

6

Acerca da emoção

6.1.

Afecção enquanto emoção

As emoções são consideradas por Aristóteles espécies de afecções. Em geral, os vocábulos que expressam as afecções em Aristóteles são πάθος e πάθημα.¹ A noção de afecção é definida da seguinte forma na *Metafísica*:

Afecção [πάθος] significa (1) uma qualidade segundo a qual uma coisa pode ser alterada, como o branco, o preto, o doce e o amargo, o peso e a leveza, e todas as qualidades desta espécie. (2) Em outro sentido, afecção significa a atualização de tudo isso, as alterações que estão em ato. (3) Especialmente, chamam-se afecções [πάθη] as alterações e mudanças danosas e, acima de tudo, os danos dolorosos. (4) Por fim, afecções se dizem também das grandes calamidades e dos grandes infortúnios.²

¹ Há toda uma discussão entre os comentadores da obra aristotélica sobre se é lícito, e possível, distinguir πάθος (paixão) de πάθημα (emoção), já que Aristóteles não faz isso. Puente nota uma passagem em *Ética a Nicômaco* II 4, 1105 b21-23, onde a distinção seria, segundo ele, nítida: “Sendo as paixões movimentos (κινήσεις) que atuam sobre a alma, os παθήματα nada mais podem ser do que os estados passionais produzidos na alma em decorrência desses movimentos, ou seja, são as emoções [...] Aristóteles geralmente não diferencia entre paixões e emoções, mas que essa diferenciação é possível, pois se baseia na diferença que o Estagirita sempre estabelece entre um X-σις e um X-μα, quer isso seja pensado no plano da sensação ou da inteligência.” Cf. F. R. Puente, *op. cit.*, p. 22.

² Aristóteles, *Metafísica* V 21, 1022 b15-21. Tradução nossa com base no texto grego da Loeb e Loyola, cotejada pelas respectivas traduções e pela tradução da Globo. Em seu comentário a essa passagem da *Metafísica*, Giovanni Reale observa que o primeiro sentido de πάθος indica “uma qualidade segundo a qual uma coisa pode se alterar”, enquanto o segundo sentido indica as alterações efetivadas, em ato: “o tornar-se branco, o tornar-se preto, o esfriar-se, o esquentar-se”; o terceiro indica o “que produz dor seja no *corpo* seja na *alma*”; e, por fim, o quarto significado de πάθος apresenta o sentido de “*atributo* ou *propriedade*”. Cf. Giovanni Reale, “Sumário e Comentários” In *Aristóteles. Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de. Tradução para o português de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. vol. III, p. 281. Nas *Categorias* VIII, 8 b25-10 a25, as πάθη são qualidades produzidas em nós pelos sentidos, como é o caso do calor que o fogo nos causa, e ainda do que nos causam o frio, a palidez e a escuridão. De acordo com Bernard Besnier, além de πάθος e πάθημα para designar as afecções,

Baseando-se no *Index* de Bonitz, muitos intérpretes fizeram a distinção entre os termos, mas alguns acharam desnecessário distinguir entre ambos, especialmente porque diversas vezes os termos são sinônimos.³ As palavras dessa família de vocábulos apresentam uma gama de empregos em diversos contextos, desde figurando entre as categorias do ser até expressando o estado emocional de alguém. Ambos os termos têm emprego amplo em Aristóteles, talvez devido ao fato de indicarem determinações que podem resultar do contato de um paciente com um agente.

Tais termos se fazem presentes em todo domínio das coisas naturais e na descrição da mobilidade destas, e em todo o domínio das coisas que são produzidas ou modificadas pela arte (τέχνη).⁴ Quase todas as atividades da alma

Aristóteles emprega o neologismo πάθησις como correlato das palavras ποίησις ou πράξις e, lembrando o que o filósofo considera em *Física* III 3, 202 a23-b3, ele diz que tal neologismo indica “o processo pelo qual um paciente sofre a ação de um agente externo [...] é um termo raro e um pouco artificial que aqui serve para ressaltar que a paixão é considerada um movimento no sentido estrito, isto é, um processo que ainda não contém seu resultado (mesmo se o direcionamento para o resultado esteja inscrito de modo visível nele, como quando eu constato a locomoção de telhas para o alto de uma casa).” Cf. Bernard Besnier, “Aristóteles e as paixões”. In BESNIER, Bernard; MOREAU, Pierre-François; RENAULT, Laurence (org.). *As paixões antigas e medievais: teorias e críticas das paixões*. Tradução de Mirian Campolina Diniz Peixoto. São Paulo: Loyola, 2008. p. 37-108; nota 9, p. 41. Basicamente, πάθος apresenta três acepções: indica as emoções da pessoa, os atributos ou predicados e as formas de passividade em oposição à atividade. Cf. Aristóteles *De Anima* 403 a3 e 403 b10 e 15; e 403 a16 para as duas primeiras acepções; e cf. observação de Maria Cecília Gomes dos Reis “Notas ao Livro I” de sua tradução do *De Anima*, São Paulo: Ed. 34, 2006. p. 150. O termo πάθημα pode também significar “fato”, “acontecimento”; nesse sentido, pode ser sinônimo de πράγματα. Cf. *Poética* 24, 1459 b11; *De Interpretatione*, 1 16 a3-4; Cf. observação de Alexandre Nehamas, “Pity and fear in the *Rhetoric* and the *Poetics*”. In RORTY, A. O. (ed), *op. cit.*, p. 291-313. p. 307; Cf. V. Yates, *op. cit.*, p. 52-53; Cf. C. W. Veloso, *loc. cit.*, p. 19-20. Em seu estudo sobre o prazer em Aristóteles, Renato Laurenti propõe a seguinte distinção no contexto da *Poética*: “πάθημα é o choque, o grito que o πάθος produz sobre aquele que está sob seus efeitos, e todo sofrimento que ele padece. Assim, πάθος e πάθημα, naquele que produz e naquele que é produzido, ocorrem ligados entre si, e as emoções ἔλεος e φόβος com as quais coexistem e que compõem a tragédia, diferem das que ocorrem na comédia. São essas emoções que reúnem em uma unidade o espectador e a ação cênica: o espectador diante do clima pesado de expectativa, de dor, de terror que a ação cria, sente-se envolvido e sofre, geme, chora, participando com os atores dos acontecimentos trágicos representados.” Cf. “Appendice seconda: Il piacere della tragedia”. In *Aristotele. Scritti sul Piacere*. A cura di Renato Laurenti. Palermo: Aesthetica, 1989. p. 203. A interpretação de Jacob Bernays da questão da catarse, por exemplo, tem como base a distinção entre os termos, entendendo πάθος como emoção e πάθημα como uma afecção forte e prejudicial ao indivíduo que precisa ser apaziguada. Cf. Jacob Bernays, “Aristotle on the effect of tragedy”. Translated by Jonathan and Jennifer Barnes In BARNES, Jonathan; SCHOFIELD, Malcolm & SORABJI, Richard. (edd.) *op. cit.*, p. 154-165.

³ Cf. Aristóteles, *De Anima* I 1, 403 a3-11. Onde Aristóteles analisa πάθη usando também πάθημα. Ver nota acima.

⁴ De acordo com Besnier, dessa forma, podemos entender a relação entre agente e paciente como uma categoria que estende seu domínio de pertinência a diversos contextos. Na *Metafísica* V 15, a relação entre agente e paciente pode ser compreendida como categoria segundo a distinção de ato e

são funções que ela exerce em conjunção com o corpo;⁵ o mesmo pode ser dito das ações – πράξεις ou ποιήσεις – e mais geralmente das obras (ἔργα). As atividades da alma são mudanças que têm lugar ao mesmo tempo nela e no corpo: todas essas obras são atos de vida que tendem à preservação do animal como um todo; algumas têm por objetivo um movimento do corpo – o deslocamento local, o sono e a vigília, a inspiração e a respiração –, outras têm por objetivo uma mudança na alma – a sensação, a memória e a imaginação.⁶

Na maioria das vezes, quando relacionado à alma (ψυχή), πάθος é uma palavra com a qual se designa um movimento irracional, portanto, não deliberado, nem escolhido. Mas em Aristóteles o πάθος não designa exclusivamente um movimento irracional da alma. Quanto a essa questão do movimento da alma esclareçamos, de maneira geral, do que se trata.⁷ Os movimentos próprios da alma são aqueles já atribuídos por Aristóteles às suas faculdades ou capacidades, a saber: a nutrição, a reprodução, a sensação, a memória, o desejo e o pensamento.

A presença da sensação ou percepção (αἴσθησις)⁸ indica a presença da faculdade desiderativa, do desejo ou tendência (ὄρεξις). Uma sensação provoca

de potência, mas ela também pode ser integrada à divisão clássica das categorias, no caso, na categoria da *relação* (πρός τι). Cf. observação de B. Besnier, *op. cit.*, p. 41 e nota 11, p. 42.

⁵ Cf. *De Anima* I 1, 403 a1-7.

