

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Departamento de Filosofia

Daniel Felipe Couto Vieira Silva

**SOBRE A PIEDADE (*ELEOS*) E A INDIGNAÇÃO (*NEMESAN*) NA *RETÓRICA* DE
ARISTÓTELES**

Belo Horizonte
2020

Daniel Felipe Couto Vieira Silva

SOBRE A PIEDADE (*ELEOS*) E A INDIGNAÇÃO (*NEMESAN*) NA *RETÓRICA DE ARISTÓTELES*

Versão Final

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia Antiga e Medieval.

Orientadora: Prof^a Dr^a. Maria Cecília de M. N. Coelho.

Belo Horizonte
2020

100	Silva, Daniel Felipe Couto Vieira.
S586s	Sobre a piedade (eleos) e a indignação (nemesan) na
2020	Retórica de Aristóteles [manuscrito] / Daniel Felipe Couto Vieira Silva. - 2020.
	100 f.
	Orientadora: Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho.
	Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1.Filosofia – Teses. 2. Aristóteles. Retórica. 3.Piedade – Teses. 4. Ira - Teses.5. Filosofia antiga – Teses. I .Coelho, Maria Cecília de Miranda N. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



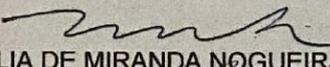
FOLHA DE APROVAÇÃO

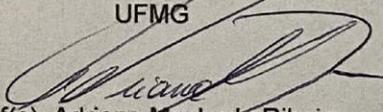
Sobre a piedade (éleos) e a indignação (nemesân) na Retórica de Aristóteles

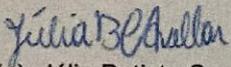
DANIEL FELIPE COUTO VIEIRA SILVA

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

Aprovada em 06 de fevereiro de 2020, pela banca constituída pelos membros:


Prof(a). MARIA CECILIA DE MIRANDA NOGUEIRA COELHO - Orientador
UFMG


Prof(ã). Adriano Machado Ribeiro
Universidade de São Paulo


Prof(a). Júlia Batista Castilho de Avellar
Fundação Torino

Belo Horizonte, 6 de fevereiro de 2020.

*Para Tayná, aquela que move as minhas
paixões.*

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer à FAPEMIG (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais) por ter financiado essa pesquisa e à Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), principalmente ao Departamento de Filosofia, onde cursei o bacharelado e pude encontrar apoio, profissionalismo, compromisso com a produção e divulgação acadêmica e “amor pelo saber”. Sou grato pela oportunidade de ter estudado em uma universidade federal, pública e de qualidade, reconhecida pela investigação científica e por sua excelência.

À minha orientadora, professora Maria Cecília, que sempre se mostrou disponível, indicou melhorias e teceu comentários, apresentou uma extensa produção bibliográfica, cobrou prazos e me tratou com carinho e competência. Sem o seu acompanhamento esse trabalho não teria sido possível. Sem a sua amizade, gentileza, delicadeza e generosidade, minha caminhada acadêmica teria sido muito mais árdua.

Aos professores da Linha de Pesquisa em Filosofia Antiga e Medieval, Fernando Puente, Marcelo Marques (em memória) e Miriam Peixoto, que foram essenciais para a minha formação e contribuíram, significativamente, durante o meu percurso acadêmico, no que diz respeito ao amadurecimento enquanto estudante e, principalmente, como pesquisador.

Aos colegas e professores do NEAM que se dedicam, arduamente, a manutenção desse grupo de pesquisa interdisciplinar interessado pelas temáticas antigas e medievais, buscando sempre mostrar que os “temas clássicos” permanecem atuais em suas diversas roupagens.

Aos meus colegas e professores do Grupo de Retórica e Argumentação (FAFICH/FALE), especialmente à professora Helcira Lima, que, ao logo destes cinco anos de participação, ofereceram conversas, palestras, seminários, leituras e eventos inesquecíveis. Vocês foram muito importantes para que eu pudesse entender que os debates multidisciplinares são fundamentais para a experiência de um pesquisador e, de algum modo, ampliam a nossa visão para muito além do nosso “nicho”.

Aos meus amigos do saber, Ana Vieira, Arthur Villela e Carol Louise, por compartilharem as dores e as alegrias da caminhada filosófica.

Ao meu pai, Fernando, e à minha mãe, Rosângela, que sempre trabalharam para poder me oferecer uma “vida melhor”, e que se orgulham por cada conquista, por cada passo e por cada sonho que realizo.

A todos os meus irmãos, que são exemplo de amor e companheirismo e que sempre me apoiam e acreditam nas minhas escolhas. Ao meu irmão Luiz pela amizade, admiração e presença.

À minha sogra, Nilda, e à minha avó “emprestada”, Dona Alda, por todo carinho e cuidado.

Aos meus amigos, por me ajudarem a encarar a vida de uma maneira mais inspiradora e por estarem engajados, junto comigo, na luta por um mundo mais justo e igualitário.

À Tayná, minha mais fiel companheira, por suportar todas as minhas horas intermináveis de trabalho, por todas as vezes que interrompi uma conversa para falar sobre Aristóteles e por estar sempre ao meu lado.

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, [...] Καὶ ὁ Λόγος
σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν. (Jo
1, 1;14)

No princípio era o Logos, [...] e o Logos se
fez carne, e habitou entre nós. (Jo 1, 1;14)

RESUMO

O propósito da nossa dissertação é investigar o que nomeamos como a “questão das paixões” e apontar como a piedade (*eleos*) e a indignação (*nemesan*) estão inseridas no contexto da arte retórica (*techne rhetorike*) de Aristóteles. Para isso, apresentamos uma perspectiva interpretativa sobre as paixões na obra de Aristóteles, identificando pontualmente como as *pathe* são expostas no *Corpus Aristotelicum* (principalmente na *Física*, *Metafísica*, *De Anima*, *Ética a Nicômaco* e *Política*) e articulando-as, posteriormente, com a *Retórica* e a *Poética*. Na primeira parte do nosso trabalho, indicamos como as paixões são entendidas na filosofia do Estagirita e, em seguida, discutimos sistematicamente o Livro II da *Retórica*. Nessa análise, após elucidarmos os conceitos gerais das *pathe*, nos detemos na descrição das condições necessárias para a condução das paixões a partir do discurso. Articulando os três elementos fundamentais da arte retórica, *ethos*, *pathos* e *logos*, apresentamos a concepção das paixões como uma característica basilar da persuasão. Por fim, fazendo uma comparação entre aspectos da *Retórica* e da *Poética*, examinamos como a piedade (*eleos*) e a indignação (*nemesan*) podem ser, ali, articuladas. Para isso, levamos em consideração a importância dessas duas paixões, seus efeitos na *polis* e seus elementos ético-estéticos, buscando contribuir com as discussões contemporâneas sobre o papel das paixões na filosofia aristotélica.

Palavras-chave: Aristóteles; Retórica; Paixões; Piedade; Indignação.

ABSTRACT

The purpose of our dissertation is to investigate what we called “the question of passions” and to point out how pity (*eleos*) and indignation (*nemesan*) are inserted in the context of Aristotle's rhetorical art (*techne rhetorike*). To this end, we present an interpretative perspective on the passions in Aristotle's work, punctually identifying how the *pathe* are shown in the *Corpus Aristotelicum* (mainly in *Physics*, *Metaphysics*, *On the Soul*, *Nicomachean Ethics* and *Politics*) and later articulating them with the *Rhetoric* and the *Poetics*. In the first part of our work, we indicate how passions are understood in the philosophy of the Stagirite, and then we expounded the Book II of *Rhetoric*. In this analysis, after elucidating the general concepts of the *pathe*, we focus on the description of the necessary conditions for the conduction of the passions by the discourse. Articulating the three fundamental elements of rhetorical art, *ethos*, *pathos* and *logos*, we present the conception of passions as a primordial characteristic of persuasion. Finally, by comparing aspects of *Rhetoric* and *Poetics*, we examine how pity (*eleos*) and indignation (*nemesan*) can be articulated in it. For such, we take into consideration the importance of these two passions, their effects on the *polis* and their ethical-aesthetic elements, aiming to contribute to contemporary discussions about the role of passions in Aristotelian philosophy.

Keywords: Aristotle; Rhetoric; Passions; Pity; Indignation.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Nessa dissertação, foram utilizadas as seguintes abreviaturas para os textos de Aristóteles:

<i>DA</i>	<i>Sobre a alma (De Anima).</i>
<i>EE</i>	<i>Ética a Eudemo (Ethica Eudemia).</i>
<i>EN</i>	<i>Ética a Nicômaco (Ethica Nicomachea).</i>
<i>Met.</i>	<i>Metafísica (Metaphysica).</i>
<i>Phys.</i>	<i>Física (Physica).</i>
<i>Poet.</i>	<i>Poética (Poetica).</i>
<i>Pol.</i>	<i>Política (Politica).</i>
<i>Rhet.</i>	<i>Retórica (Rhetorica).</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. AS PAIXÕES NA FILOSOFIA ARISTOTÉLICA	17
1.1 A constituição das paixões a partir da sua relação com o movimento	20
1.1.1 A <i>Física</i> e o movimento	20
1.1.2 O agir e o padecer (ação e paixão) segundo a <i>Física</i> III, 3	23
1.1.3 Paixão, ação e discurso	28
1.2 A constituição das paixões e sua relação com a alma	31
1.3 A constituição das paixões e seu âmbito ético-político	36
1.3.1 Um breve olhar sobre as paixões na <i>Política</i>	40
2. A RETÓRICA DE ARISTÓTELES: AS PAIXÕES E O DISCURSO	43
2. 1 <i>Retórica</i> : definições e conceitos	43
2. 2 <i>Retórica</i> : paixões e persuasão	58
3. A PIEDADE (<i>ELEOS</i>) E A INDIGNAÇÃO (<i>NEMESAN</i>)	66
3.1 Piedade e indignação: contrapontos a partir da <i>Retórica</i>	74
3.2 A piedade (<i>eleos</i>) na <i>Poética</i> : algumas considerações	83
CONSIDERAÇÕES FINAIS	88
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	92

INTRODUÇÃO

O problema das paixões é um tópico de investigação recorrente em diversos períodos da história da filosofia. Investigar como essa dimensão dos seres humanos é compreendida e, de maneira mais ampla, como ela move as nossas vidas foi, e continua sendo, um dos problemas filosóficos mais instigantes. Desde a Antiguidade, encontramos personagens que, movidos pelas paixões, realizam feitos louváveis, memoráveis e pavorosos. O poeta coloca sua voz à disposição das musas para cantar a cólera de Aquiles, enquanto os espectadores do teatro se espantam com o assassinato cometido por Hércules contra os seus próprios filhos. O que não nos falta são exemplos de enredos que movem nossas paixões e de histórias que nos mostram como elas podem influenciar as nossas ações. Porém, o que são as paixões? Como o discurso pode movê-las em nós? Nos apiedamos e indignamos em quais situações?

Para tentar responder a essas questões, em nossa dissertação buscamos abordar uma das perspectivas sobre o tema, articulando alguns textos aristotélicos com o livro II da *Retórica*. Sabendo que a discussão sobre as paixões e a conexão entre filosofia, retórica e discurso possui um campo de investigação amplo, optamos por pesquisar a obra do Estagirita para encontrar alguns dos elementos que fundamentam esse debate.

A *Retórica* é um dos textos de Aristóteles que chegou até nós, da maneira como está estruturado, a partir da organização de seus predecessores, composto em diversos estágios da sua vida e com interlocutores variados.¹ Como uma composição híbrida, conforme defende Carvalho (2018), é preciso que levemos em consideração o seu contexto e a sua associação com as outras obras do filósofo, principalmente no que diz respeito ao entendimento dos conceitos básicos do seu pensamento. De igual modo, a atualidade da retórica não pode ser subestimada, pois, como uma arte que versa sobre “aquilo que é possível”, não estando restrita às discussões rigorosas da demonstração puramente lógica, continua a ser um instrumento de persuasão. Assim, segundo Meyer (2000), na filosofia aristotélica, tanto a retórica como a dialética ocupam-se “igualmente do provável, da opinião e

¹ Sobre a estruturação e organização do texto da *Retórica*, indicamos o trabalho de Lopez-Eire (2000), Carvalho (2018), e as introduções de Fonseca (2000), Trejo (2002) e Alexandre Jr. (2005).

das crenças que tornam plausíveis as inferências aos olhos de um dado auditório” (p. XXX).

O discurso público é fundamental para o contexto político da Antiguidade grega,² por isso é necessário entender que o cidadão lidava, no seu cotidiano, com diversas formas de discurso que se influenciavam mutuamente, criando uma sociedade da palavra e da argumentação, ou melhor, uma cultura dos discursos e da imagem (Cf. KONSTAN, 2018). Estreitamente ligada à prática discursiva, temos a paixão como um dos elementos cruciais para a persuasão capaz de, inclusive, alterar os julgamentos dos mais diversos tipos. No âmbito político, Adverse (2009) nos recorda de que

as paixões, na perspectiva aristotélica, são capazes de alterar o juízo, e, por esse motivo, o orador, sobretudo nos processos judiciais, deve assegurar-se de que as paixões de seus ouvintes sejam manejadas de forma adequada a produzir o resultado que seu discurso visa atingir (ADVERSE, 2009, p. 154).

Desse modo, segundo os objetivos propostos em nosso trabalho, a primeira distinção que estabelecemos foi a escolha da tradução do termo *pathe*. Alguns autores, como Alexandre Jr (2005), preferem traduzir o termo por “emoções”, uma das possibilidades terminológicas disponíveis, mas que, segundo a nossa leitura, conduz mais à dimensão individual e psicológica, distanciando-se das *pathe* da maneira como elas são propostas por Aristóteles.³ Se, por um lado, a ideia de “emoções” deixa claro que existe uma influência entre o sentir e o agir, por outro, se desvia do caráter ético-político, na dimensão pública, que o *pathos* possui na Antiguidade grega.

Tomando como base a tradução de Isis B. Fonseca (2003), que traduz o termo por “paixões”, entendemos que essa terminologia é mais próxima do sentido proposto por Aristóteles e, de alguma maneira, indica necessariamente uma relação entre sujeitos, algo que será fundamental em nossa análise. É preciso, porém, ressaltar que também essa opção tem suas limitações (como o caráter negativo que o vocábulo recebeu ao longo dos anos), e, muitas das vezes, subjugamos a paixão à

² É importante, também, ressaltar que o discurso público é importante na antiguidade latina, como podemos perceber nas obras de Cícero e Quintiliano.

³ A maneira aristotélica de entender as *pathe* será apresentada no desenvolvimento deste trabalho, porém, adiantamos que ela se caracteriza como uma dimensão pública de caráter ético-político.

razão, em uma relação que não se apresenta no pensamento aristotélico, mas é fruto da recepção moderna. Lebrun (1987, p. 24) ressalta que “se a palavra paixão está solidamente associada à da repressão, é porque já representamos o *logos* como uma lei, expressa por um mandamento que se dirige a todos, ignorantes ou cultos”. Porém, no entendimento de Aristóteles, não há um “tribunal da razão” e, desse modo, *pathos* e paixão (no sentido contemporâneo) seriam conceitos com entendimentos diferentes.

Outra referência fundamental para a nossa escolha foi o trabalho de Konstan (2006), que mostra a distinção entre a nossa compreensão de “emoções” e aquilo que os gregos entendiam como *pathos*. Segundo ele, existe uma diferença significativa no contexto social dos gregos que os fazia encarar as “emoções particulares” de um modo distinto do nosso, indicando que suas emoções não são iguais as nossas. Por isso, assim como o autor sugere, a tradução por “paixões”, que seria uma escolha menos usual, nos ajuda a explicitar essa diferença. Essa distinção se torna mais clara quando pontuamos que aquilo que chamamos de amor, no sentido das paixões gregas, é distinto do que entendemos como amor nas emoções contemporâneas. Esse e outros exemplos apresentados por Konstan (2006) reforçam que a opção por “paixão” é, além de uma distinção terminológica, uma escolha metodológica.⁴

Ainda sobre o trato das paixões, Zingano (2020) menciona que, mesmo que elas sejam abordadas na *Ética a Nicômaco*, seu estudo só é aprofundado no *De Anima*, com a constituição das paixões a partir da localização na alma, e na descrição sistemática de treze delas no livro II da *Retórica*. Dentre outras explicações, Konstan (2018) afirma que tal interesse diz respeito à importância das paixões para os oradores, “já que as pessoas julgam diferentemente quando elas estão angustiadas ou contentes, ou se têm ódio ou afeição” (p. 18).

Com essas questões postas, nosso interesse se deteve na análise bibliográfica, tanto do *Corpus Aristotelicum*, quanto dos comentadores e estudiosos da área, e nas discussões relacionadas à paixão e à persuasão. Tomamos como base os textos traduzidos para o português, inglês e espanhol, e, quando

⁴ Além disso, nossa escolha tem fundamento etimológico. A palavra “paixão” no português provém do termo latino *passio*, ao qual se vincula o verbo *patior*, que têm a mesma raiz do termo grego *pathos*.

necessário, recorreremos às edições de referência em grego para elucidar os termos e suas relações. Indicamos, na redação desse trabalho, as edições que foram consultadas e, quando necessárias, as modificações feitas para uma melhor compreensão.

Dessa maneira, nossa dissertação se divide em três capítulos. No primeiro, explicitamos o conceito de “paixão” a partir de alguns temas e textos aristotélicos. A primeira seção está situada na perspectiva da conceituação e natureza, e indicamos como paixão e movimento se articulam a partir da *Física*. Junto a isso, também pontuamos como a questão é apresentada na *Metafísica*. Logo em seguida, relacionamos essa concepção com o discurso, no âmbito da *Retórica*. A segunda seção é construída a partir do *De Anima*, seguindo a formulação das paixões como “movimentos da alma” e assinalando como a questão é discutida na psicologia aristotélica. Encerrando o primeiro capítulo, na terceira seção, discutimos o tema a partir da dimensão ético-política (*Ética a Nicômaco* e *Política*), demonstrando a importância da compreensão das paixões enquanto parte da “natureza humana” e as suas implicações para a vida pública.

Nosso segundo capítulo, após as indicações feitas na primeira parte do trabalho, apresenta a *Retórica* de Aristóteles. A primeira seção se detém sobre a estrutura geral da arte retórica, seus conceitos e articulações. Nela discutimos como o filósofo entende a atividade discursiva e como o seu texto se distingue das demais reflexões propostas até então pelos seus antecessores. Indicamos alguns elementos basilares do seu pensamento e pontuamos como as paixões estão inseridas no contexto geral da obra. Na segunda seção, ressaltamos a relação entre as paixões e a persuasão, descrevendo como Aristóteles entende as paixões na *Retórica* e qual a função delas entre os elementos que compõem o discurso persuasivo.

O terceiro capítulo, por fim, se detém nas duas paixões selecionadas, isto é, na piedade (*eleos*) e na indignação (*nemesan*). Nossa escolha se fundamenta na importância que ambas possuem – principalmente a piedade –, no âmbito dos estudos clássicos e, de modo particular, na filosofia aristotélica. Além disso, são relevantes as articulações que elas possibilitam com a ética, a política e a estética. A partir das ponderações indicadas nos dois primeiros capítulos, buscamos compreender como esse par de paixões funciona dentro da estrutura da retórica e o seu entendimento na Antiguidade grega. Na primeira seção desse capítulo,

apresentamos a conceitualização das duas paixões, sua terminologia e suas variações. Em seguida, apresentamos como elas são caracterizadas na *Retórica*, propondo aproximações e contrapontos. Na última seção do nosso trabalho, apresentamos uma pequena articulação da *Retórica* com a *Poética*, salientando a dimensão ético-estética dessas duas artes, tendo como eixo a piedade.

Por fim, buscamos em nossa dissertação contribuir com as discussões sobre o papel das paixões na filosofia aristotélica e, em alguma medida, estimular o entendimento da *Retórica* como uma obra essencial para discutir as questões ético-políticas.

1. AS PAIXÕES NA FILOSOFIA ARISTOTÉLICA

A filosofia aristotélica pode ser organizada, a partir da particularidade dos escritos deixados por Aristóteles, em eixos temáticos que trabalham os conceitos e problemas de acordo com certos pressupostos relativos a uma concepção de conhecimento e métodos de investigação, apresentada, por exemplo, ainda que brevemente, em partes de sua obra. Podemos observar isso no breve capítulo 3 do livro II da *Metafísica*, quando o filósofo nos aponta para a diferença de tratamento dada a diferentes áreas de investigação, e para diferentes interlocutores, dizendo, explicitamente, por exemplo, que não se deve exigir o “rigor (*acribologia*) matemático” em todas as coisas (*Met.*, II, 3, 995a 15).

Seguindo esse padrão, também a própria “questão das paixões”⁵ está presente em alguns dos textos aristotélicos de maneira diferente, apresentando-se a partir do objeto sobre o qual a investigação se debruça e, de maneira mais ampla, de como essa construção teórica se apresenta. Em nosso trabalho, trataremos o estudo das paixões e a busca por sua definição ou caracterização, estrutura e relações como a “questão das paixões”. Essa escolha ajudará a entender que o que está em jogo não é apenas a identificação de um conceito, mas os diversos aspectos que estão relacionados dentro de um mesmo “problema filosófico” e abarcados pelo termo *pathos* e suas formas correlatas. Para sistematizar esse

⁵ Como dissemos anteriormente, na introdução, escolhemos “paixão” como termo para traduzir *pathe* e *pathos*. Nesse sentido, seguimos o trabalho de Isis B Fonseca (2000), que nomeia a sua tradução do livro II da *Retórica* de *Retórica das Paixões*. A “questão das paixões”, portanto, se caracteriza como o estudo dos temas referentes à paixão e sua articulação com a filosofia aristotélica.

levantamento das abordagens sobre as *pathe* (e do *pathos*), que aqui estamos traduzindo como paixões, apresentamos neste primeiro capítulo uma compreensão deste conceito a partir das exposições feitas na *Metafísica*, *Física*, *De Anima*, *Ética a Nicômaco* e *Política*.⁶

Nessa perspectiva, seguimos uma tradição que organiza (e comenta) os textos do Estagirita a partir dos eventos de sua vida, da sua origem e atividade na *polis*,⁷ e não como um “bloco monolítico”.⁸ É por isso que podemos, sem isolar cada escrito em sua estrutura e temática, estudar como os conceitos e termos se apresentam com variantes em cada uma de suas obras. Alguns elementos da sua filosofia só podem ser compreendidos se os relacionarmos ao diálogo estabelecido na academia platônica, em seu período de maior brilho, onde a própria filosofia de Platão era discutida pelos estudantes e mestres, como também, à sua interlocução com outros filósofos e autores contemporâneos.

Como não possuímos dados históricos e textuais suficientes para associar a produção filosófica de Aristóteles à sua atividade com seu mestre Platão, precisamos esmiuçar, dentro do próprio *Corpus Aristotelicum*, o pano de fundo no qual o seu pensamento é estruturado. Seguimos, pois, como nos diz Diógenes Laércio, o caminho do Estagirita como o “discípulo mais autêntico de Platão”,⁹ não em relação à pura reprodução dos escritos e da filosofia do fundador da academia, mas como seu interlocutor fiel, comprometido com a seriedade dos ensinamentos do mestre. Aristóteles é, ao mesmo tempo, um platônico na esteira do pensamento apresentado por Platão, mas um filósofo autêntico, no que diz respeito à sua maneira de construir a filosofia, apresentando argumentos que não estavam presentes no pensamento filosófico anterior.¹⁰

⁶ A proposta é apontar um caminho a partir da análise conceitual do termo nestes textos, sabendo, porém, que a discussão não se esgota e tomando a liberdade de deixar alguns problemas para um outro momento, visto que eles não se configuram como objeto dessa dissertação.

⁷ Apesar de adotarmos essa perspectiva, reconhecemos que ela poderia ser problematizada, principalmente pelo fato de não possuímos dados históricos ou biográficos suficientes para além dos textos. O que encontramos é uma leitura da vida e da atividade filosófica, construída, na sua maioria, pelos próprios textos, que não estabelece um limite claro entre a “pessoa física” e o “personagem-autor”. Não estamos, portanto, identificando um “Aristóteles” originário, mas uma articulação entre o seu pensamento e o contexto no qual foi desenvolvido.

⁸ Cf. REALE, 2012, p. 15.

⁹ Cf. DIÓGENES LAÉRCIO, *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*, V, 1, (1).

¹⁰ Podemos citar, por exemplo, no capítulo 9 do livro I da *Metafísica*, sua crítica às ideias platônicas, mostrando sua autonomia em relação a seu mestre e seguidores (Cf. *Met.* I, 9, 990a33 – 993b10). Vale notar, na edição brasileira da Coleção “Os Pensadores”, as notas 117 e 118 (1987, p.30), em

Quando nos guiamos por essa tradição, apontamos que Aristóteles segue adiante com a herança platônica, fazendo um movimento que Reale (2012), seguindo a conceituação hegeliana, nomeia de *suprassunção*.¹¹ Não se trata da negação da filosofia platônica, mas de um movimento crítico por parte do Estagirita, sustentando as teses anteriores ou propondo diálogos. As respostas aristotélicas, em alguns casos, se assemelham ao pensamento de Platão, em outros, ocorre a inserção de novos elementos e, no extremo, questiona e rejeita, propondo novas abordagens.

Assim, precisamos identificar como os interlocutores platônicos, em especial os sofistas, estão inseridos no contexto da filosofia aristotélica, para que nosso ponto inicial de investigação se torne claro: com quem, e contra quem, Aristóteles está dialogando ao apresentar sua teoria das paixões? No primeiro livro da *Retórica*¹², percebemos que a proposta do Estagirita é diferente dos demais “tratados”, uma vez que ele traz elementos que foram deixados de lado pelos teóricos anteriores.¹³ Mais diretamente, essa crítica reforça o lugar que a sua obra pretendia ocupar, como um tratado fundamentado que oferecesse as condições para o exercício retórico a partir da visão dessa disciplina como uma arte.¹⁴ As paixões, que entram como composição fundamental da *Retórica* (mais precisamente nos capítulos 1 a 11 do livro II) eram um dos pontos que já foram discutidos, mas não a partir do que o filósofo chama de “argumentos retóricos”.¹⁵ Era preciso fundamentar

que os tradutores realçam essa independência, ainda que ao longo da obra aristotélica ela se mostre maior ou menor em diferentes momentos.

¹¹ A *suprassunção* é tomada por Giovanni Reale a partir do conceito hegeliano de *aufhebung*. Mesmo que este não seja o ponto de investigação de nossa dissertação, é importante ressaltar que a herança filosófica do fundador da academia é crucial para o desenvolvimento do “sistema aristotélico”.

¹² Em nossa dissertação tomamos duas traduções como referências para o texto da *Retórica*. O trabalho de Manuel Alexandre Junior (2005) foi utilizado nas citações e consultas do livro I e III e a versão de Isis Borges B. da Fonseca (2000) para o livro II. Em alguns casos, as citações do livro II também seguem a tradução de Manuel Alexandre Junior (2005), principalmente quando a escolha terminológica condiz melhor com a nossa proposta interpretativa.

¹³ Dentre esses elementos, Aristóteles ressalta que eles se detêm nos “ataques verbais”, “na ira e na compaixão” e nas demais “paixões” que afetam o juiz. O filósofo não está descartando essas dimensões, mas explicitando que elas se tratam apenas de “uma pequena parte da arte retórica”. (Cf. Rhet. I, 1, 1354a)

¹⁴ Diferentemente daquela que Platão apresentou no *Górgias*, bem como no *Fedro*, pois, aqui, mesmo que a *Retórica* seja vista como arte, ela está subsumida aos pressupostos da filosofia. Sobre o tema, veja Romilly (1975) e Coelho (2011).

¹⁵ Uma parte significativa do tratado aristotélico sobre a retórica se detém sobre o entimema, o silogismo retórico, que, segundo Aristóteles, foi ignorado por seus predecessores. No segundo capítulo abordaremos melhor esse conceito e sua articulação com o tema das paixões. Já

essa *techne* para que, somando-a às “questões exteriores ao assunto”, o orador saiba como se portar em cada situação para persuadir sobre um assunto específico e um público determinado (cf. *Rhet.* I, 1, 1354a).

Se essas paixões são discutidas exclusivamente como elementos ligados à *techne* na retórica aristotélica, precisamos, assim, compreender melhor tal caracterização e seu papel na (re)construção da visão da própria atividade e papel da retórica, em sua relação com a filosofia (problema herdado de Platão), e apresentar como essa questão está inserida na obra do Estagirita. Como veremos posteriormente, sendo o *pathos* o objeto fundamental do livro II da *Retórica*, é preciso explicar como cada uma das paixões, articuladas com a estrutura da argumentação, leva o auditório a esta ou àquela (re)ação. A complexidade do assunto nos direciona a uma análise que se organizará da seguinte maneira: i) a constituição das paixões a partir da sua relação com o movimento; ii) a constituição das paixões e sua relação com a alma; iii) a constituição das paixões e seu âmbito ético-político. Somente a partir dessa abordagem é que, a nosso ver, poderemos compreender melhor a formulação aristotélica presente na *Retórica*.

