

<https://doi.org/10.26512/pl.v11i24.46359>

Ensaio recebido em: 23/12/2022

Ensaio aprovado em: 23/04/2023

Ensaio publicado em: 26/06/2023

A CONSTITUIÇÃO DO *PATHOS* ARISTOTÉLICO

THE CONSTITUTION OF ARISTOTELIAN *PATHOS*

Daniel Barbosa Sales¹

(danielbarbosasales@hotmail.com)

Resumo: Aristóteles empreende, na *Ética Nicomaquéia*, uma reflexão de fundo prático acerca da melhor vida que se pode alcançar por meio da ação. Essa vida consiste em agir bem e viver bem, que se confunde com a vida *eudaimônica*. As emoções assumem grande protagonismo nessa doutrina porque são responsáveis pelas ações dos indivíduos, na medida em que estão relacionadas ao que é agradável e doloroso, pois os indivíduos tendem a agir segundo o prazer e evitar ações dolorosas. O objetivo deste artigo é mostrar como Aristóteles explica que são formadas nossas emoções a partir de uma cooperação com a razão, envolvendo no princípio de cada emoção, uma compreensão acerca do que ela diz respeito. Essa explicação de Aristóteles conserva a esperança de correção da personalidade com vistas à obtenção da eudaimonia.

259

Palavras-chaves: Eudaimonia. Pathos. Mesótes. Héxis.

Abstract: In the *Nicomachean Ethics*, Aristotle undertakes a practical reflection on the best life that can be achieved through action. This life consists of acting well and living well, which is confused with the *eudaimonic* life. Emotions play a major role in this doctrine because they are responsible for the actions of individuals, insofar as they are related to what is pleasant and painful, since individuals tend to act according to pleasure and avoid painful actions. The purpose of this paper is to show how Aristotle explains that our emotions are formed from a cooperation with reason, involving in the beginning of each emotion, an understanding about what it concerns. This explanation by Aristotle preserves the hope of personality correction with a view to the attainment of eudaimonia.

Keywords: Eudaimonia. Pathos. Mesótes. Héxis.

INTRODUÇÃO

Os estudos éticos de Aristóteles talvez sejam os estudos mais importantes de sua filosofia por se direcionarem àquilo mesmo por cujo aperfeiçoamento tudo o mais pode ter o

¹ Mestre em Metafísica pelo Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília (PPGM-UnB). Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Professor do Ensino Básico.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3473624606343564>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0843-5629>.



seu real valor aquilatado, isto é, a vida. Mas não a vida em relação ao *animal*, na medida em que é *animada*; mas em relação à razão, porquanto isso seja algo de divino. No entanto, Aristóteles não diviniza o homem, mas, ainda assim, como Epicuro, aspira igualmente àquela vida pela qual se vive entre os homens como um deus. Para tanto, faz a pergunta essencial: qual é a melhor vida que se pode alcançar por meio da ação?

Todo o projeto desenvolvido na *Ética Nicomaquéia* consiste no esforço do filósofo de obter respostas para tal questão, e um dos aspectos pelos quais o filósofo se aproxima da resposta diz respeito à participação das emoções na formação das *excelências* da alma, pois Aristóteles está de acordo com a tradição segundo a qual nenhuma vida é satisfatória se não for desenvolvendo suas qualidades próprias. No entanto, a dimensão da alma responsável pela ação não é a mesma que acomoda a razão, é-o, sim, das emoções. Uma questão que se origina disso é como ele integra essas duas dimensões da alma de natureza tão diversa. Outra questão que deriva da constatação de que nossas ações tendem a ser influenciadas pela dor e o prazer é: como algo tão elementar e espontâneo pode ser mudado?