⁶ Cf. as reflexões das obras do *Parva Naturalia*, assim como do *De motum animalium* e *De incessu animalium*. Ver também B. Besnier, *op. cit.*, p. 43. De acordo com Besnier, o fato de Aristóteles considerar as πάθη como sendo experimentadas em união com o corpo, levou alguns a crer que Aristóteles as entendesse como experimentadas *na dependência* do corpo. Besnier recorda a passagem do *De Anima*, no exemplo do dialético e do físico e suas definições de cólera: não se trata simplesmente de dizer que esse estado é suscetível de uma dupla descrição, uma “psicológica” e outra fisiológica, supondo-se que esses dois aspectos coincidam sempre que se constata que alguém esteja colérico. Essa dupla maneira de considerar o πάθος deixa em aberto também a eventualidade de que a dupla face do fenômeno não esteja presente: alguém pode sentir cólera, ou qualquer emoção, sem nada para emocioná-lo, ou não se emocionar mesmo diante de algo que possa provocar a emoção. Cf. B. Besnier, *op. cit.*, p. 43-44 e *De Anima* I 1, 403 a16-b2.

⁷ Para Aristóteles os seres que têm vida são aqueles que têm a capacidade de auto-alimentar-se e de crescer, por isso a vida é correlacionada ao movimento, o que define o ser vivo como ἐντελέχεια (atualidade), o que possui corpo (σῶμα) e alma (ψυχή). A alma é a ἐντελέχεια primeira de um corpo natural organizado. Cf. *De Anima* 412 b5.

⁸ Cf. *De Anima* 414 b5-15. O termo grego αἴσθησις designa, no singular, tanto a sensação quanto a percepção, mas no plural indica muitas vezes os cinco sentidos, subentendendo-se aí seus órgãos. A αἴσθησις é a passagem, da potência ao ato, de um dos cinco sentidos, pela atuação do objeto correlato (da cor, do som, do cheiro, do gesto e das qualidades táteis). O termo αἴσθητον designa o objeto da percepção, o perceptível. Já o órgão da percepção é designado pelo termo αἰσθητήριον. A parte do corpo que é perceptível (que pode ter percepções), muitas vezes traduzida como faculdade sensível, e que designa nossa capacidade perceptiva, é determinada pelo termo

a procura, o desejo que, por sua vez, pode ser entendido de três formas: como impulso (θυμός), como apetite (ἐπιθυμία) e como vontade ou querer (βούλησις).⁹ Para os predecessores de Aristóteles, a sensação consistia em ser movido (κινεῖσθαι) e ser afetado (πάσχειν), mas para ele, sentir ou perceber indica entrar em atividade (ἐνέργειν).¹⁰ A sensação ou percepção é quase sempre acompanhada de prazer (ἡδονή) e de dor (λύπη); é um tipo de afecção (πάθος) e um tipo de mudança qualitativa ou alteração (αλλοιοδσις).

Para explicar o nosso movimento, e também o movimento de alguns dos animais, em direção às coisas, a opinião corrente na época de Aristóteles era a de que a alma – o que distingue tudo que é vivo do que não o é –, não se movia por si própria, mas era movida pelos objetos da αἰσθησις. Ele, contudo, não concordava com tal idéia. No capítulo cinco do Livro II do *De anima*, Aristóteles nos diz que os objetos da percepção não provocam o movimento da alma, no máximo tais movimentos chegam até ela, pois a alma, segundo o filósofo, é um princípio de movimento imóvel e imaterial, que origina o movimento do corpo e este apenas acidentalmente move a alma, já que ela está no corpo. O movimento, no caso, é entendido como a passagem da potência ao ato.¹¹ Podemos exemplificar isso

αἰσθητικόν. Já αἰσθάνησθαι designa a função e a plena atividade, o próprio ato de perceber. Cf. observação de M. C. G. Reis em “Notas ao Livro II” In *op. cit.*, p. 228; p. 149-150.

⁹ Os animais possuem também inteligência, embora não possuam o intelecto teórico, que somente o ser humano possui. Cf. *De Anima* 415 a10-15. “A alma sensitiva não se resume apenas à função de perceber, mas, como consequência natural disto, também possui a de sentir prazer ou dor e, portanto, de desejar, a qual se encontra em todos os animais.” Cf. D. Ross, *op. cit.*, p. 138. Da faculdade sensitiva vêm duas outras que são suas derivadas: do lado cognitivo da sensação provém a imaginação (φαντασία), e do lado apetitivo provém a faculdade do movimento. *Id. Ibid.* Besnier considera a ἐπιθυμία, o θυμός e a βούλησις três variedades de atualização da faculdade desiderativa e que a προαίρεσις (escolha) “não é uma das variedades do desejo: é uma qualificação que ocorre ao desejo em razão de uma certa conjunção com uma faculdade puramente cognitiva (trata-se do νοῦς, mesmo considerado como ‘prática’) ou de seu aspecto deliberativo”. Cf. B. Besnier, *loc. cit.*, p. 46. Ele destaca essa questão da προαίρεσις porque, devido a *Ética a Nicômaco* VI 2, 1139 a31, esta poderia ser entendida como uma das variedades de atualização da faculdade desiderativa, o que ela não é. *Id. Ibid.* Ele chama a atenção ainda sobre a deliberação (βούλευσις), que também não deve ser entendida como faculdade motriz, pois ela diz respeito aos meios e não ao fim, e o movimento é um fim. Cf. *Id. Ibid.*, p. 47.

¹⁰ Cf. *De Anima* 417 a14. De acordo com alguns predecessores de Aristóteles (Empédocles e Demócrito), o semelhante é percebido pelo semelhante. Quanto a isso, Aristóteles considera que no princípio do processo sensitivo, tanto agente como paciente são distintos, mas, no final do processo de sensação, são similares: “inicialmente o agente em atividade é diferente e contrário ao que sofre sua ação e é em potência – e nisso constitui sua dessemelhança –, mas este, ao ser atualizado, assemelha-se por fim ao agente e torna-se efetivamente tal como ele é.” Cf. M. C. G. Reis, “Notas ao livro II”. In *loc. cit.*, p. 231. Ver sobre isso *Da Geração e Corrupção* I 7.

¹¹ Como o movimento tem sentidos múltiplos, muitas foram as formas de atribuí-lo à alma, se ele se origina nela e afeta o corpo ou se vem do corpo e afeta a alma. Para Aristóteles, à medida que o

tomando a distinção que Aristóteles faz entre a capacidade e o ato de ouvir: só há audição quando há estímulos sonoros que movimentam a potência sensorial atualizando-a. Quem ouve faz isso como sujeito passivo de uma ação externa, por isso aquele que ouve padece de uma afecção e sofre um movimento do tipo alteração.¹² E isto é assim para os vários sentidos. Ainda que se encontre dormindo, tal pessoa possui a capacidade, a potência de ouvir, apesar de não estar ouvindo em ato enquanto dorme.

No movimento local, Aristóteles considera que o que provoca este nos animais é aquilo que se imagina e aquilo que se quer, pois os animais se locomovem por duas razões: ou imaginando o que querem ou evitando o que é tido como prejudicial.¹³ Aristóteles se pergunta, então, o que faria com que esse deslocamento espacial em direção ao que se quer, ou ao que se quer evitar, se realize nos seres humanos. Seria o intelecto sozinho o responsável por isso? A resposta do filósofo é negativa, porque podemos não seguir a razão em nossas decisões e comportamentos – é a *ακρασία*, a incontinência ou fraqueza de vontade (*βούλησις*). Posso, neste caso, decidir por agir sensatamente, mas no curso da

corpo animado se move, a alma participa acidentalmente do movimento. E ela move o animal “por meio de alguma decisão e pensamento” (*διὰ προαιρέσεως τινος καὶ νοήσεως*). Cf. Aristóteles, *De Anima* I 2, 406 b25; 403 b24; 406 b5; 408 b13-18. Cf. observação de M. C. G. Reis em “Notas ao Livro II” In *op. cit.*, p. 156. Segundo o filósofo, o erro de seus predecessores foi não explicar de modo convincente a relação do corpo com a alma. Cf. *De Anima* 407 b20-25. Lembremos que a alma (*ψυχή*) apresenta-se como nutritiva (*θρεπτική*), sensitiva (*ισθητική*) e noética (*νοετική*). Segundo Aristóteles, além de indicar deslocamento local, o movimento indica a alteração (movimento qualitativo) e o aumento ou diminuição (movimento quantitativo). A geração e a corrupção são ainda passagem do ser ao não ser: “A alma é causa do movimento, mas não do automovimento. Move sem ser movida; conhece, mas não deve, por esta razão, ser pensada como sendo composta dos mesmos elementos por ela conhecidos. É incorpórea, mas as teorias anteriores não conceberam a sua incorporeidade de um modo suficientemente claro.” Cf. D. Ross, *op. cit.*, p. 141.

¹² Cf. *De Anima* 417 a5-20. Ato e potência determinam os usos semânticos do termo sentir, por isso Aristóteles é cauteloso quanto ao uso deste. Cf. *De Anima* 415 a15. Podemos ainda recordar a analogia entre sensação e sabedoria: enquanto a atualização do saber depende de causas interiores, a atualização da sensação depende de causas exteriores; quando em ato, o saber contacta universais da alma, enquanto a sensação contacta, em ato, individuais exteriores à alma; para a inteligência não são necessários estímulos exteriores, pois ela se exercita por si mesma, mas no caso da sensação, os estímulos sensoriais devem estar presentes externamente. Cf. *De Anima* 417 b16. Como diz Ross: “A sensação foi tratada pela maior parte dos predecessores de Aristóteles como um processo passivo no decurso do qual os órgãos dos sentidos são qualitativamente alterados pelo objecto. [...] Aristóteles afirma que a sensação deve ser considerada como uma alteração [...] não é uma alteração de espécie, a qual é apenas uma substituição dum estado pelo seu oposto. Ela é a realização da potencialidade, o avanço de algo ‘em direção a si própria e à sua actualidade’.” Cf. D. Ross, *op. cit.*, p. 144.