1.1 A CONSTITUIÇÃO DAS PAIXÕES A PARTIR DA SUA RELAÇÃO COM O MOVIMENTO

1.1.1 A FÍSICA E O MOVIMENTO

A física aristotélica é uma física do movimento. É importante entendermos que, diferente das discussões anteriores, dos *filósofos da natureza*, a perspectiva aristotélica da *physis* consiste em um mundo limitado, onde os entes se relacionam entre si. Tal mundo não é um organismo individual, como quando pensamos “na natureza”, mas um conjunto harmônico “das coisas que são”. Diferente da concepção defendida pelos filósofos pré-socráticos, a física aristotélica não tem a pretensão de explicar o princípio de toda a organização do universo, mas é entendida como uma *ciência*, isto é, uma investigação do cognoscível, partindo daquilo que é universal, e, portanto, mais evidente para nós, para os particulares, que são mais distantes da nossa sensação (Cf. *Phys.* I, 1, 184a 21-25). A física é,

antecipamos, aqui, que o que hoje conhecemos por *Retórica* é uma obra bastante problemática do ponto de vista de sua organização. Sobre a “construção” desse livro, veja Carvalho (2018).

por si, uma investigação das causas primeiras da natureza, buscando determinar os princípios pelos quais as coisas se relacionam, apresentando os fundamentos¹⁶ que serão utilizados em outros escritos – como o *De caelo*, o *De generatione et corruptione*, os *Meteorologica* e etc. –, nos quais as particularidades dessas “partes da natureza” são tratadas na relação dos seus problemas em uma espécie de “ciência particular”.¹⁷

É por causa desses dilemas fundantes que, segundo a classificação do *corpus* por Andrônico de Rodes, os livros que compõem a *Física* foram organizados conjuntamente. Eles se diferenciam dos textos da *Metafísica* por dois pontos (já antecipamos a questão ao citar anteriormente a passagem semelhante da *Metafísica*, que realça essa distinção metodológica, digamos):

pelo seu objeto de estudo que é a natureza, ou seja, a realidade móvel, e depois pelo seu método, que, precisamente por causa do objeto a que se aplica, não pode ser aquele método absolutamente rigoroso das ciências que tem de lidar com realidades imóveis, como a matemática e a física, mas é menos rigoroso, no sentido de que as proposições da física não são verdadeiras “sempre”, ou seja, em todos os casos, mas “na maioria das vezes”, ou seja, na maior parte dos casos. (BERTI, 2011, p. 90)

Nesse sentido, a *Física* aristotélica tem como característica não uma exatidão axiomática dos seus postulados, mas uma investigação sobre os *entes móveis* e sobre todos os outros problemas que estão relacionados a esse “movimento”.

Após definir, nos dois primeiros livros, o objeto da física, Aristóteles se detém na questão central sob a qual se desenvolve a sua teoria. É no terceiro livro, especificamente nos três primeiros capítulos, que o Estagirita apresenta a sua definição de movimento, colocando-a como o cerne das outras concepções que serão abordadas posteriormente. Nessa definição, o filósofo traz os conceitos de *potência* e *ato* para tentar indicar o estatuto do movimento, articulando-o com as ideias basilares de sua filosofia, desenvolvendo, de maneira coerente, os princípios que compõem o seu pensamento. O movimento, seja ele qual for, não existe de maneira separada, como uma substância autônoma, mas está sempre relacionado a

¹⁶ Utilizamos o termo fundamento não para caracterizar que essa obra seja uma “filosofia prévia” para os outros escritos aristotélicos, mas na perspectiva de que as questões tratadas na física são os princípios pelos quais a natureza é estruturada e, dessa maneira, todos os outros estudos das “partes da natureza” terão esses pressupostos como pano de fundo.

¹⁷ Temos aqui a movimentação dos “princípios gerais”, mais acessíveis à nossa percepção, para os particulares, mais distantes das nossas sensações.

um ente. Todo movimento acontece em uma substância, em um *ente móvel*, e Aristóteles não se pergunta sobre a sua existência, como faz em outros casos – ela já é dada como pressuposto –, mas como ele se define e quais são as suas características.

Do fato de que o movimento existe, não se segue, necessariamente, que a sua apreensão seja fácil. Pelo contrário, ele está atrelado de tal maneira aos *entes móveis* que a sua investigação deve ser cautelosa para que, ao percebemos do que se trata, não o confundamos, por exemplo, com a atualidade de um ser. Após duas definições (*Phys.* III, 1, 201a 10-11, e, *Phys.* III, 1, 201a 28-29), Aristóteles propõe uma terceira, que será aquela utilizada como sua autêntica definição do movimento. Para chegar a essa concepção, ele se utiliza de dois exemplos: a construção e o bronze. Para tentarmos explicar o caminho proposto, aqui resgataremos a imagem da construção.

Na perspectiva aristotélica, a construção teria três etapas: os materiais reunidos, dos quais a construção é feita, o construir e o construído. Quando temos os materiais reunidos, em ato, temos cada um daqueles entes sem que, por sua própria constituição, configurem-se como uma potencial construção. Porém, com uma ação, esses materiais se reorganizam em um outro tipo de arranjo, onde, potencialmente, serão uma construção. O construir existe, nesse caso, enquanto esses materiais estão sofrendo uma ação que os levará à sua atualização naquilo que eles possuem como potência: o construído. Ao final desse processo, não temos mais o material separadamente, não temos mais o construir (a construção em potência), mas apenas o construído, ou seja, a potência atualizada.

É o “processo de atualização de uma potência enquanto potência” que o filósofo determina como movimento. Aristóteles diz que: “o movimento é o ato do que está em potência, enquanto potência” (*Phys.* III, 1, 201b 4-5).¹⁸ Se a física é uma física do movimento, ela é uma física dos entes móveis que, em suas relações, estão constantemente no processo de tornar-se aquilo para o qual possuem a potência de ser. É esse movimento, definido nos termos de sua filosofia, que será o conceito fundamental para que possamos investigar o problema do agir e do

¹⁸ As referências do texto da *Física* foram retiradas da edição espanhola de Guillermo R. De Echandía (1995). Todas as citações apresentadas dessa obra foram, por nós, traduzidas para o português com base nessa edição.

padecer (*ação* e *paixão*), que aparece no terceiro capítulo do livro III dessa mesma obra.¹⁹

1.1.2 O AGIR E O PADECER (AÇÃO E PAIXÃO) SEGUNDO A *FÍSICA*, III 3

A “questão do movimento”²⁰ encontra, no terceiro capítulo do livro III da *Física*, uma problematização em relação aos entes nos quais ele acontece. Esse problema, que se estende por todo o capítulo, é de essencial referência para o estudo das relações causais na teoria aristotélica e, de maneira mais alargada, para entender como um ente pode, ao mesmo tempo, ser *passivo*, isto é, ser *movido*, e, em outra situação, *ativo*, aquele que *move* os outros entes.²¹

O movimento envolve um “par de opostos”, um ente que age e outro que padece, mas a pergunta é: em qual desses entes está o movimento? O movimento está no que é movido ou naquele que move? Agir e padecer são opostos de um único movimento, ou movimentos distintos? Para tentar responder a esses problemas, seguiremos a argumentação proposta pelo Estagirita.

Aristóteles afirma que “o movimento está no movido, uma vez que o movimento é a atualidade do movido pela atuação do que tem a capacidade de mover” (*Phys.* III, 3, 202a 10-15). O movido se atualiza de acordo com a sua potencialidade, e o movimento ocorre na sua atualização de potência enquanto lhe é potência. Porém, essa atualidade não é alcançada sozinha – pelo menos não nesta parte da *Física* –, mas a partir da relação desse ente movido com um outro ente: o movente²². Esse movimento, por outro lado, não pode estar no movente, porque a potência pertence ao movido. O movente é um ente que “tem a capacidade de mover porque pode fazê-lo, e é um movente porque atualiza realmente; mas a

¹⁹ Sobre essa questão, indicamos o trabalho de Costa (2015), que apresenta esse problema e aponta alguns caminhos interpretativos.

²⁰ Aqui, da mesma maneira que na definição da “questão das paixões”, escolhemos apresentar toda a discussão em torno do movimento com essa expressão. Fizemos isso porque sabemos que esse é um tópico extenso e, na perspectiva de nossa investigação, será trabalhado apenas em um de seus aspectos.

²¹ Parte do estudo desenvolvido nesta seção foi lapidado e discutido na disciplina de pós-graduação do professor Fernando Rey Puente, que tinha como objeto: o movimento, o infinito, o lugar, o vazio e o tempo na *Física* de Aristóteles. As contribuições desse curso foram fundamentais para elucidar alguns pontos da filosofia aristotélica que se associam à *Retórica* e ao tema das paixões.

²² Tomás de Aquino, referência importante e tradicionalmente estudada nos cursos de filosofia como comentador clássico de Aristóteles, ao tratar desse aspecto do livro III, diz que “o ato do movente não é outro além do ato do móvel” (Cf. AQUINAS, Thomas, 1958-1962).

capacidade de atualizar é sobre o movido” (*Phys.* III 3, 202a, 15-20). Para o par que está envolvido no movimento há uma mesma atualidade, da mesma maneira que há um único caminho entre a cidade *A* e a cidade *B*, e que ir de *A* para *B* e de *B* para *A* são movimentos distintos. Tal dificuldade conceitual é apresentada pelo filósofo: “talvez seja necessário que a atualidade do ativo não seja a mesma que a do passivo, pois em um caso é atividade e em outro passividade, sendo a operação e o fim do primeiro uma *ação* e do segundo uma *paixão (pathos)*” (*Phys.* III, 3, 202a 20-25).

Poderíamos elencar, porém, alguns problemas que a atribuição do movimento a um dos entes envolvidos causaria. Se o *movente (ação)* e o *movido (paixão)* fossem movimentos, teríamos duas possibilidades: ou são dois movimentos diferentes, ou o mesmo movimento. Caso sejam diferentes, ou i) os dois estão no *movido*, ou ii) cada um possui seu movimento próprio, ou iii) os dois estão no *movente*. Segundo o próprio Aristóteles, o movimento está no móvel, logo a terceira possibilidade está descartada. Se considerarmos ii), isto é, que a *ação* está no *movente* e a *paixão* no *paciente*, como ambos são movimentos, teríamos outros dois problemas, isto é, ou todo *movente* é *movido*, ou alguma coisa teria movimento e não seria movida. Por outro lado, se a *ação* e a *paixão* estiverem no *paciente*, teríamos dois outros problemas: i) a *ação*, sendo ato do agente, seguiria que não estaria no agente, mas no *paciente*. Em outras palavras, o ato de alguma coisa estaria em outra coisa que não ela mesma em ato; ii) uma e a mesma coisa seria movida por dois movimentos (*ação* e *paixão*), porém mesmo que uma coisa possa ser movida por dois movimentos que terminam em atos diferentes, nesse caso, seriam dois movimentos que terminariam em um único ato, logo, um absurdo.²³

Para começar a entender a resposta aristotélica, é preciso considerar que o que chamamos de *ação* é a obra, o ato, do *movente*, e que a *paixão* é a obra, o ato, do *movido*. Dessa maneira, *movido* e o *movente* são entes distintos em sua essência, dotados de suas características particulares e, ao mesmo tempo, que compartilham uma mesma atualidade. Enquanto o ato do *movido* se constitui na *paixão*, o ato do *movente* se constitui como *ação*, e os dois atos não subsistem de

²³ Esses problemas são apresentados por Tomás de Aquino no seu comentário à *Física*. Nessa parte do texto, rerepresentamos seus argumentos para indicar alguns dos possíveis questionamentos à tese aristotélica. Esse esclarecimento da relação entre o *movido* e o *movente* será importante na sequência do nosso trabalho.

maneira separadas, mas em uma relação una. É neste sentido que, ao analisar esse par relacional, Ford (2014) afirma que:

ação e paixão são complementos, pois cada um fornece o que o outro precisa para que juntos formem um certo tipo de todo, o tipo de todo que se mostra se um homem está queimando uma pilha de folhas ou cortando um pedaço de pão. (FORD, 2014, p. 13)

Os exemplos apresentados por Ford não parecem, de início, tão claros, mas o que ele pretende apresentar é que, ao ver um homem cortando um pão, não se segmenta o que é a ação de “cortar” da paixão de “ser cortado”. Há uma unidade essencial entre o homem que corta (que precisa de algo para cortar) e o pão que é cortado (que precisa de alguém que o corte). É nesta direção que o exemplo nos ajuda a entender os conceitos aristotélicos. Esse tema, sua conexão com a retórica e a reação do ouvinte à ação discursiva do orador ficam mais claros com os exemplos e análises dados por Meyer (2000) no seu prefácio ao texto publicado como *Retórica das Paixões*. Ele nos diz, por exemplo, que uma paixão é “antes de tudo um estado da alma móvel, reversível, sempre suscetível de ser contrariado, invertido; uma representação sensível do outro, uma reação à imagem que ele cria de nós” (p. XXXIX).²⁴

Como complementares, *ação e paixão* precisam um do outro, criando uma relação de imbricação entre os entes envolvidos no movimento. É possível dizer isso, a partir da física aristotélica, porque não há *ação* sem um outro onde agir, da mesma maneira que não há uma *paixão* sem uma *ação* que age sobre aquele que a sofre. Por consequência, como pressuposto da física, se há uma *ação*, há uma *paixão*, e vice-versa. Tal relação nos leva, como segue a argumentação do Estagirita, a dizer que o *movente* e o *movido* possuem uma mesma atualidade. Uma perspectiva interessante, neste sentido, é apresentada por Lebrun (1987, p. 17), que nos diz que “é próprio do agente encerrar em si mesmo um poder de mover ou mudar, do qual a ação é a atualização; o ajuste está naquilo que faz ocorrer uma forma”.

²⁴ O prefácio de Meyer, intitulado *Aristóteles ou a retórica das paixões*, se encontra na tradução de Isis Borges B. da Fonseca para o livro II da *Retórica*. Ele traz argumentos interessantes sobre a relação do orador e do auditório, articulada à conexão movente-movido. Como dissemos anteriormente, seguimos essa tradução como um dos textos de referência para o nosso trabalho, principalmente na escolha do termo “paixão” para traduzir *pathe*.

Quando voltamos ao texto aristotélico, pode-nos parecer uma contradição quando o filósofo diz que há uma mesma atualidade no par envolvido no movimento, e, na sequência, de que as atualidades do ativo e do passivo tenham que ser diferentes. Puente (2010) nos ajuda a esclarecer esse problema:

O que ocorre é que em ambos os casos²⁵ se dão uma atualidade do que move e outra do que é movido, mas ambas essas atualidades são na verdade uma e a mesma, isto é, elas são a única atualidade, por assim dizer, de um mesmo movimento lido apenas em dois sentidos opostos. (PUENTE, 2010, p. 516)

É preciso elucidar, como propõe o filósofo, que essa atualidade não é a mesma no sentido de que o “ensinar” seja o mesmo que o “aprender”, pois isso seria um absurdo, uma vez que o que aprende não sabe aquilo que será aprendido, e, da mesma maneira, para ensinar é preciso saber o que será ensinado, logo não poderia ser ausente, no que ensina, aquilo que será ensinado. Essa dupla atualidade, que é “uma e a mesma”, se dá quando o ensino, em sentidos opostos, pode ser ensinar ou aprender. Essa “mesma atualidade para duas coisas” é possível porque ela não é a mesma na acepção de que o seu ser seja o mesmo, mas de que “o potencial está referido ao que está em atualidade” (*Phys.* III, 3, 202b 5-15).²⁶

Ao resolver essa possível contradição, Aristóteles afirma que a *ação* e a *paixão* são duas coisas com a mesma atualidade, mas com direções diferentes. Da mesma forma que ensinar não é a mesma coisa que aprender,

ação não é o mesmo que a *paixão*, mas a “mesmidade”²⁷ está naquilo do qual pertencem: o movimento; porque a atualidade de *A* sobre *B* e a atualidade de *B* por ação de *A* são diferentes em definição. (*Phys.* III, 3, 202b 15-25)

O filósofo aponta que a atualidade dos movimentos é diferente por definição, pois é nítido que o trajeto de *A* para *B* é diferente de *B* para *A*. O que liga os pares

²⁵ O autor aqui se refere aos dois exemplos propostos por Aristóteles, a subida de *A* para *B* e a descida de *B* para *A* e o par aprender e ensinar (Cf. *Phys.* III, 3, 202a 15-25 e 202b 1-10).

²⁶ Apesar de ser uma sentença um pouco mais complicada, Aristóteles quer demonstrar que a atualidade de duas coisas pode ser a mesma, não no sentido de que esse ato é o mesmo, mas que o potencial de ambos é o mesmo, em relação ao que está em atualidade. Em outras maneiras, “o ato de uma potência enquanto potência”, de ambos é o mesmo. Essa distinção se torna importante, pois tratam-se de dois entes diferentes, e, neste caso, não poderiam ter a mesma essência.

²⁷ Decidimos manter o termo “mesmidade” entre aspas pois se trata de uma noção importante na relação dos conceitos de *ação* e *paixão*, e, como consta na tradução espanhola Guillermo R. De Echandía (1995), utilizamos tal assinalação para identificar que a utilização usual do termo está ressignificada no contexto da filosofia aristotélica.

envolvidos é exatamente o movimento. Essa “mesmidade”, como dissemos anteriormente, está fundada no movimento que é “o mesmo”. Dessa maneira, ensinar e aprender são distintos, enquanto tais, mas participantes de um mesmo movimento. Eles são distintos – sua atualidade é diferente pela própria definição –, mas são o mesmo, quando relacionados ao movimento.

Seguindo na perspectiva aristotélica, *ação* e *paixão* não são a mesma coisa, mas elementos constitutivos do movimento e sincrônicos a ele. Um dos entes naturais envolvido no movimento age sobre o outro que recebe a ação. Como o *movente* é diferente do *movido*, há um movimento relacional, que, na física aristotélica, acontece a partir do contato. Apesar de resolver o problema da pertença à mesma atualidade, a questão da “posse do movimento”, permanece em aberto. Estaria o movimento no movente? Quem se move é o movido?

No seu comentário à *Física*,²⁸ Tomás de Aquino nos fala que ao *movido* e ao *movente* compete um ato, e que toda coisa que está em movimento (da direção da sua atualidade para uma outra atualidade que lhe é potencial) foi movida, anteriormente, de alguma forma. Assim, o movente era, em outro momento, movido, podendo reconstruir o que chamamos de *cadeia causal*. Desta forma, Tomás diz que Aristóteles “afirma, portanto, que todo aquele que move, desde que esteja em potência para ser um motor, também é movido”.

O problema da *cadeia causal*, por outro lado, leva a uma regressão ao infinito, porque todo *móvel* necessitaria de um *movente* anterior que lhe colocasse em movimento. E, como o mundo sempre existiu, sem uma relação de criação primeira que pudesse “colocar tudo em movimento”, a física aristotélica chegaria a uma aporia difícil de solucionar. Para sair desse impasse, o Estagirita propõe o *motor imóvel*, um dos conceitos centrais de sua filosofia que, com sua ação, coloca em movimento todos os entes móveis sem que ele mesmo se mova.²⁹

É a partir desse conceito de um ente que move todos os outros e que não é movido, mas permanece sempre imóvel, que a cadeia causal se torna possível na

²⁸ Cf. AQUINAS, Thomas. *Commentary on Aristotle's Physics*. (1958-1962)

²⁹ Essa solução aristotélica, ponto fundamental de sua filosofia, é descrita sistematicamente livro 12 da *Metafísica*. Esse livro é considerado um dos que mais se articula com a filosofia platônica, o que reforça o nosso entendimento, expressado no início desse capítulo, do Estagirita como discípulo e interlocutor de Platão. De fato, nesse ponto, encontramos uma análise ontológica que dialoga com a teoria platônica.

causação aristotélica. O movimento, neste sentido, tem sempre um *movido* e um *movente*, lembrando que esses “lugares”, no par relacional do movimento, podem ser diferentes, dependendo da potência ao qual se referem. A questão da *paixão* e da *ação*, porém, nos leva ao segundo ponto que abordaremos neste tópico, isto é, como a física aristotélica pode ser lida em consonância com a sua teoria das paixões, mais especificamente, na produção de emoções a partir do discurso.

1.1.3 PAIXÃO, AÇÃO E DISCURSO

Para trabalharmos a questão da *ação* e da *paixão* dentro da perspectiva do discurso, precisamos trazer à tona, adiantando alguns pontos do nosso segundo capítulo, uma abordagem que está presente no livro II da *Retórica*, onde o problema da análise das paixões está intimamente ligado ao homem e ao seu comportamento, no contexto de sua vida política,³⁰ como cidadão da *polis*. As paixões, como elementos constitutivos da natureza humana, não devem ser isoladas e estudadas separadamente, como um problema estritamente relacionado ao movimento e aos entes envolvidos, mas consideradas dentro de um contexto filosófico que estrutura o ser humano e as suas relações de maneira inteiriça.

Uma vez que o movimento possui dois polos, *movente* e *movido* (ou *agente* e *paciente*), precisamos lê-los a partir dos atores envolvidos no discurso, isto é, o orador e o auditório. Nesse contexto, a *ação* é realizada pelo orador (*movente*), a partir do discurso, e a *paixão* é suscitada no auditório (*movido*) pela escuta. A fundamentação apresentada na *Física*, em relação aos entes móveis, portanto, entra como conceituação importante para entender como é possível alterar em um outro um juízo a partir da ação de um discurso.

Essa capacidade que o discurso possui de alterar o juízo a partir do movimento da paixão precisa levar em consideração três aspectos: o estado de espírito, contra quem e em que circunstâncias ele acontece. Tomemos como exemplo a explicação aristotélica:

as paixões são causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças nos seus juízos, na medida em que elas

³⁰ Aqui há, também, uma interseção com a *Política* e a *Ética a Nicômaco*, mas trabalharemos essas questões de maneira mais sistematizada na próxima seção. Sobre esse tema, podemos citar o trabalho de Leite (2012), que faz de uma análise detalhada da definição das paixões segundo os livros I e II da *Retórica* e da *Ética a Nicômaco*.

comportam dor e prazer: tais são a ira, a compaixão e outras semelhantes, assim como as suas contrárias. Mas convém distinguir em cada uma delas três aspectos. Explico-me: em relação à ira, por exemplo, convém distinguir em que estado de espírito se acham os irascíveis, contra quem costumam irritar-se e em que circunstâncias; é que, se não possui mais do que um ou dois destes aspectos, e não a sua totalidade, é impossível que haja alguém que inspire ira (*Rhet.* II, 1, 1378a).

Esse importante e até paradigmático excerto da *Retórica*³¹ nos ajuda a compreender como os conceitos que apresentamos esclarecem, aqui no âmbito do discurso e da ética, a capacidade que a paixão tem de “alterar os seres humanos e introduzir mudanças nos seus juízos”. O que vimos anteriormente é que a paixão já é uma alteração, um *movimento causado pela ação de um movente*. Como o movimento causado por uma *ação* não é o mesmo que aquele causado por uma outra, não poderíamos ter um discurso que possui como potencialidade a produção de indignação movendo o auditório para uma direção diferente daquela do qual é potência.

A potencialidade de um movimento, portanto, está explícita no próprio movente, pois o movimento é a atualização dessa mesma potência enquanto ela permanece enquanto potência, isto é, a paixão suscitada pelo discurso é aquela pretendida pela elocução, atendendo aos critérios de quem proclama e do auditório. Essa potencialidade, porém, não se encontra apenas no agente - pois ele tem a potência de ação, entretanto não a potência de movido -, mas está também no auditório a possibilidade de as paixões serem suscitadas. Como as paixões são despertadas em um ente diferente daquele que enuncia, as condições de “estado de espírito, contra quem e as circunstâncias” dizem sobre a disposição do movido para se mover. Só é possível suscitar as paixões no auditório – provocar o movimento – se este for impactado de maneira correta. Do mesmo modo, o discurso também é movido pela reação do auditório; é um processo contínuo – no sentido de que essa dupla influência não cessa - e com uma duração estabelecida – pois o discurso possui, em si mesmo, uma extensão própria. Esse discurso, ademais, reverbera nas ações dos cidadãos, no dia a dia da *polis*, interagindo com outros movimentos

³¹ A ira é analisada por Aristóteles de forma modelar se comparada à análise das outras paixões. Sobre o tema, veja Konstan (2002).

produzidos por outros oradores. Esse processo, portanto, permanece movimentando a vida pública, de maneira contínua.³²

O discurso persuasivo, nesse sentido, é aquele que consegue se atrelar ao auditório, como um par relacional do movimento, para conduzi-lo àquele potencial do qual os dois participam. A *ação* na retórica é o discurso³³, e a *paixão* é aquilo que o movimento causa no movido (auditório). É o juízo que será alterado com a ação do discurso, e, de acordo com a intencionalidade do autor, as paixões são suscitadas na alma (*psique*) dos ouvintes. Como existe uma teoria da causalidade, de acordo com a física aristotélica, é pela força do movimento causado pela ação do discurso que essa paixão move a alma, e, da mesma maneira, que essa paixão (agora se tornando movente) faz com que o auditório se comprometa com este ou aquele juízo. É o movimento causado pela persuasão do discurso, a partir da paixão suscitada, que leva a um outro movimento, o de assentimento ao discurso proferido, ou, no caso de incompatibilidade da ação com a potencialidade do movente, à rejeição.

Desse modo, percebemos que a teoria causal aristotélica, a partir dos conceitos de ação e reação, fundamenta não somente as relações basilares da física, mas também pode ser ampliada para o campo do discurso e da ética. A partir da nossa leitura, encontramos algumas possibilidades investigativas entre a *Física* e a *Retórica*, principalmente no que tange à maneira pela qual o discurso tem a capacidade de convencer e levar os seres humanos a ações que não pretendiam antes do contato (paixão) causado pela argumentação. A física do contato, ao afirmar a inexistência do vazio, leva a capacidade de alteração dos juízos a uma explicação física, que encontra nos elementos retóricos (*ethos*, *pathos* e *logos*) o meio pelo qual a alma e o discurso se encontram e, de alguma maneira, participam de um mesmo movimento (movido e movente). A *Retórica* articulada com a *Física*, além de nos mostrar que as operações da alma também estão ligadas a uma física do contato, ajuda-nos a perceber que o discurso é um ato que move o auditório

³² Como a relação contínua entre o discurso e a ação não são o objeto fundamental deste trabalho, apenas indicamos a questão, cientes de que a sua complexidade exigiria uma abordagem mais profunda.

³³ Vale ressaltar, porém, que apesar da ação ser o discurso, entendido como o “discursar, o agente permanece como o orador. Em analogia ao exemplo anterior da construção, o discurso é como o “construir”, enquanto o orador é o “construtor” e a paixão suscitada o “construído”.

segundo características bem definidas, estruturado por categorias que lhe são próprias, para que, enredando os elementos da linguagem, altere no outro aquilo que é necessário para o estabelecimento de um assentimento segundo a intenção do orador. Essa questão do movimento na alma será tratada de maneira mais esclarecida na próxima seção.

Com essa aproximação, conseguimos encontrar traços da mecânica de funcionamento do mundo, estabelecidos no livro da *Física*, com uma outra dimensão da existência que é a possibilidade da persuasão a partir do discurso. Tomando as devidas proporções, sabendo que os escritos de Aristóteles tomam formas e conceitos diferentes de acordo com os problemas em torno dos quais são construídos, percebemos que há coerência e articulação na obra aristotélica, mesmo que não de maneira a estabelecer uma “explicação universal”, mas nos pressupostos que sustentam toda sua argumentação, e ganhamos muito, a meu ver, ao explorar essas conexões.

1.2 A CONSTITUIÇÃO DAS PAIXÕES E SUA RELAÇÃO COM A ALMA

Na seção anterior, identificamos que uma das definições da paixão está atrelada ao movimento. Tal movimento, portanto, possui um lugar específico onde acontece e dois entes determinados: um movente, que é o orador, e um movido, que é aquele que recebe o discurso. Conseguimos, também, determinar que o lugar desse movimento é a alma humana (*psique*). Para aprofundar, ainda mais, a “questão das paixões” na filosofia de Aristóteles, precisamos apresentar como esse tema é abordado no *De Anima*, texto fundamental para aquilo que chamamos de psicologia aristotélica.

Logo início do primeiro livro do *De Anima*³⁴, o filósofo nos diz que o “conhecimento da alma contribui bastante para a verdade em geral e, sobretudo, no que concerne à natureza; pois a alma é como um princípio dos animais” (I, 1, 402a1 – 402a10), ou seja, que conhecer a constituição da alma (*psique*) e o seu funcionamento é primordial para entendermos como o ser humano se compõe, na distinção proposta pelo próprio Estagirita de corpo-alma. Essa investigação sobre a alma, e mesmo a diferenciação das ações do corpo e das ações da psique não são

³⁴ Usamos, em nosso trabalho, a tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis, *Sobre a Alma*, de 2012. Todas as citações do *De Anima* de Aristóteles foram retiradas dessa edição.

fáceis, por isso o estudo precisa ser criterioso e colocar os problemas em seus devidos lugares.

