7

O estatuto do prazer

7.1.

Bem humano e prazer

Sabemos, pelo que vimos sobre as afecções, que todas elas despertam uma dessas sensações, prazer (ἡδονή) ou dor (λύπη). Aristóteles observou, em muitas de suas obras, que todo ser senciente, animais em geral, busca o prazer e foge da dor; e no caso da vida humana, o prazer é entendido como um bem, embora não se confunda com a plenitude da vida do homem, a saber: a εὐδαιμονία. Em uma das obras que trata exatamente do bem último do ser humano, *Ética a Nicômaco*,¹ os estudiosos reconhecem haver dois tratados acerca do assunto. São análises de importância considerável não só para a compreensão do papel do prazer na ética aristotélica, mas também por lançar luz sobre o prazer considerado como próprio da tragédia na *Poética*, como veremos mais à frente.

Ao investigar os desvios de conduta e de caráter no livro VII da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles inicia sua análise sobre o papel do prazer. No início do livro VII, os desvios de conduta e de caráter são separados pelo filósofo entre vício (κακία), intemperança (ακρασία) e bestialidade (θηριώδης).² O vício é

¹ Outros tratados de Aristóteles sobre ética e que apresentam algumas ideias sobre a felicidade humana: *Ética a Eudemo*, *Magna Moralia* e um texto de sua fase na Academia: *Protreptico*. O prazer e a dor são noções que lidam com a motivação humana para a ação, podendo acusar direta ou indiretamente a virtude ou o vício do indivíduo. E tal tema é de suma importância para o entendimento das ações ditas voluntárias ou involuntárias. Cf. *Ética a Eudemo* 1223 a21-1225 b18.

² Cf. *Ética a Nicômaco* 1145 a15-20.

contraposto à virtude, caracterizado, de maneira geral, como extremo, seja enquanto excesso seja enquanto falta.

Como o vício é o oposto da virtude, a intemperança apresenta-se como o oposto da temperança. Esta é, em geral, entendida como firmeza de caráter, persistência e certeza de opinião; seu oposto, claro, apresenta as características contrárias: o intemperante (ἀκρατής) é aquele que possui mutabilidade, inconstância e fraqueza de si. Aristóteles também contrapõe o intemperante e o incontinente. Ele nos diz que este último delibera para eleger fins, e tal deliberação se põe em acordo com os prazeres que o incontinente pretende ter e manter, agindo de acordo com o apazível. Portanto, sua ação é deliberada, refletida logisticamente, enfim, determinada e orientada para certo fim.

No caso do intemperante, não há deliberação, o prazer é perseguido por ele mesmo, sem refletir sobre se esse é ou não um bem.³ O intemperante não possui e não cultiva o conhecimento, mesmo assim, ou talvez por isso mesmo, pensa que age por conhecimento ou ciência, mas age baseado em uma aparência de saber, pois possui um conhecimento inseguro – δόξα – que ele, no entanto, toma como seguro e rigoroso, já que o intemperante não se mostra inseguro sobre as opiniões que sustenta e ações tomadas; essas são, para ele, suas regras de conduta.

Aristóteles percebe também que o intemperante apresenta-se de duas maneiras. Há aqueles que são intemperantes mas não em relação a tudo o que é prazeroso, apenas a algumas coisas prazerosas, e há os que assim o são em relação a todo tipo de prazer.⁴ Tanto temperantes (ευκρατεῖς) e firmes de caráter quanto intemperantes e fracos de caráter lidam com os prazeres e com as dores, e é neste domínio que se distinguem, na perseguição do prazer e na fuga da dor.

Os prazeres em si mesmos não são vistos por Aristóteles como coisas indesejáveis, eles fazem parte da vida humana. O problema é o excesso na fruição ou na perseguição de um dado prazer, e mesmo de tomar qualquer prazer como o fim da vida humana. Há prazeres necessários para a vida, como a nutrição e a reprodução, que são bens para o corpo, assim como há prazeres dignos de escolha,

³ Cf. *Ética a Nicômaco* 1146 b23-24.

⁴ Cf. *Ética a Nicômaco* 1147 b20-21. Ver ainda 1145 a31 e 1149 b30-35. Como o intemperante acredita possuir um juízo universal e parte deste para a ação, Aristóteles considera que as bestas não podem ser intemperantes. A bestialidade é um excesso de vício; é um estado para além dos limites da natureza: seria o contrário de um homem cuja virtude o tornasse tão magnífico quanto um deus. Cf. *Ética a Nicômaco* 1147 b4-5; *id. ibid.*, 1147 a18-19.

como certos bens externos – a vitória, a honra e a riqueza. Porém, devemos observar que tais bens comportam excessos. Se o excesso diz respeito ao que é digno de escolha, os intemperantes agem de acordo com um tipo específico de prazer e não na persecução de todos os prazeres e, portanto, estes intemperantes *não o são em sentido absoluto*: ou o são em relação à honra, ou o são em relação ao dinheiro etc. No caso do excesso recair sobre os prazeres corporais, seja em relação à fome, à sede, ao sexo, o intemperante é considerado assim *em sentido absoluto*, agindo não deliberadamente.⁵

De acordo com Aristóteles, por natureza nem todas as coisas são desejáveis ou indesejáveis; há coisas naturalmente prazerosas para todos e em qualquer hipótese, isto é, que são aprazíveis em sentido absoluto, e há coisas que são relativamente aprazíveis a este ou aquele tipo humano, ou a certas espécies animais.⁶ O escolher e usufruir de maneira moderada um certo prazer é a prática da temperança e da continência.⁷ O temperante é o sujeito moderado no gozo dos prazeres e das dores, é aquele que pondera e equilibra a medida e o valor das sensações prazerosas e dolorosas.

Já a ação premeditada é que pode ser propriamente considerada uma ação intemperante, pois aquele que age impulsivamente não pensa sobre a forma de agir e é menos culpável do que aquele que maquina a ação. Nesse sentido, a impulsividade não apresenta ultraje, apesar de sua ação implicar a dor; por outro lado, o intemperante sabe do ultraje que causou, pois pretendeu provocá-lo e por isso experimenta prazer e não dor.⁸

⁵ Cf. *Ética a Nicômaco* 1148 a5-10. Como o prazer é parte da vida humana, não é algo do qual o homem prudente fuja, já que há prazeres em coisas que são desejáveis por si mesmas por serem moralmente belas e virtuosas, coisas naturalmente úteis e necessárias ao homem. Cf. *id. ibid.*, 1148 b3. O mal não consiste no próprio prazer, como dissemos, há prazeres nas coisas desejáveis e úteis por natureza; o mal também não consiste especificamente na eleição deste ou daquele prazer, mas na adoração envolvida na fruição do prazer, na forma de buscar e de utilizar um prazer em particular, qualquer que seja. O excesso, por conseguinte, determina como condenável a conduta dirigida ao aprazível. Cf. *id. ibid.*, 1148 b28.

⁶ Há também coisas que não são prazerosas por natureza, mas que podem se tornar aprazíveis seja em razão de uma deficiência no crescimento, seja por depravação, seja por hábito. Cf. *Ética a Nicômaco* 1148 b15-19 e 1149 b26-30.

⁷ Se o excesso pender para a brutalidade, Aristóteles entende haver uma disposição bestial (θηριώδεις), desvirtuamento este que aparece seja por natureza defeituosa, seja por doenças e hábitos, e não se enquadra propriamente como comportamentos intemperantes. Cf. *Ética a Nicômaco* 1148 b11-30.

⁸ Cf. *Ética a Nicômaco* 1149 a30-b21. No caso da impulsividade, apenas metaforicamente esta pode ser chamada intemperança. Cf. *id. ibid.*, 1149 a23.