¹³ A imaginação e o desejo são inseparáveis da locomoção. Cf. *De Anima* III 9, 432 b13.

ação (πρᾶξις), acabo seguindo meus apetites e desejos; portanto, o intelecto não é o que preside nossa ação e locomoção. A seguir, Aristóteles se pergunta se os indivíduos são comandados apenas por seus desejos, mas sua resposta também é, aqui, negativa: as pessoas continentas conseguem obedecer à razão, mesmo sentindo os apelos do apetite e do desejo, o que indica que os indivíduos não são comandados exclusivamente por estes.¹⁴

Em seguida a essas considerações, Aristóteles conclui que a capacidade de locomover-se tem dois princípios para a maioria dos animais: o desejo e o intelecto. A forma irracional de desejo, o apetite (ἐπιθυμία), pode comandar o movimento em certos casos, e há casos nos quais a inteligência prática comanda o movimento.¹⁵ Sozinho, o intelecto não comanda as ações sem o envolvimento da vontade, de um desejo, apesar deste poder mobilizar a pessoa independente e mesmo contrariamente ao pensamento. Tanto o desejo, como a imaginação (φαντασία) deliberativa e o intelecto prático têm como objeto o desejável (ὀρεκτόν), que faz mover sem ser movido ao atuar na capacidade de desejar e ao ser o ponto de partida do intelecto prático. Apesar dos princípios do movimento serem o desejo e o intelecto, este último e a imaginação subordinam-se ao desejo por meio do desejável.¹⁶

No caso do ser humano, Aristóteles considera que há três coisas na alma além das πάθη e das faculdades: as disposições de caráter. As faculdades são o que nos tornam capazes de sentir as πάθη e estas, por sua vez, estão conectadas à faculdade desiderativa; já as disposições de caráter dizem respeito ao nosso posicionamento – bom ou mau – com relação às afecções.¹⁷ As πάθη são sentidas

¹⁴ Cf. *De Anima* III 9, 433 a1. Ver também M. C. G. Reis, “Notas ao livro III”. In *loc. cit.*, p. 324.

¹⁵ Cf. *De Anima* III 10, 433 a9. Nesse momento da obra, Aristóteles inclui a imaginação no intelecto, distinguindo dois tipos de imaginação: a perceptiva e a calculativa ou deliberativa. Cf. 433 b29.

¹⁶ Cf. *De Anima* III 10, 433 a17. “É o objeto de desejo que atua na capacidade de desejar, da mesma maneira que é o ponto de partida do intelecto prático, cuja atividade é calcular os meios em vista de um fim, e da imaginação, que desempenha esse papel sem cálculo. [...] o desejável, ou bem aparente e praticável, está no domínio do contingente, embora opere como algo fixo e constante que o animal busca e persegue; atua na capacidade de desejar que comanda o movimento de um órgão corporal, que põe o animal em marcha” Cf. M. C. G. Reis, “Notas ao livro III”. In *loc. cit.*, p. 326 e 330.

¹⁷ Cf. *Ética a Nicômaco* II 5, 1105 b23-27. Também *Magna Moralia* 1186 a 9-10. Aristóteles enumera as seguintes πάθη nessa passagem da *Ética a Nicômaco*: os apetites, a cólera, o medo, a coragem, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo, a emulação, a piedade, além de todos os sentimentos seguidos de prazer e de dor. A alma está presente em tudo que é animado, animais,

por nós, mas elas não são suscetíveis de elogios ou de censuras: somos bons ou maus não pelas emoções, mas por nossas virtudes ou por nossos vícios e estes, sim, nos fazem merecedores ou não de elogios.¹⁸ Para Aristóteles, não é por sentir medo que alguém é elogiado ou censurado, mas por senti-lo de uma certa maneira.¹⁹

A virtude não é, portanto, uma emoção; é por causa da virtude que nos tornamos bons e por causa dela recebemos elogios. As emoções, por seu lado, não nos tornam melhores ou piores, por isso não implicam elogio ou censura. É o modo como reagimos a elas que pode ser elogiado ou censurado; há, portanto, para Aristóteles um modo certo de senti-las, um aspecto emocional envolvido nas virtudes e nos vícios o que não é o mesmo que dizer que simplesmente sentir algo como o medo possa implicar um juízo positivo ou negativo. Não é a emoção em si mesma que é avaliada, mas o tipo de reação. Lembremos que a faculdade de sentir emoções nos é dada por natureza, enquanto a virtude é adquirida pela prática. Recordemos também que “as virtudes dizem respeito a ações e emoções” (Τῆς ἀρετῆς δὲ περὶ πάτη τε καὶ πράξεις οὔσης).²⁰

vegetais e homens, mas não da mesma maneira. Já dissemos anteriormente que os animais participam da sensação e do movimento, por isso seu tipo de vida é considerado por Aristóteles superior à vida dos vegetais, pois as funções da faculdade vegetativa desses são limitadas à geração e à nutrição. Os animais partilham tais capacidades com os vegetais, mas diferentemente deles possuem a capacidade de perceber. Cf. Octave Hamelin, *Le système d'Aristote*. 4. ed. Paris: J. Vrin, 1985. p. 366.

¹⁸ “Um vício é uma condição da alma em que uma emoção está incorretamente ajustada, e a parte racional em nós não percebe que algo está errado; a emoção é sentida demais ou de menos, mas para o homem parece que está tudo bem. A fraqueza moral (‘incontinência’) se assemelha ao vício nisto: nela nossas emoções estão desajustadas e nos fazem fazer a coisa errada; mas ela também difere do vício: nela nossa parte racional está consciente de que o que fazemos é errado. No entanto, mesmo assim o fazemos, pois nosso lado moral e racional é mais fraco que o lado emocional. O vício e a fraqueza moral são condições diferentes, embora elas às vezes levem aos mesmos resultados. A fraqueza moral é consciente de si, o vício, não. A fraqueza moral é mais facilmente curada porque o homem com vícios tem prioridades tão completamente equivocadas que não se consegue dissuadi-lo de suas falsas opiniões. O vício é completa maldade, mas a fraqueza moral é apenas maldade parcial [...] A virtude é um estado bem diferente, no qual as emoções estão corretamente ajustadas; não é preciso que a personalidade moral seja forte porque não há uma luta com impulsos incorretos.” Cf. D. S. Hutchinson, “Ética”. In BARNES, Jonathan (org.). *Aristóteles*. Tradução de Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2009. p. 277-278. Cf. *Ética a Nicômaco* 1146 a31-b2; 1150 b29-1151 a20.

¹⁹ Cf. *Ética a Nicômaco* 1105 b28-1106 a1.

²⁰ Cf. *Ética a Nicômaco* 1109 b30. Devemos ainda aqui lembrar o caso curioso do pudor (αἶδος) que, apesar de ser analisado entre as virtudes, não se constitui em uma; na verdade, ele é um justo meio na emoção (μεσότες παθητικῆ). Cf. observação de Julio Pallí Bonet, In *Ética Nicomáquea* Madrid: Gredos, 2003. nota 89, p. 236. Sobre o αἶδος, Solange Vergnières comenta o seguinte: “O *aidos* não é, no sentido estrito, uma virtude (que supõe uma escolha deliberada), mas uma afecção

Ele observa ainda o aspecto ocorrente e disposicional das emoções.²¹ Ao centrarmos a atenção no aspecto ocorrente destas, podemos dizer, por exemplo, no momento de um desentendimento que Alexandre odeia Filipe, e entendemos isso de duas maneiras: 1) que tal sentimento faz-se presente naquele momento específico, como também que ele possa permanecer em Alexandre mesmo que a pessoa contra quem ele sente tal emoção não esteja presente; 2) e que a raiva permanece existindo em Alexandre, mesmo que ele não a sinta em um momento em particular, e mesmo que ele esteja dormindo. Para ativar tal sentimento, basta dizer o nome de Filipe a Alexandre. No caso do aspecto disposicional da emoção, podemos considerar que Alexandre tem a disposição de sentir raiva de Filipe, o que justifica o fato de dizermos que Alexandre tenha tal sentimento por Filipe, ainda que não o manifeste.

Mesmo que haja um aspecto disposicional nas emoções, isso não significa que elas sejam idênticas às disposições (*διαθέσεις*). Observemos que na passagem que estamos analisando da *Ética a Nicômaco*, II 5, o filósofo lista as emoções mas não as disposições para senti-las. As disposições não devem ser confundidas com as emoções: temos, por natureza, a capacidade ou potência para sentir as emoções, capacidade que é atualizada quando efetivamente sentimos alguma emoção. Podemos chamar tal situação de atualização da “potência primeira”. Tendo esta como base, podemos também desenvolver uma “potência segunda” com relação às πάθη: podemos formar uma disposição de sentir raiva de alguém que nos tenha ofendido em determinado momento e, assim, adquirimos a potência de odiá-lo, o que não precisa de atualização a todo momento; além disso, esta potência não deve ser confundida com a ocorrência da emoção. As πάθη

(*pathos*) natural, intermediária entre a timidez e a imprudência, que se acha nas crianças ou nos adolescentes, porque manifesta sua ‘nobreza’ ou sua humanidade. A criança que tem o sentido do pudor não é somente o escravo de sua avidez e de seus medos; ela se situa na órbita da sociedade dos homens, é preocupada com a imagem visível que dá de si mesma e é por isso que escuta o que se diz a ela [...] a criança se preocupa, em geral, com a opinião do adulto, qualquer que seja a maneira como ela se expressa, e este interesse testemunha o desejo que tem de sua própria realização.” Cf. *Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. Tradução de Constança Marcondes César. São Paulo: Paulus, 1998. p. 85-86. Cf. *Ética a Nicômaco* IV 9, 1128 b10-35; III 12, 1119 b7. Ver ainda *Política* VII 13, 1332 b2.