Nesta seção, por conseguinte, o que nos interessa é explicitar, na dimensão da alma, quais são essas afecções que se constituem como paixões e qual a diferença destas para as outras. Recorreremos à distinção apresentada por Reis (2006) na sua tradução do *De Anima*:

O termo afecções traduz *ta pathê* e tem três acepções: (1) o sentido geral de atributos ou predicados (...) (2) o sentido de formas de passividade em oposição às atividades e, ainda (3) o sentido de emoções [paixões]. A maior dificuldade do estudo da alma reside em saber se ela tem realmente um atributo próprio [*ídon*] e exclusivo. (REIS, 2006, p. 150)

Como nossa proposta é entender como o termo que designa as paixões é utilizado nas obras de Aristóteles, precisamos expor esses três aspectos apresentados pela pesquisadora. Para o sentido de predicados ou atributos (1), Aristóteles nos diz que há uma dificuldade em “saber se as afecções da alma são todas comuns àquilo que possui alma ou se há alguma afecção própria à alma tão somente. E embora não seja fácil, é necessário compreender isso” (*DA* I, 1, 403a 3-10). Nessa acepção, *ta pathe* seria aquilo que é uma qualidade específica da alma, partilhada entre “tudo aquilo que possui alma” ou restrito à alma em si. Nessa passagem também encontramos questões sobre a distinção entre “o que” acontece na alma e “o que” acontece no corpo, buscando clarear quais elementos são particulares de cada um, se for o caso da diferenciação corpo-alma. Tal problema poderia nos levar, segundo Aristóteles, às teses da permanência da alma após a morte, uma vez que as duas naturezas são particulares. Essa significação,³⁵ por conseguinte, é mais abrangente e não seria, em nosso caso, a paixão que buscamos entender a partir da articulação com o discurso e a oratória (bem como a retórica, entendida, aqui, como a reflexão sobre as práticas da oratória, mas também sobre toda atividade discursiva, seja no ambiente privado ou público).³⁶

³⁵ Em termos metodológicos, como uma das propostas desta dissertação é encontrar uma articulação das paixões dentro da filosofia aristotélica, o termo *pathe* utilizado neste primeiro sentido será traduzido como “afecções”, assim como indicado por Reis (2006).

³⁶ Ressaltamos que em Aristóteles a atividade oratória (traduzida às vezes apenas como retórica) não se trata de um discurso de um “grupo de sofistas treinados”, mas é uma atividade que perpassa toda a interação humana (Cf. *Rhet.* I, 1, 1354a 5-7).

No segundo sentido (2), *ta pathe* como formas de passividade, o filósofo coloca em oposição os entes envolvidos no movimento, como dissemos na primeira seção sobre a *Física*. Aqui, as afecções estão ligadas intimamente à matéria (o que leva à discussão, posterior, sobre as paixões na alma), mas não possuem necessariamente uma relação com a *psique*. Um objeto A exerce uma ação X movendo um objeto B. A física do contato, pressuposto da teoria aristotélica, apenas determina o agente (ação) e o paciente (afecção). A diferença fundamental dessa relação para a associação que fizemos na seção anterior é o local do movimento, uma vez que as “paixões são movimentos que acontecem na alma (*psique*)³⁷ (Cf. *Rhet.* II, 1, 1378a). Desse modo, entendidas nessa segunda definição, as afecções têm lugar nos corpos, nas relações destes enquanto componentes do movimento, mais precisamente na constituição do paciente (objeto B), isto é, aquele que sofre a ação e é colocado em movimento.

Assim, é o terceiro aspecto (3) de *ta pathe* que será importante no entendimento das paixões e na articulação com a retórica. Essa definição, apesar de parecer evidente, precisa ser explicitada, uma vez que o termo “emoção”³⁸ como entendido atualmente anuvia a compreensão da dimensão cognitiva que essa afecção possui na filosofia aristotélica. Essa terceira conceitualização, que Reis (2006) traduz por emoção,³⁹ está ligada efetivamente à alma (o local onde esse movimento acontece) e à resposta do corpo advinda de tal movimento. Nesse sentido, é importante a articulação da dimensão alma-corpo na produção de paixões e nas manifestações que elas produzem nos seres humanos. Para exemplificar melhor, podemos lembrar a imagem de alguém movido pela raiva. Não conseguimos identificar a “localização” da raiva, mas sua expressão é perceptível,

³⁷ Nesse sentido, a paixão não consiste em um movimento exclusivo da alma, mas que acontece na alma. A diferença daquilo que chamamos de *paixão* e o que entendemos como *afecção* nesta segunda definição (2) é que a afecção está localizada somente no corpo.

³⁸ No entendimento atual, o conceito de emoção está ligado à ação de se sensibilizar com algo, a uma mudança nos sentimentos ou a algo que sentimos em relação a alguma situação. A emoção também é estudada, pela psicologia, a partir dos seus aspectos bioquímicos, junto ao entendimento das reações psicossociais. Lebrun (1987) também apresenta essa dificuldade no entendimento do termo, inclusive na opção pela tradução por “paixões”. Nossa compreensão de paixões está fortemente influenciada pelo pensamento cristão e, por outro lado, as emoções são compreendidas como um âmbito estritamente “sentimental”.

³⁹ A respeito das opções pela tradução dos termos *ta pathe*, *pathos* e *pathema*, seguimos a perspectiva de Fonseca (2003), buscando diferenciar quando o termo está ligado a uma das definições anteriores (1) e (2) e quando ele está relacionado ao terceiro sentido. Por isso, algumas vezes usaremos o termo afecções (1 e 2) e, no caso específico do nosso objeto (3), paixões.

seja pelo tom de voz, pela postura física, coloração da face e diversos outros fatores corporais que compõem, juntamente com o elemento psíquico, essa paixão. Isso está no cerne do pensamento aristotélico sobre as paixões, uma vez que na “maioria dos casos, a alma nada sofre ou faz sem o corpo” (DA I, 1, 403a3).

Esse sofrimento da alma, segundo o filósofo, também aconteceria sob dois aspectos: a forma e a matéria. É evidente, pois, que a matéria das paixões seja o corpo, uma vez que elas não podem ser suscitadas sem um corpo pelo qual elas se expressem. Porém, como movimentos ocasionados na alma, as paixões possuem a sua forma na *psique*, isto é, ela não se manifesta da mesma maneira como percebemos a forma da cadeira ou a forma do cachorro, ela é de uma natureza diferente do corpo pelo qual se evidencia. Por isso, ao dizer que “as paixões são determinações da matéria” (DA I, 1, 403a 24), Aristóteles coloca a sua investigação no encargo dos que estudam a natureza.

Ao determinar o tipo de investigação e, conseqüentemente, aqueles que vão se dedicar aos assuntos referentes às paixões, percebemos a dificuldade de localizar o “objeto” em questão. Se por um lado temos uma distinção entre os que se ocupariam do estudo da forma e da matéria, pela mesma definição aristotélica, não encontraríamos alguém que investigue exclusivamente a matéria, uma vez que a matéria sempre se apresenta em relação com a forma e nunca “em si mesma”. Porém, quem se ocuparia do estudo das paixões? Temos, por um lado, o estudioso da natureza, que investigará os compostos (matéria e forma) em sua relação “universal” a partir de um conhecimento que poderia ser aplicado aos particulares; porém, como investiga a matéria e a forma, em relação às paixões que são exclusivas da alma, nada podem dizer (Cf. DA I, 1, 403a 29). Por outro lado, os técnicos que atuam nos casos particulares, como o carpinteiro e o médico, também se ocupam da relação entre matéria e forma, e, na sua ação, intervêm nos casos particulares. Busca-se a construção de um objeto particular (carpintaria) ou a saúde de um ser humano específico (medicina), mesmo que o conhecimento da forma seja atributo do artista. Esses, como consequência, também não seriam capazes de dizer sobre as paixões que são separadas da matéria.

Nessa questão, encontramos dois outros sujeitos: o matemático e o filósofo. O matemático, segundo Aristóteles, investiga entes que são inseparáveis e

abstraídos da matéria.⁴⁰ Esses entes, porém, não são considerados afecções, portanto não seria o matemático aquele que investigaria as paixões. O filósofo, por sua vez, tem como objeto “aquilo que é separado como tal” (DA I, 1, 403b 10) e, em nosso caso, poderia ser o estudioso das paixões. Acontece, porém, que o “objeto” do filósofo são as coisas “realmente separáveis da matéria” (REIS, 2006, p. 152) e, como vimos anteriormente, as paixões estão atreladas à experiência corporal, mesmo que não sejam determinadas por ela. A investigação do filósofo está relacionada com uma outra dimensão, àquela das primeiras causas,⁴¹ tendo por objeto entes como o primeiro motor imóvel.

Dessa maneira, chegaríamos a um impasse em relação à natureza das paixões e à sua investigação. Porém, o filósofo Estagirita termina o primeiro capítulo do livro I do *De Anima* da seguinte maneira:

Mas é preciso retornar ao ponto de onde partiu a discussão. Dizíamos que as afecções da alma são assim inseparáveis da matéria natural dos animais, na medida em que de fato subsistem neles coisas tais como ânimo e temor, e não são como a linha e a superfície. (DA I, 1, 403b 16)

Sendo assim, as paixões não são separadas do corpo, por isso aquele que investiga as paixões deve, também, ser o investigador do corpo. A linha e a superfície são inseparáveis em um sentido diferente, pois só existem enquanto atributos intrínsecos de compostos materiais, podendo ser estudadas a partir da abstração, enquanto as paixões (o terceiro tipo de afecção que se constituem da mesma maneira que o temor, o ânimo, a ira e etc.) são “inseparavelmente acompanhadas de fenômenos fisiológicos”⁴² (REIS, 2006, p. 152) e, portanto, sua investigação é um “empreendimento das ciências naturais” (REIS, 2006, p. 152).

Torna-se um encargo do estudioso da natureza investigar as paixões. O estatuto inseparável corpo-alma também possibilita uma outra perspectiva em relação à provocação das paixões e à maneira pela qual é possível instigar esse ou

⁴⁰ Cf. DA, I, 1, 403a 29. E, também, na *Metafísica*, como citamos antes. Esse é um dos momentos em que Aristóteles se separa de Platão, que colocava as matemáticas como exemplos, como modelos epistemológicos e ontológicos (Cf. *Republica*, Livro 6 e *Timeu*).

⁴¹ Para elucidar melhor essa diferenciação, podemos nos remeter à *Metafísica*, principalmente ao livro XII, 4-6.

⁴² Aristóteles, como apresenta Reis (2006), afirma que a paixão não pode ser estudada separadamente do corpo, como um atributo exclusivo da alma. Por isso a distinção entre a “linha e a superfície” e as “paixões”, pois, apesar dos dois tipos de entes serem inseparáveis, eles o são de maneiras diferentes.

aquele movimento, tendo em vista uma resposta. A motivação pode impactar a alma, levando a uma resposta corporal, ou, por outro lado, pode afetar através do corpo, levando a modificações na *psique*. Apesar de relacionados, um movimento não conduz ao outro necessariamente, como podemos ver nos casos em que ficamos encolerizados sem nenhum movimento psíquico explícito, ou quando nos apiedamos de alguém, mas não nos movemos em direção àquele indivíduo afetado. A “questão das paixões”, nesse caso, nos revela como a complexidade corpo-alma é um problema discutido, também, no âmbito da retórica aristotélica.

1.3 A CONSTITUIÇÃO DAS PAIXÕES E SEU ÂMBITO ÉTICO-POLÍTICO

Outra dimensão na qual é importante investigarmos a utilização e conceitualização da paixão é aquela que diz respeito à ética e à política. Portanto, é preciso verificar na *Ética a Nicômaco* e na *Política* como o tema é trabalhado e, de alguma maneira, elencar o que será importante para o entendimento da “questão das paixões” na *Retórica*, em nosso próximo capítulo.

Para recordarmos os passos dados até aqui, precisamos entender que a paixão é multifacetada, ou seja, apresenta-se de maneira diferente de acordo com o problema, ou o enfoque, com o qual estamos lidando. A paixão pode estar ligada estritamente ao âmbito da *physis*, a partir do eixo agente-paciente, atribuindo a ela um lugar dentro da física do movimento. A partir disso, podemos localizar a paixão como um movimento na alma, mas fundamentalmente inseparável do corpo, que só pode ser estudada na relação do composto mente-corpo, da mesma maneira que a matéria-forma. Agora elucidaremos como esse mesmo movimento se dá no contexto ético-político, caminho para o entendimento da sua força persuasiva no discurso.

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles nos diz que: “se as virtudes dizem respeito a ações e paixões, e cada ação e cada paixão é acompanhada de prazer ou de dor, também por esse motivo a virtude se relacionará com prazeres e dores” (*EN* II, 3, 1104b 10-15).⁴³ A partir da relação da paixão com as sensações de prazer e dor, começamos a articular uma possível intencionalidade na busca de certas paixões

⁴³ As citações referentes à *Ética a Nicômaco* foram retiradas da edição brasileira, traduzida por Leonel Vallandro e Gerd Bornheim (1984). Porém, ciente das limitações do texto apresentado na Coleção “Os Pensadores”, quando necessário, fizemos uma revisão junto ao texto grego, editado por Ingram Bywater (2010) e a tradução espanhola de Julio Pallí Bonet (1993).

(atreladas à sensação de prazer) e o distanciamento de outras (que nos causam dor). Acontece, portanto, que o Estagirita determina os seres humanos como sujeitos que buscam o prazer e evitam a dor, e, conseqüentemente, teríamos um estatuto das paixões onde algumas nos seriam mais agradáveis do que outras.⁴⁴

A virtude, de acordo com a *Ética a Nicômaco*, está fundamentada na escolha dos seres humanos e, de maneira consciente, no conhecimento da ação e das suas conseqüências. O virtuoso não é determinado somente pela ação, mas pela maneira segundo a qual essa ação é realizada. O justo não somente pratica atos de justiça, mas os pratica de maneira intencional, isto é, tendo como fim a justiça. Não são, fundamentalmente, o prazer e a dor que caracterizam um sujeito como bom ou mau, mas a sua ação em relação a *polis*. A perspectiva não é da repressão dessas sensações, mas que elas não possuem em si o atributo ético, e somente nos conduzem – de maneira mais intensa, ou com moderação – para esta ou aquela ação. Com isso,

a virtude de uma coisa é relativa ao seu funcionamento apropriado. (...) sendo a virtude moral uma disposição de caráter relacionada com a escolha, e sendo a escolha um desejo deliberado, tanto deve ser verdadeiro o raciocínio como reto o desejo para que a escolha seja acertada. (EN VI, 2, 1139a 15-20)

As paixões, como movimentos constitutivos da natureza humana, não são responsáveis pela conduta, mesmo que possuam a capacidade de influenciar a ação. Lebrun (1987) apresentará essa defesa das paixões, elucidando o conceito aristotélico diante das possíveis interpretações sobre a influência das paixões na constituição do “homem virtuoso”. Segundo ele:

Esses movimentos da alma são um dado da natureza humana e não se trata de extirpá-lo nem de condená-los. Com efeito, não é em razão dos *pathé* que sentimos, diz Aristóteles, que somos julgados bons e maus: isto seria absurdo, pois eles estão inscritos em nosso aparelho psíquico, e não podemos deixar de senti-los. (LEBRUN, 1987, p. 19)

⁴⁴ Indicamos, novamente, o trabalho de Leite (2012), que apresenta o conceito de paixão na *Retórica* e na *Ética a Nicômaco*. Em consonância à abordagem feita por ele, percebe-se que as paixões apresentadas pelo Estagirita se deslocam mais para o polo da dor, uma vez que são movimentos e alteram a disposição dos seres humanos. De qualquer modo, essa articulação entre paixões, prazer e dor nos leva às discussões éticas que, de igual modo, precisam de uma investigação mais ampla devido à sua complexidade.

A virtude não é contrária à expressividade das paixões, e nem a busca da virtude se depara com uma extirpação das paixões. O que está em jogo é a maneira pela qual esses movimentos da alma influenciam o sujeito. Se os apetites estão presentes e a busca pelo prazer pode conduzir à ações que são prejudiciais à cidade – e ao próprio ser humano – não se trata de uma repressão da paixão em busca do bem, mas do controle racional das ações, mesmo que a paixão seja suscitada pelo desejo.

Para entender essa articulação, vejamos, portanto, a definição da paixão dada por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*: “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 ou dor” (*EN*, II, 5, 1105b 20-30).⁴⁵ Em todos os exemplos, percebemos que não julgamos se alguém é bom ou mau por sentir cólera, medo, alegria, ou outra paixão qualquer, mas pela “disposição de caráter”⁴⁶ em relação a elas. É inevitável sentir compaixão, por exemplo, mas a questão central para a ética é: como eu reajo diante desse movimento?

Desse modo, as paixões não são nem vícios nem virtudes, “porque ninguém nos chama bons ou maus devido às nossas paixões” e, também, “porque não somos louvados nem censurados por causa de nossas paixões” (*EN* II, 5, 1105b 30-35). Entretanto, elas são fundamentais para a caracterização do “homem virtuoso”, pois a virtude diz respeito ao modo pelo qual respondemos às paixões, e, se em relação às

⁴⁵ É importante apresentarmos a distinção entre as paixões apresentadas por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, *Ética a Eudemo* e *Retórica*. Na *Ética a Nicômaco* encontramos a seguinte lista: “Por paixões (πάθη) quero significar os desejos (ἐπιθυμία), a cólera (ὀργή), o medo (φόβος), a temeridade (θάρσος), a inveja (φθόνος), a alegria (χαρὰν), a amizade (φιλία), o ódio (μῖσος), o ciúme (πόθον), a emulação (ζήλος), a piedade (ἔλεος) e, de um modo geral, os sentimentos acompanhados (ἔπεται) de prazer (ἡδονή) e dor (λύπη)” (*EN*, II, 5, 1105b 20-23). Na *Ética a Eudemo*, Aristóteles apresenta as seguintes paixões: ímpeto (θυμός), medo (φόβος), vergonha (αἰδῶς), apetite (ἐπιθυμία) e, em geral, tudo o que em si mesmo (καθ' αὐτά) e acompanhado (ἔπεται) de prazer sensível (αἰσθητικὴ ἡδονή) ou dor (λύπη)” (*EE*, II, 2, 1220b 12-13). Por fim, a lista mais extensa é apresentada na *Retórica* – não no mesmo formato que nos outros livros, mas com capítulos dedicados a cada uma. São elas: a cólera (ὀργή), a calma (πραϋνεσθαι), o amar (φιλεῖν) e o odiar (μισεῖν), o medo (φόβος) e a confiança (θάρσος), a vergonha (αἰσχύνη) e a impudência (ἀναισχυντία), o favor (χάρις), a piedade (ἔλεος), a indignação (νεμεσᾶν), a inveja (φθόνος) e, por último, a emulação (ζήλος). (Cf. *Rhet.* II, 2-11). Essas paixões, por não corresponderem exatamente às suas “correlatas” no entendimento contemporâneo (Cf. KONSTAN, 2006), às vezes são traduzidas por termos semelhantes, de acordo com a opção do tradutor. Seguimos algumas indicações para construir essas listas, principalmente os trabalhos de Alexandre Jr. (2005), Isis B. Fonseca (2000), Costa (2015) e Zingano (2020).

⁴⁶ Cf. *EN* II, 5, 1105b 25-30.

paixões somos movidos, no que diz “respeito às virtudes e aos vícios não se diz que somos movidos, e sim que temos tal ou tal disposição” (*EN II, 5, 1106a 5-10*).

Nesse sentido, percebemos que a “questão das paixões” no âmbito da ética não diz respeito ao seu estatuto – uma vez que já é tomado como pressuposto sua constituição de “movimento da alma” –, mas no modo pelo qual elas são responsáveis pela conduta dos seres humanos e se, de alguma maneira, jaz nelas a responsabilidade pelas ações que se caracterizam como boas e más. A dicotomia que se identifica, nesse caso, é a pulsão apetitiva da paixão em contraposição à racionalidade.⁴⁷ Por conseguinte, nossa conduta pode ser influenciada pelas paixões, mas nunca condicionada por elas, isto é, não são as paixões que determinam o julgamento moral, a excelência do comportamento, ou a maestria política. Remetemos, novamente, à Lebrun (1987):

Ora, a qualificação bom/mau supõe que aquele que assim julga escolheu agir assim. Um homem não escolhe as paixões. Ele não é, então, responsável por elas, mas somente pelo modo como faz com que elas se submetam à sua ação. É deste modo que os outros o julgam sob o aspecto ético, isto é, apreciando o seu caráter (LEBRUN, 1987, p. 19).⁴⁸

Por outro lado, é a partir do controle das paixões que o ser humano consegue agir de maneira virtuosa e tornar-se bom. Na busca do prazer, e ao evitar a dor, é preciso mensurar as ações tendo em vista a sua finalidade e responsabilidade dentro do corpo político. Sobre isso, Aristóteles diz que:

todo estado da alma tem uma natureza relativa e concernente à espécie de coisas que tendem a torná-la melhor ou pior; mas 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 buscar ou da maneira pela qual não devem buscar ou evitar, quer por errarem numa das outras alternativas semelhantes que se podem distinguir (*EN II, 3, 1104b 15-25*).

⁴⁷ É preciso tomar cuidado, porém, para não entendermos esse contraponto como divergência. Não se trata de um conflito entre a paixão e a razão, como a modernidade apresenta na distinção mente-corpo, mas de características distintas da psique que lidam com um aspecto específico do ser humano. Lembrando que, na concepção aristotélica, tanto a paixão quanto a razão são atributos da alma.

⁴⁸ O artigo de Lebrun (1987) é muito perspicaz nesse sentido, além de apresentar uma distinção entre o entendimento da paixão ou o que ele chama de “duas filosofias da paixão”. Uma parte de Aristóteles, que é mais “condescendente”, as trata como um elemento natural do ser humano, e outra, a partir da filosofia platônica, “mais rigorosa em aparência”, propõe uma divisão drástica entre razão e paixão, “que precisa reconhecer rapidamente o quanto é limitado o poder da primeira sobre a segunda” (p. 28).

Se o prazer não pode ser almejado a todo custo, não é na erradicação das paixões que se encontra a “excelência”, mas, como dissemos anteriormente, na “consciência moral”.⁴⁹ Segundo Lebrun (1987), nessa articulação das paixões com a ética, a possibilidade de regulação é fundamental, pois “(...) um juízo ético seria simplesmente impossível se não houvesse como regular as paixões. A excelência ética (*arétè*) [...] só pode ser determinada pelo modo de reagir às paixões e, mais precisamente, pelo modo como o homem pode temperá-las” (LEBRUN, 1987, p. 19).

Se as paixões e a moral possuem tal relação, é preciso explicitá-la para que a educação do cidadão seja a melhor possível, conduzindo à felicidade. As paixões podem levar à boa e à má ação, por isso cabe a cada um fazer essa apreciação que, como aponta a *Ética a Nicômaco*, pode ser exercitada (p. 19). Nesse sentido, Aristóteles afirma:

os apetites devem ser poucos e moderados, e não se oporem de modo algum ao princípio racional – e isso é o que chamamos de obediência e disciplina. (...) no homem temperante o elemento apetitivo deve harmonizar-se com o princípio racional, pois o que ambos têm em mira é o nobre, e o homem temperante apetece as coisas que deve, de maneira e na ocasião devidas; e isso é o que prescreve o princípio racional. (EN III, 12, 1119b 10-20)

A harmonização dos princípios se dá, então, a partir das ocasiões. Sendo assim, é o controle da paixão de acordo com a ocasião na qual ela é suscitada que configura o caráter moral, deixando para o agente, e não para o movimento, a responsabilidade ética. Tudo isso, claro, terá uma implicação na vida política.

1.3.1 UM BREVE OLHAR SOBRE AS PAIXÕES NA *POLÍTICA*

Apesar de não ser o objeto de análise desta dissertação, é preciso, para enlaçar as observações sobre a paixão no contexto da filosofia aristotélica, fazer uma breve exposição sobre a “questão das paixões” na *Política* de Aristóteles.

⁴⁹ A consciência moral aqui mencionada relaciona-se com o discernimento do ser humano em relação à suas ações. Retomamos, portanto, o que Aristóteles diz na *Ética a Nicômaco*: “Não menos irracional é supor que um homem que age injustamente não deseja ser injusto, ou aquele que corre atrás de todos os prazeres não deseja ser intemperante. Mas quando, sem ser ignorante, um homem faz coisas que o tornarão injusto, ele será injusto voluntariamente” (III, 5, 1114a 10-15). Destaca-se que a injustiça – e, conseqüentemente, a justiça – só pode ser valorada a partir da consciência do indivíduo que a realiza, isto é, um ser humano que age de maneira justa, sem ter a consciência do seu ato, não será justo, mesmo que o resultado da ação o seja.

Segundo o filósofo, a política é a ciência que deve orientar todas as outras, determinando quais serão ensinadas e valorizadas na *polis*.⁵⁰ Seu objeto é a felicidade dos seres humanos – que está atrelada, necessariamente, à felicidade da cidade – e, por isso, as outras concorrem para ela, como auxiliares. Enquanto os problemas observados na seção anterior, fundados na ética, se inseriam no contexto da felicidade do cidadão dentro da *polis*, o eixo se desloca para a felicidade da *polis* e, a partir daí, dos seus cidadãos. Poderíamos separar a perspectiva da felicidade individual (ética) e da felicidade coletiva (política), porém admitimos que essa distinção não é tão clara, e, por mais que seja possível identificar o que está no âmbito da ação individual e da prática política, a vida pública e a vida privada da Grécia antiga estavam profundamente entrelaçadas.

A política⁵¹ é, portanto, essencialmente comunitária e

observamos que toda a cidade é uma certa forma de comunidade e que toda comunidade é constituída em vista de algum bem. É que, em todas as suas ações, todos os homens visam o que pensam ser o bem. É, então, manifesto que, na medida em que todas as comunidades visam algum bem, a comunidade mais elevada de todas as outras, e que engloba todas as outras, visará o maior de todos os bens. Esta comunidade é chamada 'cidade', aquela que toma forma de uma comunidade de cidadãos. (*Pol.* I, 1, 1252a 1-10)

Como comunidade de cidadãos, a *polis* tem como fundamento a responsabilidade de estabelecer as condições que possibilitem a felicidade coletiva, por isso é necessário um regime político adequado a cada contexto. Nessa perspectiva, a política deve analisar desde a estrutura geral da cidade até os seus detalhes mais simples,⁵² para que o modelo político seja o mais adequado e o “melhor possível”.⁵³

⁵⁰ Sobre a relação da retórica e da política, principalmente no que diz respeito à sua recepção, indicamos o trabalho de Adverse (2009), que apresenta um esmerado diagnóstico da retórica e da política no humanismo italiano. Ressaltamos, também, o capítulo 4, onde, especificamente, o autor apresenta Aristóteles e a *Retórica das Paixões* e, na sequência, a sua articulação com Maquiavel.

⁵¹ Em nossa dissertação, usamos como referência para as citações da *Política* a tradução de Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes (1998, Edição Bilingue).

⁵² Cf. *Pol.* I, 1, 1252a 15-20.

⁵³ Após essa apresentação inicial feita na *Política*, Aristóteles fará uma análise dos tipos de governos em uma espécie de “catalogação”. Isso se assemelha à retomada dos conceitos feita em obras como a *Física* e a *Ética a Nicômaco* e oferece ao seu pensamento um interlocutor. A filosofia aristotélica é estruturada a partir do diálogo com o pensamento de seus predecessores, contemporâneos ou com o “senso comum”. Como não tomaremos a *Política* como objeto de análise desta dissertação, apresentaremos apenas o que for necessário para a fundamentação da “questão das paixões”, evitando cair em generalidades.

Essa vida na comunidade é, também, parte essencial da natureza humana, ou melhor, como diz o próprio Aristóteles: “o homem é, por natureza, um ser vivo político” (*Pol.* I, 2, 1253a 1-5). Sendo assim, as paixões podem ser benéficas ou ruins para a cidade, dependendo da circunstância política na qual ela é suscitada e na resposta dos cidadãos. É preciso suscitar coragem em períodos de guerras, da mesma maneira que a indignação fortalece o corpo político contra as injustiças dos governantes. O fim da política é o bem comunitário, e os desejos pessoais não podem sobressair aos que são necessários para a *polis*. Apesar de não tratarmos desejo e paixão como conceitos análogos, há uma relação entre eles, como dissemos anteriormente, principalmente no que diz respeito ao prazer e à dor que os acompanha.⁵⁴

Desse modo, as paixões no contexto político estão intimamente relacionadas com a retórica, entendida como uma *techne*. Logo nas primeiras linhas da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles nos diz que “toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, tem em mira um bem qualquer” (I, 1, 1094a). Essa finalidade (*telos*) pode se encontrar na própria arte em si, ou em coisas externas a ela, mas isso não muda tal natureza de que tudo o que fazemos se direciona a um objetivo. Dessa maneira, algumas artes (*technai*) não buscam a realização do seu propósito apenas na sua execução, mas conduzem a outras ações que tenderão, como um conjunto, à “finalidade última”.⁵⁵

Essa “finalidade última”, para a qual muitas das artes se dirigem, é, segundo Aristóteles, o “sumo bem”.⁵⁶ Diferente da restituição da saúde, finalidade da medicina, e do navio, finalidade da construção naval, o *telos* de algumas artes, como a estratégia e a economia, não está em si mesma, mas no bem-comum.⁵⁷ No contexto da vida pública ateniense, essas artes possuem um estatuto de nobreza e são “faculdades tidas em maior apreço”.⁵⁸ É nessa direção que pretendemos apontar a importância de Aristóteles tratar da retórica como uma *techne* capaz de conduzir

⁵⁴ Veja mais em Zingano (2010), Owel (2010) e Hutchinson (2009).

