

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CCHLA – CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
CURSO DE BACHARELADO EM FILOSOFIA

LUCAS HENRIQUE BATISTA PEREIRA DOS SANTOS

**A CONTRIBUIÇÃO DA TRAGÉDIA PARA A EDUCAÇÃO DAS
VIRTUDES EM ARISTÓTELES**

JOÃO PESSOA – PB
2019

LUCAS HENRIQUE BATISTA PEREIRA DOS SANTOS

**A CONTRIBUIÇÃO DA TRAGÉDIA PARA A EDUCAÇÃO DAS
VIRTUDES EM ARISTÓTELES**

Monografia apresentada ao Curso de
Filosofia da Universidade Federal da
Paraíba, como requisito para obtenção
do grau de Bacharel em Filosofia, sob
orientação do professor Gilfranco Lu-
cena.

JOÃO PESSOA – PB
2019

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

8237c Santos, Lucas Henrique Batista Pereira Dos.
A contribuição da Tragédia para a educação das virtudes
em Aristóteles / Lucas Henrique Batista Pereira Dos
Santos. - João Pessoa, 2019.
37 f.

Orientação: Gilfranco Lucena.
Monografia (Graduação) - UFPB/CCHLA.

1. Aristóteles; Tragédia; Paixão; Virtudes. I. Lucena,
Gilfranco. II. Título.

UFPB/CCHLA

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CCHLA – CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
CURSO DE BACHARELADO EM FILOSOFIA

LUCAS HENRIQUE BATISTA PEREIRA DOS SANTOS

**A CONTRIBUIÇÃO DA TRAGÉDIA PARA A EDUCAÇÃO DAS
VIRTUDES EM ARISTÓTELES**

NOTA: _____

APROVADO EM: ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos
Orientador

Prof. Dr. Francisco de Assis Vale Cavalcante Filho
Examinador

Prof. Dr. Marconi José Pimentel Pequeno
Examinador

RESUMO

Neste trabalho pretende-se investigar se é possível uma educação das virtudes por meio da Tragédia, segundo a filosofia Aristotélica. Segundo Aristóteles, a Tragédia é imitação de ações elevadas com linguagem ornamentada, que se efetua por meio de atores, suscita o temor e a compaixão, e visa à purificação destas paixões. A hipótese inicial é que as paixões, de algum modo, interferem em nossas escolhas, e, por isso, em um primeiro momento analisaremos a relação entre virtudes e paixões na *Ética a Nicômaco*; depois, em um segundo momento, veremos a relação entre as paixões e o discurso retórico na *Retórica*; e, por fim, veremos como a Tragédia suscita as paixões do temor e da compaixão, tentando responder se ela pode contribuir para uma educação das virtudes. Pretendemos mostrar, a partir de uma leitura do modo como Aristóteles refere-se às paixões, na ética, na retórica e na poética, como a Tragédia, que imita ações elevadas, pode em certo sentido contribuir para uma educação das virtudes.

PALAVRAS-CHAVES: Aristóteles; Tragédia; Paixão; Virtudes.

ABSTRACT

This paper aims to investigate if it is possible to educate the virtues through tragedy, according to Aristotelian philosophy. According to Aristotle, Tragedy is the imitation of elevated actions with ornate language, which is effected through actors, arouses fear and compassion, and aims at the purification of these passions. The initial hypothesis is that the passions, in some way, interfere with our choices, and therefore, at first, we will analyze the relationship between virtues and passions in the *Nicomachean Ethics*; Then, in a second moment, we will see the relationship between passions and rhetorical discourse in *Rhetoric*; and finally, we will see how Tragedy arouses the passions of fear and compassion, trying to answer whether it can contribute to an education of the virtues. We intend to show from a reading of the way Aristotle refers to the passions, in ethics, rhetoric and poetics, how Tragedy, which mimics high actions, can in some sense contribute to an education of virtues.

KEYWORDS: Aristotle; Tragedy; Passion; Virtues.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1. PAIXÕES E VIRTUDES.....	11
2. AS PAIXÕES NA RETÓRICA.....	20
3. VIRTUDES E PAIXÕES NA TRAGÉDIA.....	27
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	34
5. REFERÊNCIAS.....	35
6. GLOSSÁRIO.....	36

INTRODUÇÃO

O presente estudo pretende analisar a possível contribuição da Tragédia para a educação das virtudes, na filosofia de Aristóteles. Este trabalho surge de um problema que tem em vista entender como a purificação, que é um elemento próprio da Tragédia, concorre para a educação das virtudes? Grosso modo, nossa resposta ao problema é afirmativa, isto é, a Tragédia, em certo sentido, pode contribuir para a educação das virtudes. Tendo em vista esse problema como objetivo geral, dividimos este objetivo em outros três problemas específicos: (i) que relação existe entre a aquisição das virtudes e as paixões, (ii) como o discurso suscita as paixões, (iii) como o discurso poético (a Tragédia) purifica as paixões, sobretudo, as paixões do temor e da piedade e, além disso, como a purificação contribui para educação das virtudes.

Segundo Aristóteles, a Tragédia é imitação de ações elevadas, com linguagem ornamentada, que se efetua por meio dos atores, e que tem por efeito suscitar o temor e a compaixão com vistas à purificação dessas paixões. Com base nessa definição, partimos da hipótese inicial de que as paixões de certo modo modificam nosso estado de ânimo que, por sua vez, interferem em nossas escolhas. Além disso, levamos também em consideração o que são as virtudes e como são adquiridas, de acordo Aristóteles, pois ele entende que as virtudes não são naturais em nós, mas são adquiridas por meio do hábito e que, além disso, se tratam de uma escolha deliberada que tem em vista o meio-termo, isto é, entre o excesso e a falta, o que diz respeito as virtudes é escolher o meio-termo. Nesse sentido, na medida em que a Tragédia imita ações elevadas, as quais dizem respeito às virtudes, e suscitam certas paixões no espectador, supomos que as paixões suscitadas pela Tragédia juntamente com a purificação delas, contribuem, em certo sentido, para a possibilidade de uma educação das virtudes.

Levando em consideração esse ponto de partida, analisamos as paixões em três livros, nos quais Aristóteles trata desse tema. As paixões, em Aristóteles, são abordadas na *Ética a Nicômaco*¹, na *Retórica das paixões*² e na *Poética*. Por isso, ao investigar o tema das paixões, nossa investigação se dará em torno desses três livros, em que as paixões são abordadas sob diferentes enfoques. Tendo isso em vista, em um primeiro momento, analisaremos a relação entre paixões e virtudes, na *EN*, no qual as paixões são analisadas

¹ *Ética a Nicômaco* = *EN*.

² No Brasil, foi lançada a tradução do segundo livro da *Retórica* com esse título. (Cf. Aristóteles. *Retórica das paixões*. (edição bilíngue) Trad. Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2003). Ademais, quando nos referimos a *Ret.* estamos sintetizando *Retórica das paixões*.

concomitantemente com as virtudes; em um segundo momento, examinaremos como as paixões são suscitadas pelo discurso do orador, na *Retórica das paixões*, no qual ele descreve o estado das pessoas que se encontram sob determinada paixão; e por último, investigaremos, na *Poética*, a relação entre Tragédia e as paixões e a purificação destas, bem como visamos propor a possibilidade da Tragédia contribuir na educação das virtudes.

Assim, no primeiro capítulo, apresentaremos os dois tipos de virtudes que são a virtude dianoética e virtude ética. Ademais, entenderemos que as virtudes, de modo geral, são adquiridas por meio do hábito, e não surgem em nós por natureza. Também mostraremos que as virtudes, dentre as três coisas que se encontra na alma (paixões, disposições e capacidades), dizem respeito às disposições, pois as disposições têm a ver com uma escolha deliberada, e as paixões e as capacidades são sentidos independentemente de uma escolha. Veremos também que as virtudes são disposições que tem em vista o meio-termo, ou seja, entre o excesso e a falta, a virtude visa o meio-termo. Por fim, examinaremos qual relação as virtudes têm com às paixões e, em que sentido, os sujeitos por elas tomados podem ser entendidos como sendo virtuosos.

No segundo capítulo, apresentaremos alguns aspectos da obra que Aristóteles escreve sobre retórica, que o mesmo nome, ou seja, *Retórica*. Também introduziremos os três elementos envolvidos no discurso, sobretudo, no discurso do retórico, os quais são: o orador, o discurso e o ouvinte. Dentre esses elementos, exporemos como as paixões são suscitadas no ouvinte, e daremos atenção ao temor e a compaixão, pois estas são as paixões despertadas pela Tragédia. Além de descrever como as paixões são suscitadas pelo discurso, Aristóteles descreve o estado de ânimo que o ouvinte se encontra quando sente determinada paixão. Isso é de grande importância, quando observamos em que estado de ânimo se encontra aquele que sente a paixão do temor e da compaixão. Por exemplo, sobre a paixão do temor, ele diz que é a suposição de um mal que pode causar um dano doloroso ou destrutivo; a compaixão, é também o que pode causar um dano doloroso ou destrutivo, mas atinge alguém que não merecia. Essas descrições são importantes para entender como as paixões do temor e da compaixão são suscitadas no espectador que assiste à Tragédia.

E, por fim, no terceiro capítulo, apresentaremos alguns aspectos a respeito da *Poética* e as partes que constituem esta obra. Também buscaremos entender o que constitui a Tragédia, os elementos fundamentais da sua estrutura, e, além disso, veremos dois conceitos essenciais para entender o efeito característico da Tragédia, os quais são: a imitação e purificação. Para Aristóteles, a Tragédia é imitação de ações elevadas, com linguagem ornamentada, que se efetua por meio dos atores, e que tem por efeito suscitar o temor e a

compaixão com vistas à purificação dessas paixões. Além de entender a estrutura da Tragédia, aprofundaremos esses conceitos essenciais que constituem seus traços característicos, que são a imitação e a purificação. No que diz respeito à imitação, por exemplo, a Tragédia se assemelha à Comédia, porém esta difere daquela, porque imita ações baixas, e aquelas, ações elevadas. A purificação, em grego, tem vários sentidos que precisam ser explicitados, um destes sentidos, por exemplo, entende a purificação como um processo biológico em que o corpo expelle resíduos corporais que prejudicam o bom funcionamento do corpo. E, por último, tendo analisado as paixões sob diferentes enfoques, proporemos a possibilidade de a Tragédia contribuir na educação das virtudes.