Bem, quanto à incontinência, esta é associada ao excesso quer seja na busca pelos prazeres, quer seja na procura do que é necessário. Se houver escolha (προαίρησις), o excesso tende a ser o motivo da ação e também a razão do não-arrependimento. O sujeito que não carrega o arrependimento, continuará deliberando de forma semelhante, tornando-se incurável, visto agir viciosamente com conhecimento de causa, com vontade consciente.⁹

As ações envolvem escolha e esta sempre aponta um fim que se pretende alcançar; para chegar então ao fim desejado é necessária a deliberação sobre os meios com os quais o fim será atingido. Para as opiniões que sustentamos, Aristóteles faz um raciocínio parecido: a opinião sobre algo é construída com vistas a outro algo, ela é um acidente em função do fim eleito. É assim, segundo Aristóteles, que o temperante (ευκρατής) delibera e suas δοξαι têm como meta a verdade (ἀλήθεια). Aqueles que sustentam uma opinião por teimosia – os ignorantes (ἀμαθείς), os rudes (ἄγροικοι) e os obstinados (ιδιογνωμόνεις) –, convertem o acidente em fim, obscurecendo a verdade pelo acidente. Os obstinados assemelham-se aos intemperantes, são vencidos pela tensão prazer-dor, pois se tornam escravos da vontade da realização de suas opiniões tomando a realização dessas como vitórias de sua autoridade. Apesar de todas essas considerações acerca da realização de certo prazer, Aristóteles não considera o submeter-se a um prazer um mal em si, mas isso se converte em um mal se o prazer que se busca for um prazer torpe.¹⁰

A essas considerações do prazer e da dor em relação às virtudes e vícios, seguem-se passagens tidas como o “primeiro tratado” acerca do prazer. Assim, entre os capítulos onze a quatorze do livro VII da *Ética a Nicômaco*,¹¹ Aristóteles

⁹ Cf. *Ética a Nicômaco* 1150 b30-35. Aristóteles ainda distingue a firmeza de caráter da temperança, ambas não são a mesma coisa. A firmeza de caráter diz respeito à resistência (αντέχειν) que se tem diante de um objeto provocativo, enquanto que a temperança, considerando o mesmo objeto, caracteriza-se pela dominação (κρατεῖν). Cf. *id. ibid.*, 1150 a35-1150 b. Assim, a moleza de caráter será caracterizada como o não-enfrentamento daquilo que facilmente é superável pelo homem comum, ou pela maioria dos homens; um homem com tal característica cede em situações débeis. No caso da intemperança, os homens ou agem impetuosamente, quando são tomados pela violência ou precipitação apesar da deliberação que fazem, ou agem por fraqueza. Cf. *id. ibid.*, 1150 b19-28.

¹⁰ Cf. *Ética a Nicômaco* 1151 b12-13; 1151 b22.

¹¹ Considerando as edições que têm como base o texto estabelecido por Bywater (1894), e que utilizamos aqui, como as edições da Oxford, Loeb, Gredos. Se considerarmos o texto estabelecido por Susemihl-Apelt (1912), os capítulos do Livro VII que se referem ao prazer e à dor são os

trata do prazer expondo, como de costume nos textos do filósofo, as várias opiniões sobre o prazer e a dor dos antecessores, para depois lançar e defender seu ponto de vista. Dessa maneira, ele lembra que alguns defendem a tese segundo a qual o bem não se identifica com nenhum tipo de prazer, nem mesmo acidentalmente, pois o prazer é algo momentâneo e fugaz, além de ser um obstáculo para o pensamento, e que homens sábios ou prudentes não o perseguem. Já outros sustentam a opinião de que podemos falar que alguns poucos prazeres podem ser bons, enquanto a maioria deles não pode ser assim considerada. A última opinião acerca do prazer, que Aristóteles põe em exame, é a que sustenta que o prazer seja um bem, embora seja um bem fugaz, passageiro.¹²

No caso do prazer ser um bem, a dor, por ser seu contrário, é um mal (λύπη κάκον), pois ela de fato é aquilo do qual todo ser vivo senciente foge, enquanto o prazer é aquilo que é buscado. Dor e prazer são, portanto, contrários.¹³ Apesar de haver prazeres que não apresentam aspectos positivos, há prazeres que podem representar o bem em absoluto, como os prazeres que se antepõem à atividade de conhecimento e os prazeres que acompanham esta e dela resultam. Aristóteles diz que o prazer em contemplar (θεορᾶν) e em aprender (μανθάνειν), são prazeres que acompanham a atividade εἰδήτιχα e até a impulsionam.¹⁴ O prazer não apenas acompanha atividades como o contemplar e o aprender, ele também é uma atividade da disposição de acordo com a natureza da disposição. Qualquer estado de ser, como a prudência (φρόνησις), não é impedido pelo prazer

capítulos doze ao quinze. Dois estudos, hoje clássicos, sobre o prazer apresentam essa distinção no uso das edições da *Ética a Nicômaco*, são eles: *Aristote, Le plaisir* (Eth. Nic. VII 11-14, X 1-5). Introduction, traduction et notes par A. J. Festugière. Paris: J. Vrin, 1946; *Aristotele. Scritti sul Piacere*. A cura di Renato Laurenti. Palermo: Aesthetica, 1989; entre outros estudos. Este último trabalho vai além do texto da *Ética a Nicômaco*, sendo um estudo mais completo que o primeiro sobre a questão do prazer em Aristóteles; Laurenti utiliza a edição Susemihl-Apelt para o texto da *Ética a Nicômaco*, enquanto Festugière utiliza-se da edição de Bywater.

¹² Cf. *Ética a Nicômaco* 1152 b8-10; 1152 b23-24. A primeira opinião seria a de Espêusipo, sobrinho e sucessor de Platão na Academia; a segunda opinião seria a expressa por Platão no início do *Filebo* (13 b) e a última seria do próprio Aristóteles, embora ele sustente no Livro X outra, a de que o soberano bem é o prazer da contemplação. Cf. observação de J. P. Bonet, *op. cit.*, nota 164, p. 315. Aristóteles diz que Espêusipo sustentava a opinião de que o prazer pode resultar em um mal, mas isso não se sustenta devido ao fato de que há prazeres que são bens.

¹³ Cf. *Ética a Nicômaco* 1153 b1-4.

¹⁴ O aprendizado pode também ser acompanhado de dor, seja ou pelas dificuldades que certas questões possam apresentar, ou pela falta de um bom professor, o que dificulta o aprendizado. Mas em geral Aristóteles considera o aprender prazeroso. Cf. *Política* 4, 1339 a28-29. Lembremos que Aristóteles não considera o prazer um processo, mas a aprendizagem sim.

que proporciona. Os prazeres que têm um efeito impeditivo são os prazeres estranhos à disposição; no caso dos prazeres vindos das próprias atividades, estes as impulsionam: como o pensar e o aprender, cujo prazer leva a aprender e pensar mais, incentivando a atividade. O prazer derivado da contemplação não é impedimento para o pensamento, ou para algum modo de ser, mas os prazeres estranhos a ela sim: prazeres que distraem a pessoa da atividade contemplativa, como, por exemplo, os prazeres sexuais, que impedem o ato de pensar.

Neste primeiro tratamento do prazer, Aristóteles observa ainda que a εὐδαιμονία deve seguir-se de prazer, se ela é a vida feliz e realização da função própria do homem, conseqüentemente é uma vida prazerosa.¹⁵ Aristóteles admite ser o prazer algo bom e que a felicidade implica uma atividade prazerosa, pois senão deve-se admitir que o homem feliz não goze nenhum prazer e que o homem vicioso seja infeliz. Claro que ele não está dizendo que todo e qualquer tipo de prazer faça parte da vida feliz, já que há prazeres que levam ao vício e não à virtude, característica importante para o homem ser feliz.¹⁶ Todavia, há o prazer são, aquele que é desejável, oposto à dor para a qual ele é o remédio; e há o prazer entendido como algo buscado não em si mesmo, mas acidentalmente, devido ao fato de se procurar fugir da dor.