²¹ Segundo W. F. R. Hardie, tais aspectos parecem estar presentes na distinção que Aristóteles faz entre disposições, faculdades e emoções. Cf. *Aristotle's ethical theory*. Oxford: Clarendon Press, 1980. p. 95ss.

nelas mesmas não devem ser confundidas com as potências de senti-las (potência primeira) ou de adquiri-las (potência segunda).²²

A decisão acerca do agir humano envolve as duas sensações que todo πάθος provoca, prazer e dor. De acordo com a *Ética a Nicômaco*, a ação (πρᾶξις) e a verdade (ἀληθεια) estão condicionadas a três elementos: sensação (αἴσθησις), pensamento (νοῦς) e tendência ou desejo (ὄρεξις).²³ A sensação pertence à parte irracional da alma; já o desejo e o pensamento pertencem à parte racional, subdividindo esta parte da alma. Esta tem, assim, uma parte que comanda e outra que obedece, participando ambas da noção de λόγος.²⁴ Há, portanto, uma parte da alma racional que se ocupa do imutável, chamada de científica (ἐπιστημονικόν); e há a parte que lida com aquilo que está sujeito à mudança, chamada de logística ou calculativa (λογιστικόν); a parte racional da alma lida, então, com o mutável e inconstante e com o imutável e eterno.²⁵ O pensamento (νοῦς), quando está voltado para o imutável, distingue a verdade da falsidade, mas não produz e não pratica nada, porque dele faz parte a reflexão teórica, o conhecimento da essência das coisas, sem possibilidade de ação e decisão. O λογιστικόν é o que preside a ação, pois o desejo (ὄρεξις), juntamente com a eleição e a reflexão, é a matriz da πρᾶξις. Por seu turno, o princípio da prática é a escolha (προαίρεσις), que pressupõe um hábito (ἔθος) para alcançar um fim qualquer da ação (seja a ação boa ou não) – a escolha de um fim particular –, e pressupõe também a reflexão (διάνοια).²⁶

²² Cf. observação de Priscilla Tesch Spinelli, *A prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. São Leopoldo: Unisinos/Anpof, 2007. p. 57-58. Recordemos também que as disposições são qualidades que tendem às virtudes e aos vícios difíceis de mudar. Cf. *Ética a Eudemo*, III 7, 1234 a24-25. Sobre as disposições ver ainda *Ética a Nicômaco* 1105 b25-27 e *Magna Moralía* 1186 a16-17. Já a escolha (προαίρεσις) diz respeito aos três tipos de desejo que acima mencionamos – impulso (θυμός), apetite (ἐπιθυμία) e querer (βούλησις) – e isso por estar restrita aos meios da ação, às coisas que estão ou não em nosso poder fazer; ela diz respeito ao nosso modo de agir. Porque a escolha se relaciona com todos os três tipos de desejo, podemos aperfeiçoar a parte desiderativa da alma aprendendo, seja ouvindo e obedecendo à razão e com isso chegando à perfeição, seja harmonizando a escolha com a razão. Cf. W. F. R. Hardie, *op. cit.*, p. 169.

²³ Cf. *Ética a Nicômaco* 1139 a18.

²⁴ Cf. *Ética a Eudemo* 1219 b28-31.

²⁵ Cf. *Ética a Nicômaco* 1139 a12.

²⁶ Cf. *Ética a Nicômaco* 1139 a31.

Em suma, a afecção é uma disposição passageira, que provoca prazer ou dor e exprime o fato de que o homem pode se emocionar, padecer ou sofrer uma alteração. Em sentido próprio, alteração diz respeito ao que é sensível. A afecção não apenas implica uma alteração no corpo humano – este enrubesce, empalidece, treme –, mas por não se reduzir a esta transformação material, ela é sentida pela alma. E as disposições de caráter, ou modos de ser, são aquilo em virtude do que nos comportamos bem ou mal a respeito das afecções enquanto emoções. Por exemplo, se sentimos violentamente ou de modo fraco uma emoção, nossa posição é má, e é uma posição boa quando sentimos as emoções, quaisquer que sejam, moderadamente.²⁷ Sentir cólera ou medo não envolve escolha alguma, enquanto que as virtudes são espécies de escolhas, ou que não adquirimos sem escolhas. A respeito das emoções se diz que elas nos movem; já, a respeito das virtudes e dos vícios, não se diz que eles nos movem, mas que nos dispõem de uma certa maneira.²⁸

* * *

Ainda na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles faz algumas considerações acerca do medo (φόβος), uma das emoções envolvidas na tragédia, e cita volta e meia a outra emoção despertada por esse enredo, a piedade, mas sem consagrar-lhe maiores explicações. Quanto ao temor ou medo, ele é analisado junto à coragem e à confiança.²⁹ Relacionado à coragem, o medo que aqui interessa a Aristóteles é o medo diante de uma ameaça iminente de morte; portanto, não é qualquer medo que está em jogo – medo do insulto, da vergonha, de doença ou pobreza –, pois não é preciso ser necessariamente corajoso para suportar tais coisas. A coragem da qual Aristóteles fala é a coragem que aparece na batalha, “a melhor hora do homem”. A coragem é o justo meio dos extremos, medo e confiança.³⁰ A piedade,

²⁷ Cf. *Ética a Nicômaco* 1105 b20-28.

²⁸ Cf. *id. ibid.*, 1106 a1-6.

²⁹ Cf. *Ética a Nicômaco* 1115 b24-1116 a9; Cf. *Ética a Eudemo* 1228 a26-b38.

³⁰ Cf. *Ética a Nicômaco* 1115 a6-b6; Cf. *Ética a Eudemo* 1229 a32-b25. “... ter medo e confiança moderados é apenas parte do que é a coragem; a parte mais importante é ter a vontade de superar seus medos a serviço do que é certo. Isso pode ser uma luta, e sem dúvida essa é a razão por que Aristóteles admite que a coragem é uma exceção a sua posição de que os homens gostam de agir virtuosamente. Isto também significa que a coragem acaba sendo uma espécie de força moral, de

por seu turno, é uma emoção que aparece sempre acompanhando o medo e encontramos definições dela na *Poética* e na *Retórica*. Antes de analisarmos suas definições no contexto das respectivas obras, vejamos a consagrada análise das emoções que Aristóteles fez na *Retórica* II, e a cognição envolvida na reação emocional, característica essa que, de certa maneira, influenciará as interpretações que destacam a acepção de “clarificação intelectual” que a noção de catarse possui, relacionando tal acepção com certa cognição que Aristóteles entende envolver toda emoção, inclusive as que são típicas da tragédia.

6.2.

A dimensão cognitiva da emoção

A tradução de πάθος e πάθημα por emoção se, por um lado, pode mascarar a amplitude de tais vocábulos, por outro, em certos contextos, como é o caso da *Poética*, da *Retórica*, e em alguns trechos da *Ética a Nicômaco* e do *De Anima*, é uma tradução que precisa melhor seu sentido. Pelo que já vimos sabemos que as emoções são todas elas afecções, mas o contrário não é correto: nem toda afecção é emoção; assim, por exemplo, a audição é um tipo de afecção (πάθος τῆς), mas não é uma emoção, nesse sentido, podemos concluir que a sensação ou percepção é de certa forma também uma afecção. Já a emoção é a afecção envolvida na ação que apresenta um elemento cognitivo. Encontramos na *Retórica* uma análise da

forma alguma o mesmo que a virtude. Talvez a coragem seja, na verdade, duas coisas, e não uma – um ajuste adequado das emoções de medo e confiança e uma força moral para fazer a coisa certa, se necessário contra as incitações das emoções. Aristóteles parece reconhecer que há mais a dizer sobre o assunto, concluindo que ‘nós agora falamos de maneira toleravelmente adequada para nosso presente propósito’. Cf. D. S. Hutchinson, *loc. cit.*, p. 285. Ver ainda *Ética a Nicômaco* 1104 b3-8, 1115 b7-24, 1117 a29-b22; *Ética a Eudemo* 1228 b38-1229 a11, 1230 a21-36.

emoção que procurou explicitar o aspecto cognitivo envolvido na reação emocional.³¹

Segundo Solange Vergnières, a intenção de Aristóteles ao escrever uma obra de retórica especulativa, era elaborar um saber teórico dos caracteres suficientemente sólido para ser utilizado de maneira eficaz pelo orador. Na análise de *Retórica II*, o πάθος da alma exprime o efeito agradável ou desagradável que o mundo exterior provoca em nós; por meio dele os sentidos (αἰσθητικόν) e a φαντασία de algo suscitam certa reação emotiva, que não é a mesma das sensações e dos impulsos corporais. E por provocarem perturbações, podem modificar os juízos, elemento que mais interessa ao orador.³² No caso das sensações e dos impulsos corporais, podemos até explicar por que os temos, se sentimos fome, sede, mas tais sensações não são explicadas como a emoção, pois esta envolve uma avaliação de determinada situação, mesmo que esta avaliação esteja equivocada por parte de quem sente a emoção.