Nosso esforço aqui, no entanto, não é de reponde alguma dessas questões, mas é, em primeiro lugar, de situar as emoções no plano da reflexão ética de Aristóteles, e, em segundo, articulá-la ao conceito de *mediedade*, porquanto Aristóteles condiciona a ele a virtude moral, para, em terceiro e último lugar, apontar do que dependem as respostas das questões acima, isto é, como se formam as emoções humanas e como elas interagem com a razão, pois, segundo Aristóteles, é de acordo com a natureza dessa formação que a razão pode conduzir o indivíduo à sua plena realização humano.

260

1 PATHOS E ÉTICA ARISTOTÉLICA

Emoção, afecção e paixão são traduções correspondentes, em alguma medida, para o grego πάθος. Trata-se de um πολλαχῶς λεγόμενον: um termo que se diz de muitas maneiras. Não obstante, é necessário observar que essa variedade não permite a redução de uma acepção à outra, pois a proximidade de sentido que existe entre as acepções é apenas parcial, dando origem a dificuldades de precisão. É por conta dessa multiplicidade que Peters conclui que a história desse termo está comprometida. Contudo, ele assegura que, em sua acepção mais geral, podemos entender que diz respeito a *algo que acontece*². No entanto, a partir de sua

² PETERS, 1974, p. 183.



raiz grega, Gobry encontra no latim o sentido de sofrer, ser afetado em dois aspectos: metafísico, no sentido do objeto que recebe uma ação; e psicológico, no sentido de sofrer por uma força interior que escapa à vontade. Neste último aspecto, πάθος (neutro singular) também é sofrimento, dor, tristeza, mas, em seu gênero feminino, πάθη, é isso³ exclusivamente.

Quando procuramos pela etimologia da palavra, encontramos-a no verbo πάσχω, e seu sentido preeminente que nos dá Chantraine é o de receber uma impressão ou sensação, e se trata de um verbo de primeira pessoa no presente do subjuntivo, exprimindo, originalmente, um estado passivo⁴. O Bailly não apresenta muita novidade, se limitando a fornecer o sentido de ser afetado desta ou daquela maneira. Dessa forma, vemos em todos os casos a prevalência da noção do objeto que sofre um efeito⁵.

Aristóteles refere-se ao πάθος em mais de uma obra, em suas várias acepções e, por vezes, prolongadamente. É assim que, nas *Categorias*, por exemplo, encontramos as πάθη como qualidades produzidas em nós pelos sentidos⁶; nesse caso, lidamos com aquilo que acontece ao sujeito a partir do meio externo, provocando alterações internas. No *De Anima*, encontramos três acepções: na primeira, πάθη como emoções; na segunda acepção, lidamos com os atributos ou predicados e, por fim, as formas de passividade⁷. Na *Metafísica*, temos a passagem mais completa destacando quatro acepções para o termo: (i) qualidade segundo a qual algo pode se alterar (alteração em potencial), (ii), a atuação dessas alterações (alteração em ato), (iii) alterações e mudanças danosas que ocorrem com dor (sorte) e (iv) grandes calamidades e grandes dores (fatalidade)⁸. Finalmente, na *Retórica*, o tema é importante o suficiente para ocupar os primeiros onze capítulos do livro II, e começa apresentando uma rápida definição: “as paixões são todos aqueles sentimentos que, causando mudança nas pessoas, fazem variar seus julgamentos, e são seguidos de tristeza e prazer, como a cólera, a piedade o temor e todas as outras paixões análogas, assim como seus contrários.” (1378a 21-22).

Este é o papel atribuído por Aristóteles às πάθη na *Retórica*: o de possibilitar o convencimento, o que por sua vez implica uma mudança. Tal como a poética, a retórica se articula sobre campo das possibilidades, e o πάθος é o ponto em que se viabiliza a mudança no sujeito, pois é por ele que irrompe a ação. Nesse sentido, a *Retórica* também responde como

³ GOBRY, 2007, p. 109.

⁴ πάσχω. In: CHANTRAIINE. São Francisco: Internet Archive, 2009.