Exceder no prazer ao procurar nele o remédio da dor torna o prazer um mal, pois, como uma dose excessiva de remédio pode envenenar, o excesso de prazer pode anestesiar a pessoa e o prazer assim passar a ser um mal. Dessa forma, o excesso de prazer pode convertê-lo em fim de toda e qualquer ação humana, sobrepondo-o a qualquer outro tipo de valor.¹⁷ Aristóteles nota que o excesso de

¹⁵ Cf. *Ética a Nicômaco* 1153 b14-15. Se a vida feliz existe, goza-se o pleno prazer, e nisto todos os que pesquisaram o assunto, e também o senso comum de então, diz Aristóteles, concordam. Todos buscam o prazer, embora diverjam na eleição do que é aprazível, já que encontram muitas coisas prazerosas. Cf. *id. ibid.*, 1153 b29-30.

¹⁶ A dor e o prazer são, inclusive, os indicativos da virtude ética.

¹⁷ Mesmo assim, esse não é o prazer em absoluto. O absoluto parece pertencer a Deus, não ao homem. O prazer em sentido absoluto não implicaria a dor, pois sua essência de prazer não é a de remédio, mas é derivada da natureza divina que, diferentemente da nossa que experimenta prazeres difusos pela mutabilidade e corrupção à qual está submetida, lida apenas com o que é digno de uma natureza imutável e estável. Cf. *Ética a Nicômaco* 1154 b26-28.

prazer não é evitado pela maioria das pessoas, enquanto que a dor é completamente evitada, não só o seu excesso.¹⁸

A investigação sobre o prazer no livro VII chega aos seguintes resultados: que ele é uma atividade sem impedimentos de acordo com a natureza da disposição, e o prazer necessariamente acompanha a vida feliz. No livro X, que traz a segunda parte do tratado, o prazer não será entendido como uma atividade, mas como aquilo que sobrevém à atividade.¹⁹ Assim, o prazer é identificado com a finalidade da natureza humana e alcançável como bem absoluto (ἀπλῶς) junto com a realização da vida, a εὐδαιμονία.

Aristóteles retoma a discussão no livro X reafirmando ser o prazer o contrário da dor,²⁰ sendo ambos parte da vida humana e como tais são opostos determinantes para a formação da juventude, já que estão implicados no comportamento ético, porquanto exercem influência sobre a virtude e sobre a vida feliz. Ambos fazem parte da vida humana, independente de época ou lugar. Por acompanharem a vida do homem, o prazer e a dor têm grande peso e força em relação à virtude e à vida feliz, porque a virtude ética ou moral consiste, em grande medida, em detestar o que se deve e desfrutar as coisas apropriadamente.²¹

¹⁸ Cf. *Ética a Nicômaco* 1154 a15-20. A natureza humana não é simples, ela apresenta dupla atividade: do corpo e da alma. É bom notar ainda que nem todo prazer possui excesso: “os prazeres sem dor não têm excesso, e estes são produzidos por coisas agradáveis por natureza e não por acidente. Chamo agradável por acidente o que cura: pois o fato de ser curado por certa ação da parte que permanece sã é a razão pela qual este processo parece agradável; e chamo agradável por natureza ao que produz uma ação própria de tal natureza.” Cf. *id. ibid.* Tradução nossa a partir do texto grego estabelecido pela Loeb, cotejada por sua tradução e pelas traduções da UnB, Abril Cultural e Gredos.

¹⁹ Para o problema da oposição dos tratados sobre o prazer ver, de J. Barnes, “Roman Aristotle” In *Philosophia Togata II – Plato and Aristotle in Rome*. J. Barnes e M. Griffin (edd). Oxford, 1997. p. 1-69; p.59 e Marco Zingano, *Ethica Nicomachea I 13-III 8. Tratado da virtude moral*. Tradução, notas e comentários. São Paulo: Odysseus, 2008. Ver ainda os trabalhos de Festugière e Laurentti citados acima. Não entraremos aqui nesta polêmica, mas devemos lembrar que ela é matéria de discussão entre os exegetas das obras de Aristóteles e implica a maneira de considerar o *status* das demais obras de ética do filósofo, especialmente a *Ética a Eudemo*, que apresenta uma análise sobre o prazer respaldada pelo livro VII da *Ética a Nicômaco*, o que não é verdadeiro em relação ao segundo tratado (livro X).

²⁰ Apesar desta contraposição entre ambos, nem sempre os prazeres precedem as dores, como pode parecer em relação à fome, que é uma sensação dolorosa, mas sua satisfação causa prazer; isso também não ocorre com todos os prazeres: “pois o prazer de aprender e, em relação aos sentidos, os do olfato e muitos sons e sensações visuais, e também as recordações e as esperanças, não vêm precedidas de dor.” Cf. *Ética a Nicômaco* 1173 b15-18.

²¹ “Parece também que comprazer-se com o que se deve e detestar o que se deve contribuem, em grande medida, para a virtude ética; porque isso se estende durante toda a vida, e tem influência para a virtude e também para a vida feliz, já que todos os homens escolhem deliberadamente o agradável e evitam o doloroso.” Cf. *Ética a Nicômaco* X 1, 1172 a22-25. No livro II, Aristóteles

Aristóteles relembra uma opinião sobre o prazer, a qual afirma ser ele movimento ou geração, e o filósofo observa que se o prazer for isso, ele não constitui essencialmente tal sensação, pelo seguinte: o prazer é uma sensação completa em cada momento; o movimento só chega à perfeição quando completa sua duração, que vai do ponto de partida até o fim visado do movimento. Os vários estágios, ou partes, do movimento são imperfeitos porque não o completaram:

A visão parece ser perfeita em qualquer intervalo de tempo; não tem necessidade de nada que, produzindo-se posteriormente, venha aperfeiçoar a sua forma. Por isso, o prazer não é movimento, já que o movimento transcorre no tempo e é por causa de um fim, por exemplo, o construir completa-se quando realiza o que pretendia, seja na totalidade do tempo ou num momento determinado. Mas em suas partes e no tempo, todos são imperfeitos, e os movimentos parciais são diferentes uns dos outros e do total [...] A forma do prazer, por outro lado, é completa em cada intervalo de tempo. [...] o prazer é uma das coisas inteiras e completas. Isso poderia ser deduzido também do fato de não ser possível mover-se senão no tempo, mas é possível ter prazer, porque o que ocorre no presente momento é um todo.²²

Enquanto ocorre, não se pode falar da perfeição do movimento, já que o ponto de partida e o ponto de chegada é que dão sua forma.²³ O prazer, por outro lado, não se dá assim; ele é em cada momento percebido como algo completo e perfeito, não há uma sequência que determine e vise a um fim prazeroso, porque a cada instante que se sente prazer, ele é pleno e completo, embora fugaz. Mas quando ele se dá, ele é um todo completo e sua completude é algo intrínseco e

mostrou que a vida ativa tem conexão íntima com a virtude ética e essa atinge seu nível mais supremo com a contemplação; agora o estagirita irá mostrar que a verdadeira vida prazerosa radica-se na vida contemplativa, vida em que se cumpre a vida virtuosa e a vida do prazer. Cf. observação de J. P. Bonet, *op. cit.*, nota 224, p. 378.