Na *Retórica*, a análise das πάθη se faz dentro de uma consideração nova, para a época, sobre o papel da oratória. As πάθη eram consideradas prejudiciais para os julgamentos feitos nos tribunais, ou para as discussões na assembleia, e mesmo nas conversações da vida comum; isso porque elas despertavam uma reação que fugia ao λόγος, ou seja, entendia-se que elas provocavam uma resposta meramente irracional. Ao poder do discurso suscitar as emoções, Górgias teceu um interessante texto intitulado *Elogio de Helena*. A emotividade é entendida como algo que simplesmente acontece a um indivíduo de forma parecida a uma doença (νόσημα), algo que o toma e que ele só pode lamentar estar passando de modo parecido a uma vítima que lastima o infortúnio (ἀτύχημα). Nesse estado, provocado pelo λόγος do rétor, o sujeito encontra-se fora da esfera do elogio ou da censura, pois não é responsável pelo que lhe ocorre.³³

³¹ Cf. S. Vergnières, *op. cit.*, p. 91-92. Na emoção, tanto os sentidos como a imaginação são atingidos: é a opinião ou a imaginação (φαντασία), mais até que a visão de um fato, a geradora do estado emocional.

³² Besnier observou que nesta definição a emoção não é entendida meramente como o que modifica o juízo, mas que ela é “para o orador um meio de agir sobre o juízo dos ouvintes”. Cf. B. Besnier, *loc. cit.*, nota 5, p. 39.

³³ Cf. Górgias, *Elogio de Helena* 19. Pelo menos esta é a compreensão que Aristóteles, e talvez Platão, tem da retórica gorgiana. Górgias considerava o λόγος, devido à sua força de mover as pessoas em uma ou em outra decisão, um “grande soberano”.

Os discursos dos oradores, que são da ordem do λόγος, provocam uma reação emocional, e esta é da ordem da irracionalidade. Mas tal irracionalidade trabalha em favor do orador. Ao dirigir-se ao público que pretende persuadir, o orador se utiliza desse subterfúgio que é a emoção. Pode assim encantar a platéia que, vencida pela emoção que o discurso provoca, reage conforme o pretendido pelo orador, sem ponderar sobre o que decide.³⁴ A definição inicial que Aristóteles faz das emoções na *Retórica* parece, à primeira vista, não ser tão distinta da de Górgias, pois ele menciona o poder que as emoções têm sobre a formação de uma opinião pela plateia. Vejamos a passagem:

As emoções [τὰ πάθη] são todas as afecções que causam mudança [μεταβάλλουτες] nos seres humanos e introduzem alterações nos seus julgamentos, na medida que comportam dor e prazer, como a cólera, a piedade [ἔλεος], o temor [φόβος] e outras emoções semelhantes, assim como as suas contrárias.³⁵

Mesmo admitindo a força que a reação emocional possa ter sobre o juízo de alguém, o filósofo observa que há um traço de racionalidade na emotividade que o orador deve bem conhecer ao tecer seu discurso. Diferentemente de Platão, para Aristóteles a retórica é uma τέχνη, assim como para Górgias, e como tal guarda uma certa racionalidade, mesmo não sendo de mesma natureza da racionalidade que a ἐπιστήμη pretende expressar. Além disso, a própria reação emocional pode ser compreendida e expressa pela razão, em que pese os aspectos irracionais nela envolvidos.³⁶ Aristóteles entende que o objetivo do orador é persuadir o auditório e, para tanto, ele deve apresentar enunciados persuasivos ou provas (πίστεις) aos

³⁴ *Id. Ibid.*, 10-15.

³⁵ Aristóteles, *Retórica* II 1378 a19-22. Tradução nossa com base no texto estabelecido e traduzido pela Loeb, cotejada por sua tradução e pelas traduções da Imprensa Nacional-Casa da Moeda e da Gredos.

³⁶ A conexão entre emoção e cognição já era reconhecida, de alguma maneira, pelos antecessores de Aristóteles. Platão no *Filebo*, por exemplo, reconheceu haver uma forte ligação entre emoção e cognição, mas, apesar disso, como nos diz William W. Fortenbaugh, ele não esclareceu o tipo de relação que ambas tinham. Segundo este autor, Aristóteles fará isso. Ainda de acordo com Fortenbaugh, o *Filebo* não tinha tornado precisa a relação entre cognição e emoção, mas enfatizado que havia aí uma forte conexão. Mas as considerações platônicas a esse respeito serão levadas em consideração pelo estagirita. A afirmação inicial da *Retórica* sobre as emoções assume certas distinções já feitas no *Filebo*. Cf. W. W. Fortenbaugh, "Aristotle's *Rhetoric* on emotions" In BARNES, Jonathan; SCHOFIELD, Malcolm & SORABJI, Richard. (edd.) *op. cit.*, p. 133-153. Nota 9, p. 135-136, nota 23, p. 141 e nota 29, p. 144. Lembremos que nos *Tópicos* Aristóteles já havia considerado que a reação emocional implica a cognição. Cf. *Tópicos* 127 b26ss. O livro de Fortenbaugh *Aristotle on Emotion* (2nd. Edition. London: Gerald Duckworth, 1975-2002), parece ter sido pioneiro no estudo do aspecto cognitivo envolvido na análise aristotélica das emoções.

ouvintes, esperando fazê-los aderir ao seu discurso.³⁷ Porém, o domínio da demonstração discursiva não é suficiente para a persuasão; é necessário, segundo Aristóteles, que o orador inspire confiança nos ouvintes por meio de sua postura, além de bem observar as propensões daqueles a quem se dirige para, daí, utilizar-se do aspecto emotivo.

Portanto, a persuasão se faz por meio de argumentos, por meio da atitude do orador diante daquele que ele quer persuadir, e por meio da capacidade que o orador deve ter para suscitar emoções nos ouvintes, e isso porque a postura de quem julga deve estar ao lado da postura do orador.³⁸ Enquanto o λόγος produz no ouvinte uma convicção de verdade através de seu bom ordenamento, as provas pelo ήθος do orador e pelo πάθος do auditório levam à mesma convicção não apenas pelo discurso; elas apresentam o orador como digno de crédito, assim como possibilitam estados emocionais favoráveis ao seu discurso.³⁹

As emoções constituem para Aristóteles enunciados da argumentação retórica semelhantemente ao assunto (πρᾶγμα) do discurso nos gêneros oratórios. A emotividade não é independente do raciocínio retórico, nem é um elemento apenas auxiliar e secundário da persuasão, como se pensava anteriormente. De uma retórica que considerava apenas o aspecto demonstrativo passa-se, com Aristóteles, à possibilidade de fazer uso de enunciados afetivos como premissa da persuasão retórica, e isso, segundo vários comentadores, permitiu a ele ampliar o campo da retórica e, ao mesmo tempo, melhor caracterizar o λόγος da persuasão.⁴⁰

³⁷ Cf. *Retórica* 1355 b35-1356 a4. Aristóteles distingue as provas em duas categorias: em uma, estão as provas não-técnicas (ἀτεχνοί), que são as leis, as testemunhas, os depoimentos extraídos sob tortura, os contratos e os juramentos, ou seja, provas preexistentes ao discurso do orador; em outra, estão as provas técnicas (ἐντεχνοί): provas pelo λόγος elaborado pelo orador, pelo ήθος deste e pelo πάθος do auditório.

³⁸ A credibilidade do orador é conseguida através de três elementos pertencentes ao seu caráter (ήθος): prudência (φρόνησις), virtude (ἀρετή) e benevolência (εὐνοία). Cf. *Política* V 7 1309 a. Ver também M. Alexandre Jr., P. F. Alberto e A. N. Pena *Aristóteles. Retórica*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998. Nota 2, p. 160.

³⁹ As provas pelo ήθος e pelo πάθος são as que singularizam a retórica em relação à dialética e à ciência (ἐπιστημῆ). Segundo Francis Wolff, as três técnicas discursivas da verdade na Grécia clássica eram a ciência, a dialética e a retórica. F. Wolff, *apud.*, Maria de Fátima Simões Francisco. *Caráter, emoção e julgamento na Retórica de Aristóteles. Letras Clássicas*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, n. 4, p. 91-108, 2000. p. 92.

⁴⁰ Segundo os estudiosos da retórica aristotélica, o estagirita teria esboçado opiniões parecidas com as de seus antecessores, em especial os membros da Academia, no *Grilo*, diálogo de juventude perdido, do qual nos restam alguns fragmentos, onde Aristóteles defenderia uma retórica filosófica

Para então despertar a resposta emocional pretendida, é preciso entender como as pessoas são afetadas pelas emoções. Quanto a isto, Aristóteles nos diz que três fatores devem ser observados: a) a condição na qual a pessoa se encontra; b) por quem, ou contra quem ela sente a emoção (o que indica o objeto desta, τίσις); c) e os motivos (ἡπύ ποιως) que despertam tal sentimento.⁴¹ Já dissemos que Aristóteles, assim como outros antes dele, observou que as πάθη afetam o julgamento; ao destacar os três fatores elencados, o filósofo evidencia como as opiniões de uma pessoa explicam e justificam sua reação emotiva.