O tema desta pesquisa é uma tentativa de investigar como as paixões modificam o estado de ânimo que, por sua vez, interferem em nossas escolhas, mas, especialmente, como a Tragédia, juntamente com seu processo de purificação, pode contribuir, em certo sentido, para a possibilidade de a Tragédia contribuir para a educação das virtudes. Dessa maneira, este trabalho se justifica pela tentativa de propor uma possível contribuição das paixões na educação das virtudes. Essa proposta é baseada na leitura das obras de Aristóteles que oferecem elementos importantes para tal contribuição.

Contudo, este trabalho tem um limite de abrangência, pois ele não aborda questões preliminares que dizem respeito a quem está apto para educar com vistas à virtude, bem como não trata de questões que se referem à distância que existe entre aquilo que é ensinado e aquilo que é posto em prática, ou seja, questões que dizem respeito à distância entre a teoria e prática. Sobre tais questões, nota-se que aquilo que foi ensinado em vista das virtudes não implica dizer que vai ser posto em prática necessariamente pelo indivíduo, porque a prática (ou seja, o campo da ação) diz respeito também à escolha ou a intenção que o indivíduo decide sem levar em consideração o que foi ensinado. Nesse sentido, o indivíduo toma uma decisão por causa de um impulso emocional, ou certa circunstância, ou outro fator externo que não tem nenhuma relação com aquilo que foi ensinado. Por isso, questões que se referem a intenção e quem está apto a ensinar em vista da virtude não serão abordados neste trabalho.

1. PAIXÕES E VIRTUDES

Neste primeiro capítulo, pretendemos analisar que relação existe entre as paixões e as virtudes, tal como trata Aristóteles na *EN*. Para isso, dividiremos este capítulo em três tópicos a fim de compreender essa relação. Buscaremos, dessa forma, entender no primeiro tópico (i) o que são as virtudes e como são adquiridas; no segundo (ii) que tipo de coisas são as virtudes, isto é, dos três tipos de coisas que se encontram na alma (paixões, capacidades e disposições) a virtude, segundo Aristóteles, só pode ser uma delas, e, por fim, (iii) a relação entre as virtudes e as paixões. Essa discussão a respeito das virtudes e paixões é feita no livro II da *EN*. Por isso, nossa discussão se dará principalmente em torno desse livro.

Aristóteles inicia o livro II da *EN* argumentando que existem dois tipos de virtudes (*arete*), uma sendo a dianoética (*dianoéhtike*) e outra a ética (*éthike*). A primeira se deve ao ensinamento (*didaskalias*) e, por isso, requer tempo e experiência. A segunda se deve ao costume/hábito (*ethous*). A dianoética, pelo conceito grego desenvolvido por Aristóteles (*dianoia*), tem a ver com a mente, intelecto, raciocínio e, por isso, ela se deve ao ensinamento, pois requer o uso da mente e do intelecto para o seu aprimoramento. No entanto, em relação à palavra ética, Aristóteles entende que ela (*ethikos*) vem da palavra hábito (*ethos*) devido a uma pequena modificação desta palavra, mas, de acordo com María Araújo e Julián Marías³, a palavra ética, em grego, deriva de ἦθος (conduta, costume); por isso a palavra ética, em grego, tem a ver etimologicamente com o caráter, a morada do ser. De acordo com María Araújo e Julián Marías, embora ela tenha alguma relação etimológica com ἦθος, não significa que ela se desenvolve por meio desta, mas pelo hábito, pelo costume (ἔθος). O caráter é a manifestação do que foi adquirido por meio do hábito, ou seja, é o resultado do hábito, pois o caráter não é algo que nasce com o homem, mas ele que desenvolve⁴. Aristóteles diz, na *EN* 1103a 20-25:

Por tudo isso, evidencia-se também que nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza; com efeito, nada do que existe naturalmente pode formar um hábito contrário à sua natureza. Por exemplo, à pedra que por natureza se move para baixo não se pode imprimir o hábito de ir para cima, ainda que tentemos adestrá-la jogando-a dez mil vezes no ar; nem se pode habituar o fogo a dirigir-se para baixo,

³ Cf. María Araujo y Julián Marías, in Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, p. 19, n. (1).

⁴ Cf. Maria Araújo e Julián Marías, p.19, n. (1).

nem qualquer coisa que por natureza se comporte de certa maneira a comportar-se de outra. (ARISTÓTELES, 1987, p. 27)

Ele entende por virtudes éticas (*ethike arete*) aquilo que é aperfeiçoado em nós por meio do hábito (ἔθος). O comportamento natural da pedra é mover-se para baixo e, ainda que tentemos habitua-la a “cair para cima”, ela não mudará seu comportamento natural, pois é próprio de sua natureza mover-se de uma forma e não de outra. Por isso, para ele “não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós” (EN 1103a, ARISTÓTELES, 1987, p. 27), mas por meio do hábito.

Outro ponto importante, que Aristóteles ressalta bastante, é a estreita relação entre as virtudes e as artes (*tékhnē*), sobretudo o processo de aquisição de uma arte. Ele argumenta que adquirimos certas coisas por meio do hábito como as virtudes, por exemplo; e outras adquirimos naturalmente (*physis*), como as sensações. Dessas coisas que recebemos naturalmente, recebemos primeiro a capacidade (*dynamis*) e depois a atividade (*energeia*). Um exemplo disso são nossas sensações. Primeiramente, recebemo-las para que possamos usá-las, e não o contrário, isto é, não adquirimos nossos sentidos por tê-los usado diversas vezes. Como vimos anteriormente, isso não sucede com as virtudes. As virtudes são adquiridas por meio do hábito. Por isso, Aristóteles compara a aquisição das virtudes com a aquisição de uma arte. Quanto às virtudes, ele diz, em EN 1103a:

[...] adquirimo-las pelo exercício, como também sucede com as artes. Com efeito, as coisas que temos de aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo; por exemplo, os homens tornam-se arquitetos construindo e tocadores de lira tangendo esse instrumento. Da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos, e assim com a temperança, a bravura, etc. (ARISTÓTELES, 1987, p. 27)

É exercitando (*energesantes*) que aprendemos a fazer (*mathontas poien*). Um pedreiro aprende a construir casas construindo casas e um tocador de lira aprende a tocar tocando. Do mesmo modo que acontece com a aquisição de uma arte, ocorre com a aquisição das virtudes. Aqui o importante é aprender fazendo, ou seja, exercitando esta ou aquela virtude que, como já vimos antes, se dá por meio do hábito. A relação entre virtudes e artes é muito importante, nesse primeiro momento, pois ele usa tal relação durante toda sua exposição sobre as virtudes, não só para argumentar como adquirimos as virtudes, mas também para mostrar como elas são corrompidas. Como vimos antes, nas artes, é exercitando que se aprende a fazer algo, como também é construindo que surgem tanto os bons arquitetos

quanto os maus, é tocando que surgem tanto os bons tocadores quanto os maus. Portanto, aprender a fazer - fazendo - não é suficiente para se tornar um bom construtor ou tocador, é preciso aprender fazendo bem. E do mesmo modo acontece com as virtudes: praticando atos justos me torno justo e praticando atos injustos me torno injusto.

Em resumo, chegamos a três informações importantes: (i) que as virtudes são de dois tipos, uma sendo a dianoética e outra a ética; (ii) que estas não são adquiridas por natureza, mas por meio do hábito; e (iii) que as virtudes são obtidas exercitando certa virtude, mas, assim como nas artes um mal tocador nasce tocando mal, é preciso aprender a tocar - tocando bem - para se tornar um bom tocador.

Posto isso, analisemos agora o segundo tópico: dentre as paixões, faculdades e disposições, quais destas são as virtudes. Aristóteles menciona que essas são três tipos de coisas que se encontram na alma: paixões (*pathe*), capacidades (*dynamis*) e disposições (*éksis*). Sobre isso ele diz, em *EN* 1105b:

Por paixões entendo os apetites, a cólera, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo, a emulação, a compaixão, e em geral os sentimentos que são acompanhados de prazer e dor; por faculdades, as coisas em virtude das quais se diz que somos capazes de sentir tudo isso, ou seja, de nos irarmos, de magoar-nos ou compadecer-nos; por disposições de caráter, as coisas em virtude das quais nossa posição com referência às paixões é boa ou má. (ARISTÓTELES, 1987, p. 31)

Nesse trecho não ficou claro o que ele quer dizer com paixão⁵. Paixão (*pathos*), em grego pode ser traduzido tanto por paixão, quanto por emoção⁶. Nessa passagem, ele elenca várias emoções e diz que esse conjunto de emoções são o que ele entende por paixão. Ademais, ele diz que entende por paixão o conjunto destas, as quais são acompanhadas por prazer e dor. Essa discussão sobre paixão e virtudes será apresentada abaixo, mas, por enquanto, essa definição nos ajuda a entender que tipo de coisa são as virtudes.

⁵ Os apetites (*ἐπιθυμίαν*), a cólera (*ὀργήν*), o medo (*φόβον*), audácia (*θάρσος*), a inveja (*φθόνον*), a alegria (*χαρὰν*), a amizade (*φιλίαν*), o ódio (*μῖσος*), o desejo (*πόθον*), a emulação (*ζῆλον*), a compaixão (*ἔλεον*), e em geral os sentimentos que são acompanhados de prazer (*ἡδονή*) e dor (*λύπη*).