²² Cf. *Ética a Nicômaco* 1174 b2-7. O movimento e a geração são “qualidades [que] se predicam não de todas as coisas, mas só das divisíveis e que não são um todo; de fato, não há geração da visão, nem do ponto, nem da unidade, nem de nenhuma destas coisas há movimento sem gênese; logo tampouco os há do prazer, porque é um todo”. Cf. 4, 1174 b10-15. No caso da refutação do prazer enquanto geração, Apostle considerou o seguinte: “Numa geração tem um sujeito que permanece o mesmo e que perde uma forma e ganha outra. Se o prazer é uma geração – suponhamos que o sujeito é um animal ou um corpo –, qual serão as duas formas correspondentes? O animal ou o corpo não ganham uma nova forma, mas só um atributo, e nenhuma forma é destruída, já que o animal ou o corpo têm, todavia, a forma de um animal. Se a dor é uma destruição, então o corpo ou o animal necessariamente seriam destruídos ao findar a dor, e isto é falso, pois um animal pode permanecer tal ao final do processo de dor”. Cf. Apostle, *apud*. J. P. Bonet, *op. cit.*, nota 229, p.383.

²³ “... não é possível encontrar em qualquer intervalo de tempo um movimento perfeito quanto à forma, a não ser na totalidade do tempo.” Cf. *Ética a Nicômaco* X, 1174 a28-30.

imane a ele.²⁴ Aristóteles entende que o prazer é uma sensação plena, sensação esta procurada em toda atividade humana, o que torna a atividade perfeita, já que a excelência da atividade é acompanhada do prazer que lhe corresponde:

Pois toda sensação implica prazer (e isto vale, igualmente, para o pensamento e para a contemplação), se bem que é mais agradável a mais perfeita, e a mais perfeita é a do órgão bem disposto para o melhor dos objetos, e o prazer aperfeiçoa a atividade. Mas o prazer não aperfeiçoa a atividade da mesma maneira que o fazem o objeto dos sentidos e a sensação, ainda que ambos sejam bons, como tampouco a saúde e o médico são, do mesmo modo, causas de se estar saudável. [...] O prazer aperfeiçoa a atividade, não como uma disposição que reside no agente, mas como um fim que sobrevêm como a flor da vida e a idade oportuna. Por conseguinte, sempre que o objeto que se pensa ou sente seja como deve e o seja, igualmente, a faculdade que julga ou contempla, haverá prazer na atividade; pois sendo o agente e o paciente semelhantes e estando referido um ao outro da mesma maneira, o resultado produzido será, por natureza, o mesmo.²⁵

Apesar de ser algo desejável e seus efeitos serem queridos continuamente, o prazer não é algo contínuo, ele é momentâneo porque, afinal, ele é resultado de uma atividade e esta tem seu limite dentro do tempo.²⁶ Em um certo sentido, o prazer é um fim, afinal ele coroa a atividade, mas podemos também considerá-lo assim por ele ser desejável e, como tal, ser a causa final e motora da atuação da vontade que elege e escolhe conforme as preferências e a influência que a deliberação racional possa ter sobre ela. Como a própria vida é atividade, o prazer ainda pode ser entendido como seu fim.²⁷

Dessa forma, pode-se dizer que quando não há atividade, não há prazer, e sua ausência impede a perfeição da atividade. A cada tipo de atividade corresponde um prazer específico, já que as atividades divergem entre si e os

²⁴ Cf. *Ética a Nicômaco* 1174 b14.

²⁵ Cf. *Ética a Nicômaco* 1174 b20-25; 1174 b30-1175 a1. Quanto à questão do médico e da saúde: “O médico é a causa eficiente que faz com que alguém se encontre bem, e a saúde é a causa final com vistas à qual o médico atua.” Cf. J. P. Bonet, *op. cit.*, nota 233, p. 387.

²⁶ Aristóteles lembra que o prazer de uma atividade pode ser intenso em um primeiro momento, não se repetindo da mesma maneira, o que demonstra a fugacidade do prazer. Cf. 1175 a4-10. Além disso, não é a sua durabilidade que o torna perfeito.

²⁷ Cf. *Ética a Nicômaco* 1174 b23 e 1175 a15. “... todas as atividades humanas são incapazes de atuar constantemente e, em consequência, tampouco se produz prazer, pois este segue à atividade.” Cf. X 4, 1175 a5. Vida e prazer relacionam-se de maneira direta, não devemos esquecer que a vida é uma espécie de atividade e “sem atividade não há prazer e o prazer aperfeiçoa toda atividade.” Cf. 1175 a20.

prazeres correspondentes são heterogêneos como o são as atividades.²⁸ Em relação à virtude e ao vício isso fica claro, uma vez que o prazer obtido em cada uma dessas formas de atividade lhes é específico: à atividade virtuosa corresponde o bom prazer e, ao contrário, à atividade viciosa corresponde o mau prazer, porquanto a essência do prazer está intrinsecamente ligada à atividade.²⁹

E posto que o prazer próprio das atividades as fazem mais precisas, duradouras e melhores, enquanto que os prazeres estranhos as destroem, é evidente que distam muito uns dos outros. De fato, os prazeres estranhos têm quase o mesmo efeito que as dores próprias, já que destroem as atividades [...] Logo, os efeitos de uma atividade que surgem dos prazeres e das dores são contrários (e são próprios os que surgem de uma atividade em virtude de sua própria natureza), enquanto que os prazeres que são estranhos a uma atividade, como temos dito, produzem um efeito muito semelhante à dor, pois destroem a atividade, ainda que não da mesma maneira.³⁰

Além disso, para Aristóteles os prazeres da atividade intelectual são considerados superiores aos prazeres que os sentidos proporcionam. Nesse sentido, também diferem quanto ao prazer as espécies animais, pois a cada uma corresponde atividades diversas e prazeres específicos, havendo identidade entre os prazeres quando há identidade entre espécies. Mas quanto a isso, o filósofo nota que há exceção em se tratando do ser humano, posto que o prazer próprio da natureza humana é matéria de muitas e diferentes opiniões.³¹

Os prazeres acompanham as atividades. Por conseguinte, tanto se é uma ou se são muitas as atividades do homem perfeito e feliz, os prazeres que aperfeiçoam estas atividades serão chamados legitimamente prazeres próprios do homem, e os demais, num sentido secundário e derivado, assim como as atividades correspondentes.³²

²⁸ Por conseguinte, como as atividades são distintas, o são também os prazeres. A visão difere do tato em pureza, o ouvido e o olfato do gosto; assim, os prazeres correspondentes diferem do mesmo modo, e destes, os do pensamento, e dentro de cada grupo, uns dos outros. Cf. *Ética a Nicômaco* X 5, 1175 b30-1176 a4.

²⁹ Cf. *Ética a Nicômaco* 1175 b25-30.

³⁰ Cf. *id. ibid.*, 1175 b12-24. Lembremos: “cada atividade é incrementada com o prazer que lhe é próprio e, assim, os que exercem as coisas com prazer julgam melhor e falam com mais exatidão delas [...] os prazeres intensificam as atividades que lhes são próprias”. Cf. 1175 a32-36.

³¹ Cf. *Ética a Nicômaco* 1176 a5-23.

³² Cf. *id. ibid.*, X 5, 1176 a25-29.

Aristóteles recorda então a verdadeira natureza humana, pois que, sabendo o que ela é, conseqüentemente sabemos o prazer digno dessa natureza. Ele observa que, quando as pessoas seguem as opiniões de alguém, este não é qualquer homem, mas alguém que é mais sábio, e é assim considerado porque age conforme a virtude.³³ Felicidade e prazer são ideias que se encontram atreladas uma à outra, sendo assim, a mais alta atividade corresponde a mais alta felicidade e, claro, a mais perfeita forma de prazer. Dessa forma, virtude e prazer não são contrários, assim como não são idênticos, mas implicam-se reciprocamente.

De todas as atividades que o homem realiza há uma que é mais desejável por realizar a natureza humana, a saber: a atividade própria do intelecto (νοῦς).³⁴ Como diz respeito ao intelecto, a virtude mais excelente não será uma virtude ética, mas uma virtude dianoética, porque esta pressupõe o νοῦς e não a πράξις. A atividade mais excelente desempenhada pelo homem é, portanto, a atividade teórica ou contemplativa, pois ela é a atividade desempenhada por nossa melhor parte, a razão, e nesse sentido é a que se aproxima do divino, por estar conforme ao divino no homem.

