980, vol 1.

_____. *Aristotle, Rhetoric a commentary*. New York: Fordham University Press, 1980, vol 2.

_____. *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1972.

HARRIS, W. V. *Saving the phainomena: a note Aristotle's definition Anger*. *The Classical Quarterly*, vol. 47, n 2, 1997, pág. 452-454.

KONSTAN, D. *The Emotion of Ancient Greeks: studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto: University of Toronto, 2006.

LABARRIÈRE, J.L. *Phantasia, Phantasma et phainetai dans le Traité des Rêves*. *Revue de philosophie ancienne*, v. 20, n. 1, 2002, pág. 89-107.

_____. *Des deux introductions de la phantasia dans le De Anima III, 3*. *Kairos*, v. 9, 1997, pág. 141-168.

LEBRUN, G. *O conceito de Paixão em Os sentidos da Paixão*. NOVAES, Adauto (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 12-24.

LEIGHTON, S. R. *Aristotle and Emotion in RORTY, A.O. (ed). Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley: University Press, 1996, pág. 206- 237.

LEITE, D. C. N.A. *A definição de emoção em Aristóteles: estudo dos livros I e II da Rhetorica e da Ethica Nicomachea*. São Paulo: 2012. 170 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade de São Paulo, 2012.

LIDDEL, G.H., SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. New York: American Book Company, 1996 (1843)

MAFRA, J. *A postulação do ser e a recusa do poder ilimitado do discurso na primeira parte do Górgias*. Nuntius Antiquus, Belo Horizonte, v.2, 2008, pág. 71-88. Disponível em <<http://www.lettras.ufmg.br/nuntius/data1/arquivos/002.06-Janaina71-88.pdf>>, acesso em 15 de outubro de 2014.

MEYER, M. *Aristóteles ou a Retórica das Paixões*. In: *Retórica das Paixões*. Trad., e notas de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MOSS, J. *Aristotle the apparent good: perception, phantasia, thought and desire*. Inglaterra: Oxford University Press, 2012.

MUÑOZ, A. A. *Liberdade e causalidade: ação, reponsabilidade e metafísica em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

MUNTEANU, D. L. *Aristotle the first theorist of the aesthetic emotions in Tragic Pathos: pity and fear in Greek philosophy and tragedy*. New York: Cambridge University Press, 2012, pág. 70-138.

NUSBAUM, M.C. *Upheavals of thought: the intelligence of emotion*. New York: Cambridge University Press, 2006.

_____. *Aristotle on Emotion and Rational Persuasion in RORTY, A.O. (ed). Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley: University Press, 1996, pág. 303-323.

_____. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *The role of phantasia in Aristotle's explanation of action in Aristotle's de Motu Animalium: text with translation, commentary, and interpretative essays by Martha Nussbaum*. Princeton: Princeton University Press, 1978, pág. 221-269.

OELE, M. *Aristotle on Pathos*. Chicago: 2007. 235 f. Dissertation (Doctor Degree). Faculty of the Graduate School, Program of Philosophy, Loyola University Chicago. Chicago, 2007.

PERERIRA, O.P. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

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

ROMILY, J. *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*. Estados Unidos: Harvard University Press, 1975.

RORTY, A. O. (ed). *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley: University California Press, 1996.

- _____. *Aristotle on the metaphysical status of pathē*. The Review of Metaphysics, Washington, v. 37, n. 3, mar. 1984, pág. 521-546. Disponível em: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/20128048?uid=3737664&uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21106611390283>, acesso em 15 de julho de 2014.
- ROSS, W. D. *Aristotle's Metaphysics, a revised text with introduction and commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1958, vol.1.
- ROSS, W. D. *Aristotle's Metaphysics, a revised text with introduction and commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1958, vol.2.
- ROSSETI, L.(ed) *Understanding the Phaedrus, proceedings of the II Symposium Platonicum*. Perugia: Academia Verlag, 1992, pág. 61-76.
- SCHIAPPA, E. *The beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. New Haven & London: Yale London, 1999.
- SCHEITER, K.M. *Emotion, Imagination and feeling in Aristotle*. Pennsylvania, 2012, 202 f. Dissertation (Doctor Degree). University of Pennsylvania, 2012.
- SCHOFIELD, M. *Aristotle on the Imagination in NUSBAUM, M.C. and RORTY, A.O. Essays on Aristotle's De Anima*. New York: Oxford University Press, 1992 (2003), pág. 249-257.
- SINGPURWALLA, R. *Action, perception, and living body: Aristotle on the physiological Foundations of moral psychology*. Maryland, 2009, 194 f. Dissertation (Doctor Degree). University of Maryland, College Park, 2009.
- SORABJI, R. *Intentionality and Physiological Process Aristotle's Theory of Sense Perception in in NUSBAUM, M.C. and RORTY, A.O. Essays on Aristotle's De Anima*. New York: Oxford University Press, 1992 (2003), pág.194-227.
- STRIKER, G. *Emotion in contexto: Aristotle's Treatment of the passions in the Rhetoric and his moral Psychology in in RORTY, A.O. (ed). Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley: University Press, 1996, pág.286-302.
- SULLIVAN, C. *The role of the pathē in Aristotle's conception of virtue*. Florida, 2007, 59 f. Dissertation (Master Degree). University of Florida, 2007.

- TORDESILLAS, A. *Kairos Dialectique, Kairos Rhetorique: le projet platonicien de rhetorique philosophique perpétuelle* in ROSSETI, L.(ed) *Understanding the Phaedrus, proceedings of the II Symposium Platonicum*. Perugia: Academia Verlag, 1992, pág. 77-92
- VASILIS. *Routledge philosophy guidebook to Aristotle and the metaphysics: Aristotle and the metaphysics*. New York: Routledge, 2004.
- VELOSO, C.W. *Aristóteles Mimético*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.
- ZINGANO, M. *Razão e Sensação em Aristóteles: um ensaio sobre De Anima III 4-5*. Porto Alegre: L&PM, 1998.
- _____. *Emoção, Ação e Felicidade em Aristóteles em Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009, p 143-165.
- WATSON, G. *Phantasia in Aristotle and Theophrastus in Phantasia in Classical thought*. Galway: Galway University Press, 1988, pág. 14-37.
- WALZER, A. E., GROSS A. G. (ed) *Rereading Aristotle's Rhetoric*. Illinois: Southern University Press, 2002.
- WORKMAN, B. W. *Aristotelian Rationality of animals: fantasia as a commonality of human and animal cognitive processes*. South Africa, 2010, 145 f. Dissertation (Master Degree). University South Africa, 2010.