⁶ A tradução da palavra *πάθος* varia de autor para outro. Bornheim e Vallandro, por exemplo, traduzem por paixões. María Araujo y Julián Marías, que traduziram a *EN* em uma edição bilíngue, traduz a palavra *πάθος* por *passiones*. O comentador Hutchinson traduz por *emoções*. Assim, escolhemos traduzir *πάθος* por *paixões* devido às duas traduções, que usamos como referências, também traduzem por *paixões*. Mas quando Hutchinson se refere às emoções se trata da mesma palavra, isto é, *πάθος*.

Segundo Aristóteles, as virtudes não são nem paixões nem faculdades, são disposições. As virtudes do homem não são paixões (*pathe*), porque não é por causa das paixões que nos tornamos bons ou ruins, mas pelas nossas virtudes e vícios (*kakiai*), por meio das quais também somos elogiados (*epainometha*) e censurados (*psegometha*). Por exemplo, o corajoso, o medroso ou o colérico não é elogiado ou censurado por sentir tais emoções, mas por se comportar de certo modo ao sentir tais emoções. Nesse sentido, as paixões são sentidas de modo involuntário, em que somos envolvidos por esta ou aquela paixão, as quais não temos controle quando estamos sob o domínio destas.

As virtudes também não são faculdades (*dynameis*), pois a faculdade de sentir medo ou cólera não depende de uma escolha (*proaireseos*) deliberada, e embora sejamos movidos por certas paixões, no que se refere à escolha deliberada, não somos movidos pelas nossas virtudes ou vícios, mas por meio destas nos comportamos de certo modo. Assim, nossa capacidade de sentir emoções não depende de uma escolha deliberada, embora possamos escolher ser corajosos, covardes ou temerários; a capacidade de sentir tais emoções é algo que se sente naturalmente e com a qual se nasce, e não se adquire. Desse modo, como não somos elogiados ou censurados por sentir esta ou aquela paixão, assim também não somos elogiados ou censurados pela nossa capacidade de sentir as paixões. Por isso, as virtudes, de acordo com Aristóteles, não são nem paixões nem faculdades, mas disposições (*éksis*).

As disposições, em grego, dizem respeito à postura ou à maneira de ser. De acordo com Aristóteles (cf. *EN* 1108b), existe três tipos de disposições: o excesso (*yperbolé*), a falta (*illeipseos*) e o médio ou meio-termo (*meson*), sendo que o excesso e a falta constituem vícios, e o meio-termo é o objetivo da virtude. O meio-termo é o que se encontra entre o excesso e a falta, os quais são extremos em relação ao meio e, por isso, está equidistante daqueles. Em vista disso, é preciso dizer que tipo de disposição é a virtude⁷. Para Aristóteles (*EN* 1106a):

[...] toda virtude ou excelência não só coloca em boa condição a coisa de que é excelência como também faz com que a função dessa coisa seja bem desempenhada. Por exemplo, a excelência do olho torna bons tanto o olho como a sua função, pois é graças à excelência do olho que vemos bem. (ARISTÓTELES, 1987, p. 32)

⁷ Cf. ARISTÓTELES, 1987, p. 31.

Do mesmo modo sucede com as virtudes em relação aos homens. É por meio das disposições que os homens tornam-se bons e executam bem sua função no que diz respeito às virtudes. Daí se segue, consoante Aristóteles, que as disposições tem em vista o meio-termo em relação a nós, isto é, mirar um meio-termo que diz respeito a nós seres humanos, se um elefante, por exemplo, consegue ingerir litros de água e, dessa maneira, consegue saciar sua sede, isso não significa que esta mesma medida saciará (convém a) a sede de um ser humano. Na verdade, a quantidade ingerida pelo elefante pode prejudicar (pelo excesso) a saúde do homem, e em nada contribui para encontrar o meio-termo entre o excesso e a falta. Por isso, o homem deve ter em vista o meio-termo em relação ao ser humano.

Como dissemos antes, virtudes e artes têm uma relação íntima e que, além disso, adquirir uma virtude é parecido com o processo de aquisição de uma arte; sendo assim o objetivo da virtude é ter em vista o meio-termo bem como as artes. Por exemplo, o corredor⁸ que come pouco não terá energia suficiente para terminar a corrida, assim como o que come muito ficará empanturrado, e não terá condições de correr e, desse modo, terá de comer uma quantidade adequada, a fim de encontrar um meio-termo entre o excesso e a falta. Dessa mesma forma sucede com todas as artes, pois o meio-termo que buscam é a virtude dessa arte, ou seja, torná-la boa e executar bem sua função. Do mesmo modo acontece com as virtudes em relação a nós, isto é, encontrar o meio-termo entre o excesso e a falta. De acordo com Aristóteles (*EN* 1106b):

[...] cada arte realiza bem o seu trabalho - tendo diante dos olhos o meio-termo e julgando suas obras por esse padrão; e por isso dizemos muitas vezes que às boas obras de arte não é possível tirar nem acrescentar nada, subentendendo que o excesso e a falta destroem a excelência dessas obras, enquanto o meio-termo a preserva; e para este, como dissemos, se voltam os artistas no seu trabalho -, e se, ademais disso, a virtude é mais exata e melhor que qualquer arte, como também o é a natureza, segue-se que a virtude deve ter o atributo de visar ao meio-termo. Refiro-me à virtude moral, pois é ela que diz respeito às paixões e ações, nas quais existe excesso, carência e um meio-termo. (ARISTÓTELES, 1987, p. 31)

Nesse trecho confirmamos o que havíamos dito antes, que assim como as artes têm em vista o meio-termo, as virtudes também visam o meio-termo. Se pensarmos numa escultura, para que ela represente um objeto, é preciso que o escultor não retire muita matéria,

⁸ O corredor não é um artista propriamente dito, mas o cuidado com o corpo constitui uma arte médica, ou medicinal, que diz respeito à saúde quando se trata de um meio-termo entre o excesso e a falta.

nem crescente pouca matéria, pois, dessa forma, a escultura não estará de acordo com o objeto representado; assim, a escultura deve ser esculpida de tal forma que se forem retiradas ou acrescentadas alguma matéria estará em desacordo com o objeto representado. Por isso, tanto a arte quanto a virtude têm em vista o meio-termo, pois este, entre o excesso e a falta, conserva o que é melhor para ambas.

Posto isso, portanto, podemos investigar o próximo tópico deste capítulo: a relação entre as virtudes e paixões. Ainda sobre o trecho acima, ele diz que a virtude ética (*ethike*) diz respeito às paixões (*pathe*) e ações (*práxis*), mas como as virtudes podem ser sobre paixões e ações, se vimos acima que as virtudes não são nem paixões nem capacidades, mas disposições?

Antes de responder esta pergunta, vamos esclarecer alguns pontos que Aristóteles coloca sobre a relação entre as virtudes e paixões. Ele diz que (i) “a excelência moral relaciona-se com prazeres e dores; é por causa do prazer que praticamos más ações e por causa da dor que nos abstermos de ações nobres”⁹. Além disso, ele diz que se (ii) “as virtudes dizem respeito a ações e paixões, e cada ação e cada paixão é acompanhada de prazer ou de dor, também por este motivo a virtude se relacionará com prazeres e dores”¹⁰. E, por fim, em *EN* 1104b, (iii):

[...] é em razão dos prazeres e dores que os homens se tornam maus, isto é, buscando-os ou evitando-os - quer prazeres e dores que não devem, na ocasião em que não devem ou da maneira pela qual não devem buscar ou evitar, quer por errarem numa das outras alternativas semelhantes que se podem distinguir”. (ARISTÓTELES, 1987, p. 29)

Como vimos antes, as virtudes, dentre os três tipos de coisas que encontram na alma, são disposições, pois a virtude envolve uma escolha deliberada, e como as paixões e capacidades não envolvem uma escolha não podem ser virtudes. Contudo, as virtudes, como diz Aristóteles, são acompanhadas pela dor ou prazer, como também as paixões e ações são acompanhadas pela dor e pelo prazer; então podemos concluir que as virtudes dizem respeito à dor e ao prazer (cf. *EN* 1104b). Por exemplo, alguém que foge de uma situação que causa

⁹ περι ἡδονᾶς γὰρ καὶ λύπας ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ: διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα. *EN* 1104b. (Cf. ARISTÓTELES, 1987, p. 29)

¹⁰ ἔτι δ' εἰ αἱ ἀρεταὶ εἰσι περὶ πράξεις καὶ πάθη, παντὶ δὲ πάθει καὶ πάσῃ πράξει ἔπεται ἡδονὴ καὶ λύπη, καὶ διὰ τοῦτ' ἂν εἴη ἡ ἀρετὴ περὶ ἡδονᾶς καὶ λύπας. *EN* 1104b. Tradução nossa. (Cf. ARISTÓTELES, 1987, p. 29)

temor é covarde, quem enfrenta desmedidamente é temerário, mas quem escolhe por intermédio da deliberação enfrentar tal situação é corajoso. Ser corajoso consiste em não ser tomado nem pela covardia, nem pela temeridade, mas escolher deliberadamente o meio termo entre a covardia e a temeridade.

Além disso, a coragem é digna de ser louvada, enquanto que a covardia e a temeridade são censuráveis; em razão disso, a coragem mantém uma relação específica com a paixão (especialmente o medo) que pode ser definida por uma relação de domínio em que o corajoso não se deixa tomar por tal paixão. Por exemplo, o covarde diante de uma situação que causa medo se deixa tomar por essa paixão e foge; o temerário, em contrapartida, não se deixa tomar pelo medo e enfrenta tal situação desmedidamente, sem pensar; e, por fim, o corajoso domina o medo, sem ser dominado por ele ou ser desmedido é enfrenta-lo. Mas isso só é possível quando, por meio do hábito, escolhemos deliberadamente a virtude (nesse caso, a coragem), e quanto mais formos capazes de escolher a coragem, mais seremos capazes de deixar de lado os vícios.