Mesmo que a prática envolva atividade racional, a atividade intelectual, por ser voltada para a contemplação, é capaz de proporcionar maior continuidade do que qualquer outra. Conclui-se daí que a atividade segundo a virtude mais prazerosa é a que está de acordo com a sabedoria (κατὰ τὴν σοφίαν), e, portanto, a filosofia é a atividade que proporciona prazeres maravilhosos, devido à sua continuidade, autossuficiência, e também por ser desejada por si mesma e não em vista de outro fim, por sua proximidade ao divino, por dela ausentar-se a fadiga e ocupações outras e, finalmente, por relacionar-se com as coisas imortais.³⁵

³³ Anteriormente, Aristóteles havia dito ser a felicidade a atividade segundo a virtude, não qualquer tipo, mas a mais alta virtude. Cf. *Ética a Nicômaco* 1177 a11.

³⁴ Cf. *Ética a Nicômaco* 1179 a22-24.

³⁵ Cf. *Ética a Nicômaco* 1177 a21-b33. Por ser o νοῦς divino, a vida vivida de acordo com o intelecto é mais divina. No caso do homem, ele é o único ser vivo que possui uma ligação com o divino pela sua racionalidade e isso pode proporcionar-lhe a suma felicidade: o homem pode procurar aproximar-se do imortal ao cultivar o divino de sua natureza, mesmo sendo um ser mortal. Cf. 1177 b30-31; 1178 a3-4. No capítulo 11 do livro VII, Aristóteles lembra a proximidade entre “homem feliz” ou “beato” (μακάριος) e “sentir prazer em sumo grau” ou “gozar de algo como a felicidade dos deuses” (μάλιστα χαίρειν); a palavra μακάριος seria uma abreviação desta última expressão grega. Cf. 1152 b9. Ver ainda D. S. Hutchinson, “Ética” In BARNES, Jonathan (org.). *Aristóteles*, nota 5, p. 260.

As virtudes dianoéticas, portanto, são as virtudes que habilitam o homem à fruição da suma felicidade, porque as atividades ligadas a essas virtudes conectam-se diretamente com as coisas divinas, enquanto as atividades éticas ligam-se com a vida humana – são os atos corajosos, justos etc. As virtudes éticas estão ligadas estritamente com as emoções, por vezes mesmo com o corpo.³⁶ Se a vida feliz é a vida em que se experimenta o maior dos prazeres, ela deve estar de acordo com a atividade humana mais excelente, por isso é dianoética. A vida contemplativa é a vida conforme ao divino que há no ser humano; esse divino é o que singulariza o homem diante dos outros animais, ele é o que indica propriamente a natureza humana.³⁷

O homem sábio é considerado o mais feliz dos homens porque lhe basta a contemplação.³⁸ A vida teórica é uma vida autossuficiente, e isso torna o homem livre e não escravo das coisas, embora Aristóteles não esteja aqui dizendo que o sábio desconsidere a posse de bens materiais ao ocupar-se com a contemplação. É sabido que para o filósofo certos bens são necessários para a vida, indispensáveis para sua manutenção, tanto a vida do homem sábio quanto a de qualquer homem. A dependência dos bens é menor na vida conforme a virtude dianoética do que na vida conforme a virtude ética, e por isso Aristóteles diz que ao sábio basta a contemplação. A vida feliz também não significa uma vida de solidão e reclusão, se bem que estas sejam necessárias à reflexão. O sábio para Aristóteles não é o eremita isolado de seu meio; mesmo que seja feliz (μακάριος) e divino ao contemplar, o ser humano vive entre humanos e precisa de bens para viver e manter a vida, afinal, em que pese os elogios ao divino que há no homem, Aristóteles não transforma este num δαίμων ao considerá-lo sábio.³⁹

³⁶ Cf. *Ética a Nicômaco* 1178 a10-15.

³⁷ Não buscamos a virtude por ser ela prazerosa; certas atividades são desejadas por si mesmas independente do prazer: “E há muitas coisas com as quais nos esforçaríamos em fazê-las ainda que não nos tragam nenhum prazer, como o ver, o recordar, o saber, o possuir virtudes. E nada importa se estas atividades vêm seguidas necessariamente de prazer, pois as elegeríamos mesmo que delas não se originasse prazer. Parece claro, então, que nem o prazer é o bem, nem todo prazer é desejável, e que alguns são desejáveis por si mesmos, diferindo pela índole dos outros ou porque procedem de fontes distintas.” Cf. *Ética a Nicômaco* 1174 a4-10.

³⁸ Cf. *Ética a Nicômaco* 1178 a23-24.

³⁹ Cf. *Ética a Nicômaco* 1178 b5-6.

Assim sendo, a *τελέια εὐδαιμονία* resulta da articulação entre o ético e o dianoético. Ao homem beato ou feliz são necessários bens exteriores, porque são indispensáveis para a manutenção da vida e para alcançar a felicidade. O problema que Aristóteles vê em relação aos bens exteriores não é o fato de se possuir um ou outro bem, mas em como se possui os bens, já que isso pode levar ao engano de se achar que a simples posse possa tornar alguém virtuoso.⁴⁰

* * *

Enfim, como a análise acima sobre o prazer nos diz, entendemos um tipo específico de prazer se entendemos a atividade à qual ele se liga.⁴¹ No caso do prazer provocado pela tragédia, veremos que a atividade contemplativa presente na apreciação dela e da pintura ou escultura, será de suma importância para a compreensão do prazer tipicamente atribuído à noção de mimese.

⁴⁰ Os bens do corpo e os bens externos concorrem para a felicidade, mas são os bens da alma que são o fim da existência humana. Cf. *Ética a Nicômaco* 1179 a9-10. Aristóteles diz que se os deuses se dedicam a alguma atividade, essa só pode ser a contemplação (*θεορία*). Cf. 1178 b21-22. Lembremos o seguinte: “O que Aristóteles critica em homens devassos é uma falta bem específica. Ele critica o desejo por prazeres do corpo, não o desejo por prazer em geral, já que há excelentes prazeres no pensamento e na atividade virtuosa. Entre os prazeres dos sentidos corporais, Aristóteles não tem nenhuma objeção aos prazeres das artes visuais ou musicais ou dos cheiros agradáveis. Mas os únicos cheiros de que os homens devassos gostam são os dos perfumes sensuais e dos pratos saborosos, pois eles os lembram do que eles querem, os prazeres do toque e do paladar, os dois sentidos que operam por contato de uma maneira animal consideravelmente rude. [...] A falha específica que Aristóteles critica é o desejo excessivo por estimulação oral e genital, um tipo de imaturidade primária que Aristóteles despreza.” Cf. D. S. Hutchinson, *loc. cit.*, p. 283. Ver também *Ética a Nicômaco* 1117 b23-1118 b8, 1119 a33-b18; *Ética a Eudemo*, 1230 a37-b8, 1230 b21-1231 a26.

⁴¹ Cf. *Ética a Nicômaco* X 4, 1174 b20- 21. Como bem se expressa S. Halliwell: “O prazer próprio a uma atividade [...] é a consumação da natureza de uma atividade: se desejamos compreender um prazer em particular, devemos por essa razão compreender a atividade a qual ele pertence e que lhe compete.” Cf. “Pleasure, understanding and emotion in Aristotle’s Poetics”. In A. O. Rorty (ed), *op. cit.*, p. 241-260. p. 256.

7.2.