⁵⁵ É importante o entendimento do conceito de “finalidade última” proposto por Aristóteles, pois, caso não houvesse esse limite, poderíamos chegar, no que diz respeito ao *telos* das artes e investigações, a uma regressão infinita, i. é., se uma ação pode possuir uma finalidade que não está em si, mas em outra coisa, essa outra coisa também poderia ter uma finalidade externa e, assim, infinitamente.

⁵⁶ Cf. *EN* I, 2, 1094a 20.

⁵⁷ Cf. *Ibidem*, I, 1, 1094a 5-15.

⁵⁸ Cf. *Ibidem*, I, 2, 1094b 1-5.

as paixões e, por isso, primordial para a política, mas, sem, como Platão, condenar as paixões.⁵⁹ Para isso, passemos, no capítulo seguinte, a uma análise da *Retórica* de Aristóteles, principalmente do livro II, conhecido, por sua importante discussão sobre 13 paixões – daí ter sido, por exemplo, publicado como o *Retórica das Paixões*.

2. A RETÓRICA DE ARISTÓTELES: AS PAIXÕES E O DISCURSO

2.1 RETÓRICA: DEFINIÇÕES E CONCEITOS

Sabemos que a “questão das paixões” tem, na *Retórica*, uma abordagem específica que relaciona as paixões ao discurso. Por isso, neste capítulo abordaremos o problema a partir do texto do livro II da *Retórica*, fazendo uma sistematização da *techne rhetorike* para, dentro da proposta do filósofo, indicar como a paixão se relaciona com os outros elementos (*ethos* e *logos*) e qual o seu papel na arte retórica, tendo em vista que identificar e suscitar as paixões no auditório é essencial para persuadir segundo a intenção do orador.

Os estudos sobre a retórica, impulsionados na segunda metade do século XX pela retomada do interesse nessa polêmica área e pelas publicações que ressignificaram o termo devolvendo a ele o seu caráter “nobre”,⁶⁰ possibilitaram uma nova geração de estudos e comentários da retórica antiga⁶¹, em particular na *Retórica* de Aristóteles, restaurando o lugar e papel dessa disciplina no contexto público e privado da vida na cidade grega, e a sua abordagem a partir da filosofia platônica e aristotélica.⁶² Essas novas investigações, aliadas também ao estudo da

⁵⁹ Encontramos a condenação das paixões por parte de Platão no livro X da *República* (606d), onde o filósofo indica que “devíamos secar as nossas paixões”. Ele também condena a retórica, como dependente, epistemologicamente, da filosofia, como indicado no *Fedro* (277b-d), isto é, só aquele que conhece a verdade pode se ocupar do discurso.

⁶⁰ Cf. REBOUL, 2004.

⁶¹ Podemos citar alguns autores que foram importantes para essa “retomada” da retórica na discussão acadêmica, como: Friedrich Solmsen (*The Aristotelian Tradition in Ancient Rhetoric*, 1941) George Kennedy (*Art of Persuasion in Greece*, 1963, *The Art of Rhetoric in the Roman World*, 1972, *The New History of Classical Rhetoric*, 1994), Edward Corbett (*Classical Rhetoric for the Modern Man*, 1971, *Rhetorical Analysis of Literary Works*, 1969), Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca (*Rhétorique et philosophie. Pour une théorie de l’argumentation de philosophie*, 1952, *La Nouvelle Rhétorique: Traité de l’Argumentation*, 1958) e Roland Barthes (*L’ancienne rhétorique*, 1970). A lista poderia ser mais extensa, mas, longe de exaurir o diálogo bibliográfico, é válido ressaltar a importância das universidades da Inglaterra, Estados Unidos e França na recuperação desta tradição.

⁶² Cf. MEYER, 2000.

oratória grega,⁶³ trouxeram à luz os estigmas⁶⁴ atribuídos à retórica por um longo período e propuseram uma reconstrução da imagem dos retores e sofistas,⁶⁵ uma valorização dos oradores no espaço e na vida pública e uma aproximação da produção desses pensadores com as obras já consolidadas no cânone filosófico.

A retórica e a dialética começaram a ser estudadas, a partir da proposta do filósofo Estagirita, como dois lados de uma mesma moeda (*antístrofe*),⁶⁶ principalmente no que diz respeito ao resgate dos elementos que atribuíam a ela um estatuto de grande prestígio na vida dos gregos. Rohden (1997) nos diz que

a Retórica se assemelha à Dialética, no que se refere ao fato de não ter nenhuma competência especial, ou seja, não pertence a um gênero determinado. Ambas pertencem ao domínio comum. Aristóteles, constatando que todos os homens se põem a discutir uma tese, questionando-a ou sustentando-a, fala em Dialética” (ROHDEN, 1997, p. 86).

Nesse sentido, a figura do filósofo, construída em contraposição ao sofista, pode ser repensada, tendo em vista a sua performatividade discursiva. A distinção entre a persuasão dos sofistas e a dos filósofos se daria, segundo a interpretação platônica,⁶⁷ a partir da intencionalidade e do resultado do discurso na vida política. O caráter (*ethos*) distinguiria o bom e o mau orador, não em relação à capacidade de utilização da técnica persuasiva, mas no compromisso deste com a busca da verdade.⁶⁸ Estamos falando, aqui, do movimento característico proposto por Aristóteles, na *Retórica*, onde ele exprime que:

⁶³ O que seja oratória e quem seriam os oradores é algo complexo. Nesse sentido, indicamos o trabalho de Worthington (1994).

⁶⁴ Achemos importante ressaltar que muitos desses estigmas são resultado de uma leitura pós-clássica, tanto no âmbito grego quanto latino, que identificavam a retórica como um mero estudo de figuras e “lugares comuns”. Sua pura instrumentalização minou o estudo e o debate, o que foi uma simplificação limitadora para a área.

⁶⁵ Sobre essa reconstrução, temos como referência o trabalho do professor Marcelo Marques (2000 e 2007), e, também, Yunis (2007).

⁶⁶ Cf. *Rhet.* I, 1, 1354a.

⁶⁷ Platão constrói a figura do sofista, e o seu ataque à retórica, principalmente nos diálogos Sofista, Fedro e Górgias.

⁶⁸ Sabemos que há uma tradição de discussões sobre as questões relativas à verdade e a verossimilhança, principalmente no contexto da filosofia de Platão e Aristóteles. Como esse é um problema que estará sempre em contato com a nossa pesquisa, tomamos como suporte a dissertação de Fonseca, defendida em 2006 na UNB, orientada pela professora Sandra Lúcia Rodrigues da Rocha, que faz um levantamento do termo *eikos* na Antiguidade e nos ajuda a entender qual era o “estado da questão” no contexto da produção filosófica que analisamos. Aqui, novamente, nosso tema se articulará com a *Poética* e a *Política*. Comumente relacionamos a filosofia à verdade e a retórica ao verossímil como justificativa à superioridade filosófica, mas descuidando, muitas vezes, do entendimento mais profundo do próprio conceito. Se por um lado Platão é rígido em relação à

se alguém argumentar que o uso injusto dessa faculdade da palavra pode causar graves danos, convém lembrar que o mesmo argumento se aplica a todos os bens exceto à virtude, principalmente aos mais úteis, como a força, a saúde, a riqueza e o poder militar; pois, sendo usados justamente, poderão ser muito úteis, e, sendo usados injustamente, poderão causar grande dano (I, 1, 1355b).

Percebemos que a responsabilidade das ações discursivas⁶⁹ está no âmbito daquele que enuncia o discurso, conduzindo o seu auditório ao caminho pretendido, e não em um artifício degenerado que conduz o cidadão em direção ao engano. Não seria, pois, a retórica, e, em alguma medida, a sofística,⁷⁰ um mal para a *polis*, mas sim o uso que tais oradores indecorosos fazem dessa arte.

Seguindo essa perspectiva, Barnes (2009) argumenta que “Aristóteles, ao que parece, tem em mente uma retórica purificada, ‘filosófica’ (p. 331)”.⁷¹ Tal concepção da arte não retira dela a sua finalidade, mas, entendendo que o aspecto ético se encontra fortemente articulado com ela, Barnes continua dizendo que “a função da oratória continua a ser, é claro, a persuasão pública, de modo que a retórica é uma arte que visa, de um passo atrás, a persuasão” (2009, p. 331).

Comparando a retórica aos bens mais úteis para a vida da cidade, percebemos que o contexto político no qual os discursos estão inseridos é fundamental para o estudo da *Retórica*, articulando-a, em nossa leitura, com a teoria ético-política apresentada anteriormente a partir da *Política* e da *Ética a Nicômaco*.⁷²

verossimilhança, a perspectiva aristotélica é um pouco mais branda, no sentido de entender que os objetos das ciências são diversos.

⁶⁹ A ação discursiva, no sentido que apresentamos, é a prática discursiva dos cidadãos, que exerciam os seus direitos a partir do discurso público. Sua configuração, como veremos a seguir – e principalmente como está exposto da *Retórica* –, está ligada à função pretendida, ou à situação na qual o discurso é proferido. Nessa dissertação, utilizamos o termo “ação discursiva” para representar essa ação pública dos cidadãos, no âmbito dos tipos de discurso apresentados por Aristóteles, a saber: epidítico, deliberativo e judiciário. Seria, portanto, o exercício público da retórica, sua prática enquanto ferramenta de exercício da cidadania.

⁷⁰ A inserção do termo sofística, nesta parte do texto, foi na perspectiva do “movimento sofista” apresentado por Kerferd (2003) e o entendimento dos sofistas apresentado por Marques (2007). Eles, em alguma medida, foram tidos como antagonistas da filosofia, degenerados nas intenções e na busca da verdade. Tal subjetivismo (cf. KERFERD, 2003) parecia contrapor a definição canônica da filosofia, porém um estudo cuidadoso que retoma os temas dos sofistas nos mostra que sua atividade “filosófica” possui uma característica que seria, para nós, tipicamente “moderna”. Apesar de não ser o objeto deste trabalho, buscamos, nessa utilização do termo, demonstrar que o debate filosófico sobre o qual nos deteremos tem, como uma de suas peças, a atividade dos sofistas na cidade.

⁷¹ Aristóteles faz esse movimento não no mesmo sentido que Platão, como discutimos anteriormente, pois separa o rigor da dialética platônica (às vezes equivalente à filosofia) de um outro conceito de dialética, sendo a retórica aparente a ela.

⁷² É nessa perspectiva que o professor George A. Kennedy intitula a sua tradução da *Retórica* como: *On Rhetoric: A theory of civic discourse* (2007). Na introdução do seu livro, Kennedy articula a retórica

A persuasão por meio dos discursos, portanto, não está apartada da filosofia, mas é um componente fundamental no desenvolvimento da filosofia moral de Aristóteles, colocando-a no centro das discussões e reforçando a sua importância dentro da *polis*.⁷³

É crucial compreender que Aristóteles passou a maior parte de sua vida em Atenas, e o ambiente da *polis* (bem como sua relação com Platão e Isócrates) foi decisivo para que o filósofo pudesse desenvolver sua *Retórica*. O tratado é um produto da sua habilidade incomum de observação da natureza e dos homens, da intensa experiência de convívio com os grandes oradores (presenciando os discursos ou tendo contato com as transcrições) e da leitura dos textos de seus antecessores e contemporâneos.⁷⁴ Para entendermos o prestígio e a característica do falar em público no contexto da Grécia antiga, é preciso reiterar a forma de organização política das cidades. A democracia grega – e em específico a política ateniense – tinha como um de seus fundamentos a representatividade de todos os cidadãos.⁷⁵ Tal representatividade se dava nas assembleias, onde o direito de fala era igual para todos. Nessas grandes reuniões públicas, os diversos interesses eram expostos, defendidos e julgados conforme os discursos. Falar bem era condição essencial para exercer a cidadania.

Côncio dessa conjuntura, Aristóteles traz em seu texto a dimensão da retórica como o caminho para a persuasão e a vida pública.⁷⁶ É perceptível a intenção do filósofo de apresentar uma análise fundamentada e coerente sobre a arte do discurso - *techne rhetorike*⁷⁷ -, em contraposição àquilo que os sofistas ensinavam em Atenas.⁷⁸ Como sabemos, Aristóteles define a retórica como uma das

à ética e à política como elementos fundamentais da cidadania grega, demonstrando como o discurso público se caracteriza no âmbito da constituição da *polis*.

⁷³ Sobre o entendimento da retórica no contexto da Grécia, Souza (2001, p. 160) nos ajuda a compreender que “para os gregos a retórica é a arte da eloquência e o estudo desta corresponde ao estudo do discurso e das técnicas utilizadas para persuadir, manipular e convencer um auditório”.

⁷⁴ Cf. MEYER, 2000. Novamente, remeto à dissertação de Carvalho (2018), que mostra como o livro é fruto de um trabalho ao longo de anos na Academia e no Liceu.

⁷⁵ Na *polis* grega, eram considerados cidadãos os homens adultos e com posses cuja família residia na cidade há gerações. O tempo de estadia exigido variava de acordo com cada *polis*, e em alguns momentos específicos houve a inclusão de *metecos* (*estrangeiros*) ao corpo de cidadãos por razões sócio/políticas, como é possível conferir no trabalho de Jones (1997, p. 155-250).

⁷⁶ Cf. *Rhet.* I, 1, 1354a-1354b.

⁷⁷ τέχνη ρητορική

⁷⁸ A contraposição é em relação à visão dos sofistas como adversários da verdade (filosofia), fortalecida pelas leituras dos diálogos platônicos. Porém, a questão é muito mais ampla, e, por isso, é necessária a leitura do trabalho de Worthington (2007), bem como do recém-publicado capítulo de

faces (*antístrofe*) da dialética,⁷⁹ tendo em vista que ela também se ocupa de um dos meios/caminhos do conhecimento:⁸⁰ as questões relacionadas ao discurso público/jurídico.⁸¹

Como atividade fundamental do cidadão grego e, de maneira geral, dos seres humanos, a retórica é utilizada mesmo que, previamente, não se tenha realizado o processo de ensino da arte (*techne*). Como a vida da *polis* se dá a partir da representatividade pelo discurso, esse exercício é uma atividade estrutural da política e, com isso, todos precisavam fazê-lo, de maneira estruturada ou não. Aristóteles nos dirá, portanto, que, na *praxis* do discurso “simplesmente, na sua maioria, umas pessoas fazem-no ao acaso, e, outras, mediante a prática que resulta do hábito. E, porque os dois modos são possíveis, é obvio que seria também possível fazer a mesma coisa seguindo um método” (*Rhet.* I, 1, 1354a). Nesse sentido, quando o filósofo descreve a arte retórica, ele está se referindo a um conjunto de regras, relações e princípios gerais que ainda não foram expostos pelos antigos tratados. Para ele, esses ensinamentos anteriores lidam apenas com uma parte da retórica⁸² e, por isso, são incompletos. Podemos verificar esse ataque direto aos antigos “sistemas”⁸³ quando ele declara que tais tratados não lidam com os entimemas,⁸⁴ ou que se dedicam a questões que são exteriores ao assunto.

McKirahan (2018). Enfatizamos, aqui, a estruturação da retórica aristotélica como uma *techne*, enquanto para os sofistas o “ensino” da persuasão não necessita de uma sistematização.

⁷⁹ Aristóteles se contrapõe, em alguma medida, a Platão, que condena duramente a retórica, principalmente nos diálogos *Fedro*, *Górgias* e *Sofista*.

⁸⁰ Aristóteles trata o conhecimento como uma ação plural, possuindo diversas maneiras de buscar a verdade/conhecimento, como detectamos antes, ao citar a *Metafísica* e a *Física*. Sobre isso, o professor Höffe (2009) nos fala no seu livro *Aristóteles*, onde “Aristóteles consegue alargar a riqueza das possibilidades epistêmicas, sem se perder em mera multiplicidade”.

⁸¹ É nesse sentido que o professor Kennedy opta por nomear a sua tradução do texto de Aristóteles de: *Retórica: a arte do discurso cívico* (tradução nossa). Recomendamos, também, o trabalho de Cohen (2014)

⁸² Barnes (2009) apresenta questões interessantes sobre a natureza própria da retórica. Ele busca fazer uma distinção entre os elementos fundamentais, que poderíamos entender como o argumento retórico, e suas outras partes, como o estilo e as paixões. Porém, qualquer divisão estanque, aqui, é problemática.

⁸³ Apesar de utilizarmos o termo sistema, em nossa leitura, a sistematização da arte retórica se dá a partir da perspectiva aristotélica. Os antigos manuais ofereciam um instrumento para o discurso, sem, necessariamente, proporcionar uma reflexão sobre a estrutura e as técnicas propostas.

⁸⁴ Entimema é um silogismo retórico. Encontramos, para ele, duas caracterizações. Na primeira, ele é compreendido como um silogismo em que uma ou duas premissas estão omitidas. A retirada da premissa acontece porque se considera que todos sabem/conhecem a informação e não é preciso reproduzi-la. Não é uma ausência que contraria a regra silogística, mas uma supressão. Dessa maneira, quando um entimema desrespeita tal regra e conclui um raciocínio ilegítimo, ele será um entimema aparente. No segundo sentido, essa premissa que é suprimida não tem uma validade universal, mas é fruto de um consenso. É isso que caracteriza o discurso retórico, pois são frutos de

Aristóteles não nega a importância destes elementos – nos quais encontramos as paixões –, apenas assinala que eles são uma parte da retórica e que essa engloba inúmeros outros aspectos ainda não tratados.⁸⁵

Uma vez que os discursos públicos podem ser proferidos segundo um método, o Estagirita, seguindo a estrutura organizacional da *polis*, sistematiza os três tipos⁸⁶ de discurso: o discurso epidítico (*epideiktikon*),⁸⁷ o discurso jurídico (*dikanikon*)⁸⁸ e o discurso deliberativo (*symboleytikon*).⁸⁹ A distinção dos tipos de discurso está fundamentada na função que cada um deles possui dentro do sistema político/público de Atenas, e na relação das suas estruturas e dos temas e objetivos locucionados.⁹⁰ Sendo assim, os discursos jurídicos são aqueles proferidos nos tribunais, por ocasião de julgamentos e querelas, e pretendem expor o fato ao juiz para que este possa decidir a favor ou contra uma causa determinada. São dessa natureza, também, os discursos de defesa (apologias) que os cidadãos comumente apresentavam em processos nos quais eram acusados. Os discursos deliberativos, em outro contexto político, são argumentos, sugestões e exortações que visam a convencer a assembleia sobre um determinado tema, projeto e ação. Por fim, os discursos epidíticos são aqueles que louvam, bendizem e exaltam publicamente com a intenção de enaltecer uma virtude ou repudiar o vício de alguém, de algum feito ou situação. Tais discursos são muito comuns na vida pública de Atenas, como, por exemplo, o relato do discurso de Péricles que chegou até nós através de Tucídides em sua *História da Guerra do Peloponeso*.⁹¹

inferências pelo que acontece “na maioria das vezes”. Apesar de não ser a mais explicitada, essa segunda caracterização é muito importante no contexto da valorização da retórica. (Cf. KONSTAN, 2006).

⁸⁵ Cf. *Rhet.* I, 1, 1354a – 1354b.

⁸⁶ Cf. *Ibidem.*, I, 3, 1358b.

⁸⁷ ἐπιδεικτικόν.

⁸⁸ δικανικόν.

⁸⁹ συμβουλευτικόν.

⁹⁰ Mesmo com uma distinção entre os gêneros discursivos, eles não são excludentes, isto é, a vida pública está de tal maneira imbricada que aquilo que é louvável (provavelmente lembrado em um discurso epidítico) poderá influenciar o cidadão em uma decisão na assembleia, da mesma maneira que as deliberações podem ser impactadas pelos elementos apresentados nos discursos jurídicos. Se eles são diferenciados para a sua sistematização, não são instâncias absolutas em si, mas relacionais. Podemos perceber isso, em alguma medida, quando os oradores, ao discursarem em um desses contextos específicos, trazem elementos de um outro tipo de discurso.

⁹¹ Encontramos os discursos de Péricles na *História da Guerra do Peloponeso* no livro primeiro, cap. 140 a 146 (Primeiro discurso de Péricles), e no livro segundo, cap. 35 a 46 (Discurso Fúnebre de Péricles) e 60 a 64 (Discurso de Péricles).

No primeiro livro da *Retórica*, é apresentada a distinção (que não deve ser vista de modo estanque) desses tipos de discurso, apontando que a mesma arte pode ser utilizada para todos, mesmo que, conscientemente, aplicada de maneira diferente:

Embora o mesmo método convenha ao gênero deliberativo e ao judicial, e embora a oratória deliberativa seja mais nobre e mais útil ao Estado que a relativa a contratos, aqueles autores nada têm a dizer sobre o primeiro gênero, mas todos se esforçam por elaborar a arte do discurso judicial, por ser de interesse mais geral. (*Rhet. I*, 1, 1354b-1355a).

Sua proposta, que se aplica (assemelhando-se a um instrumento)⁹² a todos os gêneros, é, de alguma maneira, um fortalecimento da crítica aos antigos autores, que se preocuparam demais com os discursos judiciários em detrimento dos outros. Analisando essa querela, Alexandre Jr (2005), corroborando o que diz Kennedy (1991), explica:

A crítica que Aristóteles fez aos teorizadores da retórica que o precederam parece-nos ter assentado nas seguintes razões: na de eles terem centrado a sua atenção no discurso judicial, em prejuízo dos demais gêneros; na de terem dado especial atenção ao estímulo das emoções, com negligência evidente do uso da argumentação lógica; e na excessiva importância dada à estrutura formal do discurso. (ALEXANDRE JR, 2005, p. 34)

No exame do texto da *Retórica*, portanto, percebemos que a distinção dos discursos é crucial para a utilização da arte, visto que eles possuem uma dinâmica própria e articulam *pathos*, *logos* e *ethos* de maneiras particulares. Apesar dessa diferenciação, não podemos esquecer que se trata de uma abordagem estrutural, uma vez que todos esses discursos são percebidos pelo mesmo sujeito que, quando vota na tribuna, traz consigo as discussões da assembleia e até mesmo aquilo que ouviu (e experimentou) no teatro, um espaço que também é político. Por se tratarem de ambientes diversos, mas não desconexos, a matéria, a temporalidade e a performatividade de cada gênero exige do orador posturas diferentes, sendo atribuição da retórica “descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir” (*Rhet. I*, 2, 1355b-1356a). Mas o que seria próprio de cada um?

⁹² Cf. KENNEDY, 2007, p.16.

Como vimos anteriormente, nas palavras do próprio Aristóteles, a oratória deliberativa é tida como a mais nobre,⁹³ afinal está a serviço das deliberações políticas que conduzem a vida na cidade. Pelo contexto de orientação da vida comum, nesse gênero o “ouvinte julga sobre coisas que o afetam pessoalmente e, portanto, o conselheiro precisa apenas de demonstrar a exatidão do que afirma” (*Rhet.* I, 1, 1354b-1355a). Para uma boa deliberação, é preciso ter em vista aquilo que é possível, que está na perspectiva do futuro, e que trará benefícios para a *polis*. Os temas mais importantes sobre os quais os oradores deliberativos versarão “são basicamente cinco, a saber: finanças, guerra e paz, defesa nacional, importações e exportações, e legislação” (*Rhet.* I, 4, 1359b-1360a). Desse modo, quem pretende discursar sobre esses temas precisa conhecer, além da arte retórica, as questões específicas que serão apresentadas.⁹⁴

O segundo gênero discursivo apresentado por Aristóteles é a retórica epidítica. Também ligada à vida pública e às questões relativas à cidade, o seu contexto de enunciação está relacionado à louvação, aos encômios e censuras. Sendo assim, os temas importantes desse gênero são a virtude, o vício, o belo e o vergonhoso, “pois estes são os objetos de quem elogia ou censura” (*Rhet.* I, 9, 1366a-1366b). Segundo Reboul (2004, p. 45), este tipo de discurso “censura e, na maioria das vezes, louva ora um homem ou uma categoria de homens, como os mortos na guerra, ora uma cidade, ora seres lendários como Helena⁹⁵”. O comentador elucida, ainda, que o gênero epidítico “refere-se ao presente, pois o orador propõe-se à admiração dos espectadores, ainda que extraia argumentos do passado e do futuro (REBOUL, 2004, p.45).

Aristóteles, porém, mostra-se mais complexo, pois amplia um pouco a questão sobre os discursos epidíticos, dizendo que ao louvar ou censurar algo estamos, ao mesmo tempo, apresentando as razões e os meios pelos quais devemos fazer os juízos de caráter. O fundamento da retórica epidítica reside, desse

⁹³ Sobre uma outra perspectiva, valorizando o discurso epidítico, discutido no livro I por Aristóteles, e relacionando-o com a própria constituição da democracia, indicamos o trabalho de Loraux (1994).

⁹⁴ Achamos interessante, neste caso, lembrar que, no contexto romano, ter o domínio de assuntos variados é, segundo Cícero e Quintiliano, uma das características do orador ideal.

⁹⁵ Fizemos um breve comentário sobre o caso de Helena na nota 107. Vale citar, aqui, também, casos como o de Palamedes, herói injustiçado, mas cujo discurso não vingou. Sobre esse tema e sua aproximação com o caso de Sócrates – comparação muito interessante quando pensamos na *Apologia* de Platão e o que ela deve aos sicilianos, veja-se Coelho (2013).

modo, nos conceitos de “belo”, aquilo que é louvável, e de “feio”, que precisa ser repudiado. A articulação com a ética e a política fica perceptível, uma vez que a virtude está ligada ao jogo constante da polaridade belo-feio. Na *Retórica* I, 9, 1366a-1366b temos:

O belo é o que é preferível por si mesmo, digno de louvor, ou o que, sendo bom, é agradável porque é bom. E se isto é o belo, então a virtude é necessariamente bela; pois sendo boa é digna de louvor. A virtude é, como parece, o poder de produzir e conservar os bens, a faculdade de prestar muitos e relevantes serviços de toda sorte e em todos os casos. (...)

Apesar de não termos uma listagem das características que devem ser censuradas, é clara a perspectiva dos “contrários”.⁹⁶ Isto é, todos os comportamentos que se afastam da virtude, e principalmente os que se encontram no seu oposto, ou seja, os vícios, são matéria do discurso de repúdio.

Restou-nos, portanto, o terceiro gênero do discurso, que, segundo o próprio filósofo, é o lugar do julgamento, da acusação e da defesa: a retórica judiciária. Através dele são tratadas as transgressões à lei, os delitos e os litígios. Como parte do sistema legal da *polis*, os julgamentos são fundamentais para garantir a justiça e os direitos dos cidadãos. Esse tipo de discurso, segundo o Estagirita, foi privilegiado por seus predecessores, não por casualidade, mas porque os cidadãos precisavam se defender nos tribunais e, desse modo, aprimorar a sua capacidade discursiva. Ao buscar uma resposta sobre o público para o qual a *Retórica* aristotélica é escrita, Poster (1997) indicará que os filósofos, após o julgamento de Sócrates, começaram a correr grandes riscos e, por isso, precisavam se defender.⁹⁷ Desse modo, mesmo que não seja considerado o mais nobre dos gêneros, a retórica judiciária é, claramente, entendida como a mais útil na vida cotidiana, tanto para os “mestres do discurso” quanto para os filósofos.

Debruçando-se nas questões jurídicas, buscando a manutenção da harmonia na cidade e o cumprimento da lei, o tempo atribuído à retórica judiciária é o passado. O auditório, juiz das causas, dará uma sentença a partir daquilo que já aconteceu. A função do discurso, nesse caso, é representar os fatos e argumentar a favor ou

⁹⁶ Cf. *Rhet.* I, 9, 1367a.

⁹⁷ Poster (1997) reconhece, também, os perigos da arte retórica e apresenta a consciência aristotélica desse risco, sugerindo que ela era um instrumento para os iniciados, estudado dentro dos domínios da escola peripatética.

contra. Reboul (2004, p. 45) define essa temporalidade do discurso judiciário da seguinte maneira: “o judiciário se refere ao passado, pois são fatos passados que cumpre esclarecer, qualificar, julgar”. Aristóteles, também, inclui a questão ética na apresentação da retórica judicial, pois insere o elemento da intencionalidade da transgressão e utiliza-se dos lugares comuns para fundamentar a argumentação forense (Cf. *Rhet. I*, 10, 1368b; *Rhet. I*, 11-15).