Esta escolha, portanto, é feita por meio da razão, como diz Hutchinson:

Somos compostos de uma parte racional e uma parte irracional, e o verdadeiro caráter moral consiste em ter os elementos irracionais sob o domínio dos elementos racionais. Os elementos irracionais são as emoções: por exemplo, a ira, o medo, o amor, a lascívia, a sede, a fome, a inveja, o ódio, a ambição, o ressentimento, a pena, o júbilo, e em geral os eventos e condições mentais que são acompanhados pelo prazer e pela dor. As virtudes morais são hábitos consolidados de caráter que se expressam na resposta emocional correta. O que é a resposta emocional correta? É o que a razão diz que deve ser (EE 1219b26-20a13, 1220b7-20; EN 1102a26-03a10, 1105b19-06a12). (HUTCHISON, 2009, p. 275)

Escolher o meio termo, no entanto, não é tão simples como mostra a teoria, pois numa situação que nos causa medo, ou fugimos dela, ou ficamos imobilizados diante de tal situação. Por isso, ressalta Aristóteles a importância de recebermos uma educação correta (*orthē paideia*) desde a nossa juventude, habituando-nos a escolher o que é conveniente (meio-termo) a cada situação e deixando de lado o que não convém (vícios), mas também por meio dessa educação seremos capazes de nos comprazer (*khairein*) e sofrer (*lypeisthai*) com aquilo que é preciso, ou conveniente. Como vimos no início deste capítulo, o hábito está intimamente relacionado na aquisição das virtudes. Nesse sentido, as paixões enquanto elementos irracionais precisam ser dominadas pela virtude, na medida em que os indivíduos

sejam educados ou habituados desde a juventude por uma educação que os guie até a virtude. É, portanto, sendo corajosos em situações que exigem coragem que nos tornamos corajosos; e cada vez que escolhermos ser corajosos, seremos mais capazes de deixar de lado os vícios. Por isso, o hábito é um elemento importante para a aquisição da virtude, isto é, aquilo por meio do qual seremos louvados, ou seja, virtuosos.

As virtudes dizem respeito não só às paixões como também às ações. Como nos diz Aristóteles (*EN* 1106b):

Por exemplo, tanto o medo como a confiança, o apetite, a ira, a compaixão, e em geral o prazer e a dor, podem ser sentidos em excesso ou em grau insuficiente; e, num caso como no outro, isso é um mal. Mas senti-los na ocasião apropriada, com referência aos objetos apropriados, para com as pessoas apropriadas, pelo motivo e da maneira conveniente, nisso consistem o meio-termo e a excelência característicos da virtude. Analogamente, no que tange às ações também existe excesso, carência e um meio-termo. Ora, a virtude diz respeito às paixões e ações em que o excesso é uma forma de erro, assim como a carência, ao passo que o meio-termo é uma forma de acerto digna de louvor; e acertar e ser louvado são características da virtude. (ARISTÓTELES, 1987, p. 32-33)

Com base nessa passagem da *EN*, podemos dizer, tal como Aristóteles, que as virtudes são disposições que têm em vista um meio-termo (virtude), e deixam de lado o excesso e a falta (vícios); estes, por um lado, são censuráveis, e aquele é digno de elogio. Ora, as paixões podem ser sentidas em excesso, em medida menor ou na medida correta, como também nas ações existe um excesso, uma falta e um meio-termo. Porém, as virtudes só dizem respeito às paixões e às ações, quando elas têm em vista o meio-termo, por meio de uma escolha deliberada, digna de ser elogiada; isto faz parte da virtude, isto é, ser louvada e acertar na medida correta. Podemos dizer, dessa maneira, que as virtudes dizem respeito àquilo que é louvável e tem em vista o meio-termo, enquanto os vícios dizem respeito àquilo que é censurável, o qual é constituído pelo excesso e a falta.

Assim, em relação ao nosso objetivo geral apresentado no início da introdução, que tem vista responder como a purificação, que é um traço característico da Tragédia, pode contribuir para uma educação das virtudes; podemos dizer que cumprimos nosso primeiro objetivo de entender a relação entre virtudes e as paixões. Agora, podemos seguir nossa investigação, a fim de entender a relação entre as paixões e o discurso do orador. Mais

especificamente, buscaremos entender como as paixões são suscitadas pelo discurso do orador e qual relação que tais paixões têm com as paixões tratadas na *EN*.

2. AS PAIXÕES NA RETÓRICA

Para Aristóteles, as paixões são suscitadas no ouvinte por meio do discurso do orador. Nosso objetivo nesse capítulo é entender como o discurso é capaz de suscitar as paixões no ouvinte. Para isso, dividiremos este capítulo em três tópicos: no primeiro veremos (i) quais os elementos que compõem a estrutura do discurso do orador (ou discurso retórico), (ii) qual a relação entre paixões e o discurso retórico e (iii) como o temor e a compaixão são suscitadas no ouvinte¹¹.

Aristóteles escreveu um tratado sobre retórica, que descreve os elementos estruturais do discurso retórico, bem como os tipos de discurso (judicial, deliberativo, epidíctico), as formas de persuasão (o caráter do orador, as emoções dos ouvintes e a lógica do assunto), os argumentos retóricos (entimema, prova dedutiva; e o exemplo, prova indutiva), dentre outras questões que envolvem o discurso retórico. Mas, para nossa investigação nesse capítulo, iremos tratar somente da parte que se refere às paixões. Essa parte da retórica é conhecida e, às vezes, traduzida por “*Retórica das paixões*”, por isso, neste capítulo nossa discussão se dará em torno desse livro.

No início do livro, Aristóteles diz, em *Ret.* 1377b:

Visto que a retórica tem como fim um julgamento [...] é necessário não só atentar para o discurso, a fim de que ele seja demonstrativo e digno de fé, mas também pôr-se a si próprio e ao juiz em certas disposições [ποίον τινα]; de fato, importa muito para a persuasão, sobretudo nas deliberações, e depois nos processos, que o orador se mostre sob certa aparência e faça supor que se acha em determinadas disposições a respeito dos ouvintes e, além disso, que estes se encontrem em semelhantes disposições a seu respeito. (ARISTÓTELES, 2000, p. 3)

Nesse trecho, Aristóteles entende que, na retórica (*retorike*), em razão do julgamento (*eneka kriseos*), e para que o discurso (*logos*) seja confiável (*pistos*) e demonstrativo (*ἀποδεικτικὸς*), é preciso que o orador se coloque em certas disposições (*diakeisthai*) bem como sob certa aparência (*phainesthai*), não só o orador como também os ouvintes (*akroate*) devem se colocar nas mesmas disposições que os oradores. Dessa passagem, podemos concluir que na retórica há um objetivo a ser atingido e, para que esse objetivo seja alcançado,

¹¹ Nosso enfoque nas paixões do temor e da compaixão, dá-se em virtude do fato de que, na Poética, Aristóteles assegura que são essas as paixões que são purificadas pela Tragédia.

é preciso cumprir alguns pré-requisitos. Primeiro, percebemos que há três figuras presentes no discurso retórico: o orador, o ouvinte e o discurso. (i) O orador objetiva persuadir o ouvinte de um julgamento, (ii) o discurso é o meio pelo qual o orador transmite seu julgamento a fim de persuadir o (iii) ouvinte que é o receptor do discurso do orador. Porém, esses três elementos precisam estar em determinadas condições para que o objetivo do discurso seja atingido. O discurso precisa ser confiável e demonstrativo, mas essas condições sozinhas não são suficientes para atingir seu objetivo. Além dessas condições, é preciso que o orador se apresente sob certas disposições diante dos ouvintes e estes em mesmas disposições que aqueles. Esses elementos são importantes mais a frente, pois nos ajudam a entender como as paixões são suscitadas nos ouvintes por meio do discurso. O orador, portanto, precisa estar sob três condições para que seu discurso seja levado em consideração. Sobre isso, Aristóteles diz, em *Ret.* 1378a:

Três são, portanto, as causas de que os oradores sejam por si dignos de crédito, pois são de igual número as que dão origem a nossa confiança, com exceção das demonstrações. São as seguintes: a prudência, a virtude e a benevolência, porquanto os oradores induzem em erro nos assuntos sobre os quais falam ou aconselham, seja por todas essas razões, seja por alguma delas: ou, por falta de prudência, não tem opinião correta; ou, embora a tenham, por perversidade não a exprimem, ou são prudentes e equitativos, mas não benevolentes, motivo pelo qual é possível que não aconselhem o melhor, embora o conheçam, e nenhuma outra causa há além dessas três. (ARISTÓTELES, 2000, p. 5)

Em vista disso, são três os motivos pelos quais os discursos dos oradores (*legontas*) são dignos de confiança (*pistous*): a sabedoria prática (*phrónesis*), a virtude (*arete*) e a senso (*eunoia*). A prudência pede que o orador seja bastante cauteloso ao elaborar seu discurso e proferir uma opinião a fim de que esta seja correta e não engane o ouvinte diante de sua opinião. A virtude, por sua vez, conduz a benevolência, pois esta exige que o orador aconselhe o melhor ao seu ouvinte e aquela pede transparência no seu discurso, isto é, não enganar ou dissuadir o ouvinte à opiniões equivocadas por mau caráter do orador. Essas três condições são condições indispensáveis que o orador deve apresentar frente a seu ouvinte para que seu discurso seja digno de confiança. Estes, portanto, são os elementos do discurso retórico e as condições para o objetivo desse discurso seja alcançado.