⁵ πάσχω. In: BAILLY. Paris: Philippe Verkerk, 2020.

⁶ Cf. *Organon*, VIII, 8 b25-10 a25.

⁷ Cf. *De Anima*, 403 a3-b15.

⁸ Cf. *Metafísica*, 1022 b15-21.



instrumento de aprimoramento do agir, pois, lidando com o que pode ser de outro modo, ela se articula com a deliberação acerca do que convém ou não fazer. Sua origem compartilha com a φρόνησις o mesmo solo racional da alma que é formador da opinião. Ambas têm, portanto, não apenas a origem em comum como inclusive o potencial de influir sobre as escolhas do agente, quer por diretiva, uma vez que a φρόνησις tem por fim determinar qual é a boa ação, quer pelo efeito da persuasão retórica.

A esse propósito, Lima argumenta que essa excelência, por ser fruto de experiências e se desenvolver concomitantemente à retórica em direção ao verossimilhante, uma vez que ambas estão sujeitas à mesma natureza de objetos pelos quais o homem lida com o verossímil, pode coordenar as ligações entre retórica, ética e política⁹, pois, como as outras duas, a retórica também lida com “questões sobre as quais deliberamos e para as quais não dispomos de artes específicas, e isto perante um auditório incapaz de ver muitas coisas ao mesmo tempo ou de seguir uma longa cadeia de raciocínios.” (*Reth*, 1357a 2-4).

Isso significa tanto que a dinâmica de interações por meio da qual se proporciona um ganho em termos de aprendizado na forma de experiência social é a mesma para as três, podendo beneficiar tanto um indivíduo quanto uma comunidade, quanto pode significar também que o exercício da razão por intermédio da retórica em face do que pode ser de modo diferente coaduna-se com o ideal de cidadania quando mira um horizonte ético para o cidadão e busca movê-lo do que seja mau ou conduzi-lo ao que seja bom. Por isso Lima chega à seguinte conclusão:

Assim, a Retórica de Aristóteles serve como instrumento para se alcançar e aprimorar a eupraxia, ou seja, o bem agir em conformidade com o verdadeiro, o justo e o bom. Afinal, é contando com a experiência em sociedade que os homens podem aperfeiçoar o próprio modo de lidar com o social¹⁰.

Michel Meyer, no prefácio que fez à tradução de Isis Borges da obra aristotélica, esboça uma gênese do πάθος articulada ao *logos* proposicional de Aristóteles bastante relevante para que fique de fora do que nos interessa aqui. A contingência passa a ser tomada como uma modalidade do ser, dando origem aos campos de atuação da dialética, retórica, poética, política e ética. Todas elas atuando sob as possibilidades do ser, e o que as viabiliza é a contingência no interior do *logos* e o caráter humano que elas têm. Daí a articulação do *logos* e do humano

⁹ LIMA, 2011, p. 54.

¹⁰ LIMA, 2011, p. 55.



influindo sob a forma de categorias nos seres particulares. Vejamos como ele explica essa gênese.

Aristóteles, recorrendo às noções de *ato* e *potência*, sustenta que aquilo que conhecemos primeiro corresponde aos atributos atualizados da substância, enquanto ela própria se encontra neles como potência. Dessa forma, a substância já possui as qualidades em potência, assim como, para nós, a atualização dos atributos carrega a substância em potência. Assim, aquilo que é primeiro em si é unido ao que é primeiro para o homem na proposição. A proposição integrará sujeito e predicado, definindo o sujeito por suas qualidades. Dessa maneira, segundo explica Meyer, a contingência estará reduzida. Ele nos diz:

o πάθος 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 πάθος 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 πάθος é tudo o que não é sujeito e, ao mesmo tempo, tudo o que ele é (ARISTÓTELES, 2000, p. XXXII).