Na definição das emoções que ele faz na *Retórica*, os termos empregados podem sugerir uma definição ampla, na qual estariam também incluídos distúrbios fisiológicos, como as dores de cabeça e as dores de estômago. Não é a elas que Aristóteles dedica a passagem, embora reconheça que as emoções possam causar reações físicas, mas, ao elencar os três aspectos nos quais a emoção deva ser analisada, Aristóteles mostra que o aspecto psicológico é o central em sua exposição. Além disso, ao destacar o objeto (τίσις) da emoção e os motivos (ἡπύ ποιως), Aristóteles associa fortemente a cognição e a emoção, porque as opiniões, ou o que pensa a pessoa, apresentam os objetos e explicam os motivos das reações emocionais. Se fossem simples sensações, as emoções não seriam passíveis de apresentar seus objetos e seus motivos. Elas podem até apresentar algum tipo de reação no corpo, como as sensações, mas, como consideramos acima, dizem respeito aos estados de alma e, portanto, além de reações físicas, as emoções apresentam motivos e objetos que as provocaram.⁴²

Em vez de ver as emoções simplesmente como sentimentos que impelem alguém a se comportar de uma certa maneira, Aristóteles inclui a possibilidade de

nos moldes de Platão no *Fedro* e no *Filebo*. Encontraríamos traços dessa “velha retórica”, ou “primeira retórica”, no livro I da *Retórica*. A “nova retórica”, ou “segunda retórica” de Aristóteles, encontra-se especialmente no livro II dessa obra, e o passo sobre as emoções indicaria essa novidade no entendimento da oratória. Cf. W. W. Fortenbaugh, *op. cit.*, p. 133-135; Cf. Quintín Racionero, “Introdução” à sua tradução da *Retórica*. Madrid: Gredos, 1994. p. 37-67; Cf. Armando Plebe, *Breve história da retórica antiga*. Tradução e notas de Gilda Naécia Maciel de Barros. São Paulo: EPU, 1978. p. 35-43. Fortenbaugh também nos dá notícia de uma outra obra aristotélica, citada no catálogo de Diógenes Laércio, chamada *Diaireseis*, que exporia essa primeira retórica de Aristóteles. Ver nota 20, p. 140 e nota 33, p. 146 do texto de Fortenbaugh citado aqui.

⁴¹ Cf. *Retórica* II 1378 a23-26, 1365 b21-5. Assim, de acordo com Fortenbaugh, Aristóteles forneceu um modo de persuadir no qual é necessário o conhecimento para despertar ou abrandar determinada emoção com sucesso. Cf. W. W. Fortenbaugh, *op. cit.* p. 139.

⁴² Cf. W. W. Fortenbaugh, *op. cit.* p. 141. Como diz Pierre Aubenque, elas dizem respeito ao estado da alma, em um corpo. Cf. P. Aubenque *apud.*, S. Vernegières, *op. cit.*, nota 82, p. 92.

conhecermos e entendermos o estado emocional da pessoa e também desta poder explicar o que está sentindo.⁴³ Mesmo passíveis de racionalização, não devemos incorrer no erro de pensar que à análise de Aristóteles das emoções tenha escapado outra característica da emoção contrária à racional, sua irracionalidade. Sua existência não é negada nesse estudo da *Retórica*, mas o que é ressaltado é o tipo de relação da emoção com o racional. Afinal, muito depende da forma como alguém reage emocionalmente, se com equilíbrio, buscado pela razão como faz o continente, ou atendendo aos apelos do apetite, como faz o incontinente, cedendo ao irracional que há em nós.

Ao se saber o porquê de uma emoção, temos a indicação daquilo que foi essencial para a reação emocional, como também temos sua causa eficiente.⁴⁴ O aspecto cognitivo de um estado emotivo apresenta tanto a essência desse estado como a causa eficiente dele e, portanto, é mencionada na definição da emoção e nos explica o porquê de tal reação. Na reação emotiva, deve-se observar qual pensamento ou qual crença levou alguém a reagir de determinada maneira. Aristóteles entende que alguns tipos de cognição tanto são essenciais quanto são causa eficiente da reação e, por isso, em cada emoção analisada, ele aponta aqueles mesmo três fatores citados anteriormente. Recordemo-los: a disposição da pessoa, por quem ela sente tal emoção (seu objeto) e os motivos dessa.⁴⁵

Ao falar de cada emoção, isso fica patente. Podemos exemplificar isso tomando uma emoção, das várias examinadas na *Retórica*, a cólera (ὄργη), que inclusive é a primeira a ser definida pelo filósofo. O pensamento de desprezo é

⁴³ Aristóteles, *Retórica* II 1378 a19-22.

⁴⁴ Nos *Segundos Analíticos* e na *Metafísica*, Aristóteles entendeu que questões de essência e questões de causa são uma e a mesma coisa, e ilustrou este princípio parcialmente pela referência ao exemplo do eclipse da lua. Cf. Observação de W. W. Fortenbaugh, *op. cit.*, p. 145. Aristóteles define um eclipse da lua como a privação de luz por causa da obstrução da terra, e tal obstrução tanto é essencial ao eclipse, para ele ser o que é, como também é a causa eficiente deste, isto é, explica o seu porquê. A causa eficiente de um eclipse está incluída, portanto, na definição de sua essência. Quando procuramos a causa da reação emocional temos algo similar à descrição do eclipse. Cf. *Segundos Analíticos* 90 a14-18, 93 a3-4 e 98 b21-24; *Metafísica* VIII 4, 1041 a28-29 e 1044 b15.

⁴⁵ Cf. *Retórica* 1378 a19-24. Deve-se dizer aqui que o tratamento das emoções na *Retórica* não é exaustivo; mesmo o vocabulário empregado na maioria das definições (ἐστῶ e não ἐστῆν) parece levar a crer que Aristóteles está descrevendo as emoções apenas ratificando as opiniões do senso comum de sua época. Na verdade, apesar de não ser um tratamento rigoroso e de apresentar certas deficiências, isso não nos autoriza, como pensam alguns, a crer que o Livro II traga uma análise popularesca das emoções cuja importância filosófica seja nula. Cf. W. W. Fortenbaugh, *op. cit.*, p. 139 e ss. Ver nota 48 abaixo.

essencial para provocar esta emoção: um homem sente cólera por um desrespeito, mesmo que seja insignificante, como o esquecimento de seu nome. O menosprezo apresentado por alguém cuja opinião é tida como importante por quem fica colérico explica a razão pela qual ele sente raiva, indica o porquê da emoção, já que sentir-se desprezado é, para Aristóteles, tanto essencial à cólera quanto a causa eficiente dela.⁴⁶

A cólera pode ser causada pela simples aparência de ultraje, isto é, não é necessário que ele tenha realmente ocorrido, basta pensar que ocorreu. Claro que quando o ultraje acontece de fato, é natural a referência ao ato ultrajante como a causa eficiente da emoção.⁴⁷ Além disso, um homem colérico pode entender que foi menosprezado em uma situação particular, mas se julgar que se enganou quanto ao insulto que pensa ter sofrido, pode modificar seu julgamento e sua cólera será abrandada. No caso do orador precisar suscitar a cólera em seus ouvintes, ele deve demonstrar que alguém agiu de forma insultante, despertando tal emoção em quem o ouve. Já para obter o inverso, abrandar a cólera da plateia, a argumentação deve mostrar que o ultraje não ocorreu, assim, o público ao qual o orador se dirige passará da cólera à calma (πραΰνσις): ao demonstrar que nada insultante ocorreu, o orador abrandará a cólera e, ao demonstrar que o réu é uma vítima inocente, excita a piedade (ἐλεος).⁴⁸

⁴⁶ Fortenbaugh sugere que esta passagem da *Retórica* deva ser comparada às do *Segundos Analíticos* 94 a36-b8, sobre o ataque ateniense a Sárdis, considerada por Aristóteles como a causa eficiente das guerras com os persas. Como o ataque realmente ocorreu, é natural reconhecê-lo como causa eficiente que induziu à retaliação persa. Apesar disso, o ultraje real não é essencial à cólera. Apenas o pensamento ou a imaginação do ultraje é essencial, tanto que sempre que um homem é induzido à cólera, ele pensa ou imagina-se desrespeitado. Cf. W. W. Fortenbaugh, *op. cit.*, nota 30, p. 145.

⁴⁷ Segundo Fortenbaugh, é apenas este tipo de definição que Aristóteles oferece quando diz, “Seja (ἔστω) a cólera ...”. Nesse sentido, não é verdade que quando define a cólera, Aristóteles evite ἔστι e empregue ἔστω porque o primeiro termo significa a essência (τι ἔστι) no domínio da verdade, enquanto que o outro termo introduz uma definição que é apenas suficiente e plausível no domínio da opinião. Na verdade, Aristóteles nos dá uma definição que captura tanto a essência (τι ἔστι) quanto a causa (διὰ τι). Esta definição concorda com o uso de ἔστω nos *Segundos Analíticos* e, além disso, explica o porquê. Cf. crítica de Fortenbaugh a M. Dufour; *op. cit.*, nota 31, p. 145.