Esclarecidas tais questões, podemos passar para o segundo tópico desse capítulo: qual a relação entre paixões e o discurso retórico. Para isso, vejamos o que Aristóteles diz sobre as paixões na *Ret.* 1378a:

As paixões são todos aqueles sentimentos que, causando mudanças nas pessoas, fazem variar seus julgamentos, e são seguidos de tristeza e prazer, como a cólera, a piedade, o temor e todas as outras paixões análogas, assim como seus contrários. Devem-se distinguir, relativamente a cada uma, três pontos de vista, quero dizer, a respeito da cólera, por exemplo, em que disposições estão as pessoas em cólera, contra quem habitualmente se encolerizam, e por quais motivos. (ARISTÓTELES, 2000, p. 5)

Dessa passagem, podemos extrair três informações importantes. A (i) primeira é que as paixões são acompanhadas de prazer (*edone*) e dor (*lype*). Essa afirmação traz uma informação que já foi mencionada na *EN*, pois nos mostra que as paixões, tanto na *EN*, quanto na *Ret.*, são entendidas sob o mesmo aspecto no que se refere a elas serem acompanhadas pelo prazer e pela dor. (ii) Em relação a cada paixão, há três coisas que devem ser levadas em consideração: as disposições (*diakrimeis*) em que as pessoas se encontram quando sentem determinada paixão, contra quem habitualmente (*tisin eiothasin*) se sente tal paixão e os motivos pelos quais (*poiois*) a pessoa se encontra nessa paixão. (iii) E, por fim, que as paixões nos homens variam (*diapherousin*) os julgamentos (*krisis*) deles causando mudança (*metaballontes*) neles.

Nesse sentido, as paixões são abordadas sob aspectos diferentes na *EN* e na *Ret.* Na *Ret.*, elas são suscitadas pelo discurso do orador; na *EN*, elas podem ser entendidas como sendo de dois tipos: (i) uma virtude, quando visam o meio-termo que constitui uma virtude, sob o estatuto de um ajuizamento correto (*ortho logos*), conveniente com o que é oportuno em uma determinada circunstância¹²; e (ii) um vício, quando se refere ao excesso e a falta. Nesse último caso, em que as paixões são sentidas em excesso ou em falta, elas movem alguém para fazer algo desmedidamente e tal pessoa deixa-se levar por certa paixão. Nesse caso, na *EN*, as paixões movem alguém a fazer alguma coisa sem pensar, por exemplo, diante de uma

¹² Como diz Aristóteles, “as próprias pessoas atuantes devem considerar, em cada caso, o que é mais apropriado à ocasião” (δεῖ δ’ αὐτοὺς αἰεὶ τοὺς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν) (*EN* II, 2, 1104a); e ainda: “Mas até que ponto um homem pode desviar-se sem merecer censura? Isso não é fácil de determinar pelo raciocínio [οὐ ῥάδιον τὸ λόγῳ ἀπορίσαι], como tudo o que seja percebido pelos sentidos [οὐδὲ γὰρ ἄλλο οὐδὲν τῶν αἰσθητῶν]; tais coisas dependem de circunstâncias particulares, e quem decide é a percepção [καὶ ἐν τῇ αἰσθέσει ἡ κρίσις]” (*EN* II, 9, 1109b).

situação que causa medo, aquele que foge é covarde e aquele que enfrenta desmedidamente é temerário; nesses casos, portanto, eles são movidos por tais paixões que os levam a fazer alguma coisa sem pensar. Contudo, se tal indivíduo domina o medo causado pela situação e toma uma decisão deliberada, ele está sendo corajoso, o que constitui uma virtude. Assim, as paixões movem os homens a fazer alguma coisa, mas, para se tratar de uma virtude, precisam passar por uma decisão deliberada.

Na *EN*, as paixões vêm à tona frente a uma situação, as quais movem alguém a sentir certa paixão, em excesso ou em menos quantidade, ou leva tal indivíduo a fazer uma escolha deliberada diante daquela situação. Na *Ret.*, as paixões são suscitadas pelo discurso do orador que afeta os julgamentos do ouvinte causando mudanças neste. Nesse sentido, os diferentes aspectos abordados na *EN* e na *Ret.* se complementam, visto que sob a perspectiva destes dois livros, as paixões são suscitadas, com vistas a fazer o indivíduo sentir certa paixão, colocando-o em determinado estado de ânimo.

Como vimos antes, as paixões suscitadas pelo discurso são analisadas levando em consideração três aspectos: que disposições alguém se encontra quando sente determinada paixão, contra quem sente tal paixão e quais os motivos. Assim, quando orador suscita, pelo discurso, certa paixão, ele tem em vista também suscitar no ouvinte esses três elementos que dizem respeito a cada paixão. Ou seja, quando o orador quer suscitar a ira em alguém, ele tem de colocar tal pessoa em certa disposição, ou seja, no caso da ira, deve despertar o desejo de fazer mal a alguém; essa ira tem em vista uma pessoa, um inimigo, por exemplo; e tem de mostrar o motivo pelo qual sente ira, como, por exemplo, alguém praticou algum mal.

Sobre isso, diz Barnes:

A conexão entre as emoções e o juízo pareceu impressionante: é provocador afirmar que um traço *essencial*, digamos da ira seja que ela muda os juízos daqueles que estão irados. A razão por que, na Retórica, Aristóteles refere-se ao efeito das emoções sobre o juízo é clara: o orador quer persuadir, ou, em outras palavras, afetar o juízo – e a estimulação das emoções lhe é, portanto, relevante apenas na medida em que as emoções afetam o juízo. (BARNES, 2009, p. 338)

O fato das paixões modificarem os juízos daqueles que se encontram em determinada paixão é fundamental para o discurso do orador, pois este tem em vista persuadir o ouvinte, ou seja, afetar o seu juízo e, por meio das paixões, ele consegue atingir seu objetivo. Sob esse ponto de vista, quando o orador suscita as paixões no ouvinte seu objetivo é nada menos que afetar seu juízo, colocando o ouvinte em determinado estado dominado por certa paixão. Esse

aspecto das paixões, isto é, que elas podem afetar o juízo do ouvinte pelo discurso do orador, não aparece *EN*. Talvez não tenha pontuado essa informação na *EN*, porque na retórica existe a relação entre orador e ouvinte, em que o orador pretende persuadir o ouvinte com seu discurso, e na *EN* as paixões, entendidas numa escala de excesso, falta e meio-termo, em que o excesso e a falta constituem um erro (ou vício) e o meio-termo uma virtude, precisam ser dominadas pela razão para atingir a virtude, ou seja, o meio-termo.

Depois de determinar o que são as paixões, ele segue analisando cada paixão em particular levando em conta aqueles três critérios ditos anteriormente: as disposições em que a pessoa se encontra, contra quem habitualmente se sente tal paixão e quais os motivos. Assim, seguiremos analisando o terceiro elemento deste capítulo: como o temor e a piedade são suscitados no ouvinte. Sobre o temor ele diz:

Seja, então, o temor certo desgosto ou preocupação resultantes da suposição de um mal iminente, ou danoso ou penoso, pois não se temem todos os males, por exemplo, o de que alguém se torne injusto ou de espírito obtuso, mas sim aqueles males que podem provocar grandes desgostos ou danos; e isso quando não se mostram distantes, mas próximos e iminentes. Com efeito, não se temem os que estão muito distantes; assim, todos os homens sabem que vão morrer, mas, como esse fato não é imediato, não lhes traz nenhuma preocupação. (ARISTÓTELES, 2000, p. 5)

O temor (*phóbos*), segundo Aristóteles, é certa dor (*lype*) ou perturbação (*ταραχή*) gerada a partir de uma fantasia (*phantasia*), vindo de um mau (*κακοῦ*) destrutivo (*phthartikou*) ou doloroso (*lyperou*). Além disso, esse mal é capaz de causar enormes danos ou dores, mas só quando parecem estar muito próximos (*synengus*). Se o temor, portanto, consiste em provocar um mau muito grande capaz de causar dano ou dor, o temível (*phobera*) também consiste nisso. Quando as coisas se mostram como acima descrito, parecem a nós temíveis, pois parecem estar muito próximas de nós, e nisso consiste o temível, como também o perigo, isto é, a aproximação daquilo capaz de nos afligir e causar grande dano.

De modo geral, pessoas que podem causar algum mal são temíveis e, sobretudo, as que têm poder para fazê-lo, como, por exemplo, os que praticam injustiças e as pessoas que tiveram suas virtudes ultrajadas, pois, principalmente, se têm poder para provocar algum mau, como também se são movidos pela vingança. Essas são, portanto, as coisas temíveis e pelas quais sentimos medo. Resta ver em que estado de ânimo se encontra aquele que sente temor.

Segundo Aristóteles, as pessoas que temem sentir algum mal, temem também as pessoas que podem provocar tal mau assim como a ocasião desse mau e os próprios males

provocados por aquelas pessoas. Ele entende que pessoas muito prósperas tornam-se temerárias, insolentes e desdenhosas por causa da riqueza, da quantidade de amigos, do poder, etc. e, por esse motivo não acreditam que irão sentir coisas temíveis, como também pessoas que acreditam que já sofreram todos os tipos de males. No entanto, ele diz que para temer “é preciso guardar no íntimo alguma esperança de salvação, com respeito àquilo pelo que se luta. Eis uma prova disso; o temor nos torna aptos a deliberar; ora ninguém delibera sobre questões sem esperança”¹³. Ele acrescenta que o temível, além de um mau próximo causador de grande dor ou dano, é algo que nos torna aptos a deliberar (*bouleutikous*), mas quem delibera o faz com esperança (*elpida*) em seu íntimo a fim de alcançar a salvação (*soterias*), pois sobre assuntos que não têm mais esperança não tem porque deliberar. Desse modo, ele entende que a esperança acompanha o temor, no sentido de oferecer condições para deliberar sobre algo que aparentemente não tem saída, mas que ainda tem salvação.