263

O πάθος se introduz na proposição na medida em que corresponde àquilo em que consiste o que percebemos do sujeito. Ele tem a função de incluir o predicado à substância dando-lhe identidade pela diferença, pois, de outro modo, seria impossível identificar o sujeito pelo sujeito mesmo. Mas isso corresponde apenas ao πάθος como propriedade contingente. Sendo ele a contingência no interior do sujeito através da qual os homens se diferenciam entre si, o esforço do orador consiste em atingir a semelhança que é possível haver entre um homem e outro por meio da habilidade de fazer vibrar no outro as emoções que vibram nele.

A conversão do πάθος em paixão humana acontece no momento da ação, visto que o homem não possui naturalmente seu fim em si mesmo como uma flor que se desabrocha independentemente de escolha. Tendo que agir para alcançá-lo, o homem delibera pelos meios e os fins que o conduzem ao seu desabrochar. Enquanto a flor engendra essa transformação segundo a natureza, o homem a obtém segundo a paixão, auxiliado pela ética: *pois a moral se estriba numa justa deliberação capaz de ensejar a ação*. Assim, portanto, o πάθος converteu-se em paixão tal qual é comumente entendida.

Vemos, dessa forma, que, quando lidamos com o conceito de πάθος, estamos sob a cobertura inequívoca de um arco semântico que recobre desde categorias do ser até o estado emocional de um indivíduo. Isso, contudo, não ajuda muito o tradutor que busca por justeza na hora da escolha pelo termo que poderia encerrar um sentido específico. Muito pelo contrário. E é isso que, em seu artigo intitulado *Πάθος: um*



*emaranhamento conceitual?*¹¹, Zingano procura mostrar sob a chave de *emaranhamento conceitual*: a existência de um enorme embaraço tanto ao se buscar identificar as diferentes acepções do termo quanto a tentar unificar essas acepções. Esse é o caso do conceito sobre o qual nos debruçamos. Para Zingano, isso teria passado despercebidamente por Aristóteles, pois o exame feito a partir do livro Δ da *Metafísica* até parece apontar na direção de um sentido nuclear do termo, quando, em verdade, ele se encontra incompleto pelas razões demonstradas por Zingano ao longo do artigo.

Contudo, segundo nos explica Zingano¹², a ética aristotélica se destaca no período helenístico exatamente por seu enfoque na maneira de lidar com tal conceito. Na ética aristotélica, o homem deve buscar sua justa medida, ao invés de extirpá-las, como queriam os estóicos. Esse modo de lidar com as emoções recebe a alcunha de *μετριοπάθεια*. A expressão é posterior à composição das obras éticas de Aristóteles, mas ainda assim se ajusta adequadamente ao caráter de sua relação no seio da filosofia ética aristotélica. Hoje é imprescindível estudar as emoções considerando o papel que a *medida* desempenha sobre elas.

De um modo geral, não é sem ter notado esse papel de relevância dado às emoções nem por simples opção de abordagem que Nussbaum retoma esse tema sob um enfoque de destaque em seus estudos publicados em 1986. *A fragilidade da bondade* fez de sua autora uma das figuras mais proeminentes da filosofia no mundo anglo-saxão, pois deu atenção especial ao papel que as emoções têm em termos de esclarecimento de problemas no campo ético, e recolocando o assunto no bojo da disseminação do pensamento ético antigo no âmbito da filosofia moral contemporânea. Nussbaum percebe que as emoções têm uma função cognitiva relevante nessa discussão, e a autora busca sua compreensão principalmente nos estóicos, para os quais as emoções são formas de juízos de valor sujeitas, em sua formação, às interferências da sociedade, pois, embora um pouco menos confiante que Aristóteles, os estóicos também se dedicavam à convicção da possibilidade de correção das emoções, como em um processo de educação¹³.

Como então devemos proceder no que concerne às emoções, ou afecções, ou ainda paixões – numa palavra: *τά πάθη*?

2 PATHOS E MESÓTES

¹¹ ZINGANO, 2019, pp. 253-281.