O prazer da tragédia

Bem, é chegada a hora de analisar o prazer na *Poética*. Apesar da tragédia apresentar um prazer próprio, dissemos que a definição da tragédia em *Poética* 6 não menciona o prazer. Por que então examinar esse conceito se ele não aparece no seguimento da obra que traz a catarse? Como consideramos antes, a definição do capítulo seis cita rapidamente os elementos constitutivos de uma tragédia, não os examinando e isso ou foi feito – capítulos um ao cinco –, ou o será em outras passagens da obra – capítulos nove ao quatorze –, onde Aristóteles dedica-se a examinar o μῦθος trágico. Por meio deles ficamos sabendo que, além de provocar certa dor, a tragédia causa prazer. Por esse motivo, iremos examinar o prazer do drama trágico, para depois verificarmos se a relação que ele tem com as dores pode nos revelar algo acerca da catarse.

Porém, convém examinarmos primeiro o prazer que a mimese da pintura provoca, pois mesmo sendo distinta da tragédia, a pintura é o exemplo aristotélico que precisa melhor o sentido de mimese, outro substantivo não definido por Aristóteles. Além disso, como veremos, o prazer que a mimese pictórica provoca nos auxilia a entender o prazer apropriado à tragédia. De acordo ao que vimos anteriormente, na *Poética*, Aristóteles considera que pintura, escultura, música, dança, poesia são μιμητικὰ τέχναι, que se distinguem pela maneira como imitam: enquanto escultores e pintores servem-se das cores e figuras para retratar, os poetas e dançarinos servem-se do ritmo, da harmonia e, no caso dos poetas, da linguagem para comporem seu μίμημα. O conceito de μίμησις, como vimos, não foi definido por Aristóteles, mas implica menos dificuldades em ser compreendido, devido à recorrência das aplicações de seus cognatos na obra aristotélica, como comprovamos no capítulo três (item 4), do que os cognatos da família do verbo καθαίρω. Em uma passagem sobre a origem da poesia, Aristóteles precisa o que ele entende por mimese na *Poética*, e o exemplo usado para essa precisão de sentido é a pintura:

Duas causas parecem ter dado origem à poesia, e ambas naturais. O imitar é natural no homem desde a infância, e nisso se distingue dos outros animais, pois é o mais inclinado à imitação e pela imitação adquire os primeiros conhecimentos, e todos se comprazem com as imitações realizadas. Prova disto é o que ocorre na prática; pois há coisas que ao olharmos nos aflige, mas nós gostamos de ver as imagens executadas com a maior exatidão possível, por exemplo, as figuras de animais repugnantes e de cadáveres. E também a causa disto é que aprender é prazeroso, e não apenas para os filósofos, mas igualmente para os demais homens, embora compartilhem disso em menor grau. Por isso comprazem-se vendo as imagens, pois acontece que ao contemplá-las aprendem e deduzem o que é cada coisa, por exemplo, que este é aquele [οὗτος ἐκεῖνος]. Porque, se alguém não viu antes o retratado, não é a imitação que produzirá prazer, mas a execução da obra, ou a cor ou alguma causa semelhante.⁴²

Ao estarmos diante de um μίμημα percebemos o que ele apresenta, seja homem, seja animal ou seja uma figura mitológica, e esse reconhecimento vem seguido da expressão “este é aquele”.⁴³ A pintura simula algo, identificamos e percebemos o que ela manifesta *como se fosse* algo real e nos expressamos reconhecendo o retratado. Esta é uma das características mais marcantes da imitação, o reconhecimento do que ela apresenta, a semelhança que a coisa pintada mostra com a coisa mesma. É isso que causa em nós certa admiração e prazer, por isso podemos nos deleitar com o reconhecimento de coisas repugnantes ou dignas de dar medo, como os cadáveres e os animais selvagens; admiramos-nos com o que o μίμημα mostra.⁴⁴ No caso de não reconhecermos o que a pintura apresenta, o prazer que a pintura proporciona será de outra natureza, não estará no reconhecimento da semelhança, mas na apreciação do uso das cores, dos traços etc. Podemos entender por essa passagem da *Poética* que o prazer

⁴² *Poética* 4, 1448b 4-24. Tradução nossa a partir do grego da Loeb, cotejada por sua tradução e pelas traduções da Imprensa Nacional, Gredos e Calouste Gulbenkian. O prazer ligado à mimese é de ordem cognitiva, mas aqui também há um outro tipo de prazer, o de ordem sensível, devido ao uso da cor, etc. Para os vários tipos de prazer no pensamento aristotélico, ver a antologia seguida de notas e dois apêndices explicativos na obra citada acima de R. Laurenti. Quanto à semelhança, Halliwell lembra que nesse contexto do pensamento aristotélico, podemos entender esta quase como sinônimo de mimese. Cf. “Pleasure, understanding and emotion in Aristotle’s *Poetics*”, p. 245. Ver ainda nota abaixo.

⁴³ “Este é aquele” traduz οὗτος ἐκεῖνος. “Este” indica o que está traçado ou desenhado e “aquele” o que foi antes visto. Ver comentário a esse respeito em V. G. Yebra, “Notas à tradução espanhola” In *Aristóteles Poética*, nota 59, p. 254. Gerald Else lembra uma variante nos manuscritos da expressão grega: τοῦτο ἐκεῖνο, que aparece também em *Retórica* I 11. Cf. G. Else, *Aristotle’s Poetics: The Argument*. p. 131-132. Ver nota abaixo sobre a passagem referida da *Retórica*.

⁴⁴ Sobre o reconhecimento do que o μίμημα manifesta ver ainda *Tópicos* VI 2, 140a 18-22.

ligado à μίμησις é de ordem cognitiva. Encontramos na *Retórica* uma asserção que reforça o que consideramos sobre essa passagem da *Poética*:

Da mesma maneira, o aprender e o admirar são na maioria da vezes prazerosos, porque, no admirar está contido o desejo de aprender – de modo que o admirável é desejável – e, no aprender se dá um estado conforme à natureza. Se contam entre as coisas prazerosas fazer e receber o bem, já que, de um lado, receber um bem significa obter o que se deseja e, por outro lado, fazer um bem supõe que se possua e seja superior: ambas coisas a que todos aspiram. E, pela mesma razão que é prazeroso o que serve para fazer um bem, é igualmente prazeroso aos homens corrigir a seus semelhantes e completar o que está incompleto. E, como aprender e admirar é prazeroso [ἐπεὶ δὲ τὸ μαῖνθάνειν τε ἡδὺ καὶ τὸ θαυμάζειν], é também necessário que o seja o que possui as mesmas qualidades: por exemplo, o que constitui uma imitação, como a escrita, a escultura, a poesia e em geral todas as boas imitações, mesmo se o objeto imitado não for agradável; porque não é com isto que se sente prazer, mas pensar que “este é aquele” [τοῦτο ἐκείνο], de sorte que o resultado é que aprendemos alguma coisa. São prazerosas igualmente as aventuras e o salvar-se por pouco dos perigos, pois todas essas coisas causam admiração [θαυμαστὰ ταῦτα].⁴⁵

O saber, como diz o início da *Metafísica*, é aquilo que é desejado, pois nos admiramos com as coisas que contemplamos e desejamos descobrir por que elas são da forma que são, e a aprendizagem (μάθησις) é a busca pela compreensão do que se desconhece. A compreensão é da ordem do maravilhoso, além disso, a aprendizagem, se em certas circunstâncias pode causar dor, é também prazerosa, como vimos acima quando tratamos da *Ética a Nicômaco*. Como a mimese implica reconhecimento na descoberta do que o μίμημα manifesta, temos θαῦμα, nos surpreendemos ao compreender que este é aquele. Assim, a noção de mimese aproxima-se do saber.

A observação e apreciação da semelhança (ὁμοιότης) pode nos levar a entender que Aristóteles esteja afirmando que apreciamos as obras miméticas como cópias de alguma coisa real. No caso dos retratos, isso provavelmente é verdadeiro, mas as pinturas não se limitam a retratos; elas podem apresentar seres ou objetos que existam apenas na imaginação humana, como é o caso de muitos dos seres da mitologia, dos deuses, por exemplo. Além disso, a apreciação da semelhança nos põe a observar traços comuns que caracterizam as coisas e nos levam ao reconhecimento.