Posto isso, passemos agora para a compaixão. Sobre isso diz Aristóteles:

Seja, então, a compaixão certo pesar por um mal que se mostra destrutivo ou penoso, e atinge quem não o merece, mal que poderia esperar sofrer a própria pessoa ou um de seus parentes, e isso quando esse mal parece iminente, com efeito, é evidentemente necessário que aquele que vai sentir compaixão esteja em tal situação que creia poder sofrer algum mal, ou ele próprio ou um de seus parentes, e um mal tal como foi dito na definição, ou semelhante ou quase igual. (ARISTÓTELES, 2000, p. 53)

Para ele, a compaixão (*eleos*) é certa dor (*lype*) por um mal (*kakos*) destrutivo (*phthartiko*) ou doloroso (*lypero*) que afeta aquele que não merece (*anaxiou*), podendo ser tanto a própria pessoa quanto alguém próximo a esta pessoa, um amigo ou parente, por exemplo. Aqueles que possuem muitos bens e, por isso, são muito felizes, acreditam que nunca sentirão nenhum mal, pois julgam, pelos bens que possuem, que nenhum mal será capaz de afetá-los. Aqueles que se sentem muito temerosos também não podem sentir compaixão, pois estão ocupados com o temor que os aflige. De modo contrário, pessoas mais velhas, pela sua experiência, e homens sábios, pela sua capacidade de calcular, estão mais propensos a sentir compaixão.

Podemos dizer, de certo modo, que as coisas pelas quais se sente compaixão advêm de grandes males causados pela sorte (*tykhe*). Segundo Aristóteles, a falta ou a pequena

¹³ ARISTÓTELES, 2000, p. 35

quantidade de amigos, fealdade, debilidade, mutilação ou algum mal que atinge alguém que não merece, são coisas causadas pela má sorte. Tais coisas são males que ocorreram quando não deveriam, mas que foram fruto da sorte (acaso), é nesses casos que se deve sentir compaixão, isto é, quando o infortúnio aflige alguém ou/e pessoas próximas ou conhecidas, quando na verdade deveria ser um bem. Para Barnes, as pessoas pelas quais deveríamos sentir compaixão são aquelas que são parecidas conosco, pois, de outro modo, não seríamos capazes de supor que o que aconteceu com outras pessoas poderá acontecer conosco. Ou seja, quando alguém é semelhante a nós em alguns aspectos (como a idade, o caráter, os hábitos, a origem, segundo Aristóteles) é comum sentir compaixão por alguém com essas características, pois, dessa forma, é provável que ela, assim como nós, também pode ser afligida por algum mal.

Além disso, o infortúnio que nos faz sentir compaixão é aquele que está próximo, mas não o que está longe, pois o que está distante parece que não nos atingirá ou tardará a nos atingir. Por isso, quando um amigo morre sentimos compaixão dele, pois além de ser afligido pela morte, ocorreu a alguém que não merecia. A compaixão, portanto, é um mal próximo e aflige alguém que não merecia, como um amigo ou a si mesmo, por exemplo.

Dessa forma, cumprimos o segundo objetivo específico apresentado no início da introdução, que é entender como o discurso do orador suscita as paixões, sobretudo, as paixões do temor e da compaixão. Agora, podemos prosseguir analisando que relação existe entre as paixões suscitadas pela Tragédia (temor e piedade) e como a purificação contribui para uma educação das virtudes.

3. VIRTUDES E PAIXÕES NA TRAGÉDIA

Neste capítulo, introduziremos alguns conceitos importantes relacionados à poética de Aristóteles e a tragédia que estão em consonância com os objetivos dessa investigação, que também caminham em vista de uma solução ao problema e objetivo geral deste trabalho, que consiste em entender qual a contribuição da tragédia juntamente com seu traço purificador contribuem para a educação das virtudes. Para isso, dividiremos este capítulo em tópicos a fim de organizar e facilitar nossa investigação em torno do problema. Falaremos, pois, no primeiro tópico (i) a respeito da poética e aspectos ligados à tragédia; depois (ii) de conceitos fundamentais da poética, como por exemplo, a mimesis, catarse e paixões (especialmente sobre o temor e a compaixão); e, por fim, trataremos de (iii) entender se a tragédia contribui na formação da virtude do homem. O livro que Aristóteles discorre acerca de tais questões é a *Poética* e, por isso, nossa discussão se dará em torno desse livro, mas também em retomar algumas ideias desenvolvidas nos capítulos anteriores.

A *Poética* é um tratado no qual Aristóteles escreve sobre a Epopeia e a Comédia, mas, sobretudo, sobre a Tragédia. Embora esta seja o foco principal desse tratado, alguns comentadores¹⁴ acreditam que essa obra faz parte de um estudo sobre os gêneros dramáticos do período grego clássico, sendo a *Poética* a primeira parte, e a comédia possivelmente a segunda, mas esta foi perdida. Deixando de lado a segunda parte da obra que permanece até hoje desaparecida, podemos dizer que a poética é um tratado sobre a Tragédia, ou melhor, uma teoria acerca do que seja a Tragédia.

A Tragédia (*tragodia*) e Comédia (*komodia*) são gêneros dramáticos que imitam (*mimesis*) as ações (práxis) dos homens, sendo que a primeira imita ações elevadas (*práxis spoudaias*) e a segunda, ações baixas (*phauloteron*). Além disso, a Tragédia e Epopeia se assemelham na medida em que imitam homens de ações elevadas, mas diferem na forma, pois a Tragédia é em forma de drama que se efetua por meio de atores, e a Epopeia, em forma narrativa. Ademais, a tragédia é constituída de seis partes que formam sua qualidade, as quais são: o mito (*mythos*), o caráter (*ethe*), a elocução (*léxis*), o pensamento (*dianoia*), o espetáculo (*ópsis*) e a melopeia (*melopia*)¹⁵. Para ele, o mito é a síntese das ações, o caráter é o que diz respeito à certa qualidade que um personagem tem, o pensamento é o que o faz demonstrar sua decisão, a elocução é a síntese da métrica, a melopeia o que é manifesto para todos e o

¹⁴ Cf. ARISTÓTELES, 1993, p. 7.

¹⁵ Cf. ARISTÓTELES, 1993, p. 39.

espetáculo é, por se tratar de uma encenação, o meio pelo qual os atores contracenam. Aristóteles traz uma definição específica sobre tragédia, diz ele, em *Poét.* 1449b:

É pois a Tragédia a imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes [do drama], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o “terror e a piedade”, tem por fim a purificação dessas paixões. (ARISTÓTELES, 1993, p. 7)

Sobre essa definição, comentamos um pouco anteriormente. Nela aparece a diferença precisa entre a tragédia e a comédia, as quais se assemelham na imitação, porém esta imita ações baixas, e aquela, ações elevadas. A Tragédia também se distingue da Epopeia pela forma que é composta, esta em forma narrativa, e aquela, dramatizada. Além disso, ela tem uma linguagem repleta de ornamentos. Por ornamentos, Aristóteles entende o ritmo, a harmonia e canto. Contudo, dentre os elementos que constituem a tragédia o mais importante, segundo Aristóteles, é a “trama dos fatos, pois a Tragédia não é imitação de homens, mas de ações e de vida, de felicidade ou infelicidade, reside na ação, e a própria finalidade da vida é uma ação” (Cf. *EN* 1450a). A trama dos fatos (*pragmaton systasis*) é a reunião dos fatos que a Tragédia reúne em sua dramatização, que não é uma imitação dos homens (*anthropon*), mas de ações e de vida, de felicidade ou infelicidade (εὐδαιμονία καὶ κακοδαιμονία). Nesse sentido, a Tragédia não imita os homens com seus aspectos físicos (alto, baixo, gordo, magro), mas as ações que praticam, pois é por causa de suas ações que praticam que são felizes (*eudaimones*) ou não.

Além disso, existem outros elementos fundamentais descritos por Aristóteles que constituem a tragédia: a (i) definição desta, como vimos antes; a (ii) explicação do herói trágico; e a (iii) unidade da tragédia. A unidade da tragédia ocorre pela imitação de ações que são unas e completas, as quais devem estar conectadas, de forma que se alterada alguma parte dessas ações, torna-se confuso a ordem do todo. O herói trágico, segundo Aristóteles, para alcançar o efeito próprio da tragédia não deve passar da infelicidade para a felicidade (*eutykian*), porém da felicidade para infelicidade (*dystykias*) e não por um ato de malvadez, mas por um erro cometido pelo próprio personagem. Por exemplo, quando viajava a uma cidade, Édipo encontrou seu pai e o matou, não por maldade ou ódio que guardava contra seu pai, mas por desconhecer o parentesco que mantinha com o homem.

Tendo apresentado essas questões ligados à tragédia, podemos seguir para o segundo tópico para tratar sobre conceitos que foram citados, mas foram poucos desenvolvidos: a mimesis, catarse e as paixões. Sobre a mimesis, diz Aristóteles, em *Poét.* 1447a:

A Epopéia, a Tragédia, assim como a poesia ditirâmbica e a maior parte da aulética e da citarísticas, todas são, em geral, imitações. Diferem, porém, umas das outras, por três aspectos: ou porque imitam por meios diversos, ou porque imitam objetos diversos ou porque imitam por modos diversos e não da mesma maneira. (ARISTÓTELES, 1993, p. 17)

Existia diversos tipos de arte, a pintura, a escultura, o teatro, e cada uma delas se exprimem por meios diversos, a pintura por telas e tintas, o escultor pela matéria esculpida, a poesia pela imitação de ações. Dentre os diversos tipos de poesias que existiam no tempo de Aristóteles, todas elas tinham em comum a imitação, mas se diferenciavam entre si pelo *meio* que imitavam, pelo *objeto* que imitavam e pelo *modo*. O meio pode ser o ritmo, a palavra ou a música; o objeto são ações elevadas ou baixas, e o modo pode ser narrativo ou dramático¹⁶. A Epopéia, por exemplo, se distinguia da Tragédia por ser um gênero narrativo e não dramático. A Comédia se diferenciava da Tragédia por ser um gênero de poesia que imitava ações baixas, e aquela, ações elevadas.