Diversos autores apresentam quadros estruturais dos tipos de discurso onde podemos identificar as características de cada um, sua temporalidade, o público, etc. Podemos encontrar um “quadro dos três gêneros dos discursos” em Reboul (2004, p.17), com as categorias de “auditório, tempo, ato, valores, argumentação-tipo”. Nunes (2015) também propõe uma tabela, com algumas categorias diferentes. Segundo ele, cada um dos gêneros “tem características específicas que ajudam a caracterizá-los e, ao mesmo tempo, a distingui-los uns dos outros.”

Vejamos o quadro⁹⁸ apresentado por ele:

	Discurso deliberativo	Discurso judicial	Discurso epidíctico
Auditório	Membros da assembleia	Juízes	Espectadores no conselho
Tempo	Futuro	Passado	Presente
Intenção	Aconselhar/dissuadir	Acusar/defender	Elogiar/censurar
Objeto	Conveniente/prejudicial	Justo/injusto	Virtude/vício Belo/feio
Método	Exemplo	Entimema	Amplificação

Quadro 01: Os três gêneros do discurso. Álvaro Nunes (2015). *Argumentação e Retórica. Crítica na Rede*. Disponível em: <<https://criticanarede.com/anunesargumentacaoeretica.html>>.

⁹⁸ O quadro apresentado por Nunes (2015) é inspirado no esquema de Meyer, Carrilho e Timmermans (2002, p. 57).

A diferenciação dos gêneros, como observamos, tem uma fundamentação na diversidade do auditório para o qual é enunciado e na temporalidade sobre a qual se discursa. Acrescentando a essas características o elemento conceitual, precisamos esclarecer que

os valores que servem de normas a esses discursos não são o mesmo. Enquanto o judiciário diz respeito ao justo e ao injusto, o deliberativo diz respeito ao útil e ao nocivo. Útil a quem? À cidade, e nada mais; e o interesse coletivo, nacional, pode ser perfeitamente injusto. (...) Quanto ao epidítico, os valores que o inspiram são o nobre e o vil (*kalon, aiskhron*), valores que nada têm a ver com o interesse coletivo, e que não se confundem tampouco com o “justo”, pelo menos no sentido legal. (REBOUL, 2004, p.45-46)

Os tipos de discurso, apesar de separados para o estudo, são bem articulados, no que diz respeito à sua influência para a vida pública. A interação entre os lugares, temas, problemas, personagens e juízos é clara, quando percebemos, por exemplo, que em um discurso de acusação o orador utiliza-se de personagens trágicos, ou quando, para se defender, recorre a um juízo anterior ou ao exemplo de um cidadão louvável. Existe um conjunto de atividades discursivas na cidade que circulam, e, mesmo em um discurso de um gênero específico, encontramos elementos dos outros dois. Além de se configurarem como gêneros diferentes, eles englobam todas as dimensões da vida comum que, de maneira recorrente, são evocadas. Ao acusar uma mulher de adultério, o orador recorre ao exemplo de Clitemnestra, ou, ao indicar um investimento militar, recorda os jovens que pereceram em guerras passadas.

Desse modo, Aristóteles afirma que, apesar das distinções dos gêneros retóricos, um discurso – seja ele do tipo que for – possui dois elementos que estão em constante relação: um orador e um auditório. As estratégias adotadas em cada tipo de discurso estão intimamente ligadas a esses dois polos e aos elementos da persuasão. Enquanto a dialética, nos moldes dos diálogos platônicos, compreende uma situação onde o interlocutor está ativo e interpelando (mas tudo conduzido pela mão de Platão, expressa na predominância de Sócrates, que critica, mas muitas vezes faz longos discursos), naquilo que consideraríamos um movimento de troca argumentativa, nos discursos retóricos o orador profere o discurso e o auditório o recebe, assimilando durante o processo de locução e respondendo, quase que imediatamente, com o seu assentimento ou objeção. Esse aspecto do lugar próprio

do discurso retórico, em outras discussões possíveis, é natureza dos juízos formulados a partir da persuasão. O jogo entre o orador e o auditório, o contexto de elaboração de juízos, a presença de fatos, lugares comuns e argumentos demonstrativos reforçam, como vimos anteriormente, o lugar da retórica como um elemento da vida pública.

Na *Retórica* os elementos da persuasão articulam, necessariamente, as qualidades e a técnica do orador, a disposição/paixão suscitada no auditório, e o conteúdo argumentativo. Para que um discurso tenha êxito persuasivo, ele precisa trabalhar três elementos: o *ethos*, o caráter do orador, o *pathos*, o sentimento causado no auditório, e o *logos*, a própria argumentação, a verdade ou veracidade do discurso. De fato, o filósofo nos diz, em 1356a, que:

as provas de persuasão fornecidas pelo discurso são de três espécies: umas residem no caráter moral do orador; outras, no modo como se dispõe o ouvinte; e outras, no próprio discurso, pelo que este demonstra ou parece demonstrar” (*Rhet.* I, 2).

Esses três aspectos estão inter-relacionados, combinando-se mutuamente, e a persuasão se torna frágil caso um desses seja questionado por parte do auditório. É mais difícil persuadir se a argumentação é verossímil e desperta as paixões necessárias, mas a reputação do orador é contrária e lhe traz descrédito. Da mesma maneira, um orador renomado, que profere um discurso bem argumentado, mas que não desperta as paixões certas no interlocutor terá dificuldade no seu intento. O discurso persuasivo deve ter os três elementos bem articulados.

Em relação ao caráter do orador (*ethos*), à sua reputação e performance, podemos encontrar diversas menções à virtude e aos vícios como imagens da credibilidade e da repulsa.⁹⁹ É perceptível que “acreditamos mais e bem mais depressa em pessoas honestas, em todas as coisas e em geral, mas sobretudo nas de que não há conhecimento exato e que deixam margem para dúvida” (*Rhet.* I, 2, 1256a). O conhecimento anterior sobre as qualidades morais de um orador pode contribuir para a persuasão, mas isso se torna mais forte quando o próprio discurso convence sobre seu caráter. O Estagirita diz que esse convencimento pelo caráter deve ser fruto da fala, e não de uma “opinião prévia”, resultando em uma confiança sólida e persuasiva.

⁹⁹ Cf. *Rhet.* II, 1, 1377b-1378a; *Rhet.* I, 8, 1366a.

A discussão sobre o *ethos* traz uma interessante reflexão sobre o caráter real de um orador e aquele caráter que ele demonstra por meio do discurso, atribuindo a sua própria imagem um elemento afetivo, uma vez que é possível assumir posturas diferentes para auditórios/situações diferentes. Nós não questionaríamos essa capacidade de “assumir papéis”, em termos atuais, mas talvez soe estranho que um orador virtuoso se adapte de acordo com o discurso. Porém, esse não seria um problema para Aristóteles, uma vez que o virtuoso já obteria o crédito, por sua própria natureza, comportando-se da maneira necessária para persuadir, pois saberá como inspirar sua imagem. Se é vergonhoso parecer ter qualidades morais sem possuí-las, o outro lado também é verdade, pois ser moralmente admirável, mas não saber expressar essa qualidade condena os discursos ao fiasco.

Reboul (2004) nos diz que o *ethos* está ligado à confiança, e, sem despertar essa conexão com o auditório, os argumentos podem ser inspiradores, emocionantes e lógicos e mesmo assim de nada adiantarão. Novamente articulando-se com a ética, “nota-se que o *etos* é um termo moral, ‘ético’, e que é definido como o caráter moral que o orador deve parecer ter, mesmo que não o tenha de veras” (REBOUL, 2004, p. 48).

Atrelado a essas questões, como segundo elemento da persuasão, temos o *logos*,¹⁰⁰ entendido neste caso como o próprio discurso. Segundo Aristóteles, persuadimos “pelo discurso, quando mostramos a verdade ou o que parece a verdade, a partir do que é persuasivo em cada caso” (*Rhet.* I, 2, 1356a – 1356b). Para isso, o orador utilizará a composição, o estilo e a própria enunciação do discurso, preparada para cada situação específica. Fundamentando-se no primeiro livro da *Retórica*, Barthes (2001, p. 16) diz que esse elemento é, basicamente, “a concepção dos argumentos, na medida em que dependem do orador, da sua adaptação ao público, [...] segundo os três gêneros reconhecidos do discurso”.

A dimensão do *logos* no âmbito do que hoje chamamos estilo é o objeto de quase todo o livro III, onde Aristóteles apresentará as partes do discurso, os seus elementos e a maneira que eles devem ser construídos para persuadir. Nessa parte da arte retórica, o filósofo insere suas questões sobre as provas retóricas, a argumentação, os entimemas e a importância de conhecer os lugares comuns sob

¹⁰⁰ Alexandre Jr (2005) diz que “logos significa tanto raciocínio como discurso, referindo-se mais propriamente aqui à vertente lógica do discurso persuasivo” (p. 97)

os quais os discursos se fundamentarão. Porém, como discutimos anteriormente, o *logos* não é um objeto restrito à “letra” do discurso, e podemos encontrar referências sobre a sua definição e importância já no primeiro e segundo livros da *Retórica*.¹⁰¹

Propõe-se uma distinção, neste ponto, entre os argumentos que são apresentados como exemplos e outros de maneira análoga ao silogismo: os entimemas. Aqui se aproximam retórica e dialética, retomando a definição de duas faces da mesma moeda, pois, como artes análogas, possuem a mesma estrutura. Aristóteles afirma que “no que toca à persuasão pela demonstração real ou aparente, assim como na dialética se dão a indução, o silogismo e o silogismo aparente, também na retórica acontece o mesmo” (*Rhet.* I, 2, 1356b). Desse modo, temos o exemplo como contraparte da indução, o entimema do silogismo e o entimema aparente do silogismo aparente.¹⁰²

Se retórica e dialética são *antístrofes*, o que distinguiria uma da outra, ou melhor, qual a necessidade de dois instrumentos para tratar dos mais diversos assuntos? Talvez a especificidade dos objetos da retórica, principalmente na querela entre verdade e verossimilhança, seja um caminho. Porém, vale ressaltar que o Estagirita entendia o entimema como peça crucial dessa distinção. Vejamos:

De sorte que é necessário que o entimema e o exemplo se ocupem de coisas que podem ser para a maior parte também de outro modo: o exemplo como indução, e o entimema como silogismo, formado de poucas premissas e em geral menos do que as do silogismo primário. Porque se alguma destas premissas for bem conhecida, nem sequer é necessário enunciá-la; pois o próprio ouvinte a supre. Como, por exemplo, para concluir que Dorieu recebeu uma coroa como prêmio da sua vitória basta dizer: pois foi o vencedor em Olímpia, sem que haja necessidade de se acrescentar a Olímpia a menção da coroa, porque isso toda gente o sabe. (*Rhet.* I, 2, 1356a-1356b)

O entimema traz, em sua estrutura, premissas que já estão presentes no auditório, reforçando a conexão orador-audiência que apresentamos anteriormente.

¹⁰¹ Essa terceira parte da *Retórica*, organizada como o livro III, foi muito destacada no decorrer dos séculos, principalmente na sua utilização como manual. Desse modo, quando se pensa em retórica, associamos a ideia ao ornamento, estilo, técnica de redação, etc. Em contrapartida, o livro II, por seu conteúdo, teve o lugar reservado, majoritariamente, à filosofia e à psicologia.

¹⁰² As questões relacionadas à articulação lógica dos discursos, no que diz respeito ao método análogo à dialética, são esclarecidas com as referências do *Órganon: Analíticos Anteriores*, II, XXII; *Analíticos Posteriores*, I, I e *Tópicos*, I, I; I, XII. Esses cruzamentos textuais ajudam a corroborar a interpretação apresentada por Kennedy (2007, p. 16) de que a *Retórica* é “em parte um método (como a dialética) sem assunto especial, mas em parte uma arte prática derivada da ética e da política com base em seus usos convencionais”.

Desse modo, tais premissas não estão somente no campo da necessidade, mas incluem a probabilidade, isto é, coisas que acontecem na maioria dos casos.¹⁰³ O caráter circunstancial no qual a retórica se insere pode levar o mesmo fato a ser interpretado de maneira diferente, conduzindo a juízos distintos. Isso é um caminho totalmente diferente dos silogismos científicos, que levam a uma necessidade, com suas proposições recebendo o caráter de verdade independentemente dos contextos. Meyer (2000) completa que:

Retórica e poética são complementares como as duas ramificações da possibilidade. Resta a dialética. Mais geral que as outras, a dialética o é simplesmente porque trata do inverso da síntese, puramente lógica, se dirige às leis de base do discurso problemático, e ao que o faz ser tal e se situa como complemento em relação à ciência. (p. XXX)

Por não se fundamentar na necessidade de assentimento, é preciso que o orador saiba como construir o discurso de maneira que os seus argumentos consigam utilizar a força da opinião geral. A retórica lida com aquilo que pode acontecer, mas que não é um absoluto, admitindo que as coisas podem ser de outra maneira, encontrando, inclusive, exemplos que podem enfraquecer o discurso. Essa preocupação é demonstrada na estruturação das “partes do discurso” e no uso dos “argumentos retóricos” e das “provas retóricas”, objetos do livro II, 18-26 e de todo o livro III.¹⁰⁴

Isso posto, conseguimos identificar que os dois elementos apresentados até agora (*ethos* e *logos*) estão estreitamente ligados, possuindo características próprias, mas englobando a dimensão da afetividade e da racionalidade, recordando que a retórica é uma atividade estritamente humana. Todos os três elementos fazem parte do processo de persuasão e, segundo Reboul (2004, p. 49), “se o *ethos* diz respeito ao orador e o *pathos* ao auditório, o *logos* [...] diz respeito à argumentação primariamente dita do discurso”. Em nossa análise, portanto, chegamos agora ao terceiro elemento: as paixões (*pathos*).

¹⁰³ A questão do *entimema*, além da perspectiva da “maioria dos casos”, também engloba aquilo que é mais plausível, o que é crível sem muita necessidade de demonstração.

¹⁰⁴ A apresentação da dimensão do *logos* na retórica, por si só, seria objeto de um estudo muito mais extenso. Nossa intenção, neste trabalho, foi expor em linhas gerais esse princípio da persuasão, pois ele será importante na análise das paixões.

2. 2 RETÓRICA: PAIXÕES E PERSUASÃO

Como vimos até agora, a estrutura da arte retórica proposta por Aristóteles tem como um dos seus elementos de persuasão as paixões. Porém, o que são elas e como a produção de paixões é importante para a alteração dos juízos? Se os três elementos da retórica são essenciais para a persuasão, como eles se articulam e qual o papel específico das paixões? Elas estão ligadas ao homem e à sua relação com os outros. E, como vimos anteriormente, possuem uma faceta física e, também, ético-política.¹⁰⁵

Retomando a *Ética a Nicômaco*, vemos que o filósofo nos diz que “a natureza verdadeiramente psíquica das *pathe* é ilustrada pelo facto de eles serem acompanhados de prazer e dor” (Cf. II, 4, 1105b), como veremos a seguir, e isso ressalta o que discutimos na sua relação com a ética. Porém, não podemos interpretar que eles “são completamente imateriais, embora sejam afectos da alma incorpórea”, pois “estão sempre acompanhados de certas mudanças puramente físicas e é por esta razão que a *psyche* não pode ser considerada uma substância separada, mas antes a *entelecheia* de um corpo” (Cf. *DA* I, 1, 403a). Retomamos, aqui, o que Aristóteles nos diz: “parece que todas as afecções da alma ocorrem com um corpo: ânimo, mansidão, medo, comiseração, ousadia, bem como a alegria o amar e o odiar¹⁰⁶ – pois o corpo é afetado de algum modo e simultaneamente a elas” (*DA* I, 1, 403a).

O que distingue a paixão da razão é, em alguma medida, a reflexão sobre o movimento acontecido na alma. Se temos no âmbito da ética a virtude, ela não se caracteriza pela eliminação dos impulsos da paixão, mas pelo seu controle. Meyer (2000, p. XXXVI) complementa, dizendo que “a virtude exige a reflexão quando, de outro modo, a paixão pode progredir irrefletidamente. A razão é uma paixão refletida, portanto contida, subordinada a um fim pensado”.

¹⁰⁵ Talvez seja tal aspecto que tenha conduzido o interesse de Aristóteles em desenvolver a “questão das paixões” também no contexto da *Ética a Nicômaco*: “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 ou dor” (II, 5, 1105b 22-24). É importante ressaltar que essa lista das paixões, presente na *Ética a Nicômaco*, difere das paixões apresentadas na *Retórica*, uma vez que, apesar da sua sustentação conceitual comum, os objetivos textuais do filósofo são diferentes.

¹⁰⁶ Indicamos aqui, para o caso da definição de cada uma das paixões, a nota 45 proposta no primeiro capítulo.

A articulação entre paixões, ética e política encontra fundamento na estrutura da *polis*, principalmente na discussão entre a dimensão pública e privada da vida. Aristóteles está ciente da complexidade daquilo que chama de paixões e não subestima suas capacidades. Segundo Lima (2011):

A ligação entre arte retórica, ética e paixões humanas é estabelecida [...] no sentido de que o homem pode, através da Retórica, clarificar e melhor conhecer as suas próprias paixões, como elas se manifestam em si e nos demais indivíduos, para poder orientá-las e manifestá-las em condutas equilibradas visando à finalidade ética que é própria do ser humano (LIMA, 2011, p. 94)

As paixões, segundo o Estagirita, podem influenciar os juízos, uma vez que o orador consegue afetar/alterar¹⁰⁷ o seu ouvinte. Tais apetites não são necessariamente acompanhados de uma atividade reflexiva sobre eles, estão na ordem dos impulsos, da passividade. Essa influência das paixões na deliberação do auditório se torna explícita quando o filósofo nos diz que:

os fatos não se apresentam sob o mesmo prisma a quem ama e a quem odeia, nem são iguais para o homem que está indignado ou para o calmo, mas, ou são completamente diferentes ou diferem segundo critérios de grandeza. (*Rhet.* II, 1, 1377b-1378a)

Retomamos, aqui, os elementos apresentados no primeiro capítulo, isto é, a paixão como movimento na alma e, também, como parte fundamental da natureza humana que, no contexto público, pode influenciar no assentimento. Os fatos não se apresentam da mesma maneira para indivíduos que estão sob a influência de paixões diferentes, não por sua configuração, mas pela leitura que o sujeito fará da situação, visto que a sua disposição está inclinada para um caminho. A veracidade do fato não será alterada, porém são possíveis discursos, com diversas reações, sobre uma determinada situação. Temos, como exemplo, a paradigmática situação de Helena,¹⁰⁸ que foi alvo de discursos diferentes, despertando paixões distintas e

¹⁰⁷ Segundo Wolf (2010, p. 71), essa alteração causada pelas paixões pode ocasionar uma consequência no agir ético: “a afecção [paixão] é inicialmente uma reação passiva a um estado de coisas, mas nos leva igualmente a uma aspiração. [...] Por isso, as afecções são valorativas: referem-se a nosso bem viver, na medida em que permitem a experiência de sermos atingidos pelo sentimento de algo bom ou ruim para nós”.

¹⁰⁸ Podemos citar, como exemplo desse problema, o *Elogio a Helena* de Górgias e a peça *Helena* de Eurípedes. Existe uma narrativa, presente no imaginário da cidade, que é trabalhada pelo discurso (incluindo, aqui, também o teatro) e que pretende convencer o auditório sobre um certo aspecto.

levando o auditório a assentimentos dicotômicos sobre a história, tendo sido ora censurada ora elogiada, ou pelos menos, defendida e não responsabilizada.

Percebe-se, portanto, que a paixão é parte da natureza humana, mais especificamente no que diz respeito à sua relação com um “outro”. Meyer (2000) descreve que:

O *pathos* é precisamente a voz da contingência, da qualidade que se vai atribuir ao sujeito, mas que ele não possui por natureza, por essência. No início o *pathos* é, então, uma simples qualidade, o sinal da assimetria que prevalece na proposição e a define. Lugar de uma diferença a superar na identidade e pela identidade do sujeito, o *pathos* é tudo o que não é sujeito e, ao mesmo tempo, tudo que ele é. Vê-se que, à primeira vista, o *pathos* é ambíguo: é o sinal de uma diferença que se pretende anular, mas também marca que faz o sujeito não ser um predicado. (p. XXXII – XXXIII)

A articulação entre o sujeito-predicado, ou, em outra dimensão, entre aquele que move e o que é movido, caracteriza o *pathos* como uma dinâmica que está no movido, uma vez que ele possui a disposição e a capacidade de ser alterado, mas que só acontece diante da ação do movente, um “outro” que ocasiona a mudança. Para esclarecer melhor essa relação, retomamos Lebrun (1987, p. 18), ao afirmar que “a paixão é sempre provocada pela presença ou imagem de algo que me leva a reagir, geralmente de improviso. Ela é então o sinal de que eu vivo na dependência permanente do Outro”.

O “outro” pode ser caracterizado com um indivíduo que entra em contato com a nossa personalidade, mas, no contexto público, é personificado pelo discurso que se torna um outro a ser confrontado, ouvido e compreendido. Meyer (2000, p. XXXV) diz que a paixão é “o lugar do Outro, da possibilidade diferente do que somos afinal; o individual por oposição ao universal indiferenciado”. Esse outro, que nos faz reagir, movendo em nós as paixões e provocando uma ação, é princípio de um movimento próprio, externado e capaz de construir nossa imagem pública, e, a partir dela, nossa conduta é avaliada. Barnes (2009, p. 338) diz que “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”. O orador quer persuadir e, por outro lado, cabe ao auditório deliberar sobre a maneira como responde às paixões: aí se condensa a responsabilidade ética.

Essa capacidade das paixões de alterar o juízo precisa ser investigada levando em consideração três aspectos. Para entendermos essa outra tríade, tomamos o exemplo paradigmático da ira (*orge*),¹⁰⁹ apresentado pelo próprio filósofo, que nos diz que quando realizamos a análise dos aspectos necessários para a condução das paixões, podemos ressaltá-los da seguinte maneira: i) o estado de espírito; ii) contra quem; iii) e em que circunstâncias. Aristóteles estabelece essa nova divisão do seguinte modo:

As emoções são causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças nos seus juízos, na medida em que elas comportam dor e prazer: tais são a ira, a compaixão e outras semelhantes, assim como as suas contrárias. Mas convém distinguir em cada uma delas três aspectos. Explico-me: em relação à ira, por exemplo, convém distinguir em que estado de espírito se acham os irascíveis, contra quem costumam irritar-se e em que circunstâncias; é que, se não possui mais do que um ou dois destes aspectos, e não a sua totalidade, é impossível que haja alguém que inspire ira. (*Rhet.*, II, 1378a)

Em diálogo com o que escreve no primeiro livro da *Retórica*,¹¹⁰ onde é preciso que o orador tenha em sua performance os três elementos persuasivos bem relacionados (*ethos*, *pathos* e *logos*), quando aprofundamos a questão das paixões e da persuasão, encontramos esta outra divisão tripla profundamente articulada. Nota-se que ao final da descrição das condições essenciais para a condução das paixões, o Estagirita ressalta que tais aspectos precisam ser conhecidos em sua totalidade, não somente como uma “parte” das paixões. Não basta saber contra quem os irados sentem ira, da mesma maneira que não é suficiente saber o estado de espírito dos indignados, tudo faz parte de uma mesma análise. Todos os elementos são necessários para suscitar as paixões, e essa divisão das condições é comum para todas elas, como diz o próprio Aristóteles: “O mesmo acontece com as outras paixões. Assim, pois, como demos a relação das premissas relativas às matérias, façamos o mesmo no caso das paixões, distinguindo-as segundo a maneira referida” (*Rhet.* II, 1378a 25). Se os três aspectos não são atingidos, é

¹⁰⁹ Também traduzida por “raiva” ou “cólera”, é importante e paradigmática, se pensarmos que talvez o maior poema épico começa com o poeta pedindo para cantar a *ira de Aquiles* (verso 1 da *Ilíada*). Embora o termo grego aqui seja *menin* (em parte porque essa Ira é também divina).

¹¹⁰ Na seção anterior tentamos apresentar essa articulação. Ela é fundamental para entender o lugar do *pathos* no decorrer deste trabalho.

impossível inspirar a paixão e, conseqüentemente, a persuasão retórica se torna mais difícil.

As paixões são expostas por Aristóteles como pares opostos – ligados ao prazer e à dor – e elas estão imbricadas no processo da persuasão. Ele lista, na *Retórica*, as seguintes: cólera/ira (ὀργή), a calma (πραῦνεσθαι), o amar (φιλεῖν) e o odiar (μισεῖν), o medo (φόβος) e a confiança (θάρασος), a vergonha (αἰσχύνη) e a impudência (ἀναισχυντία), o favor (χάρις), a piedade (ἔλεος), a indignação (νεμεσᾶν), a inveja (φθόνος) e, por último, a emulação (ζήλος).¹¹¹ Essas paixões podem ser consideradas arquetípicas, e pretendem abarcar as diversas possibilidades das interações humanas. Apesar de não delimitar esses pares como os únicos possíveis, ao apresentar minuciosamente estes, dizendo, em cada uma, os três aspectos para a sua produção (os estados de espírito, a circunstância e contra quem eles são direcionados), pretende-se oferecer uma reflexão completa sobre as emoções e um método de como instigá-las.¹¹²

Sistematizando sua arte retórica (*techne rhetorike*) e estabelecendo sua técnica do discurso, Aristóteles fornece um material denso no que se refere à questão das paixões, identificando suas características e apresentando os elementos fundamentais de cada um dos pares. Utilizando-se da concepção das paixões dentro da dualidade prazer-dor, a teoria aristotélica não as racionaliza, mas coloca as paixões como um estado, uma afecção, que impacta a alma e a modifica sem uma atividade reflexiva. Não sendo concebida como um estímulo acionado de maneira ocasional pelo discurso, mas como uma cadeia complexa de elementos, Konstan (2006, p. 27-28) ressalta que “a visão das paixões de Aristóteles depende implicitamente de um contexto narrativo.

Os apetites, inclinações ou disposições por parte daquele que é afetado pela paixão compartilham essa natureza dicotômica (prazer e dor) e é também contextualizada, podendo nos levar a um ou a outro extremo do par, fazendo com que o intento persuasivo obtenha êxito ou não. A persuasão se dá quando o apetite

¹¹¹ Essa listagem é diferente da proposta na *Ética a Nicômaco*. Seguimos a tradução de Fonseca (2000) como referência, porém também nos apoiamos na nomenclatura das paixões segundo Alexandre Jr. (2005).

¹¹² Para um estudo detalhado de cada uma das paixões, seguimos o clássico texto de Konstan (2006). É possível encontrar nessa obra uma análise minuciosa, a partir da teoria aristotélica e dos textos da literatura clássica, tida como referência no estudo das paixões a partir da *Retórica*.

correto é estimulado e o orador consegue utilizar as paixões despertadas em favor do juízo que pretende suscitar no auditório. Lebrun diz que:

Não é de espantar, então, que o tratado das paixões de Aristóteles faça parte da Retórica, que analisa as paixões de modo a permitir ao orador suscitá-las ou pacificá-las em seus ouvintes. Saber jogar com os impulsos emotivos pertence à técnica oratória – e é provável que os retores tenham sido os primeiros a atribuir ao pathos este sentido, a que hoje chamaríamos psicológico. (LEBRUN, 1987, p. 18)

Essa consciência de qual paixão precisa ser trabalhada em cada situação e tipo de discurso é o que traz, para o orador, a excelência do seu ofício. Claro que essa arte leva em consideração os outros dois elementos, sabendo, com harmonia, qual é a dosagem necessária. Assim, as paixões não são um elemento apócrifo da retórica, mas um dos pilares da argumentação, provocadas intencionalmente no auditório pelo orador.

O controle das paixões, a partir de um conhecimento aprofundado de suas características e da intencionalidade do orador é um elemento característico da visão aristotélica, atribuindo à retórica um estatuto positivo, delegando às questões éticas envolvidas na utilização da *techne* o julgamento sobre a sua importância para a vida na *polis*. Essa nova maneira de lidar com a retórica se distancia da visão platônica¹¹³ que, como destacamos antes, a critica, tomando-a como um mal para os cidadãos e a vida pública, principalmente no ofício perigoso praticado por um grupo determinado de pessoas: os sofistas.¹¹⁴ Segundo Alexandre Jr (2005, p. 26), “há, efetivamente, uma retórica filosófica por oposição à puramente técnica dos sofistas; uma retórica que é o resultado combinado da natureza, conhecimento e prática”. Esse contraponto é importante, porque a crítica platônica se tornará extremamente importante nas recepções da retórica nos séculos seguintes.¹¹⁵

¹¹³ Podemos entender mais essa perspectiva com o artigo de COELHO, M. C. M. N. Considerações sobre filosofia, retórica, imagem e verossimilhança em Platão. *Discurso* - Departamento de Filosofia da FFLCH DA USP, v. 41, p. 185-222, 2011, e com a introdução da tradução *On Rhetoric* de Kennedy (2007).