¹² ZINGANO, 2007, p. 143.

¹³ Cf. o prefácio à edição revista de 2009 da referida obra, p. XVI.



Em Aristóteles, o que justifica sua composição com o advérbio μέτριος, isto é, comedido, é o filósofo ter recomendado que nossas emoções, a fim de qualificarem-se como excelentes, devessem ocorrer de modo equilibrado, evitando os excessos sem, contudo, cair na indiferença, a fim de alcançar o que fosse para nós um meio-termo. A esse propósito, talvez devêssemos desenvolver, ainda que em poucos parágrafos, algumas considerações voltadas para o fato de que existem pelo menos duas portas principais de entrada nesse tema da mediania. A primeira encontra-se em:

Em tudo o que é contínuo e divisível é possível distinguir o maior, o menor e o igual, seja na própria coisa, seja em relação a nós; e o igual, sendo um meio-termo entre o excesso e a falta. Entendo por meio-termo da própria coisa o que se desvia em igual distância de cada um dos extremos, que é único e idêntico para todos os homens; e por meio-termo em relação a nós, o que não é nem demasiado, nem muito pequeno, e não uma coisa única nem idêntica para todo mundo. Por exemplo, se dez é muito e dois é pouco, seis é o meio termo, pois ele excede e é excedido por uma quantidade igual; e é um meio termo estabelecido segundo a proporção aritmética (*Eth. Nic.*, 1106a 25-35).

265

Nesse primeiro caso, encontramos o conceito de *contínuo* (συνεχής) como qualidade do que pode ser dividido, relacionado e comparado. E só a partir disso é que podemos identificar o meio-termo, uma vez que estará sempre situado a meio caminho dos extremos. Ele é um tipo de mediania fixa porque sua referência é a coisa mesma. Trata-se da mediania relativa ao objeto em si. Ilustra-o bem o exemplo de natureza aritmética que acompanha esse caso, pois vemos nele como o que determina a qualidade da relação é a própria natureza do objeto.

No entanto, já nessa passagem podemos encontrar um outro tipo de mediania – ainda que de modo abrupto –, aquele em que a referência é externa ao objeto em questão, pois, nesse caso, a referência é o próprio sujeito. Por esse motivo, esse tipo de mediania não é fixo, como ocorre ao primeiro; ele varia de acordo com o indivíduo a fim de alcançar o patamar de *justa medida* relativo ao sujeito. E, uma vez que Aristóteles reconhece como *contínuos* tanto ações como paixões, é necessário que a excelência relativa a elas corresponda igualmente ao critério da *justa medida*. Assim:

é ela [a excelência relativa a ações e paixões] que se relaciona com as afecções e as ações, nas quais existe o excesso, a deficiência e o meio-termo. Assim, no temor, na audácia, no apetite, na cólera, na piedade, e de modo geral em todo sentimento de prazer e de dor é possível encontrar o excesso e a deficiência, os quais não são bons, nem um nem outro; ao contrário, sentir essas emoções no momento oportuno,



ao objeto e às pessoas que convêm, pelas razões e da maneira necessária, isso é ao mesmo tempo meio-termo e excelência, características que pertencem precisamente à virtude (*Eth. Nic.*, 1106a 15-20).

É difícil identificarmos como Aristóteles enxerga ações e paixões como contínuas e divisíveis. No entanto, sabemos pela *Física* que duas coisas são contínuas quando não há intermediários entre elas, fazendo da extremidade pela qual se unem uma e a mesma¹⁴. Sabemos, além disso, que as emoções nos põem em movimento (*τὰ πάθη κινεῖσθαι*), enquanto que as excelências nos colocam de certo modo (*διακεῖσθαι*)¹⁵, e, segundo nos explica Pellegrin, Aristóteles propôs uma teoria do contínuo envolvendo aquilo sobre o que opera tanto a mudança quanto o movimento (*κίνησις*), e, desse modo, ações e paixões seriam indefinidamente divisíveis. Ademais, prossegue Pellegrin,