Porém, independentemente do modo como as arte se exprimem, elas partem de um mesmo princípio: a imitação (*mimesis*). Aristóteles entende que a poesia é uma arte assim como a medicina, a navegação, o construtor de casas, mas a diferencia umas das outras como elas imitam¹⁷. Dessa maneira, o poeta imita também como o pintor, mas por meio diferente, este por meio da tela e tinta, e aquele por meio da palavra metrificada (versificada).

Outro traço característico da imitação é que ela é natural para nós desde a infância, tal como diz Aristóteles: “O imitar é congênito no homem (e nisso difere dos outros viventes, pois, de todos, é ele o mais imitador, e, por imitação, aprende as primeiras noções), e os homens se comprazem no imitado”¹⁸. Ou seja, a imitação é o traço que diferencia o homem dos animais, pois desde a sua infância aprende imitando (*matheseis poietai*), por exemplo, a escrever. Quando pequenos, aprendemos a escrever cobrindo letras pontilhadas que as professoras passavam no jardim de infância. Mas, o que constitui, de fato, a imitação? A imitação é mimetização no sentido de produzir coisas tal como são ou como semelhante? O a

¹⁶ Cf. PUENTE, 2002, p. 18

¹⁷ Cf. BARNES, 2009, p. 345

¹⁸ (ARISTÓTELES, 1993, 27). Cf. *Poét.* 1448b

imitação representa no sentido de ser uma imagem de algo? Aristóteles não oferece essa resposta na poética. Segundo Barnes, imitação é representação:

Nem todas as pinturas são semelhanças. Retratos são ou talvez devessem ser. (Mas o que exatamente é um retrato de Nelson ser *como* Nelson – tem de ser curto e não ter uma parte se sua moldura?) No entanto, poucas imagens são retratos. Por outro lado, muitas imagens – e a maioria das imagens antigas – *representam* coisas: Déjeuner sur l’herbe não é a semelhança de um piquenique, mas certamente representa um piquenique, é imagem *de* um piquenique (embora não haja um piquenique de que ele é uma imagem). E da mesma maneira como imagens frequentemente são representativas, pode-se também dizer que a poesia representa coisas. Talvez, então a imitação não seja nem mimetização nem falsificação – ao contrário, imitação é representação. (BARNES, 2009, p. 338)

Para Barnes, uma tela que imita a paisagem da natureza é algo semelhante a tal paisagem, porque o que está sobre a tela não é a paisagem da natureza de fato, mas uma imagem semelhante àquela que está no quadro. Isto é, a pintura do quadro que imita a natureza é uma obra que representa *uma* paisagem da natureza e não a natureza como tal. Ele entende que colocado dessa maneira a imitação escapa de vários equívocos como, por exemplo, os de afirmar que a imitação consistem em “descrever semelhanças”. Portanto, segundo Barnes, representação é antes representar *um* tal-e-tal do que *o* tal-e-tal. Os poetas, nesse sentido, escrevem sobre coisas que são parecidas com a realidade, e não tal como são na realidade.

Podemos, então, analisar agora o que é a catarse (*katharsis*). Na definição sobre a tragédia que trouxemos antes, Aristóteles diz que a tragédia é uma imitação de caráter elevado em linguagem ornamentada, que se efetua por meio imitação dos atores, e não pela narrativa, suscitando o terror e a piedade, que tem por efeito a purificação dessas paixões. Dessa forma, podemos entender que o temor e a compaixão são paixões despertadas diante do teatro, da encenação dos atores. Esse, porém, não é objetivo da tragédia, mas é, na verdade, o efeito característico da tragédia. Por meio, pois, dessas emoções somos purificados (ou purgados) das afecções suscitadas por essas paixões.

Em grego, a palavra catarse tem dois sentidos: um sentido medicinal (biológico), purgação; e outro sentido religioso, purificação. No sentido biológico, catarse quer dizer o processo natural em que resíduos corporais impedem o bom funcionamento do organismo. Mas para que a saúde do corpo retorne ao seu estado normal é preciso que o excesso de

resíduos que prejudicam o funcionamento do corpo sejam expelidos. Aristóteles entende que se as fêmeas não expelisses os resíduos corporais, elas poderiam adoecer, por isso, nesse sentido a purgação desses resíduos é benéfica ¹⁹. No sentido religioso, ele comenta que a loucura se apossou de Oreste, mas ele foi salvo pela purificação ²⁰. Então, independente do sentido que ele queria dar na *Poética* quando se refere à purificação da compaixão e da piedade, todos esses sentidos estão, de um modo ou de outro, ligados à expulsão de algo que prejudica o bom funcionamento (psíquico ou biológico) do corpo ou da mente e precisa ser expelido para retornar ao seu estado saudável.

Além disso, sobre a compaixão ou o temor, estes são o efeito característico da Tragédia, mas não a intenção pela qual o poeta escreve uma tragédia. Para Aristóteles, o poeta deve escrever uma tragédia tentando extrair o prazer de tais emoções. Como vimos antes, a compaixão é um mal destrutivo ou doloroso que acontece a alguém que não merece ou alguém próximo de nós, e o temor é uma dor ou uma perturbação fruto da imaginação de um mal, destrutivo ou doloroso, que está muito próximo. Mas como a tragédia pode suscitar a compaixão, se os personagens dela não são reais, e, além disso, não os conheço e nenhum dos personagens representados na Tragédia são próximos a mim? Segundo Puente, a compaixão surge quando os que assistem a uma peça trágica se identificam como sendo os protagonistas.

Pode-se conjecturar, enfim, que o prazer trágico adviria, então, de uma participação emocional dos espectadores ao se identificarem com os protagonistas do drama – eis aí a piedade – e que este prazer estaria assim diretamente associado ao modo mitigado de enfrentar situações terríveis, ou seja, ao alívio produzido em suas almas ao perceberem que o objeto de seu medo é apenas uma imitação e que, por conseguinte, não poderá lhes fazer mal ou a seus próximos. Em outras palavras: dessa experiência mimética, [...] decorreria o prazer trágico propriamente dito. E, muito provavelmente, é exatamente esse tipo de prazer (de origem mimética), experimentado ante uma representação trágica, que Aristóteles considerou como tendo um efeito purificador sobre as emoções (análogas às exibidas no enredo dramático) que efetivamente vivenciamos em nosso cotidiano. (PUENTE, 2002, p. 24-25)

Nesse sentido, Puente entende que o efeito catártico vem do prazer sentido pelo telespectador quando este passa por uma experiência de assistir a dramatização trágica. O prazer produzido pela Tragédia traria para o espectador um alívio diante das paixões

¹⁹ Cf. PUENTE, 2002, p. 16

²⁰ Cf. PUENTE, 2002, p. 17

suscitadas, como se tirasse o sentimento de que algo ruim ou doloso está prestes acontecer. Ou seja, na medida em que o espectador se coloca no lugar do protagonista é gerado nele o prazer, enquanto percebe que aquele mal que poderia lhe causar algum mal não é um mal real, isto é, que pode lhe afligir. Esse é o resultado característico do prazer trágico que Puente entende ser o efeito da purificação sobre as paixões.

Diante dessas considerações, podemos responder ao nosso problema inicial: como a tragédia pode contribuir na formação do homem virtuoso? Grosso modo, não é pelas paixões, pois vimos que as virtudes não são nem paixões, nem capacidades, mas disposições. Se as paixões não nos torna virtuosos, de que modo as paixões suscitadas pela Tragédia (temor e compaixão) contribuem em nossa formação? Não é pelas paixões suscitadas pela Tragédia que os homens tornam-se virtuosos, embora sejam um ponto de partida, mas pelo processo catártico motivado pela Tragédia. As paixões não são algo que nos torna virtuosos, mas o domínio sobre tais paixões, como vimos no primeiro capítulo, torna o homem virtuoso. Além disso, quando somos tomados pelas paixões, perdemos a noção do ajuizamento correto que diz respeito a tais paixões, o que significa que não se trata de uma virtude, pois, como vimos, a virtude diz respeito a uma escolha deliberada, e, por isso, precisam ser escolhidas, tendo em vista o ajuizamento correto, por meio razão. Mas, na medida em que a Tragédia suscita tais paixões nos espectadores, eles não têm como dominar tais paixões, porque, no momento em que assistem ao espetáculo, perdem o ajuizamento correto, porque são tomados pelas paixões. Essas paixões provocam o sentimento de que um mal pode causar algum dano ou dor, e, por essa razão, mobiliza o espectador e o deixa sem ação e sem posse da razão.

Porém, quando os espectadores são purificados por meio da catarse, as paixões são purificadas, e os espectadores retomam a noção do ajuizamento correto e podem agora escolher o meio-termo, por meio da razão. Quando purificados, a suposição de que um mal poderia lhes causar algum dano ou dor desaparece, pois o processo catártico retira essa suposição e expulsa as “enfermidades” que afetam o espectador e o deixa em condições de dominar tais paixões.

Nesse sentido, podemos entender que a Tragédia, na medida em que ela suscita as paixões do temor e da compaixão no espectador e as purifica pelo processo catártico, expulsando a suposição de um mal que pode causar algum dano ou dor, ela retira tal suposição de um mal próximo durante o espetáculo trágico, mas quando ele não está assistindo, como a Tragédia pode contribuir para que tal espectador seja capaz de escolher o meio-termo e fazer uma escolha virtuosa?