¹¹⁴ Sobre a questão da querela entre Platão e os sofistas, apesar de não ser o objeto de discussão deste trabalho, seguimos a perspectiva do professor Marques (2000 e 2007), Yunis (2007) e Kerferd (2003).

¹¹⁵ A recepção negativa da retórica está ligada a uma abordagem platônica da questão, principalmente nos diálogos *Górgias*, *Fedro*, *República* e *Sofista*. Por muito tempo a leitura predominante da retórica estava fundamentada nessa perspectiva, uma vez que ela é atribuída, quase que consequentemente, à figura do sofista, e este, na construção platônica, é visto como pseudo-filósofo. Veja Marques (2000).

O papel do orador se torna novamente importante de ser observado, principalmente no que diz respeito à sua implicação ética com o resultado dos discursos e, por outro lado, da educação política.¹¹⁶ A perspectiva aristotélica não atribui às paixões suscitadas pela retórica a culpa pelos males ocasionalmente acarretados à *polis*. Em alguma medida, a retórica é isenta da responsabilidade da ação, do mesmo modo que não são as paixões as responsáveis pelo julgamento moral, mas a resposta que se dá diante de tais inclinações. Aristóteles, segundo Alexandre Jr. (2005), defende a neutralidade da retórica “e faz depender do orador, não do sistema retórico, o uso responsável ou não das técnicas de persuasão” (p. 24).

As paixões, compreendidas da maneira como Aristóteles propõe, encontram-se como elemento afetivo da persuasão, juntamente com o *ethos*. Tal atributo não é desprovido de racionalidade, mas possui um tipo diferente, denominado de “racionalidade retórica” que, segundo Rohden (1997, p. 83) é “distinta da racionalidade teórica e prática, mas que está relacionada com elas formando um sistema filosófico em que permanecem distintas entre si, mas que, inter-relacionadas se complementam”. Menezes e Silva (2013) recorda que, na filosofia aristotélica,

os discursos (*logoi*) dos oradores são, portanto, da ordem da racionalidade, – lembremos que *logos* significa “palavra”, “discurso”, “razão” –, mas provocam uma reação emocional, e esta é da ordem da irracionalidade, que, por sua vez, trabalha em favor do orador. Ao dirigir-se ao público que pretende persuadir, o orador utiliza esse subterfúgio que é a paixão, pois é característica da persuasão mover os afetos (MENEZES E SILVA, 2013, p. 16).

O orador e o poeta (pois a poética também trabalha com as paixões) não querem demonstrar a verdade de uma premissa, nem estão preocupados com a definição de conceitos e a exatidão da matemática. Meyer (2000) apresenta uma imagem das paixões como teclados onde o orador vai escolher quais são mais adequadas para aquele discurso e, como um compositor, apresentar a sua melodia persuasiva. Lebrun (1987) comenta que:

O objetivo do orador, e, mais ainda, o do poeta, não consiste apenas em convencer através de argumentos. É necessário também que ele

¹¹⁶ Alexandre Jr (2005) recorda que a retórica antiga, herdeira do pensamento aristotélico, entendeu o entrelaçamento das virtudes e da oratória, tornando a virtude uma “condição essencial da eloquência” (p. 25).

toque a mola dos afetos, e utilize os movimentos da alma que prologam certas emoções. Desta forma, é preciso então saber a propósito de que objeto determinado e por que disposição determinada do autor se realizam estas variações afetivas. (LEBRUN, 1987, p. 19)¹¹⁷

A paixão, conseqüentemente, trabalhará na dimensão do orador, na medida em que ele precisa conhecer as paixões. Dessa primeira necessidade surge a análise psicológica das paixões, de acordo com a primeira parte do livro II, e dos caracteres do público, entendendo suas particularidades para adaptar o discurso.¹¹⁸ Esse “já não é o caráter (moral) que o orador deve assumir, mas o caráter (psicológico) dos diferentes públicos aos quais o orador deve adaptar-se” (REBOUL, 2004, p.48). Do outro lado, a paixão também está na dimensão do auditório, pois é nele que o movimento acontece, é ele que será impactado e ao final emitirá um juízo.

Por certo, a relação entre orador e auditório também se torna uma dimensão a ser considerada na “questão das paixões”. Conhecer sua própria arte e conhecer o destinatário do seu discurso é crucial para a persuasão. Desse modo,

a relação entre orador (locutor) e o auditório (receptor) torna-se assim essencial. O orador é, para Aristóteles, incorporado pelo Ethos, pois sua credibilidade é função do seu caráter, da sua virtude e da confiança que o auditório lhe atribui. Este, por si, representa o Pathos, simbolizando as paixões que o orador deve considerar em seu auditório a fim de poder suscitar sua adesão. [...] A relação fundamental, que relaciona o orador e o seu auditório numa certa dimensão de convivência e regulação, encontra-se presente na maioria dos trabalhos modernos sobre a comunicação humana. (SOUZA, 2001, p. 163).

A retomada do interesse pela retórica na segunda metade do século XX também revigorou as investigações sobre as paixões, principalmente no que diz respeito ao distanciamento entre o que entendemos como paixões (um conceito que foi intensamente transformado na história do pensamento ocidental e, especificamente, a partir da concepção cristã) e o *pathos* apresentado por Aristóteles. Segundo Lebrun (1987, p. 31) ao tratarmos do tema nas sociedades contemporâneas “não consideramos mais as paixões como componentes do caráter

¹¹⁷ É preciso ressaltar, também, que até mesmo o filósofo faz isso, e justamente o caso exemplar é o diálogo de Platão em que a persuasão é estratégia importante, ainda que se diga ser norteadada pela busca da verdade e criticada.

¹¹⁸ Reboul (2004) afirma que a *Retórica* criou uma verdadeira psicologia das paixões que foi utilizada, posteriormente, de maneira proveitosa pela literatura, retórica e teatro.

de um indivíduo, os quais ele deveria governar, mas como fatores de perturbação do comportamento que ele é incapaz de controlar unicamente através de suas forças”.

Tendo visto como as paixões se articulam na filosofia aristotélica, e de maneira mais pontual no segundo livro da *Retórica*, precisamos, ainda, investigar como as “grandes paixões”¹¹⁹ apresentadas pelo Estagirita dizem respeito à cultura na qual ele está inserido, ao projeto da arte retórica, aos seus interlocutores e à sua filosofia. A retórica, por não se ocupar de nenhum assunto específico, possui um amplo campo de discussão, por isso o grande número de paixões que um orador pode suscitar e, do mesmo modo, a necessidade de fazê-lo segundo um método.

Seguindo a interpretação de que em Aristóteles as paixões não são um obstáculo a ser transposto (cf. LEBRUN, 1987), e entendendo que a retórica é uma “das artes práticas mais nobres, porque o seu exercício é uma parte essencial da mais básica de todas as funções humanas” (ALEXANDRE JR, 2005, p. 10), analisaremos em nosso próximo capítulo um dos pares de paixões: a piedade e a indignação.

3. A PIEDADE (*ELEOS*) E A INDIGNAÇÃO (*NEMESÂM*)

Como vimos anteriormente, as paixões estão associadas ao prazer e à dor, e, conseqüentemente, podemos encontrar pares de paixões que compartilham de um movimento semelhante, isto é, que estão relacionadas às condições nas quais são suscitadas. Se quando falamos da virtude imaginamos uma régua onde os extremos fazem parte de um mesmo “eixo” da ação, na perspectiva das paixões, podemos pensar em polos. Um mesmo agente pode conduzir o movimento na direção de afecções que estimulem respostas de prazer, na mesma medida em que, dependendo das circunstâncias, a direção pode ser de um movimento que causa dor.

Encontramos, portanto, no livro II, uma série de paixões que se comportam dessa maneira. Meyer (2000) vai nos dizer que essa listagem pode parecer arbitrária, mas é possível encontrar alguns elementos comuns, principalmente no que diz respeito à sua estrutura. Sabemos que cada paixão (por sua vez, já uma reação a uma ação, no caso, discursiva) nos leva a uma ação. Essas ações têm a

¹¹⁹ Cf. MEYER, 2000.

sua consequência na vida pública, deixando clara a relação entre retórica, ética e paixões.

Essa compreensão sobre o lugar das paixões dentro da vida na Antiguidade grega nos ajuda a entender como os pensadores que antecederam Aristóteles lidaram com esse problema e, de alguma maneira, como o filósofo construiu sua argumentação sobre o tema. Recordamos que o texto aristotélico da *Retórica*, como salientado por Alexandre Jr., é “uma obra que merece ser lida no contexto e na interação com as demais” (2005, p. 10), tendo em sua estrutura elementos suficientes para a análise filológica, hermenêutica, filosófica e, ainda, as bases das teorias da comunicação. Ademais, compreende-se que a obra deve ser lida como parte integrante do pensamento de Aristóteles. Além dessas múltiplas características que o texto nos apresenta, ao analisarmos as paixões, precisamos entender o significado dos termos sobre os quais nos detemos, uma vez que a distância entre a cultura contemporânea, e nossas concepções, e o entendimento de cada uma das paixões, no contexto da Grécia antiga, é considerável.¹²⁰

Nossa investigação, apresentada nos dois capítulos anteriores, indica uma abordagem que tenta compreender o tema das paixões a partir da sua contextualização na obra e pensamento de Aristóteles, segundo a articulação dos seus textos, principalmente, no entrelaçamento deles com o segundo livro da *Retórica*. Porém, quando vemos a amplitude do projeto do filósofo, ao listar e dissertar sobre treze paixões, entendemos que, para não cairmos em generalidades, ou em análises que apenas repetem o que está dito no texto, é necessário recortar nosso objeto para entender a dimensão de tais afecções e suas conduções no contexto da *polis*.

Nesse trabalho, escolhemos a piedade (*eleos*) e a indignação (*nemesan*), pois esse par de paixões possui uma importante relação dentro da filosofia aristotélica, articulando as questões do discurso com suas implicações éticas, políticas e estéticas, atravessando a literatura e a religião. Além de buscarmos apresentar como essas paixões funcionam dentro da *Retórica*, indicaremos uma

¹²⁰ Em relação a essa preocupação, é oportuno lembrar o alerta de Konstan, que no prefácio de seu importante livro de 2006 apresenta como premissa básica o fato das emoções serem, para os gregos antigos, algo diferente do que são para nós hoje (KONSTAN, 2006, p. 4-7)

breve comparação entre o seu entendimento no contexto da Antiguidade grega e a sua compreensão atual.

Outra característica que conduziu a nossa escolha foi a tradição interpretativa posterior que se debruça sobre elas, ressignificando seus conceitos a partir de novos elementos da cultura e da filosofia. Em relação à piedade, por exemplo, além da sua inclusão na definição da tragédia na *Poética*, temos uma vasta produção, principalmente na articulação com a religião, que ressignifica o termo junto ao pensamento cristão. Tentaremos, no decorrer deste capítulo, esclarecer o sentido original do termo (principalmente no que diz respeito à Antiguidade clássica) e apresentar essas interlocuções e apropriações. Dentro dessa gama de possibilidades, indicamos duas questões: i) como Aristóteles caracteriza essas duas paixões? ii) como elas podem funcionar na prática discursiva persuasiva? Tentaremos construir uma resposta.

Para conseguirmos apresentar de maneira acertada as duas paixões selecionadas, é preciso apontar alguns elementos que são cruciais para o entendimento das paixões e sua relação com o auditório. Aristóteles nos diz que as paixões são suscitadas a partir de três aspectos, isto é, o estado de espírito, o “outro” que será impactado pela paixão e a circunstância na qual ela acontece; esses elementos serão basilares para a nossa análise.¹²¹ Iniciaremos, portanto, investigando as definições conceituais de ambas, a partir dos termos gregos, sua recepção e variáveis e, posteriormente, faremos uma articulação com a definição proposta no livro II da *Retórica*.

Começemos pela piedade, termo que traduz a palavra *eleos*. Aristóteles, no capítulo 8 do Livro II, após terminar sua exposição sobre o favor, começa a apresentar a piedade dizendo que: “seja, então, a piedade certo pesar por um mal que se mostra destrutivo ou penoso, e atinge quem não o merece (...)” (*Rhet*, II, 8, 1385b 10-15). O filósofo aponta alguns elementos importantes da piedade, como o pesar, a justiça e a proximidade entre aquele que se apieda e o seu “objeto de piedade”. Por ora, guardemos essa definição para uma análise posterior e

¹²¹ Dissertamos anteriormente sobre essas condições, agora tentaremos, nesta parte do trabalho, apontar tais características de maneira mais pontual em relação às paixões escolhidas: a piedade e a indignação.

verifiquemos como a piedade é compreendida a partir da terminologia e da acepção pela tradição.

Segundo o dicionário Liddell & Scott (1996), ἔλεος (*e/leos*) pode ser entendido como piedade, compaixão e misericórdia. Pode estar relacionado a um objeto, como “piedade de” ou a um “objeto de piedade, compaixão”. Nessa mesma obra, ainda encontramos algumas referências da personificação dessa paixão, geralmente nomeada de Clemencia ou Piedade, inclusive com um altar onde podia ser adorada em Atenas¹²². Em outra entrada, no Diccionario Griego–Español, um projeto do “Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo (ILC) del Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CCHS) del CSIC (Madrid)”,¹²³ encontramos uma ampliação do termo, com algumas referências textuais da Antiguidade. Segundo os autores, *e/leos* pode ser um “apelo à compaixão”, remontando à ideia da paixão como movimento, ou, na articulação com a poética, piedade está “junto a φόβος¹²⁴ como sentimientos sobre los que reposa la tragedia y realiza la catarsis”. É muito importante, também, como veremos adiante, o sentido político da piedade na *Poética*, pois ela nos aproxima das pessoas a partir de suas fragilidades.¹²⁵

A piedade, acompanhada do terror, também é mencionada por Górgias, no *Elogio a Helena*. Essas paixões são suscitadas pelo orador a partir do discurso que, apesar de possuir um “corpo pequeníssimo”, é capaz de persuadir a alma e operar “ações diviníssimas”. Segundo ele: “É possível, pois, pelas palavras, tanto o medo acalmar e a dor afastar quanto a alegria engendrar e a compaixão intensificar” (Górgias, *Elogio a Helena*, §8). Há uma semelhança entre a força do discurso e a força do teatro em conduzir tais paixões, porém não tão surpreendente, uma vez que se tratam de artes semelhantes.

No âmbito das relações públicas, como as competições e a justiça, podemos encontrar a piedade como uma clemência, uma benevolência do “vencedor em relação àquele que foi vencido”, “daquele que subjuga em relação aos que são

¹²² Cf. LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. 6ªed. New York: Oxford University Press, 1996, p. 582.

¹²³ Apesar de não apresentar todos os verbetes, por ainda se tratar de um dicionário em construção, o DGE pode ser acessado pelo link: <<http://dge.cchs.csic.es/>>.

¹²⁴ *Phobos*; terror.

¹²⁵ Sobre o tema da fragilidade, veja-se Nussbaum (2009).

subjugados” e “dos que julgam em relação aos alvos do julgamento”.¹²⁶ Além disso, essa paixão se relaciona com os que são acometidos de injustiças ou que publicamente são “oprimidos por impostos injustos”.

Konstan (2006) recorda a utilização da piedade no discurso público, no caso dos plateus, durante a Guerra do Peloponeso. Depois de toda a trama envolvendo os plateus, prisioneiros, assassinatos e invasões, apresentada por Tucídides (II, 2-5), os suplicantes evocam as leis dos helenos e clamam pela piedade do auditório:

Tal conduta, lacedemônios, não seria compatível com vossa dignidade, nem as ofensas contra os costumes dos helenos e contra vossos antepassados, nem a condenação de vossos benfeitores à morte - a nossa condenação - só por causa de inimizade alheia, quando nenhum mal vos foi feito. Deveis poupar-nos e abrir vossos corações a uma sábia compaixão, considerando não somente o horror do destino que nos espera, mas também quem somos nós para sofrê-lo, e quão inconstante é a sorte, cujos golpes podem cair até sobre inocentes. (TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, III, 59)¹²⁷

Na *Retórica* de Aristóteles, sua definição de piedade é compatível e, na verdade, reflete aquilo que é o cerne da reivindicação dos plateus: um mal que pode ser sofrido de maneira semelhante por aqueles que são próximos de nós, aparentemente de maneira injusta e imerecida. As circunstâncias da guerra levaram os plateus a agirem de certa maneira, porém os lacedemônios não fariam da mesma forma? Tal condenação não parece iminente para as cidades envolvidas no conflito? Esse é o argumento por trás do pedido, e essa utilização da piedade, segundo Konstan (2006, p. 203), “está de acordo com a visão predominante da piedade na Grécia clássica, onde a piedade se deve não ao sofrimento em si, mas ao sofrimento imerecido ou ilegítimo”.

Ademais, a piedade, desde o contexto grego, também é reconhecida como uma virtude religiosa, uma ação do ser humano em direção à divindade, e, de modo semelhante, da resposta divina às súplicas apresentadas. Em alguns casos, a piedade pode ser entendida como uma dimensão que extrapola a “racionalidade da justiça”, sendo uma “graça” oferecida pela divindade, onde “la misericórdia prevalece

¹²⁶ Intercalamos as definições apresentadas por Liddell & Scott com as do verbete *eleos* no DGE (DICCIONARIO GRIEGO-ESPAÑOL). Disponível em: <<http://dge.cchs.csic.es/xdge/>>. Para o cruzamento das definições e a ampliação dos conceitos, também acessamos a plataforma *Perseus* (Tufts University) e o projeto *Logeion* (University of Chicago).

¹²⁷ O auditório reconhece que existe a iminência de um mal que qualquer um pode sofrer e, por isso, precisará do apoio e suporte da comunidade. É isso que a tragédia, em alguma medida, ensina.

sobre el juicio”.¹²⁸ Assim, a piedade é uma paixão muito reivindicada pelos que recebem uma punição e solicitam o perdão de suas faltas, porém não é este o sentido discutido por Aristóteles na *Retórica*.

É essa dimensão religiosa que o cristianismo, e a tradição cristã, consolidou, principalmente nos escritos dos padres apologistas da Antiguidade tardia. Por essa via, a piedade é entendida como uma virtude profundamente divina. Tanto na perspectiva da tradução como “piedade”, ou na opção por “misericórdia” ou “compaixão”, lidamos com termos que nos remetem à religiosidade. No *Léxico do Novo Testamento*, Gingrich (1984) define *eleos* como “misericórdia, clemência, compaixão e piedade”, trazendo algumas referências bíblicas¹²⁹ que nos mostram como esses conceitos estão ligados à divindade, especificamente à figura de Jesus. É preciso destacar que essa definição é distinta da compreensão grega/aristotélica e, por isso, precisamos tomar cuidado para que o nosso entendimento não seja afetado, uma vez que esse ideário da piedade é notório na concepção contemporânea dessa paixão.¹³⁰

Por outro lado, percebemos que a predominância do sentido está na conexão entre aquele que se apieda e um “outro”, que poderíamos chamar de sujeito da compaixão. Enquanto a dimensão religiosa trata desse movimento como uma relação do *divino-humano*, nos moldes do entendimento grego, podemos compreender a piedade na perspectiva do *eu-outro*; ou, de maneira mais precisa, do *humano-humano*. Identidade e reconhecimento são conceitos que fundamentam a possibilidade de nos apiedarmos, principalmente no que diz respeito à determinação dos limites dessa paixão.

Enquanto na perspectiva apresentada por Aristóteles temos a piedade como uma paixão, isto é, um movimento próprio da natureza humana, com a polaridade prazer-dor, e capaz de alterar os nossos juízos, quando entendemos a piedade pela óptica da virtude religiosa, ela passa a ser um modelo, a finalidade ou a própria prática ritual que busca uma aproximação do divino. Não se trata mais de uma

¹²⁸ Cf. *Éleos*, na plataforma *Logeion*: <https://logeion.uchicago.edu/ἔλεος> (DGE).

¹²⁹ Algumas das referências bíblicas que podemos consultar para verificar essa assimilação da piedade a partir da óptica cristã são: Mt 23.23; Lc 1.72; Rm 15.9; Gl 6.16; Ef 2.4; Hb 4.16.

¹³⁰ Ressaltamos que não acreditamos em um resgate “puro” do conceito, uma vez que toda leitura traz, em si, muitos elementos que podem condicionar a interpretação. Nossa leitura, portanto, busca se fundamentar no texto primário, aristotélico, e na sua articulação com os outros textos da Antiguidade grega.

paixão suscitada sob uma determinada circunstância, mas um atributo de valor positivo e permanente. Nesse caso, não se fala de um juízo apiedado, mas de um juiz piedoso. A piedade já estaria, previamente ao movimento da paixão, como um pressuposto do sujeito que será impactado pelo discurso. Vemos, portanto, que não é essa a concepção aristotélica, pois, segundo Konstan (2006, p.204), é a “condição de que a piedade é uma resposta não a qualquer infortúnio, ou ao infortúnio que alguém trouxe sobre si mesmo, mas apenas a dificuldades imerecidas, [que] fornece o elo entre piedade e justiça”, e não uma condição divina.

Outra dificuldade que encontramos no estudo da piedade é a equiparação, ou o tratamento como “sinônimos”, que atribuímos entre o *e/leos* e os sentimentos de simpatia, empatia e compaixão. A conexão entre essas ideias e o *e/leos* existe, porém não no sentido de paridade. Temos como elemento característico a identificação com um outro que sofre, porém essa “dor do outro” não é sentida por mim (como a empatia e a compaixão sugerem), mas eu a identifico como uma “possibilidade”,¹³¹ pois reconheço as semelhanças entre a situação do outro e a sua iminência para mim ou para os que me são próximos.

Após elucidarmos um pouco a definição da piedade, passemos à indignação (*nemesan*). Semelhante àquilo que vimos em relação à piedade, podemos encontrar algumas possibilidades diferentes de tradução para o termo *nemesan*. Fonseca (2003), Alexandre Jr (2005) e Kennedy (2007) escolheram como opção de tradução para essa paixão o termo “indignação”,¹³² porém podemos encontrar outras possibilidades terminológicas. No dicionário Liddell & Scott (1996), a entrada *νεμεσῶν* indica “sentir ressentimento, sentir-se indignado com a boa ou a má sorte imerecida” (p.1166) e está atrelada ao termo *νέμεσις*, que possui uma característica divina. Também encontramos outros sentidos, como “estar descontente consigo mesmo”, “estar envergonhado, indignado, com o pensamento de alguém, ou algo, rejeitando como impróprio”, ou, basicamente, “sentir vergonha”.

Sobre a definição de indignação, Aristóteles pretende fazer uma distinção entre a paixão descrita na *Retórica* e sua dimensão mais relacionada com a religiosidade. Nesse sentido, Kennedy (2007, p. 141) diz que “Aristóteles usa o

¹³¹ Poderíamos, aqui, fazer uma referência a ideia de “potência” que discutimos no capítulo 1 da dissertação, no sentido de que o auditório percebe que, em potência, pode sofrer a mesma situação.

¹³² Em nosso trabalho, seguimos a perspectiva desses pesquisadores, traduzindo *nemesan* por “indignação”.

substantivo verbal para *nemesan*, ‘ser indignado’, ao invés do substantivo relacionado *nemesis*, (...), talvez porque (...) *nemesis* frequentemente adota o significado de ‘retribuição divina’”. Por esse motivo, quando buscamos o substantivo *némesis* no dicionário, encontramos definições como: “ira justa despertada por aquilo que é injusto”, ou a divindade personificada, “a personificação da retribuição divina”. Também é retratado “na tragédia e nos escritores posteriores como o vingador dos mortos”. Cruzando as referências do termo nas plataformas de pesquisa, como a *Perseus*,¹³³ podemos encontrar indicadores da sua utilização em Plutarco, Eurípedes, Sófocles, Homero, Hesíodo e outros autores antigos, o que demonstra seu caráter usual em relação ao sentido de “indignação divina”.

Mais indicações podem ser encontradas no *Dicionário Sopena Griego-Español* (1998), onde *nemesis* pode ser considerado algo que “merece a cólera dos deuses”, “um castigo infligido pelos deuses”, “um castigo ou vingança divina” ou a “divindade da justiça distributiva, da cólera celeste, que castiga o excesso de bem-estar e de orgulho”. (p. 929).

Com tantas utilizações disponíveis, na arte retórica é preciso que a distinção do termo seja, ao mesmo tempo, cognoscível para os destinatários do texto e diferente da utilização genérica, pois se trata de uma definição fundamentada para que o orador consiga suscitar tal paixão em seu auditório. Apesar da escolha por *nemesan*, segundo Liddell & Scott (1996), *nemesis* também é utilizado na filosofia de Aristóteles, especificamente na *Ética a Nicômaco*, com um sentido muito próximo daquele que encontramos na *Retórica*: “indignação com a boa sorte imerecida” (*EN* II, 7, 1108a 35).

É possível encontrar, ainda, outras particularidades na indignação. Segundo Konstan (2006), indignação e inveja são paixões muito semelhantes e, talvez na Antiguidade grega, bem mais próximas do que Aristóteles sugere. Porém, o interessante é que ele propõe uma distinção clara entre essas duas paixões, pois a indignação não era tratada popularmente como uma “paixão independente”. Na leitura de Konstan, esse é um caso claro em que “Aristóteles parece ter introduzido uma paixão, e a tratado como básica, por razões que têm mais a ver com sua

¹³³ A plataforma *Perseus* (disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>>) é uma das iniciativas que articulam os estudos clássicos e a tecnologia, permitindo rastrear palavras e expressões nos textos originais, oferecendo ferramentas estatísticas, gramaticais e terminológicas.

própria exposição sistemática do que com o uso real” (2006, p.111). Percebemos isso ao buscar as definições terminológicas (como fizemos anteriormente) e ao relacionar a indignação com a piedade, como veremos um pouco adiante.

No vocabulário contemporâneo, entendemos por indignação um sentimento incômodo em relação a algo que, para nós, não parece correto. Esse “objeto” de indignação pode nos ser próximo ou distante, e, não necessariamente, precisamos nos colocar em uma relação de superioridade ou equiparação à situação avaliada. Relacionamos a indignação com a raiva, com a revolta, e, algumas vezes, tratamos desprezo, repulsa, fúria e aversão como sinônimos dessa paixão. Porém, na *Retórica* de Aristóteles, a indignação tem uma definição bem precisa, como veremos a seguir.

Nesse sentido, após investigarmos a piedade e a indignação a partir da sua conceitualização e do seu entendimento terminológico e cultural, passemos, agora, a uma análise das duas paixões de maneira associada.

3.1 PIEDADE E INDIGNAÇÃO: CONTRAPONTOS A PARTIR DA *RETÓRICA*

No capítulo nove do Livro II da *Retórica*, dedicado à indignação, Aristóteles afirma que “opõe-se à compaixão sobretudo o que se chama indignação”. Sabemos que a compaixão é definida em *Rhet. II*, 8, 1385b 10-25 como “um certo pesar por um mal que se mostra destrutivo ou penoso, e atinge quem não o merece, um mal que poderia esperar ou sofrer a própria pessoa ou um de seus parentes”. Como paixão oposta, a indignação é um “sentimento de pesar por quem parece ser feliz imerecidamente” (*Rhet. II*, 9, 1386b 5-15).

O elemento da justiça, ou melhor, do merecimento, inicia a relação entre as duas paixões. Ambas estão relacionadas com um acontecimento injusto/imerecido. A piedade é um pesar por um mal imerecido, a indignação é um pesar por uma felicidade imerecida.¹³⁴ As duas situações são injustas, em uma ela gera um sofrimento naquele no qual nos reconhecemos, na outra uma fortuna (alegria).

¹³⁴ Na concepção hodierna, porém, percebemos que também sentimos indignação diante de situações em que vemos alguém sofrer imerecidamente. Isso reforça o que Konstan (2006) apresenta, quando diz que as paixões gregas e contemporâneas são distintas em relação ao seu entendimento, dificultando a tradução e a compreensão.

Enquanto na piedade percebemos que esse mal pode acontecer também conosco, ou com aqueles que nos são próximos, na indignação nós constatamos: eles não merecem tal conquista, nós é que merecemos e não a temos. Para sentir piedade, é preciso que “esse mal nos pareça iminente” e, em relação àquele que sofre, é necessário um nível específico de proximidade. Desse modo, “não sentem piedade aqueles que estão completamente perdidos” (*Rhet.* II, 8, 1385b 20-25), afinal não há mais nada que possam sofrer. O que reconheceriam no outro que já não tivessem padecido igual?

Em outra situação, aqueles que “se julgam extremamente felizes” e “que creem ter todos os bens” (*Rhet.* II, 8, 1385b 20-25) são, segundo Aristóteles, insolentes e não conseguem sentir piedade, uma vez que acreditam que nenhum mal pode lhes acometer. Só se apieda aquele que acredita poder sofrer a mesma sina. Desacreditados e insolentes não se apiedam, mas muitos outros estão na condição de possíveis piedosos.