⁴⁸ Cf. *Retórica* 1379 b33-4. Como se expressa Nussbaum: “Um emoção aristotélica típica é definida como a combinação de um sentimento de prazer ou dor com um tipo particular de crença sobre o mundo. A fúria [cólera, ὀργή], por exemplo, é a combinação de um sentimento doloroso com a crença de ter sofrido uma injustiça. O sentimento e a crença não estão apenas incidentalmente ligados: a crença é o fundamento do sentimento. Se o agente a descobrisse falsa o sentimento não persistiria; ou, se persistisse, não seria mais como um componente daquela emoção. Se descobro que um menosprezo imaginado em verdade não ocorreu, posso esperar que meus dolorosos sentimentos de fúria se desvançam; se permanecer alguma irritação, hei de

Aristóteles examina algumas outras emoções, destacando os três fatores pelos quais ele entende que uma emoção possa ser explicada. Não nos deteremos aqui em explicar cada uma delas, mas voltemos nossa atenção à sua definição de temor ou medo (φόβος) por esta ser uma das emoções que a tragédia provoca e que é definida aqui de maneira semelhante à definição presente na *Poética*.⁴⁹ Aristóteles destaca que tal emoção envolve necessariamente o pensamento ou a crença na proximidade do perigo: o temor é uma certa preocupação resultante da suposição de um mal iminente. Pensar que há um perigo que possa ser danoso e esteja prestes a acontecer é essencial para sentir medo, pois não há o que temer se

considerá-la como *irritação* ou como um resíduo de excitação irracional, não como *fúria*. É parte dessa concepção a idéia de que as emoções devem ser avaliadas como racionais ou irracionais, ‘verdadeiras’ ou ‘falsas’, dependendo da natureza das crenças que as fundamentam. Se minha fúria se baseia numa crença falsa, adotada com precipitação, de que cometeram uma injustiça contra mim, ela pode ser criticada tanto como irracional quanto como ‘falsa’.” Cf. M. Nussbaum, *op. cit.*, p. 336. É interessante notar que a cólera (ὄργη) envolve dor e prazer: este reside na esperança de vingar-se daquele que provocou tal emoção, mas tal desejo de vingança pode ser doloroso, pois quando invocado recorda o motivo da vingança, isto é, aquilo que causou a cólera, e tal recordação provoca sofrimento.

⁴⁹ Preferimos aqui a tradução de φόβος por medo ou temor e de ἔλεος por piedade, mas é comum encontrarmos as traduções de ambas como “terror” e “compaixão”, respectivamente. No contexto que ora analisamos, a tradução de φόβος por “terror” nos parece excessiva, por indicar pavor ou um medo exacerbado, o que não é, a nosso ver, o caso aqui. Já “compaixão” indica a mesma coisa que piedade e é seu sinônimo. Na *Retórica* II 5, 1382 a21-22, medo (φόβος) tem a seguinte definição: “uma certa dor [λύπη τις] ou uma perturbação causada pela representação [φαντασίας] de um mal iminente, ruinoso ou penoso”. Já ἔλεος é “uma certa dor provocada pela representação de um mal ruinoso e penoso que atinge quem não merece, mal que também pode nos fazer sofrer ou fazer sofrer a alguém próximo, principalmente quando esse mal nos pareça iminente.” Cf. *Retórica* II 8, 1385 b. Em seu prefácio à *Retórica das paixões*, Michel Meyer diz o seguinte a respeito dessas emoções: “Tememos os fortes, não os fracos [...] A piedade volta-se para aqueles que estão relativamente próximos, mas não em demasia, sendo de temer que sua sorte negativa nos atinja. Entretanto, a piedade concerne antes de tudo àqueles que se julgam de tal maneira acima dos outros que se mostram inconscientes das desventuras, das reviravoltas, em suma, das paixões que podem sobrevir. Tudo o que diz respeito à desventura dos homens, forçosamente não voluntário, excita a piedade. A piedade reflete também uma certa distância, embora se suponha uma participação, uma identificação.” Cf. Michel Meyer, *op. cit.*, p. XLIV e XLVI. Tradução de Isis Borges B. da Fonseca. Na *Poética* ἔλεος e φόβος são definidos assim: “aquela diz respeito ao desafortunado sem o merecer, o outro diz respeito ao semelhante desditoso”. Cf. *Poética* 13, 1453 a5-6. Roberto Machado, citando o comentário de Lessing a respeito das emoções trágicas, diz o seguinte: “Sabemos que, para Aristóteles, a tragédia deve suscitar *phobos* e *eleos*, o que às vezes se traduz por terror e compaixão. Uma primeira característica da leitura de Lessing é defender que não se trata de terror (*Schrecken*), definido por ele como ‘um temor súbito, surpreendente’ ... ‘que nos assalta pela imprevista percepção de um sofrimento em vias de acontecer a outrem’. E a razão é que esse terror já está compreendido na compaixão; o terror teatral já é compadecimento, terror compassivo. Assim como pensava Corneille – que, como vimos, usa sempre a palavra “*crainte*” (temor) –, para Lessing, quando Aristóteles diz *phobos*, fala de temor (*Furcht*), que não é de modo algum ‘o temor que o mal iminente de outrem desperta por esse outrem, mas sim o temor por nós próprios, que brota de nossa semelhança com o personagem sofredor; é o temor de que as calamidades a elas destinadas possam atingir a nós mesmos; é o temor de que nós próprios possamos nos tornar o objeto compadecido’. E Lessing conclui essa passagem com uma fórmula lapidar: ‘Numa palavra: este temor é a compaixão referida a nós mesmos’.” Cf. Roberto Machado, *O nascimento do trágico – de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. p. 39.

não se sentir ameaçado. Já vimos que uma reação emotiva é justificada pela crença de que a pessoa tem a respeito de algum fato que a provocou: sinto medo (φόβος) se acredito haver motivos para isso, seja uma ameaça contra a minha vida, ou a minha integridade física ou, ainda, uma ameaça de tal tipo a alguém querido.⁵⁰

O orador, se pretende suscitar o medo, deve mostrar que há algo temível. O medo é associado com a expectativa que alguém tem de sofrer algum dano; então é evidente que o contrário é verdadeiro e que aquele que não sente medo acredita que nada de ruim venha a lhe acontecer. A opinião de que o perigo é iminente causa o medo, podendo mesmo provocar reações físicas como a palidez.⁵¹ Por incluir a suposição de perigo iminente dentro da definição de medo, Aristóteles fornece uma definição explicando e mostrando por que se deve temer.⁵² E esta descrição da causa permite ao orador arguir que certas coisas são temíveis por possuírem a possibilidade de dano.⁵³ O temível, o que inspira ou desperta o medo, é aquilo que necessariamente parece ser danoso, porque tal emoção é por definição uma dor ou distúrbio devido à suposição de um perigo próximo.

Portanto, na ausência de um exame da emoção que deixasse claro o envolvimento da cognição na reação emotiva, o apelo emocional era visto como um tipo de persuasão distinta e hostil à argumentação racional, e considerava-se a emoção uma espécie de encantamento que dominava o ouvinte, agindo sobre ele como uma droga. Enquanto essas opiniões a respeito da reação e do apelo às emoções não foram contestadas, era natural opor os argumentos da razão aos encantamentos do apelo emocional. É nesse sentido que se deve entender por que Platão fez Sócrates rejeitar na *Apologia* o apelo à emotividade em favor da instrução. Considerada uma aflição separada da razão, a reação emocional era completamente oposta ao comportamento racional.⁵⁴

⁵⁰ Cf. *Retórica* II, 1378 a19-22. A consideração de que algo é ameaçador é de natureza cognitiva. E na *Ética a Nicômaco*, o filósofo considera que o medo nos torna deliberativos. Cf. 1116 a10-1117 a27.

⁵¹ Cf. *Retórica* 1382 a21-22 e 1382 b29-33.

⁵² Cf. *id. ibid.*, 1382 a21.

⁵³ Cf. *id. ibid.*, 1382 a27-30.

⁵⁴ Cf. Platão, *Apologia de Sócrates* 35 b9-c2. Cf. observação de W. W. Fortenbaugh, *op. cit.*, p. 147 e 149, respectivamente. Segundo Plebe, apesar de considerar as emoções de maneira distinta,

A análise aristotélica do πάθος na *Retórica* ofereceu uma perspectiva diferente sobre a emotividade ao esclarecer o envolvimento da cognição na reação emocional e evidenciar o que há de racional e irracional no πάθος. Longe de serem completamente hostis à razão, as emoções são, em um certo sentido, receptíveis por ela, e por isso um orador pode despertar ou abrandar a emoção ao apresentar argumentos convincentes a seus ouvintes. Podemos mesmo considerar que Aristóteles exige do orador o conhecimento da alma humana para ser um bom rétor.

Enfim, Aristóteles salientou a ocorrência do julgamento na reação emocional e aliou a persuasão pela disposição dos ouvintes e pelo ήθος do orador, à demonstração pelo λόγος. A análise que ele fez do envolvimento da cognição na emotividade esclarece que as emoções não são meros impulsos cegos, mas reações que envolvem certa cognição. O que essa análise das πάθη no Livro II da *Retórica* nos legou foi a possibilidade de compreender as emoções humanas, e tal análise será importante em diversos contextos, além do retórico.⁵⁵ Passemos, então, ao exame do contexto da *Poética* para analisarmos como todas essas reflexões acerca do πάθος nos auxiliam quanto à definição de tragédia e às emoções que ela suscita.

a análise aristotélica dessas retoma a psicagogia das primeiras escolas de retórica, de sofística e dos pitagóricos, que consideravam as emoções tão importantes para o orador quanto a demonstração discursiva. Portanto, a função psicagógica da sedução da alma (πυχαγωγείν) continua a ter relevância para a demonstração (δηλωών). Cf. A. Plebe, *op. cit.*, p. 43.