Para responder essa pergunta, precisamos retomar alguns conceitos importantes vistos anteriormente. Primeiramente, Aristóteles afirma, na *Poética*, que a (i) Tragédia é imitação de ações elevadas e também diz no mesmo livro que o (ii) imitar é congênito aos homens desde a infância e que, além disso, os homens se comprazem no imitado. Ele diz ainda, na *EN* 1104b, que (iii) “deveríamos ser educados de uma determinada maneira desde a nossa juventude, como diz Platão, a fim de nos deleitarmos e de sofrermos com as coisas que nos devem causar deleite e ou sofrimento, pois essa é a educação correta” (ARISTÓTELES, 1987, p. 29). Comprazer e deleitar-se se referem à mesma palavra em grego (*khairein*) que quer dizer comprazer-se ou deleitar-se. Nesse sentido, a educação correta é aquela que educa desde a juventude a comprazer-se com o que é certo, e a deixar de lado o que não é certo. De outra forma, podemos dizer que a educação correta é a que educa para se comprazer com o que é virtuoso, ou diz respeito à virtude.

Ora, se a Tragédia é imitação de ações elevadas e a educação correta é aquela que ensina desde a juventude a comprazer-se com o que é certo ou virtuoso, e como os homens aprendem certas coisas pela imitação, a Tragédia, nesse sentido, contribui para uma educação para as virtudes. A Tragédia imita ações elevadas que dizem respeito à virtude, o homem, por outro lado, é um ser que imita desde a infância, e, na medida em que é acostumado, desde pequeno, a assistir ao espetáculo trágico, ele é exposto a ações elevadas, que contribuem como um espelho para que ele, desde cedo, possa imitar e comprazer-se com tais ações que dizem respeito às virtudes. Portanto, podemos entender que a Tragédia contribui como um paradigma para as virtudes a fim de que o indivíduo, na medida em que é exposto ao espetáculo trágico desde cedo, possa imitar ações que são dignas de serem louvadas, isto é, ações virtuosas. Nesse sentido, podemos entender que a Tragédia contribui como um elemento formador para a educação das virtudes. Mas para isso, é preciso sempre lembrar a importância do hábito para a formação das virtudes. Na medida em que o homem é habituado a fazer escolhas virtuosas, ele será mais capaz de deixar de lado o que não contribui para a virtude, ou seja, os vícios. Também será mais capaz de escolher o meio-termo, o que diz respeito também à virtude.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho nos permitiu apresentar um possível caminho para a educação das virtudes por meio da Tragédia. Esta não tem por objetivo educar os homens e muito menos educar as virtudes, mas quando partimos da hipótese de que as paixões interferem, de certo modo, em nossas escolhas, sendo que a Tragédia é imitação de ações elevadas e tem por efeito suscitar o temor e a compaixão com vistas à purificação destas paixões, supomos que a Tragédia contribuisse, em certo sentido, na educação para as virtudes, pois, como vimos no primeiro capítulo, as paixões dizem respeito às virtudes, quando são sentidas na medida correta, porque quando são sentidas em excesso ou medida menor, trata-se de vícios.

Para Aristóteles, o temor é a suposição de um mal que pode causar um dano doloroso e destrutivo, a compaixão também se trata de um mal que pode causar um dano doloroso e destrutivo, mas ela afeta alguém, ou a si mesmo, que não merecia receber tal mal. Para quem assiste ao espetáculo trágico, aquelas paixões o paralisam diante do momento trágico, ou seja, são movidos a sentir o temor e a compaixão frente ao momento trágico. Nesse momento, o telespectador perde a noção do ajuizamento correto, pois, enquanto movidos pelas paixões do temor e da compaixão, eles estão ocupados com a suposição de um mal que pode causar algum dano destrutivo ou doloroso. Contudo, essa suposição de um mal destrutivo é expelida por meio da purificação. Podemos perceber, fisiologicamente, quando tal suposição é expelida do corpo do telespectador, quando este derrama lágrimas diante do momento trágico. Nesse momento, supomos que tal suposição de um mal desaparece e o espectador retoma novamente o ajuizamento correto, sendo agora capaz de escolher o meio-termo que diz respeito à virtude.

Assim, como vimos antes, as virtudes são adquiridas por meio dos hábitos, e, por essa razão, a exposição à Tragédia como um hábito para que, desde jovem, possa imitar ações elevadas e, dessa maneira, escolher ações elevadas que dizem respeito às virtudes. Nesse sentido, sugerimos a possibilidade da contribuição de uma educação das virtudes por meio da Tragédia, a partir da leitura dos livros de Aristóteles.

5. REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Poética*. In: Col. “Os Pensadores”. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1987.
- _____. *Poética*. (edição bilíngue) Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poética, 1993.
- _____. *Ética a Nicômaco*. In: Aristóteles. Col. “Os Pensadores”. Trad. L. Vallandro e G. Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. *Ética a Nicómaco*. (edição bilíngue) Trad. María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 2002.
- _____. *Retórica das Paixões*. (edição bilíngue) Trad. Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BARNES, J. “*Retórica e poética*”. In: Jonathan Barnes (org.) *Aristóteles*. Trad. Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida, São Paulo: Idéias & Letras, 2009. p. 329-360.
- HUTCHINSON, D. S. “*Ética*”. In: Jonathan Barnes (org.) *Aristóteles*. Trad. Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida, São Paulo: Idéias & Letras, 2009. p. 255-297.
- MURACHCO, H. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*. São Paulo: Discurso Editorial/ Editora Vozes, 2001.
- MURACHCO, H. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*. Vol. II São Paulo: Discurso Editorial/ Editora Vozes, 2001.
- PUENTE, F. R. “*A katharsis em Platão e Aristóteles*”. In: Rodrigo Duarte, Virgínia Figueiredo, Verlaine Freitas, Imaculada Kangussu (org.) *Katharsis: reflexões de um conceito estético*. Belo Horizonte: C/Arte, 2002. p. 10-27.

6. GLOSSÁRIO

- αἴσθησις, εως, ἡ - percepção pelos sentidos, sensação (aisthesis)
- φύσις, εως, ἡ - a natureza (physis)
- δύναμις, εως, ἡ - a força, a potência (dynamis)
- ἐνέργεια, ας, ἡ - força em ação, ação (energeia)
- τέχνη, ης, ἡ - a arte (tékhne)
- ἐνδεia, ας, ἡ - a indigência (êndeia)
- ἔλλειψις, εως, ἡ - falta, insuficiência (êlleipsis)
- ὑπερβολή, ης, ἡ - o excesso, exagero, a superioridade (yperbolé)
- φθείρω - destruo, corro (phtheiró)
- φύω - gero, produzo, faço nascer (phyó)
- ἔξις, εως - postura, disposição (éksis)
- ἔργον, ου, τό - a obra, trabalho (érgon)
- πράξις, εως, ἡ - o ato, ação, a prática (práxis/práxis)
- ἡδονή, ης, ἡ - o prazer, o gozo (édone)
- λύπη, ην, ἡ - a dor, a tristeza (lypé)
- ἐνεργέω - agir, produzir, executar (energéo)
- προαίρεσις, εως, ἡ - escolha antecipada (proaíresis)
- μεσότης, τητος, ἡ - o meio, mediocritas (mesótes)
- ῥητορικὴ, ης, ἡ - a retórica (rhetoriké)
- κρίσις, εως, ἡ - o exame, crivo, julgamento (krísis)
- ἀποδεικτικὸς, ἡ, ὄν - demonstrativo, próprio a convencer (apodeiktikós)
- διάκειμαι - eu estou numa disposição (diakeimai)
- λόγος, ου, ὁ - a palavra, discurso, razão (logos)
- πιστός, ἡ, ὄν - fiél, confiável (pistos)
- ἀκροατής, οῦ, ὁ - o ouvinte, o discípulo (akroatés)
- λέγοντας (legontas)
- εὖνοια, ας, ἡ - a boa mente, benevolência (eunoia)
- φρόνησις, εως, ἡ - o pensamento, o pensar (phrónesis)
- φόβος, ου, ὁ - o medo, temor (phóbos)
- φαντασία, ας, ἡ - imaginação, fantasia, aparência (phantasia)
- ταραχή, ης, ἡ - a perturbação (tarakhe)

φοβερός, ά, όν - terrível, assustador (phoberos)
 σωτηρία, ας, ή - a salvação (soteria)
 έλπίς, ίδος, ή - a esperança (elpís)
 βουλευτικός, ή, όν - apto a deliberar ou aconselhar (bouleutikos)
 έλεος, ους, τό - compaixão, piedade (éleos)
 άνάξιος, ον - indigno (anákios)
 τύχη, ης, ή - a sorte, o acaso (tykhe)
 τραγωδία, ας, ή - a tragédia (tragoidía)
 κωμωδία, ας, ή - comédia (komoidía)
 πράξις, εως, ή - o ato, ação, a prática (práksis/práxis)
 μίμησις, εως, ή - ação de imitar, imitação (mímesis)
 σπουδαίος, α, ον - aplicado, sério (spoudaios)
 φαυλότης, τητος, ή - a leviandade, vanidade, má qualidade, baixa condição (phaulotes)
 μῦθος, ου, ό - a palavra, fábula, conto (mythos)
 ήθος, ους, τό - o caráter, o modo de ser, morada (éthos)
 λέξις, εως, ή - a palavra, o termo (léksis/léxis)
 διάνοια, ας, ή - a mente, intelecto, raciocínio (dianoia)
 όψις, εως, ή - a vista, visão (ópsis)
 μελοποιός, ου,(ό, ή) - que compõe os cantos do poema (melopoios)
 ευδαιμονία, ας, ή - a felicidade, boa disposição (eudaimonia)
 ευτυχία, ας, ή - a boa sorte, a felicidade (eutykhia)
 δυστυχία, ας, ή - desgraça, mal, fortuna (dystykhia)
 κάθαρσις, εως, ή - purificação (katharsis)