Esses que “podem sentir piedade” são definidos pelo filósofo:

São capazes de pensar que podem sofrer aqueles que já sofreram e se livraram do mal, e os velhos por sua prudência e por sua experiência; os fracos e sobretudo os tímidos; e os homens instruídos, pois são aptos para calcular. Os que têm pais, ou filhos, ou esposa, porque esses seres são desse gênero e suscetíveis de sofrer os males citados. (*Rhet.* II, 8, 1385b 20-25)

Essa primeira indicação dos que se apiedam nos mostra que é preciso uma capacidade de leitura do fato para que, a partir do infortúnio do outro, projete-se uma possibilidade de impacto na sua própria condição. Um “sujeito” encontra em um “outro” a possibilidade de que uma “dor” venha a ser experimentada por ele mesmo. Por isso, os que já sofreram têm essa recordação da dor. Os mais velhos têm a experiência das mazelas que são possíveis, os fracos a todo tempo têm medo do seu padecer. Os homens instruídos fazem o “cálculo das possibilidades”, e os que têm família sofrem por si e pelos que lhes são próximos.

Ampliando a lista dos que se apiedam, Aristóteles continua:

Igualmente, aqueles que não estão num estado de paixão capaz de incutir bravura, como os que se acham sob o domínio da cólera (*ὀργή*) ou da audácia (*θάρρα*) (porque essas paixões não possibilitam o cálculo do futuro), nem estão em disposição insolentes (estes, com efeito, não calculam que sofrerão algum mal), mas aqueles que se acham num estado intermediário; nem, por sua vez, os que sentem

grande temor, pois não têm piedade aqueles que estão assombrados, pois se ocupam do próprio sofrimento. (*Rhet.* II, 8, 1385b 25-35)

Nessa segunda parte, percebemos que para apiedar-se é importante que o “sujeito” não esteja em um “estado de paixão”¹³⁵ que altere sua capacidade de “calcular o futuro”, ou, de outra maneira, voltado para o seu próprio sofrimento e sentido a dor por um fato atual, pois seria impossível apiedar-se de um outro sem estar em um estado “intermediário”. Dentro da polaridade *prazer-dor*, a piedade é uma dor “antecipada” pela possibilidade de um acontecimento e, também, uma dor sofrida pelo que chamamos de “objeto da piedade”.

Só é possível sentir piedade, completando, se acreditamos que “existem pessoas honestas”, pois “quem crê não existir ninguém assim achará que todos merecem ser acometidos pelo mal” (*Rhet.* II, 8, 1386a 1-5). O elemento da injustiça encontra-se como fundamental: só é possível sentir piedade se sentimos que há injustiça. Para que reconheçamos algo como injusto, temos que acreditar que o “outro” não merece um mal, pois ele é honesto. Esse reconhecimento da honestidade do outro talvez tenha uma relação com a projeção da nossa própria honestidade.

Em relação ao *estado de espírito*¹³⁶ daqueles que se apiedam, o Estagirita diz que “em geral, quando estamos em tal disposição que nos lembramos que esses males aconteceram a nós ou a algum dos nossos, ou esperamos acontecer a nós ou a algum dos nossos” (*Rhet.* II, 8, 1386a 1-5).

Como contraponto, para sentir indignação, é preciso reconhecer uma “felicidade imerecida”. Sente-se “indignação pelos que imerecidamente são felizes”. A relação da felicidade com o mérito e com a justiça é muito importante no caso da indignação. Aristóteles diz que “é injusto o que acontece contrariamente ao mérito e, por isso mesmo, atribuímos aos deuses a indignação” (*Rhet.* II, 9, 1386b 10-15). Como é uma felicidade contrária ao critério da justiça, é necessário que um princípio

¹³⁵ Entende-se por “estado de paixão” um outro movimento anterior à piedade, que impede a possibilidade de alguém se apiedar. Pelo próprio exemplo de Aristóteles, percebemos que alguém que já está tomado pela ira, bravura ou audácia não será movido pela piedade. Desse modo, é preciso estar em uma espécie de neutralidade para que, assim, possa julgar o mal acometido pelo outro e ser movido pela piedade.

¹³⁶ Em nossa análise das paixões buscamos seguir as categorias básicas apontadas por Aristóteles, isto é: o estado de espírito (πῶς τε); contra quem (τίσιν εἰώθασιν); e as circunstâncias (ποίοις). Porém, é possível perceberem em nosso texto que alguns desses elementos se intercalam e, mesmo que façamos uma distinção, em alguns momentos eles podem aparecer de maneira justaposta.

divino,¹³⁷ uma justiça para além das instâncias políticas, seja evocado para intervir naqueles que “gozam sem direitos”. Sentir-se indignado não é uma paixão “divina”, porém o seu princípio se relaciona com esse elemento da religiosidade.

Nesse sentido, poderíamos confundir a indignação com a inveja. Entretanto, o filósofo faz uma clara distinção: elas se diferenciam em relação àquele que goza da felicidade. Anteriormente dissemos que Konstan (2006) elucida a proximidade dessas paixões, apontando que o Estagirita traz uma diferença pontual. Vejamos o que Aristóteles apresenta:

Poderia também parecer que a inveja se opõe da mesma maneira à compaixão, por estar bem próxima da indignação e identificar-se com ela, mas é diferente, porque a inveja é também um pesar perturbador ante um sucesso, entretanto não de pessoa indigna, mas igual e semelhante a nós. (*Rhet.* II, 9, 1386b 15-20)

Analisando as três paixões, podemos organizá-las da seguinte maneira:

- i) Piedade: reconhecimento de um mal, imerecido, que pode nos acometer.
- ii) Indignação: reconhecimento de uma alegria imerecida, por parte daqueles que são inferiores a nós.
- iii) Inveja: dor no reconhecimento de uma alegria de uma pessoa semelhante a nós.

O que relaciona a indignação com a piedade, tornando-as contrapontos, e não a inveja, é o merecimento daquele que goza da felicidade. Assim como na piedade, a injustiça aparece¹³⁸ como elemento basilar dessa paixão. Aristóteles complementa que “quem sente pesar pelos que imerecidamente são infelizes se alegrará, ou pelo menos não experimentará pesar pelos que merecidamente são infelizes” (*Rhet.* II, 9, 1386b 15-20). A inveja, portanto, seria um pesar por aqueles que são merecidamente felizes, isto é, mais distante da piedade.

Outro elemento importante na relação da piedade e da indignação é o pesar pela possibilidade de que o acontecimento acometa aquele que experimenta a paixão. Enquanto a piedade consiste na possibilidade de o “mal acometer o piedoso

¹³⁷ Como vimos na seção anterior, a indignação tem uma terminologia que possui correspondentes no âmbito religioso. Apesar de não ser a perspectiva aristotélica, ele não pode negar essa relação. Porém, ao construir a sua conceitualização da paixão, demonstra que ela está relacionada à perspectiva daquele que se indigna e do seu “objeto de indignação”.

¹³⁸ É importante ressaltar que, em Aristóteles, a justiça é entendida a partir da sua articulação com a vida da *polis*, principalmente na condução da cidade à felicidade. Tanto no âmbito público, quanto no privado, a filosofia aristotélica indica a justiça como uma “disposição de caráter”, uma virtude, e, desse modo, pode ser exercitada, e não se fundamenta em um princípio transcendente. A justiça, portanto, é uma “virtude moral adquirida pelo hábito”. Sobre este assunto, veja *EN*, II, 1, 1103a 15-35.

ou os seus”, a indignação é fundamentalmente uma paixão pelo que acomete o “outro”. Os indignados – e também os invejosos – experimentam “tais paixões não porque vai acontecer-lhes algum mal, mas por interesse do próximo” (*Rhet.* II, 9, 1386b 20-25). E, em seguida, apresenta suas razões: “não haverá inveja ou indignação, mas medo, se a causa da dor e da turbação for a possível consequência, para nós, da felicidade alheia” (*Rhet.* II, 9, 1386b 20-25).

Em relação ao objeto (*contra quem*) daqueles que sentem indignação, podemos dizer que

se a indignação é sentimento de pesar por quem parece ser feliz imerecidamente, fica claro, em primeiro lugar, que não é possível indignar-se contra todos os bens; de fato, se uma pessoa é justa ou corajosa, ou se deve alcançar uma virtude, não se sentirá indignação contra ela (pois nem há sentimentos de piedade causados pelos defeitos contrários a essas qualidades) mas sim pela riqueza, pelo poder e por coisas análogas das quais, para falar sem rodeios, são merecedores dos bons. (*Rhet.* II, 9, 1387a 10-20)

A primeira parte daqueles *contra quem* sentimos indignação caracteriza-se pelos que recebem uma recompensa de caráter material significativo. Riqueza, poder, reconhecimento e outras “coisas análogas” são esperadas para aqueles que consideramos “bons”, e quando são conquistadas por aqueles que repudiamos nos levam à indignação. Por outro lado, não sentimos indignação em relação àqueles que estão em busca da vida virtuosa, ou que são considerados justos e corajosos. Aristóteles ainda complementa que “em relação aos bens naturais, como a nobreza, beleza e outros semelhantes” (*Rhet.* II, 9, 1387a 15-20), não sentimos indignação, pois não são recompensas injustas, mas fazem parte da própria natureza dos sujeitos.

Recorrendo ao argumento da natureza, afirma que “o antigo parece ser algo próximo do natural” para justificar a nossa falta de indignação contra aqueles que possuem os bens há muito tempo. Como naturalizamos a riqueza e o poder desses que o possuem de longa data,

contra os que têm o mesmo bem, se por acaso o têm há pouco tempo e graças a eles são felizes, sente-se maior indignação; causam maior pesar os novos ricos do que os ricos há muito tempo e por nascimento; da mesma maneira também os que têm autoridade, poder, muitos amigos, bons filhos e qualquer bem deste gênero. (*Rhet.* II, 9, 1387a 15-20)

A indignação liga-se, portanto, com o julgamento em relação ao “outro”. Como no caso da piedade, Meyer (2000) nos recorda que nessas duas paixões pensamos: “isso não deveria ter acontecido” (p. XLVI). E, retomando Konstan (2006, p. 112), “ambas as paixões são marcas de bom caráter, já que as pessoas não devem prosperar nem sofrer imerecidamente: pois o que é contrário ao valor, explica Aristóteles, é injusto”.

Em relação à piedade, precisamos, ainda, elucidar *contra quem* (por quem), sentimos essa paixão. Aristóteles nos diz que “apiedamos dos conhecidos, se não são parentes muito próximos; para com estes, dispõe-se assim como para consigo mesmas, se devessem sofrer provocações” (*Rhet.* II, 9, 1386a 15-20). Percebemos que é preciso um certo distanciamento entre aquele que sente a piedade e o que sofre o mal, pois, se a proximidade é muita – como no caso apresentado de Amásis e seu filho¹³⁹ – a dor é compartilhada. Nesses casos, a dor do outro é a mesma dor que sofremos e, portanto, não estamos falando de piedade. Munteanu (2018, p. 105) diz que, “na perspectiva de Aristóteles, portanto, quando alguém percebe o sofrimento de um dos seus familiares mais próximos, ele poderia sentir temor ou angústia, mas não piedade”. Uma piedade voltada para si, isto é, aquilo que entendemos por autopiedade, é um conceito que não condiz com a perspectiva aristotélica.

Segundo, Aristóteles diz que

temos piedade dos que nos são semelhantes na idade, no caráter, nos hábitos, nas dignidades, na origem, porque em todos esses casos é mais evidente a possibilidade de também nós sofrermos os mesmos revezes, e em geral devemos admitir também aqui que tudo quanto receamos que nos aconteça causa piedade, quando ocorre a outros. (*Rhet.* II, 8, 1386a 20-30)

A identificação é crucial para a piedade, pois é preciso reconhecer no “outro” elementos que são constitutivos do “eu”. Por isso, aspectos como a idade, a origem e o lugar político são fortalecedores da piedade. Retomando o que já dissemos anteriormente, “as paixões têm uma função intelectual, epistêmica; operam como imagens mentais: informam-me sobre mim e sobre o outro como ele age em mim (prazer/sofrimento)” (MEYER, 2000, XLII). Quanto mais elementos tenho para me reconhecer no outro, mais este poderá ser o “objeto de piedade”.

¹³⁹ Cf. *Rhet.* II, 8, 1386a 15-20.

A definição daqueles pelos quais nós nos apiedamos envolve elementos psicológicos, principalmente no entendimento do ser humano enquanto sujeito. Sabendo que esses contornos não eram tão delimitados na Antiguidade grega, é preciso analisar o problema. Munteanu (2018), que apresenta uma coerente discussão sobre a autopiedade, pode nos ajudar a compreender essa questão:

As fronteiras psicológicas entre o si mesmo e os outros não estavam tão claramente demarcadas na cultura grega como na *Retórica* de Aristóteles. Tampouco são eles claramente demarcados hoje em dia. É possível que alguém considere a si mesmo como um objeto de piedade? De certo modo, autopiedade envolve olhar para si mesmo como se estivesse olhando para outra pessoa. Faltam dois traços que aparecem na manifestação regular da emoção. Os dois traços faltantes são a satisfação com a posição ativa (do que sente piedade) em relação ao objeto (a pessoa que é o objeto de piedade) e o medo do que sente piedade de vir a estar na situação do objeto no futuro (a pessoa que é objeto de piedade não pode temer isso, dado que já está em infortúnio). (MUNTEANU, 2018, p.106)

O “objeto da piedade”, portanto, precisa estar próximo dos piedosos, mas essa proximidade possui um limite. É essa distinção que suscita a piedade, e o orador precisa articular o discurso para apresentar essa imagem ao auditório. Se o objeto se confunde com o piedoso, não teremos suas características fundamentais, pois não é um mal que “poderá acometer o sujeito, mas já o acomete” e nem há uma distinção entre aquele que sofre a paixão (o piedoso) e o objeto, já que eles se condensam em apenas um.¹⁴⁰

Após identificarmos “*contra quem*” sentimos essas duas paixões, podemos nos deter nas *circunstâncias*. Sentimos piedade em relação aos infortúnios que nos parecem próximos (temporalmente) e, quanto mais distantes, mais fracos eles são para suscitar essa paixão. O filósofo diz que

como os infortúnios que parecem próximos são dignos de piedade, e como, por não os esperarmos nem trazemos à memória, os que ocorreram, ou que ocorrerão num intervalo de mil anos absolutamente não nos causam piedade, ou pelo menos não no mesmo grau, segue-se que necessariamente os que animam suas palavras com gestos, vozes, vestimentas e, em geral, com a capacidade teatral são mais dignos de piedade (porque fazem

¹⁴⁰ Sobre a autopiedade, sugerimos a leitura do trabalho de Munteanu (2018) e, conforme as indicações da autora, de Konstan (2001 e 1999) e Bem-Zeev (2000). A discussão conceitual coloca a questão da possibilidade da “piedade pelos outros” ser uma espécie de autopiedade. “A piedade pelo parente seria uma forma de autopiedade”? Seguimos a leitura de Konstan, apontando que essa ideia não aparece na *Retórica*, onde a piedade é necessariamente voltada para um “outro”. Porém, indicamos que ainda existe um caminho investigativo a ser percorrido nesse sentido.

parecer mais próximo o mal, pondo-o diante de nossos olhos, como algo iminente ou há pouco consumado). (*Rhet.* II, 8, 1386a 30-35)

O orador, portanto, precisa fazer com que o espectador experimente aquele infortúnio no “agora”, mesmo que a temporalidade do fato seja distante. As circunstâncias nas quais nos apiedamos são aquelas onde o infortúnio experimentado é apresentado de maneira vívida, iminente, impactando o auditório com uma imagem forte. Por isso, o discurso precisa ser articulado com gestos, vozes, figurino, recursos visuais, interpretação teatral e outras ferramentas que são potencializadoras dessa paixão.¹⁴¹ Claramente, a piedade possui uma dimensão ética (na medida em que a justiça é crucial para a interpretação do infortúnio) e uma de caráter estético, indicando uma articulação com a *Poética*, onde esses elementos listados anteriormente são basilares.

Sendo assim, o elemento da temporalidade precisa ser (re)construído pelo orador, apresentando os fatos de maneira próxima, porque entende-se que

o que ocorreu recentemente ou está prestes a ocorrer é mais digno de piedade; por isso são assim também os sinais, por exemplo, as vestes dos que sofreram e todas as coisas semelhantes, igualmente as ações, os discursos e tudo mais que se relaciona com os que estão sofrendo, por exemplo, os moribundos. (*Rhet.* II, 8, 1386b 1-10)

Há uma diferença significativa, no que diz respeito à arte retórica, entre a simples apresentação de uma situação de sofrimento imerecido e de um discurso que reconstrói imagetivamente o mesmo fato com falas, imagens, objetos, performances, entonação e outros recursos. Clamar pela piedade contando uma violência sofrida e se apresentar com marcas no corpo, entonação arrastada, a vestimenta rasgada e narrando performaticamente a mazela sofrida possuem, ainda hoje, uma diferença significativa. Como o próprio Aristóteles diz, nessas situações apresentadas, a primeira teria muito mais força para inspirar a piedade.

Em contraponto, as *circunstâncias* nas quais os seres humanos experimentam a indignação se mesclam com “*aqueles* com os quais nos indignamos”. O primeiro elemento é o reconhecimento de uma felicidade no “outro”.

¹⁴¹ Percebe-se, portanto, uma conexão entre oratória e teatro, ressaltando a dimensão da performance. Indicamos, ainda, o lugar da piedade (*eleos*) na definição da tragédia na *Poética*, como veremos a seguir em nosso trabalho. Essa relação, no contexto latino, é ressaltada pela noção de *persona*, que, literalmente, significa a “máscara” no âmbito teatral e, na oratória, o “papel” assumido pelo orador ao pronunciar o discurso.

De algum modo, nós sentimos indignação por aqueles que, seguindo o critério do merecimento, não deviam gozar das conquistas. Aristóteles diz que “a razão é que uns parecem possuir bens que lhes são próprios”, como no caso dos que são virtuosos, belos, ou ricos e poderosos há muito tempo, “e os outros não, pois o que é sempre visto do mesmo modo parece verdadeiro, de sorte que os demais parecem ter posse do que não lhes pertence” (*Rhet.* II, 9, 1386b 25-30).

É preciso reconhecer que a felicidade é imerecida, isto é, recorrer aos conceitos de justiça e caráter e à adequação dos bens àqueles que os possuem. Sendo assim:

como não é todo bem que convém a qualquer um, mas há certa correlação e adequação (por exemplo, a beleza das armas não convém ao homem justo, mas ao corajoso, e os matrimônios distintos não condizem com os novos ricos, mas com os de nobre nascimento), se alguém, mesmo sendo bom, não alcança o que lhe convém, isso provoca justa indignação (*Rhet.* II, 9, 1387a 25-30).

Indignamos, portanto, nas circunstâncias em que o “outro” é considerado inferior à nossa situação. Aristóteles afirma que “as pessoas se mostram inclinadas à indignação, embora sejam dignas de maiores bens e já os possuam, porque não é justo que os não semelhantes a elas sejam considerados dignos de bens semelhantes aos seus” (*Rhet.* II, 9, 1387a 5-10). Há um reconhecimento dos lugares sociais ocupados; há uma distinção entre o acesso que cada “classe” de indivíduo poderia ter.

Também é uma *circunstância* dos que se indignam o reconhecimento da vantagem que os injustos recebem, enquanto os honestos não são recompensados. As pessoas se indignam “se, por acaso, são boas e honestas, visto que julgam bem e odeiam a injustiça”, o que mostra que a indignação tem um caráter público, junto ao reconhecimento da justiça e das leis. Por outro lado, os ambiciosos se indignam porque veem outros que não merecem obter o que eles almejam. Só sentem indignação os que creem merecer alguma coisa, uma vez que essa paixão lida com aqueles que são considerados inferiores ao indignado. Os que já se consideram “inferiores”¹⁴² a todos não podem, portanto, ser conduzidos à indignação.

¹⁴² Aristóteles insere nessa categoria “os de caráter servil, os inferiores e os desprovidos de ambição” (Cf. *Rhet.* II, 9, 1387a 10-15).

Após todo esse percurso, é perceptível que a piedade e a indignação reforçam a relação entre aquele que sofre a paixão e o seu “objeto”, atrelando os elementos éticos e estéticos. O discurso é capaz de criar essas condições, se engloba os elementos necessários para cada uma das paixões, e, impactados pela paixão, os juízos são conduzidos em uma direção ou outra. Apesar da disposição do auditório para ser movido pelo discurso, a persuasão não acontece de maneira aleatória, mas segundo um método e uma intenção. As paixões, da maneira como a *Retórica* as apresenta, “exprimem o nosso dever, o jogo dos contrários que pode transformar todo sucesso em malogro” (MEYER, 2000, p. L).

Recordando nossa primeira distinção, apesar de serem paixões contrapostas, elas se encontram a partir do seu objeto e da justiça. O que acontecer a um “objeto da paixão” merecerá *piedade* se for um malefício injusto, porém será alvo de *indignação* se for uma conquista/felicidade imerecida. A piedade, portanto, é uma das paixões mais importantes dentre as apresentadas por Aristóteles e merece uma pequena consideração a partir da sua descrição na *Poética*.

3.2 A PIEDADE (*ELEOS*) NA *POÉTICA*: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Na seção anterior, fizemos a distinção das duas paixões selecionadas (piedade e indignação), a partir da terminologia e da definição expostas na *Retórica*. Agora, para ampliar ainda mais nosso entendimento sobre a piedade, vale investigarmos brevemente sua definição a partir da *Poética*, explicitando alguns elementos que nos ajudam a elucidar sua característica dentro da filosofia aristotélica.

Deixando as questões estruturais da *Poética* de lado, vamos encontrar a menção direta à piedade (*eleos*), acompanhada do horror (*phobos*), na discussão sobre a tragédia e suas partes constitutivas:

É pois a tragédia a mimesis de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada, com cada uma das espécies de ornamento distintamente distribuídas em suas partes; mimesis que se efetua por meio de ações dramatizadas e não por meio de uma narração, e que, em função da compaixão [piedade]

e do pavor [horror], realiza a catarse de tais emoções [paixões].
(*Poet.*, 1149b 25-30)¹⁴³

A piedade está, portanto, interligada ao conceito de catarse (*katharsis*),¹⁴⁴ indicando sua importância para o gênero trágico. O discurso que é capaz de produzir imagens, uma das maneiras pelas quais podemos interpretar a poética aristotélica,¹⁴⁵ é, também, capaz de mover as paixões do seu auditório, levando-o a uma reação diante do seu interlocutor. Enquanto a estrutura da tragédia levará o espectador a uma *katharsis*, portanto, a uma resposta às paixões suscitadas, uma ação; a retórica também busca um movimento: o juízo.

Em alguma medida, poderíamos nos perguntar o porquê da escolha dessas paixões para a *Poética*, dentro das possibilidades apontadas por Aristóteles, tanto na *Retórica* quanto na *Ética a Nicômaco*, mas é preciso recordar que a construção do texto está ligada ao seu objetivo. Trata-se de uma arte de produção de imagens, uma relação de reconhecimento e distanciamento entre a produção cênica e o espectador. Pereira (2014, p.460) aponta que, quando alguns pesquisadores se perguntam em demasia sobre o motivo da escolha dessas paixões, deixam de reparar que “as duas, nominalmente referidas já tinham antecedentes na Literatura Grega, dos quais o mais próximo será o fr. B 11.8-9 Diels-Kranz de Górgias”.¹⁴⁶ Desse modo, precisamos entender como a aproximação da piedade na *Retórica* e na *Poética* acontece. Vimos anteriormente que a piedade se fortalece com os elementos imagéticos, configurando-se como elemento importantíssimo para o teatro.¹⁴⁷

No conjunto da filosofia aristotélica, Berti (1998, p.164) recorda que dentre as “artes” ou “ciências poiéticas” apenas duas tiveram uma obra inteira dedicadas a elas, tendo em comum “uma característica que as distingue de todas as outras, isto é, o fato de ter por objeto não ‘coisas’, mas ‘palavras’: a ‘arte retórica’ (*tekhnē*

¹⁴³ Em nossa dissertação, usamos como referência para as citações da *Poética* a tradução de Paulo Pinheiro (2017, Edição Bilingue). As alterações, tendo em vista a tradução dos termos fundamentais para nossa dissertação, estão indicadas entre colchetes.

¹⁴⁴ O conceito de *katharsis* é um dos mais importantes para o estudo da *Poética*, como nos recorda a professora Maria Helena da Rocha Pereira (2014), em seu artigo: Sobre a poética de Aristóteles. Disponível em: <<https://digitalis-dsp.uc.pt/jspui/handle/10316.2/35593>>.

¹⁴⁵ Meyer (2000, p. L) diz que a *Poética* lida com os discursos que reproduzem (*mimesis*) as paixões.

¹⁴⁶ Na seção anterior, apresentamos, brevemente, como a piedade e o terror são indicados no *Elogio a Helena*, de Górgias.

¹⁴⁷ Sobre esse assunto, a partir de Górgias, veja-se Coelho (2009).

rhetorike) e a ‘arte poética (*tekhne poietike*)’, uma aproximação que também fortalece a relação das paixões e da produção de imagens. A piedade, na arte de compor narrativas, aproxima o espectador do “enredo” (*mythoi*), fazendo-o sentir algo que o insere na obra.¹⁴⁸

Aristóteles está, cronologicamente, posterior ao período de grande produção do teatro no séc. V, por isso, na *Poética*, realiza uma reflexão *a posteriori*, analisando essa tradição. Sabemos que, em grande parte dos casos, principalmente da tragédia, os enredos selecionados estão no imaginário e na cultura grega e são trazidos de volta a partir do encadeamento proposto pelo poeta. A *poiésis*, no sentido de produção, também tem a característica de fazer com que o fato se apresente temporalmente agora para o espectador. Quando pensamos na estrutura da tragédia sistematizada por Aristóteles na *Poética*, mas principalmente na leitura dos textos trágicos, percebemos que não é uma encenação de recordação da história de Medeia ou Édipo,¹⁴⁹ mas é o próprio evento sendo experimentado no “agora” do ambiente cênico.

Há uma distinção entre o fato – objeto de estudo da história – e do enredo apresentado pela poesia. Reale (2012) identifica esse aspecto estético dizendo que:

Aristóteles identifica bem que a poesia (e a arte em geral) também não depende de seu objeto, ou melhor, do conteúdo de verdade de seu objeto. Não é a verdade histórica das pessoas, dos fatos e das circunstâncias nela representada que lhe conferem o valor de arte. A arte, claro, pode narrar coisas que efetivamente aconteceram, mas só se torna arte quando acrescenta a essas coisas um certo quê inexistente na narrativa puramente histórica. (REALE, 2012, p. 143)

Como a tragédia, e a poesia como um todo, é uma imitação pela palavra, para conduzir o auditório a uma situação onde a imagem que pode despertar piedade é nítida, o Estagirita propõe uma estrutura – da mesma maneira que apresenta na retórica – para que o poeta tenha êxito em sua composição. Desse modo, as

¹⁴⁸ Retomamos, aqui, a distinção entre a perspectiva platônica e aristotélica. Como dissemos anteriormente, enquanto Platão manda “secar as paixões” (*República*, 606b), Aristóteles as entende como elemento da natureza humana. Veja-se Lebrun (1987, p. 27-29).

¹⁴⁹ Medeia e Édipo são personagens trágicos importantes para entendermos como é possível sentir piedade por alguém que cometeu um ato pavoroso. Os dois fizeram coisas horríveis aos olhos da *polis*, mas é essa iminência de que algo do mesmo tipo possa acontecer a qualquer um dos espectadores, e os males que eles trazem, que conduz, tanto ao terror (*phobos*) quanto à piedade (*eleos*).

melhores peças, e conseqüentemente as que despertam maior piedade e horror, são aquelas que se estruturam de maneira semelhante à organização aristotélica.

Aristóteles retorna com a piedade no final do capítulo nove:

Uma vez que a mimesis tem por finalidade não apenas a ação conduzida ao seu termo, mas também os acontecimentos que suscitam o pavor [horror] e a compaixão [piedade], e que tais emoções [paixões], uma após a outra, se realizam, sobretudo, contra nossa expectativa, segue-se que os enredos desse tipo são necessariamente mais belos: de fato, o assombroso terá maior efeito nesse caso do que se surgisse espontaneamente ou em função do acaso; pois, mesmo entre os acontecimentos que são considerados frutos do acaso, os mais aptos a produzir assombro são aqueles que parecem ocorrer propositalmente (...). (*Poet.*, 1452a 1-10)

As paixões fortalecem a narrativa, ajudando na construção de enredos capazes de mover os espectadores de maneira intensa. Aristóteles aponta que a construção poética, pensada e estruturada, impactam mais do que as ações que acontecem “pelo acaso”. Percebemos, também, essa característica no discurso retórico, apesar de não se tratar de um espetáculo; o falar em público pode ser realizado sem a *tekhné*, porém o resultado da persuasão é, claramente, diferente.