⁵⁵ Como esclarece Fortenbaugh, foi primeiro necessário distinguir a reação emocional dos impulsos corporais, para destacar as πάθη que envolvem necessariamente cognição, podendo-se então considerar a racionalidade e irracionalidade presentes nelas. Analisando a reação emocional, Aristóteles destacou as πάθη tratáveis pela razão (*Ética a Nicômaco* 1102 b30-1103 a1) e que estão no contexto da virtude ética (*Ética a Nicômaco* 1105 b19-1106 a13). Ele desenvolveu, assim, uma psicologia necessária às suas posteriores investigações, principalmente nos campos da ética e da política. Cf. W. W. Fortenbaugh, *op. cit.*, p. 153. Para o estudo dessas questões ver a obra de Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion*.

6.3.

As emoções da tragédia

Bem, voltemos nossa atenção agora para as emoções envolvidas na tragédia: medo (φόβος) e piedade (ἔλεος). Essas emoções, como consideramos no capítulo dois (item 3), já são comumente associadas ao drama trágico por autores anteriores ao estagirita, como Platão e Górgias. A piedade é uma emoção geralmente associada ao medo e por ele acompanhada. Em autores de tratados médicos, e mesmo em Aristóteles e Platão, essas emoções, quando citadas, são acompanhadas da descrição dos efeitos fisiológicos produzidos por elas.⁵⁶

Em uma das obras biológicas de Aristóteles, *Partes dos Animais*, por exemplo, o resfriamento (κατάπυξις) pela escassez de sangue e pela falta de calor provoca φόβος; já a umidade excessiva causa ἔλεος.⁵⁷ A este tipo de descrição da emoção, há outro que acabamos de ver na análise de *Retórica II*, que considera os aspectos cognitivos envolvidos na passionalidade. Considerando o que vimos até aqui acerca das πάθη, podemos então dizer que para Aristóteles toda emoção é acompanhada de uma crença e de seu substrato fisiológico:

Parece também que todas as afecções da alma [πάθη τῆς ψυχῆς] ocorrem com um corpo: ânimo, mansidão, medo, comiseração, ousadia, bem como a alegria, o amar e o odiar – pois o corpo é afetado de algum modo e simultaneamente a elas. Isto é indicado pelo fato de que algumas vezes mesmo emoções fortes e violentas não produzem em nós excitação ou temor; outras vezes, contudo, somos movidos por emoções pequenas e imperceptíveis (por exemplo, no caso em que o corpo irritado já está como que encolerizado). Isto se torna ainda mais evidente quando, não havendo ocorrido nada de temível, experimentamos o sentimento de temor.⁵⁸

⁵⁶ Cf. H. Flashar, “Die medizinischen Grundlagen der Lehre von der Wirkung der Dichtung in der griechischen Poetik” In M. Luserke, *op. cit.*, p. 289-325. *passim*. Também F. R. Puente, *op. cit.*, p. 22-23 que inclusive cita Flashar. Como vimos, o medo é um extremo nas *Éticas*, junto com a confiança, que é seu contrário, enquanto a coragem é o justo meio entre ambos. Cf. *Ética a Nicômaco II* 7, 1107 b; III 6-7. *Ética a Eudemo III* 1 e *Magna Moralia I* 20. A definição de piedade aparece apenas na *Retórica* e na *Poética*, embora ela apareça em outras obras, como a *Ética a Nicômaco*.

⁵⁷ Cf. Aristóteles, *Partes dos Animais* 650 b18ss, 679 a25ss e 692 a22ss.

⁵⁸ Cf. Aristóteles, *De Anima I* 1, 403 a16-23. Tradução de M. C. G. dos Reis. Recordando o que o *De Anima* fala acerca das análises do dialético e do naturalista, podemos dizer que a melhor explanação sobre o πάθος seja, para o filósofo, a que considera ambas as formas de descrevê-lo.

Já dissemos que o temor e a piedade apresentam definição semelhante na *Retórica* e na *Poética*; elas são emoções dolorosas. Muitas vezes, na definição da tragédia no capítulo seis em que aparecem, tais emoções são consideradas como intrinsecamente ligadas à catarse. Vamos repetir aqui a única definição de tragédia que traz a menção da catarse para melhor esclarecer a análise que se segue:

A tragédia é a imitação de uma ação [τραγωδία μίμησις πράξεως] de caráter elevado, ação completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada, com várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes, imitação efetuada não por narrativa, mas por personagens em cena, e que, mediante piedade e temor leva a cabo a catarse de tais emoções.
[δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν]⁵⁹

Se considerarmos apenas essa definição, devido a todos os problemas textuais presentes nela, dificilmente chegaremos a uma definição acerca da catarse. Sabemos que esta é a única passagem definitória do drama trágico que traz o substantivo κάθαρσις mas, e apesar disto, encontramos outras explicações sobre a tragédia que esclarece o que sejam os outros elementos que compõem esse drama para Aristóteles; e antes que possamos dialogar com algumas linhas interpretativas da catarse, vejamos essas considerações, pois elas podem nos ajudar a esclarecer a tragédia e, esperamos, a catarse. Nos capítulos 13 e 14 da *Poética*, temos uma boa exposição dos vários elementos da tragédia, e como o poeta pode bem construir este tipo de trama. No capítulo 14 temos uma consideração bastante interessante:

O temeroso e o piedoso [Ἔστι μὲν οὖν τὸ φοβερὸν καὶ ἐλεεινὸν] podem surgir do espetáculo, mas podem também provir do próprio arranjo das ações, e este procedimento é preferível do melhor poeta. Porque o enredo deve ser composto de forma que, mesmo sem assistir, quem ouvir as ações que se desenrolam se arrepie e sinta piedade [φρίττειν καὶ ἐλεεῖν] do que ouve acontecer, como experimentaria quem ouvisse o enredo de Édipo [πάθοι τις ἀκούων τὸν τοῦ Οἰδίπου μῦτον]. Provocar esse efeito por meio do espetáculo é algo menos afim à arte poética e que requer antes recursos materiais. Aqueles que provocam por meio do espetáculo não o temível [τὸ φοβερὸν] mas o monstruoso [τὸ τερατώδες], esses não realizam o

⁵⁹ Aristóteles, *Poética* 6, 1449 b24-28. Para Halliwell, a piedade pode ser convertida em uma emoção agradável pelo processo catártico. Ele também apresenta um ponto de vista sobre o temor pouco comum entre os comentadores de Aristóteles, que essa emoção seja “principalmente ‘simpática’, e não aut centrada”. Cf. La psychologie morale de la *catarsis*. Un essai de reconstruction. *Les Études Philosophiques*. Paris: PUF, out. 2003-4. p. 499-517. Notas 12 e 14, p. 509.

próprio da tragédia [τραγωδία κοινωνοῦσιν·]. Porque da tragédia não se deve procurar tirar qualquer prazer, mas aquele que lhe é próprio [κοινωνοῦσιν· οὐ γὰρ πάσαν δεῖ ζητεῖν ἡδονὴν ἀπὸ τραγωδίας]. Porém, como o poeta deve provocar por meio da imitação o prazer advindo da piedade e do temor, é evidente que isso deve ser criado nas próprias ações.

[Ἐπεὶ δὲ τὴν ἀπὸ ἐλέου καὶ φόβου διὰ μιμήσεως δεῖ ἡδονὴν παρασκευάζειν τὸν ποιητὴν, φανερόν ὡς τοῦτο ἐν τοῖς πράγμασιν ἐμποιητέον.]⁶⁰

Por meio dessa passagem, Aristóteles nos diz que a tragédia é um tipo de composição poética que tem a capacidade de suscitar um prazer que lhe é próprio, e este é advindo dos fatos causadores das emoções de medo e de piedade por meio de μίμησις. Vemos, então, um novo componente da tragédia que não estava presente na definição do capítulo seis, a saber: ἡδονή. No caso de φόβος e ἔλεος, conforme as definições presentes na própria *Poética*, assim como na *Retórica*, são πάθη dolorosas, que causam um certo sofrimento. Como então compreender que a tragédia possa provocar dor e ainda o seu contrário, prazer? Teremos prazer em ver o sofrimento alheio, ou o prazer encontra-se no fato da tragédia ser μίμησις? Estas são questões que não escaparam aos comentadores e intérpretes, pois elas são centrais na maioria das possibilidades interpretativas do sentido de catarse, mas muitas foram as formas de entender essa relação entre emoção, dor, prazer, e catarse.

Antes de fazermos mais considerações acerca de algumas das propostas de solução da questão da catarse na *Poética*, analisando-as à luz do que vimos até aqui sobre as emoções, vejamos um pouco mais sobre a noção de prazer em Aristóteles. Apesar de não estar na definição do capítulo seis, o prazer da tragédia parece ligar-se, de alguma forma, à catarse; além disso, devemos esclarecer por que a tragédia implica dois contrários: dor (λύπη) e prazer (ἡδονή). Sabemos que as emoções são a causa das dores, assim como sabemos de seus substratos fisiológicos e psicológicos, de sua possibilidade cognitiva, mas o que sabemos ao certo sobre o prazer? Como entender sua relação com as emoções dolorosas e com a mimese que é a tragédia? Façamos, então, algumas considerações acerca da noção de prazer no pensamento aristotélico e retomemos a discussão acerca da catarse posteriormente, esperando melhor entender a relação que há entre esses elementos.

⁶⁰ *Poética* 14, 1453 b1-14.