⁴⁵ Cf. *Retórica* I 11, 1371a 21-1371b 17. Tradução nossa a partir do texto grego da Loeb, cotejada por sua tradução e pelas traduções da Oxford, Gredos e Imprensa Nacional-Casa da Moeda. Sobre o maravilhoso lembremos *Poética* 24, 1460 a17: “O maravilhoso é agradável” (Τὸ δὲ θαυμαστὸν ἡδύ).

Observamos no dia-a-dia as semelhanças que as coisas têm percebendo que elas possuem certas qualidades ou propriedades em comum; quando passamos a observar uma obra mimética, essa percepção que temos das coisas em geral está envolvida no reconhecimento de certos traços característicos como traços significantes em si mesmos, e que nos permitem perceber a semelhança que a pintura apresenta. Portanto, a compreensão da semelhança é um modo de interpretar o que o μίμημα apresenta, não é apenas uma constatação de similaridades, mas discernimento compreensivo e interpretativo do que está manifesto no μίμημα.⁴⁶

Considerar “este é aquele” é ter uma percepção de tipo *accidental*, pois este tipo de percepção lida com a observação de certas características e da afirmação do que seja o que se observa; por exemplo, é afirmar que o que é visto seja um cão de uma determinada cor.⁴⁷ Para Aristóteles forma-se uma imagem mental a partir do que a sensação capta, e tal imagem é representação daquilo que é percebido.⁴⁸ O reconhecimento do μίμημα implica a atividade da capacidade humana de entendimento ao associar a imitação com a coisa mesma; por isso a mimese causa prazer. A mimética não se identifica com o conhecimento, isto é, conhecimento e mimese não são o mesmo; o caráter prazeroso desta está relacionado à compreensão do que está representado em uma pintura ou escultura. Por meio de

⁴⁶ Sobre a relevância da semelhança para os argumentos da filosofia ver *Tópicos* 108 b7-12. Sobre a relação da semelhança com a metáfora ver *Tópicos* 140 a8-10, *Retórica* 1410 b10-19, 1412 a9-12, *Poética* 1459 a5-8. E sobre a importância da semelhança para a interpretação dos sonhos e para as analogias retóricas ver *De Divinatione Somniorum* 464 b5-12; e *Retórica* 1394 a2-9. Cf. Observação de S. Halliwell, “Pleasure, understanding and emotion in Aristotle’s Poetics”, p. 245. Além disso, Halliwell recorda que o discernimento da semelhança não indica uma observação passiva e superficial de similaridades; ao se observar a semelhança na filosofia, na metáfora, na interpretação dos sonhos e na arte, o tipo de discernimento envolvido nem sempre é bem realizado por todos, ou pelo menos nem todos o fazem igualmente bem. Cf. S. Halliwell, *id. ibid.*, p. 247.

⁴⁷ É típica da percepção accidental a expressão “este é aquele”: “Denomina-se sensível por acidente quando, por exemplo, este branco é filho de Diáres. Porque se percebe isto por acidente, pois é accidental ao branco o fato de ele se unir a tal objeto, o qual é apreendido pelos sentidos.” *De Anima* II 418 a20-23. Ver também *Id. Ibid.* III, 425 a24-30. Baseamos-nos para traduzir o trecho do *De Anima* aqui não apenas no texto grego da Belles Lettres e em sua tradução, mas também nas duas traduções portuguesas que tivemos acesso: a já citada de Maria C. G. dos Reis (São Paulo: Ed. 34, 2006), e a edição portuguesa de Carlos Humberto Gomes (Lisboa: Edições 70, 2001).

⁴⁸ Cf. *De memoria* 450 a. Lembremos que a percepção ou sensação (αἴσθησις) é parte do processo de cognição humana; toda cognição implica intelecção ou percepção. As imagens mentais ainda referem-se ao que possa ser pensado: conceitos, opiniões, deliberações, valores, etc. *De Anima* III, 432 a5-10. Em uma passagem famosa, Aristóteles considera que “a alma nunca pensa sem recorrer a uma imagem.” Cf. *Id. Ibid.*, III, 431 a18-19.

mimese, compreendemos o que está sendo representado e obtemos prazer, visto que o conhecimento, ou o reconhecimento, no caso, proporciona prazer.

Bem, e o prazer da tragédia? É ele de mesma natureza? Façamos aqui a reprodução de um trecho citado no capítulo anterior, de uma passagem bastante importante sobre o que nos propomos a discutir:

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 [φρίπτειν καὶ ἐλεεῖν] do que ouve acontecer, como experimentaria quem ouvisse o enredo de Édipo [πάθοι τις ἀκούων τὸν τοῦ Οἰδίου 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 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 o prazer advindo da piedade e do temor por meio da mimese, é evidente que isso deve ser criado nas próprias ações. [Ἐπεὶ δὲ τὴν ἀπὸ ἐλέου καὶ φόβου διὰ μιμήσεως δεῖ ἡδονὴν παρασκευάζειν τὸν ποιητὴν, φανερὸν ὡς τοῦτο ἐν τοῖς πράγμασιν ἐμποιητέον.]⁴⁹

Segundo esse trecho, o prazer próprio da tragédia parece ser aquele, pelo menos à primeira vista, que vem da piedade e do temor. Sendo a tragédia uma imitação de ações, como essa mimese provoca sensações dolorosas, por meio das emoções de piedade e temor, e depois o seu contrário, o prazer? Haveria aí uma mudança de sentimento por percebermos que estamos diante de mimese?

Para alguns comentadores, e mesmo tradutores da *Poética*, a passagem da mimese pictórica do capítulo quatro é digressiva e paradoxal.⁵⁰ Não concordamos com esta assertiva mas, ao contrário, entendemos haver uma conexão entre ambas as passagens, como já defenderam alguns intérpretes recentemente.⁵¹ Vejamos, então, como outras considerações acerca da tragédia podem sustentar essa compreensão da questão. Ela é, como todo tipo de poesia citada na *Poética*, mimese, mais especificamente é mimese de ações humanas que provoca as

⁴⁹ *Poética* 14, 1453 b1-14.

⁵⁰ Cf. Consideram os tradutores R. Dupont-Roc e J. Lallot, *op. cit.*, p. 189.

⁵¹ Cf. M. C. Nussbaum, *op. cit.*, p. 331-345; Cf. S. Halliwell. "Pleasure, understanding and emotion in Aristotle's Poetics", p. 241-260; Cf. C. W. Veloso, *loc. cit.*, p. 13-25. Defendemos posição semelhante em artigo publicado: "Sobre o prazer da tragédia em Aristóteles". Rio de Janeiro: OUSIA, 2007. Publicação em CD-ROOM.

emoções dolorosas de piedade e temor e, além disso, como o capítulo quatorze nos informa, a tragédia causa também prazer. O poeta deve esmerar-se em elaborar sua trama trágica para provocar o que dissemos antes; por isso a composição da trama deve pressupor esses elementos.