Por sua capacidade de extrapolar o campo da postulação da verdade, principalmente utilizando instrumentos capazes de mover as paixões dos seres humanos de maneira intensa, a poesia dramática (mas também a épica)¹⁵⁰ foi tida como inimiga dentro do pensamento platônico, mas redimida e potencializada a partir de Aristóteles. Segundo Frias (2009),

Aristóteles, ao postular a equivalência da mimesis e da poiésis, da imitação e da construção atribuindo o papel principal ao verossímil nessa construção, resgata a arte da sua escravatura perante o real, e fá-lo abrindo caminhos que teriam uma fortuna crítica de grandes conseqüências na história da poética ocidental. A produção mimética, segundo Aristóteles, porque assenta num fundamento seletivo, tem o poder de gerar não só produtos integralmente autônomos, como também, e sobretudo, produtos esteticamente superiores ao próprio real. (FRIAS, 2009, p. 30)

A dimensão ética da piedade é ampliada para o contexto da estética ao compreendermos que, na poética, imita-se a paixão para que, dessa maneira, o auditório possa ser movido. As imagens construídas pelo discurso são piedosas por si, enquanto na retórica leva-se o auditório a se apiedar de uma situação

¹⁵⁰ Cf. Platão, *Íon*, 535d-e.

apresentada pelo discurso. Em ambos os casos, percebemos que o verossímil é um elemento importante, uma vez que a construção intencional das imagens pode ultrapassar a “dureza” dos fatos.

Desse modo, a piedade, na *Retórica* e na *Poética*, consiste em expor imagens que levam o espectador a se relacionar fortemente com o seu “objeto”. Frias (2009) nos diz que

o que realmente importa, ainda nos termos de Aristóteles, é «pôr diante dos olhos aquilo que representa uma acção». Ora, se não esquecermos que, para Aristóteles, o poeta é poeta pela imitação e imita acções, facilmente perceberemos que, na teoria aristotélica da imitação poética, imitar é, por definição, «pôr diante dos olhos». De onde se conclui que, quando Aristóteles lança mão da fórmula $\pi\rho\acute{o}\ \acute{o}\mu\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu\ \pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu$ para definir o escopo do discurso eloquente, nomeadamente mediante o uso da metáfora, fá-lo para indicar o campo específico da representação, como se torna evidente na passagem citada da *Retórica*: chamo ‘pôr diante dos olhos’ aquilo que representa uma acção. (FRIAS, 2009, p. 31-32)

Finalmente, de acordo com a proposta desse trabalho de apresentar as paixões dentro da filosofia aristotélica, percebemos que a piedade é crucial para a *Poética*, principalmente na relação entre a arte e o seu receptor. A partir da piedade o filósofo amplia essa relação para as demais paixões, ressaltando que a “produção de imagens”, a “imitação” e a “persuasão” precisam de um conhecimento profundo das paixões para que, tanto o orador quanto o poeta, possam mover a alma na direção que intentam.

De igual maneira, quando indicamos sua importância na *Retórica*, reconhecemos que, enquanto ali ela se configura como uma das treze paixões abordadas, juntamente com a indignação, ela está atrelada ao ambiente político, estético e ético da Grécia antiga. A articulação entre o orador e o auditório, que busca uma identificação através do discurso, tomando como referências as concepções que o próprio ouvinte traz consigo, tem na piedade e na indignação paixões capazes de conduzir os juízos de maneira eficaz, uma vez que o discernimento leva em consideração o próprio juiz e suas condições, incorporando aqueles que lhes são próximos e conceitos como a justiça, a felicidade, o sucesso e a fortuna. Enquanto o teatro tem na narrativa o seu lugar notável de produção das paixões, a retórica tem no discurso a força da condução dos seres humanos ao juízo. O jogo de produção de imagens, elementos comuns, performatividade e

cidadania se constitui como o centro da vida política. *Retórica* e *Poética*, artes da palavra, são, em alguma medida, também artes das paixões.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do nosso trabalho, buscamos apresentar como as paixões são definidas por Aristóteles, e, sabendo que essa é uma questão de múltiplas abordagens, elencamos como o problema é apresentado em alguns dos seus textos. Diante da necessidade de fazer uma escolha metodológica, encontramos durante o percurso uma série de outras possibilidades investigativas que, por ora, foram pontuadas para pesquisas futuras. Nesse sentido, percebe-se que as paixões são um elemento estrutural da constituição do ser humano, e que, por isso, Aristóteles se detém sobre elas a partir da abordagem ético-política (*Ética a Nicômaco*, *Ética a Eudemo* e *Política*), da concepção psicológica (*De Anima*), da sua utilização/instrumentalização e da estética (*Retórica* e *Poética*) e, também, da sua natureza (*Física* e *Metafísica*).

Percebemos, porém, que apesar das distinções temáticas, o conceito de paixão e a sua importância e articulação não são estanques a um desses recortes, reforçando a leitura dinâmica do *corpus* e indicando que a estruturação da filosofia do Estagirita buscava, para elucidar os seus problemas, referências estabelecidas pelo seu próprio pensamento. Isso não significa um entrecruzamento rígido de termos e referências, mas uma seriedade na construção de uma filosofia que pudesse ser lida em consonância com os problemas de sua época e, também, com os outros pensadores que lhe eram contemporâneos, ou, de outro modo, a partir da discussão com uma tradição que lhe precede e tem uma importância teórica significativa junto ao ideário da Antiguidade grega.

Desse modo, as paixões, primeiramente abordadas a partir do polo movido-movente entram na dinâmica das discussões sobre a física, a organização do cosmo, as explicações sobre a natureza das coisas e suas qualidades. Esse movimento, logo depois, nos levou à reflexão sobre a natureza dos “movimentos da alma”, seu lugar e qual a particularidade das paixões dentre eles. Assim, conseguimos estabelecer um diálogo entre a explicação física do movimento das paixões e o seu lugar na psicologia e comportamento dos seres humanos.

A partir desse caminho, investigamos a implicação desses movimentos para a vida comum, e, de igual modo, como a condução das paixões, a partir da retórica, afetava a cidade. Como atividade fundamentalmente política, a retórica é entendida, por Aristóteles, como uma arte (e em alguns momentos como instrumento) que auxilia os seres humanos a persuadir sobre os mais diversos aspectos. A paixão é um dos componentes da retórica, mas não atua isoladamente, e sim em conjunto com a própria composição do discurso, sua temática, gênero, conteúdo e com a reputação e performatividade do orador. É nesse contexto que Aristóteles faz uma análise detalhada das paixões, para que, entendendo sua natureza e compreendendo como os seres humanos se comportam em relação a elas, o orador possa mover a alma de tal maneira que o seu discurso consiga persuadir segundo sua intenção.

Dentre as paixões, tomamos a piedade e a indignação como objeto de estudo, tanto por sua importância no contexto político (com a articulação da virtude, da ética e da justiça), quanto pela relevância que possuem na dimensão estética. Assim, a investigação dessas duas paixões a partir da *Retórica*, da *Poética* e da terminologia grega nos permitiu entender como os juízos são alterados ao induzir o auditório a perceber, através do discurso, que uma determinada situação em que um “mal destruidor e aflitivo” acomete “quem não merece ser afetado” pode estar ligada à própria experiência do ouvinte. Ao ser impactado por essa imagem, o auditório percebe que daquele mal pode “fazer-nos sofrer a nós próprios, ou a algum dos nossos” (*Rhet.*, II, 1385b-1386a), e, com esse movimento, apieda-se e altera a sua percepção sobre a questão proposta.

Também, como par opositor, esse mesmo auditório pode julgar sob um determinado ponto de vista tido como contrário. A partir do discurso, uma determinada assembleia pode ser conduzida à indignação diante de uma ação que parece injusta e a fortuna seria imerecida, isto é, uma situação onde o benefício daquele que está sendo julgado não condiz com suas ações. Alguém que é percebido como merecedor de castigo está em uma clara situação de recompensa e gozo. A penalidade parece se justificar, pois o “infrator” é apresentado como beneficiado e se deleita por uma “felicidade imerecida”. O auditório é levado a se indignar, pois “não é justo que aqueles que não são nossos iguais sejam julgados dignos de bens iguais os nossos” (*Rhet.*, II, 1387b-1388a), e, uma vez que as ações

deles são repreensíveis, não deveriam gozar do conforto, da riqueza e da felicidade. Os que merecem o castigo parecem estar em um estado de recompensa. Por isso, a felicidade aparente, vista por parte do sujeito que fica indignado, entra como elemento importante dessa paixão. Nos termos da ética, poderíamos nos perguntar se é justo que um indigno goze da felicidade imerecida.

A partir da concepção aristotélica, no parâmetro do juízo, a piedade e a indignação estão fundamentadas nas ações dos outros (tanto no auditório quanto nos outros que possivelmente poderiam ser afetados pelas situações ilustradas), porém, toma-se como ponto de análise a própria condição, a possibilidade e a situação do ouvinte. Parece-nos que, na análise dessas paixões, o elemento ético/político desloca-se com significativa clareza para o eixo do juiz. Aquele que julga, impactado pelas paixões e persuadido pelo discurso, toma como pressuposto para a tomada de decisão a sua própria condição, podendo ser influenciado a dar um veredito injusto se conduzido segundo uma má intenção.

Como a retórica é uma arte que pode ser utilizada pelos bons e maus oradores, a capacidade de afetar o auditório com paixões que alteram o juízo para as causas que não são justas ou verdadeiras parece ser o principal ponto de crítica aos sofistas. Nesse contexto, os sofistas entram como “aqueles que praticam a má retórica”, na perspectiva de uma leitura platônica, que comentamos anteriormente. Seria, nesse caso, uma comparação entre a retórica filosófica nos moldes aristotélicos e a retórica com questões éticas duvidosas. Essa característica, por outro lado, na retórica aristotélica, é entendida como uma possibilidade oferecida pelo próprio processo de persuasão. Não é porque essa *techne* pode ser utilizada para finalidades que são prejudiciais para a *polis* que toda a retórica deve ser colocada como inimiga e expurgada da cidade. O problema da má utilização se desloca para a dimensão ética e formativa dos cidadãos.¹⁵¹ É perigoso, contudo, que a maldade do orador produza julgamentos que prejudiquem a cidade; assim, retórica e ética convergem em questões fundamentais da vida pública ateniense.¹⁵²

¹⁵¹ Isócrates, no *Contra os Sofistas*, apresenta um problema semelhante sobre o uso da “educação dos discursos” por parte dos “falsos sábios”. Em relação a isso, ver o trabalho de Lacerda (2011).

¹⁵² Esse problema, associado à deliberação e à razão prática, foi de tal maneira importante no decorrer desse trabalho, que será ampliado, no âmbito do doutorado, como o eixo da minha pesquisa.

Dessa maneira, investigar como o par piedade-indignação afeta o auditório e entender a importância dessas paixões dentro do contexto grego, e as suas articulações na vida ético/política da *polis*, bem como na dimensão da estética,¹⁵³ nos ajuda a interpretar a teoria das paixões aristotélicas, as suas reverberações dentro da filosofia de Aristóteles e as diversas leituras, positivas e negativas, que a retórica recebeu em mais de dois milênios de interpretação. Mesmo que o interesse pela *Retórica* tenha sido retomado na segunda metade do século XX, a imagem negativa da arte retórica e dos oradores é constante na história da filosofia, algo que, para nós, parece ser fruto de uma má compreensão do papel das paixões, da persuasão e da verossimilhança dentro da investigação filosófica. Mesmo sabendo que esse tema é amplo, nossa pesquisa buscou contribuir para a abertura do diálogo – já alargado por muitos estudiosos – entre a retórica e a filosofia, que, segundo Aristóteles, não precisam ser inimigas, mas duas facetas epistêmicas correlacionadas.

Por fim, sabendo que o trabalho realizado nessa dissertação é apenas uma parte do que poderíamos chamar de uma filosofia das paixões, almejamos, na continuação do nosso percurso acadêmico, ampliar a investigação sobre as paixões na filosofia aristotélica, principalmente no que se refere à *Retórica*, pois acreditamos que a “arte do discurso”, em tempos conturbados como o nosso, é capaz de nos ajudar a compreender como as paixões podem ser ferramentas eficazes na condução da justa deliberação, mas, quando movidas com perversidade, instrumentos de engodo e alienação.

¹⁵³ Conforme a abordagem das paixões na articulação entre a *Retórica* e a *Poética*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

ARISTOTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Editora Abril Cultural. 1984. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Ética Nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. Madri (Espanha): Editorial Gredos, S.A, 1993.

_____. *Ethica Nicomachea*. Ingram Bywater (ed.). New York: Cambridge University Press, 2010.

_____. *Física*. Trad. Guillermo R. De Echandía. Barcelona (Espanha): Planeta de Agostini; Editorial Gredos, S.A., 1995.

_____. *Physics*. W. D. Ross (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1936.

_____. *Metafísica*. Introd., trad. e comentário, Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. *Metafísica*. Trad. Vincenzo Cocco. São Paulo: Editora Abril Cultural. 1984. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Obras*. Trad. Francisco de P. Samaranch. Madri (Espanha): Aguilar S. A. de Ediciones, 1967.

_____. *On Rhetoric: A theory of civic discourse*. Trad. George A. Kennedy. 2ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2007.

_____. *Poética*. Trad. Paulo Pinheiro. 2ªEd. São Paulo: Editora 34, 2017.

_____. *Política*. Trad. Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Editora Vega, 1998. (Edição Bilingue)

_____. *Retórica*. Trad. Manuel Alexandre Junior, Paulo Farhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

_____. *Retórica das Paixões*. Trad. introd. e notas de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Sobre a Alma*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. 2ªEd. São Paulo: Editora 34, 2012.

DIÔGENES LAËRTIOS. Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres. Trad. Mario da Gama Kury. 2ªed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

EURÍPEDES. *Helena*. Trad. Alessandra Cristina Jonas Neves Oliveira. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.

GORGÍAS. Elogio a Helena. Trad. Aldo Dinucci. *Ethica*. v.16, n.2, Rio de Janeiro, 2009. p. 201-212.

PLATÃO. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1975. (Diálogos Vol. V)

_____. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 14ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

_____. *Sofista*. Trad. Jorge Peleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção os Pensadores)

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Kury. 4ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001. (Clássicos IPRI, 2)

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ADVERSE, Helton. *Maquiavel: Política e Retórica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

_____. Maquiavel: a força, o poder e a retórica. *Sapere aude*. v. 8, n. 16, Belo Horizonte, 2017. p. 350-362.

AQUINAS, Thomas. *Commentary on Aristotle's Physics*. Trad. Pierre H. Conway. (1958-1962) [online]. Disponível em: <<https://dhsprory.org/thomas/Physics.htm>>. Acesso em 10 de setembro de 2018.

ARISTOTLE's Rhetoric. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Center for the Study of Language and Information (CSLI), Stanford University. Stanford, Califórnia: 2010. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-rhetoric/>>. Acesso em 20 de março de 2019.

BARILLI, Renato. *Retórica*. Lisboa: Editorial Presença, 1985

BERNARD, Besnier; MOREAU, Pierre-François; RENAULT, Laurence. *As paixões antigas e medievais*. Trad. Miriam Campolina Diniz Peixoto. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

BARNES, Jonathan (org.). *Aristóteles*. Trad. Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions)

_____. *Aristóteles*. Trad. Adail Ubirajara Sobral; Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. Retórica e Poética. In. BARNES, Jonathan (org.). *Aristóteles*. Trad. Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions)

BARTHES, Roland. A antiga retórica. In. *Aventura Semiológica*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 2-100.

BEM-ZEEV, A. Why Did Psammenitus Not Pity His Son? *Analysis*, N.2, 1990, p.118-126.

_____. *The Subtlety of the Emotions*. Cambridge, Mass: MIT Press, 2000.

BERTI, Enrico. *Perfil de Aristóteles*. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. *Novos estudos aristotélicos I: Epistemologia, lógica e dialética*. Trad. Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2010. (Coleção Aristotélica)

_____. *Novos estudos aristotélicos II: Física, antropologia e metafísica*. Trad. Silvana Cobucci Leite et al. São Paulo: Edições Loyola, 2011. (Coleção Aristotélica)

_____. *Aristóteles*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

_____. *As razões de Aristóteles*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

BODNÁR, István; PELLEGRIN, Pierre. Aristotle's Physics and Cosmology. In. GILL, Mary Louise; PELLEGRIN, Pierre (Orgs). *A Companion to Ancient Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2006, p. 270-291.

BRAET, Antoine C. Ethos, Pathos and Logos in Aristotle's Rhetoric: A Re-Examination. *Argumentation*. Vol. 6, August 1992, p. 307-320.

BURNYEAT, M. F. Enthymeme: Aristotle on the Logic of Persuasion. In. FURLEY, David J (ed.). *Aristotle's Rhetoric: philosophical essays*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

CARVALHO, Arthur Villela. *Sobre certa violeta híbrida: a Retórica aristotélica*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Belo Horizonte, 2018.

CASSIN, Barbara. *Aristóteles e o Logos: contos da fenomenologia comum*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

CHERWITZ, Richard A. (ed.). *Rhetoric and Philosophy*. New Jersey/New York: Laurence Erlbaum Associates, 1990.

CLAYTON, Edward W. The Audience for Aristotle's Rhetoric. *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, Vol. 22, No. 2, Spring 2004, p. 183-203.

COELHO, Maria Cecília M. N. Considerações sobre filosofia, retórica, imagem e verossimilhança em Platão. *Discurso* - Departamento de Filosofia da FFLCH DA USP, v. 41, 2011, p. 185-222.

_____. (org.). *Retórica, Persuasão e Emoções: ensaios filosóficos e literários*. Belo Horizonte: Relicário, 2018.

_____. Dispositivi dimostrativi utilizzati in tre modelli di difesa: Ippolito, Palamede e Socrate. In: DE LUISE, F; STAVRU, A. (Org.). *Socratica III Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature*. Academia Verlag, Sankt Augustin: 2013. p. 13-24.

_____. As afecções do corpo e da alma: a analogia gorgiana entre pharmakon e logos. In: PEIXOTO, M.C.D. (Org.). *A saúde dos antigos: reflexões gregas e romanas*. Sao Paulo: Loyola, 2009. p. 67-86

COHEN, David. The Politics of Deliberation: Oratory and Democracy in Classical Athens. In: JOST, W.; OLMSTED, W (ed.) *A companion to rhetoric and rhetorical criticism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

COOPER, Lane. Introduction. In. ARISTOTLE. *The Rhetoric of Aristotle*. Trad. Lane Cooper. New Jersey: Prentice-Hall, 1960.

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

COSTA, Judenice Alves da. O conceito e a caracterização de pathos na Retórica de Aristóteles. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Belo Horizonte, 2015. Disponível em: <<https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/BUBD-A3BHG6>>

DICIONARIO GRIEGO-ESPAÑOL. DGE. Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo (ILC); Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CCHS) del CSIC (Madrid). [Versão Digital]. Disponível em: <<http://dge.cchs.csic.es/xdge/>>. Acesso em: 20 de dezembro de 2019.

FONSECA, Isis Borges B. Introdução. In. ARISTÓTELES. *Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. IX-XV.

FONSECA, V. S. C. *Eikós e a Representação da verossimilhança: o espaço ficcional em textos gregos antigos*. 2016. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Letras, Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

FORD, Anton. Action and Passion. *Philosophical Topics*. Vol. 42, No. 1, Spring 2014. p. 13-14.

FRIAS, Joana Matos. A Poética da Visão na Retórica Clássica. In. VÁRZEAS, Marta; PEREIRA, Belmiro Fernandes. (Ed.) *As Artes de Prometeu: Estudos em*

Homenagem a Ana Paula Quintela. Porto: Editora da Universidade do Porto, 2009. p.25-42.

FURLEY, David J. (ed.). *Aristotle's Rhetoric: philosophical essays*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

GROOS, Daniel M. *The Secret History of Emotion: From Aristotle's Rhetoric to Modern Brain Science*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2006.

GIL, Isabel Teresa Morais. Retórica e Argumentação: Continuidade e Rupturas. *Máthesis*, N. 14, 2005. p. 69-79

GILL, Mary Louise. Aristotle's Theory of Causal Action in "Physics" III 3. *Phronesis* Vol. 25, 1980. p.129-147.

GRIMALDI, William M. A. *Aristotle, Rhetoric II: a commentary*. New York: Fordham University Press, 1988.

HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Artmed, 2008.

HUTCHINSON, D. S. Ética. In. BARNES, Jonathan (org.). *Aristóteles*. Trad. Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions)

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Arthur M. Parreira. 6ªed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013. (Clássicos WMF).

JAMES, Susan. *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

JONES, Peter V. *O mundo de Atenas: uma introdução à cultura clássica ateniense*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

KENNEDY, George A. *History of Classical Rhetoric*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

_____. Introduction. In. ARISTÓTELES. *On Rhetoric: A theory of civic discourse*. Trad. George A. Kennedy. 2ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2007.

KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

KONSTAN, David. *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto/London: University of Toronto Press, 2006.

_____. Prefácio. In. COELHO, Maria Cecília M. N. *Retórica, Persuasão e Emoções: ensaios filosóficos e literários*. Belo Horizonte: Relicário, 2018.

_____. Pity and Self-Pity. *Electronic Antiquity*, N.5, 1999, p.1-6.

_____. *Pity Transformed*. London: Duckworth, 2001.

_____. A raiva e as emoções em Aristóteles: as estratégias do status. Trad. Maria Cecília de Miranda N. Coelho. *Letras Clássicas*, N. 4, 2000. p. 77-90.

LACERDA, Ticiano Curvelo Estrela de. *Contra os Sofistas e Elogio de Helena de Isócrates*: tradução, notas e estudo introdutório. (2011). Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Universidade de São Paulo, 2011.

LEBRUN, Gérard. O conceito de paixão. Trad. Mônica Fuchs. In. NOVAES, Adauto (coord.). *Os Sentidos da Paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 17-33.

LEIGHTON, Stephen R. Aristotle and the Emotions. In. RORTY, Amélie O. (ed.). *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1996.

LEITE, Danilo Costa Nunes Andrade. *A definição de emoção em Aristóteles*: estudo dos livros I e II da *Rhetorica* e da *Ethica Nicomachea*. Dissertação (Mestrado em Filosofia Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP)). São Paulo, 2012.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. 6ªed. New York: Oxford University Press, 1996.

LIMA, Marcos Aurélio de. *A Retórica de Aristóteles*: da orientação das paixões ao aprimoramento da eupraxia. Natal: IFRN, 2011.

LOGEION. Josh Goldenberg e Matt Shanahan (ed.). University of Chicago. (website). Disponível em: <<https://logeion.uchicago.edu/>>. Acesso em 20 de novembro de 2019.

LOPES, Daniel Rossi Nunes. Retórica. In. CORNELLI, Gabrielli; LOPES, Rodolfo (coord.). *Platão*. São Paulo: Paulus; Portugal: Imprensa Nacional da Universidade de Coimbra, 2018.

LOPEZ-EIRE, A. "Innovación y modernidad de la retórica Aristotélica". In. FERREIRA, José Ribeiro (org.). *A Retórica Greco-Latina e a sua perenidade*. Actas do Congresso. Volume I. Coimbra: Fundação Eng. Antônio de Almeida, 2000, p. 57-134.

LORAUX, Nicole. *Invenção de Atenas*. Trad. Lílian Valle. Rio de Janeiro: Ed.34, 1994. (Coleção TRANS)

MARQUES, Marcelo P. Os sofistas: o saber em questão. In. Vinícius de Figueiredo (org.). *Filósofos na sala de aula*. Vol. 2. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2007. p. 11-45.

_____. O Sofista: uma fabricação platônica? *Kriterion*, Revista da Faculdade de Filosofia da Universidade de Minas Gerais, n. 102. Belo Horizonte: Dez/2000. p.66-88.

MARQUES, Regina. "Retórica e argumentação: origens e territórios de acção". *Revista Rhêtorikê* #0, 2009, p. 1-23.

MCKIRAHAN, Richard. Sofistas. In. CORNELLI, Gabrielli; LOPES, Rodolfo (coord.). *Platão*. São Paulo: Paulus; Portugal: Imprensa Nacional da Universidade de Coimbra, 2018.

MEYER, Michel. Aristóteles ou a retórica das paixões. In. ARISTÓTELES. *Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. XVII-LI.

_____. *A Retórica*. Trad. Marly N. Peres. São Paulo: Editora Ática, 2007.

MEYER, Michel; CARRILHO, Manuel Maria; TIMMERMANS, Benoît. *História da Retórica*. Lisboa: Temas e Debates, 2002.

MENEZES E SILVA, Christiani Margareth de. A dimensão cognitiva da paixão em Aristóteles. *EID&A - Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação*. N.4, jun.2013, p. 13-23.

MUNTEANU, Dana LaCourse. Sobre a proximidade do objeto da piedade na antiguidade grega. Trad. Fernando Rey Puente e Gustavo Laet Gomes. In. COELHO, Maria Cecília M. N. (org.). *Retórica, Persuasão e Emoções: ensaios filosóficos e literários*. Belo Horizonte: Relicário, 2018. p.103-120.

NEHEMAS, Alexander. Pity and Fear in the Rhetoric and the Poetics. FURLEY, David J (ed.). *Aristotle's Rhetoric: philosophical essays*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

NOVAES, Aduato (coord.). *Os Sentidos da Paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

NUNES, Álvaro. Argumentação e Retórica. *Crítica na Rede*. 2014. Disponível em: <<https://criticanarede.com/anunesargumentacaoeretorica.html>>. Acesso em: 05 de janeiro de 2020.

NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. Aristotle on Emotions and Rational Persuasion. In. RORTY, Amélie O. (ed.). *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1996.

OWEL, G. E. L. Os prazeres aristotélicos. In. ZINGANO, Marco (org.). *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010. p. 84-102

PELLEGRIN, Pierre. *Le Vocabulaire d'Aristote*. Paris: Ellipses, 2001.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Obras de Maria Helena da Rocha Pereira II: Estudos sobre a Grécia Antiga: Artigos*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.

_____. Sobre a Poética de Aristóteles. In. PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Obras de Maria Helena da Rocha Pereira II: Estudos sobre a Grécia Antiga: Artigos*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014. p. 455-470.

PERSEUS DIGITAL LIBRARY. Gregory R. Crane (ed.). Tufts University. (website) Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>>. Acesso em 25 de novembro de 2019.

PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. Trad. Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

PINHEIRO, Paulo. Introdução. In. ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Paulo Pinheiro. 2ªed. São Paulo: Editora 34, 2017. p.7-33.

POLANSKY, Ronald. *The Cambridge companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

PUENTE, Fernando Rey. Por que o movimento é a essência da natureza? (Phys. III 1-3). *Kriterion*. Nº122, Dez/2010. p. 505-519.

REALE, Giovanni. *Introdução à Aristóteles*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

REAMES, Robin (org.). *Logos without Rhetoric. The Arts of Language before Plato*. Columbia: University of South Carolina Press, 2017.

REBOUL, O. *Introdução à Retórica*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

REEVE, C. D. C. Philosophy, Politics, an Rhetoric in Aristotle. In. RORTY, Amélie O. (ed.). *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1996.

ROHDEN, Luiz. *O poder da linguagem: a arte retórica de Aristóteles*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

ROMILLY, Jacqueline de. *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*. Cambridge: Harvard University Press: 1975.

RORTY, Amélie O. (ed.). *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1996.

ROSENBLOON, David. A ambivalência de Aristóteles: pathê e technê na Retórica e na Poética. Trad. Bernardo C. D. A. Vasconcelos. In. COELHO, Maria Cecília M. N. (org.). *Retórica, Persuasão e Emoções: ensaios filosóficos e literários*. Belo Horizonte: Relicário, 2018. p.103-120.

RUIZ DE LA CIERVA, María del Carmen. “Los géneros retóricos desde sus orígenes hasta la actualidad”. *Revista Rhêtorikê* #0, 2007, p. 1-40.

SOLMSEN. F. The Aristotelian Tradition in Ancient Rhetoric. *The American Journal of Philology*, v. 62, n.1, 1941. p.35-50.

SOPENA Griego. *Diccionario Griego-Español*. Dir. Florencio I. Sebastián Yarza. Vol I e II. Barcelona: Editorial Ramon Sopena, S.A, 1998.

SOUZA, Wander Emediato de. Retórica, Argumentação e Discurso. In. MARI, H. et alii. *Análise do Discurso: fundamentos e práticas*. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso – FALE/UFMG, 2001, p. 157-177.

TREJO, Arturo Ramírez. Introducción. In. ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad. Arturo E. Ramírez Trejo. 1ªed. Ciudad Universitaria: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002. p. VII-CXXVIII.

WORTHINGTON, Ian (ed.). *A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

_____. *Persuasion: Greek rhetoric in action*. London; New York: Routledge, 1994.

_____. The Canon of the Ten Attic Orators. In. WORTHINGTON, Ian (ed.). *Persuasion: Greek rhetoric in action*. London; New York: Routledge, 1994.

WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Trad. Enio Paulo Gianchini. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

YUNIS, Harvey. Plato's Rhetoric. In: WORTHINGTON, Ian (ed.). *A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

ZINGANO, Marco (org.). *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

_____. Emoções Aristotélicas. *O Globo*. Ciência e Matemática. 16 de janeiro de 2020. Disponível em <<https://blogs.oglobo.globo.com/ciencia-matematica/post/emo-coes-aristotelicas.html>>. Acesso em: 20 de janeiro de 2020.