O prazer que vimos até aqui associado à mimese é o prazer no reconhecimento, e podemos nos perguntar o que reconhecemos na tragédia. Para alguns estudiosos do texto, o prazer trágico é devido ao fato de reconhecermos que a tragédia é mimese, e por isso sentimos prazer ao percebermos que estamos diante de uma representação; sendo assim, ocorre uma mudança nos sentimentos por percebermos que estamos diante de um μίμημα.⁵²

O reconhecimento associado à mimese, como vimos ao analisar o capítulo quatro, é o reconhecimento do que a pintura manifesta com seus recursos, a saber, o desenho e as cores que formam o μίμημα. No caso da tragédia, essa por ser poesia vale-se de palavras e de uma certa conexão entre os fatos e ações que apresenta, e tais elementos constitutivos do μῦθος devem provocar as emoções dolorosas e prazer nos espectadores e nos leitores. E o fato da tragédia causar este último – o prazer –, não significa que deixemos de sentir as dores.⁵³

As emoções que a tragédia provoca são sentidas em seu desfecho, e, a nosso ver, elas não deixam de ser dolorosas, não há uma “alquimia mimética”, como se expressam Dupont-Roc e Lallot, que as transforma em prazer ao percebermos que a situação dolorosa que as provocou é mimese. O prazer, assim como em *Poética* 4, é de reconhecimento e o que reconhecemos em uma tragédia são as ações dos personagens, os acontecimentos que lhes ocorrem, em suma, todos os fatos que levam ao fim trágico. Compreende-se então tudo o que suscitou as dores de piedade e temor, compreende-se que o prazer está no reconhecimento da seriedade da ação apresentada, e não em percebermos que a tragédia é mimese e por isso sentimos alívio da sensação dolorosa.⁵⁴ O prazer, nesse sentido, está na

⁵² Cf. R. Dupont-Roc e J. Lallot, *op. cit.*, p. 189.

⁵³ Cf. Elisabeth Belfiore, *Pleasure, Tragedy and Aristotelian Psychology*. *Classical Quarterly* N. S. 35, 1985. p. 349-361. p. 349; Cf. Jonathan Lear, “Katharsis”. In. RORTY, A. O. (ed), *op. cit.*, p. 315-340. p. 302. Cf. S. Halliwell, “Pleasure, understanding and emotion in Aristotle’s *Poetics*”, p. 242.

⁵⁴ Cf. M. C. Nussbaum, *op. cit.*, p. 341-342. A piedade e o temor são efeitos trágicos que devem já estar previstos na trama, pois não deve ser a encenação teatral a responsável por suscitá-las, mas a sua simples leitura. Cf. *Poética* 19, 1456 b3-4. Nesse sentido, o poeta deve se atentar para a estruturação e ordenação dos fatos se quiser atingir o que é próprio de sua composição: “o efeito

compreensão do todo que compõe uma tragédia, e só o experimentamos em sua finalização, quando entendemos os fatos, as ações humanas que causaram as dores. Compreendemos, então, a seriedade daquilo que o μίμημα trágico nos manifesta.

Na verdade, por *Poética* 14 pode parecer que o prazer que sentimos se deve à piedade e ao medo, como se as dores fossem as responsáveis por se sentir prazer em uma tragédia; mas em realidade o prazer que sentimos provém da imitação dos fatos que suscitam tais emoções. O prazer provém da imitação dos fatos amedrontadores e piedosos; não são as dores que provocam o prazer, elas não causam o seu oposto, mas é a compreensão da ação apresentada pelo poema trágico que o provoca.⁵⁵ Por isso, não há um paradoxo entre dor e prazer, há a presença de um e de outro. O prazer trágico é compreender o quão séria é a ação humana que está ali representada. Quando Aristóteles diz em *Poética* 1448 b16-17 “entender e inferir cada elemento”, aplicado à tragédia isso abrange os personagens, as ações desenroladas, as emoções, os eventos, os argumentos em todas as facetas que aparecem e em seus inter-relacionamentos; por isso o prazer é sentido no final da trama, quando esse todo é finalmente compreendido pelo leitor ou pelo espectador.⁵⁶

Dessa forma, o prazer típico de mimese do capítulo quatro não se contradiz ao prazer da mimese de ações que é a tragédia. O prazer é, em ambas as

da tragédia deve resultar, unicamente, da composição dos fatos, da intriga, da íntima conexão das ações”. Cf. Eudoro de Sousa, “Comentário”, *Aristóteles. Poética*. p. 133. Cf. também S. Halliwell, “Aristotelian Mimesis Reevaluated.” p. 246.

⁵⁵ Cf. *Poética* 19, 1456 b3-4: “É evidente que também nas acções se deve partir destes mesmos princípios quando for necessário conseguir efeitos de compaixão, temor, grandiosidade ou verossimilhança.”. Ver ainda 9, 1452 a2-4: “Uma vez que a imitação representa não só uma acção completa mas também factos que inspiram temor e compaixão, estes sentimentos são muito [mais] facilmente suscitados quando os factos se processam contra a nossa expectativa, por uma relação de causalidade entre si.”; e também 13, 1452 b32-33: “Dado que a composição da tragédia mais perfeita não deve ser simples, mas complexa, e que a mesma deve imitar factos que causem temor e compaixão (porquanto essa é a característica desta espécie de imitações)...”. Que confirmam que a imitação não é só de uma ação completa; é, também, imitação de fatos que suscitam temor e piedade. Um trecho esclarecedor sobre a ligação do prazer com a função da tragédia é o seguinte: “se a tragédia se distingue em todas estas coisas e ainda no efeito próprio da arte (pois estas imitações devem produzir não um prazer qualquer mas o que já foi referido), é evidentemente superior, uma vez que atinge o seu objectivo melhor do que a epopéia.” Cf. 1462 b12-14. O prazer já referido é o de 1453 b10-13. Cf. observação de Ana Maria Valente, *Aristóteles. Poética*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004. Nota 198, p. 106. Usamos aqui sua tradução para os trechos citados da obra.

⁵⁶ Como bem observou Halliwell, “Pleasure, understanding and emotion in Aristotle’s Poetics”, p. 249.

passagens, de ordem cognitiva: enquanto a cognição apresentada em *Poética* 4 é a que diz respeito ao reconhecimento do que é retratado pelo μίμημα, a cognição dos fatos e das ações que a tragédia apresenta é o que causa o prazer da tragédia, e tal prazer é próprio da mimese.⁵⁷

Podemos objetar que a tragédia seja muito diferente da pintura ou da escultura, mas não devemos nos esquecer que Aristóteles nos diz que essas também podem apresentar animais terríveis ou figuras como as de pessoas mortas e, mesmo assim, nos comprazemos na observação de tais cenas. Isso se deve porque nos deleitamos no reconhecimento do que é apresentado, por isso sentimos prazer em ver e reconhecer coisas na pintura e na trama trágica, que, se vistas diretamente, são desagradáveis.⁵⁸

Portanto, não é a piedade e o temor que provocam o prazer da tragédia, mas o prazer é provocado pela compreensão dos fatos temerosos e piedosos; é o entendimento dos fatos, que reconhecemos também como os causadores das dores, que proporciona o prazer apropriado a uma tragédia.⁵⁹ Dessa forma, a trama trágica apresenta emoções dolorosas e prazer, mesmo que isso possa parecer paradoxal. Se o prazer provém da compreensão de fatos que provocam emoções dolorosas, é possível entender a catarse como um processo prazeroso, que diminui os efeitos da dor, ou podemos entender que as dores se transformam, de alguma maneira, em prazer? Discutiremos a seguir como parte da tradição interpretativa abordou a questão e veremos, enfim, se há possibilidade de interpretarmos a catarse, considerando a relação que ela possa ter com as emoções e com o prazer típicos da tragédia.

⁵⁷ Cf. M. C. Nussbaum, *op. cit.*, p. 342. Cf. também S. Halliwell, “Inside and outside the work of art: Aristotelian Mimesis Reevaluated.” In *The Aesthetics of mimesis: Ancient texts & modern problems*, p. 161-162.

⁵⁸ Cf. *Retórica* I 11, 1371 b1-22; *Poética* 4, 1448 b4-24.

⁵⁹ Halliwell lembra que no capítulo quatro da *Poética* a ênfase estava na inter-relação da cognição com o prazer e, no caso da tragédia, o que é enfatizado, e está em primeiro plano, é a integração entre prazer, emoção e cognição. Nesse sentido, a apreciação da tragédia não apenas implica uma “compreensão preexistente do mundo”, ela ainda proporciona o refinamento e a extensão dessa compreensão. Cf. S. Halliwell, “Pleasure, understanding and emotion in Aristotle’s Poetics”, p. 253.