essa concepção do contínuo faz que, para Aristóteles, seja possível atribuir um fim a um movimento, que se produz no instante indivisível em que o movimento é “cortado”, mas não seja possível lhe atribuir um instante de partida, pois sempre haverá, no tempo e na trajetória contínuos do movimento, um instante e um ponto anteriores àqueles que se tiver escolhido como instante e ponto primeiros do movimento (PELLEGRIN, 2010, p. 24).

266

Sobre essa teoria, não devemos nos aprofundar mais do que convém para o entendimento do que de fato interessa aqui, uma vez que a mudança e o movimento se constituem, por si mesmos, um complexo problema mesmo para Aristóteles. No que diz respeito à mediania, no entanto, não devemos deixar de lado o quanto pode parecer convidativo se direcionar por uma via que eleve seu papel ao patamar de doutrina, e, quanto a isso, precisamos admitir haver nessa ideia um problema, pois, em primeiro lugar, tendo acordado quanto à natureza imprecisa desta investigação já desde o início, poderíamos estar agora tendo que lidar com um caso de rigor de ordem matemática, se não distinguíssemos as duas formas que abordamos. No entanto, e em segundo lugar, se considerarmos, por exemplo, a passagem 1104a 6-10 da *Ética Nicomaquéia*, vemos que, ainda que contemos com o aval da *regra justa* no momento de agir, *é preciso que os próprios praticantes examinem o que é oportuno fazer, assim como na medicina, ou na arte da navegação*.

Não devemos ignorar, portanto, que exista uma discussão em andamento no entorno disso que instituiu uma doutrina que se pretende verdadeira. Sendo temerário que assimilamos como equiparáveis paralelos tão incongruentes no que diz respeito à natureza da

¹⁴ Cf. *Física*, V, 3.

¹⁵ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1106a 5.



aplicação do princípio da mediedade, adotamos como referência no debate o capítulo de Hursthouse intitulado *A doutrina central da mediania*, no qual essa professora demonstra que Aristóteles busca negar a precisão matemática no âmbito da ética quando menciona o conceito de mediania *relativa a nós*, pois essa versão quantitativa da doutrina faz parecer que quase todos os parâmetros se mostram mensuráveis, e isso é enganoso. E com isso ela conclui:

A mediania “relativa a nós” no contexto ético pode ser uma coisa para você e outra para mim se (e somente se) uma diferença entre nós vem a ser uma diferença nas circunstâncias relevantes para o fim que cada um de nós tem para bem agir ou sentir. Assim, é verdade que o contraste entre mediania aritmética e a mediania “relativa a nós” é um contraste entre o que é sempre o mesmo e o que varia de acordo com as circunstâncias particulares (HURSTHOUSE, 2009, p. 103).

267 Contudo, isso não nega o fato notável em Aristóteles de que a excelência humana como disposição mediana tenha que ver com o equilíbrio entre o excesso e a insuficiência. Hursthouse também o reconhece. Ela entende que as passagens nas quais isso está mais evidente se concentram nas emoções. De fato, também já deixamos isso evidente em mais de uma ocasião aqui. Posto isso, convém entendermos como a ação se integra às emoções, pois dispomos de razões para entendermos que existe uma relação de disciplina pela qual convém que uma se integre à outra. E ao nos referirmos à ação, devemos ter em mente que não é qualquer ação, mas apenas a *ação* humana (πραξις), que se distingue por seu caráter racional e consciente, portanto é a ação caracterizada pela escolha, a προαίρεσις.

Segundo Aristóteles, na alma reside o princípio da *ação*, pois está nela o desejo que impulsiona o agir por meia da escolha¹⁶. Mas, sob a atuação da ἀρετή, esse desejo torna-se criterioso, porque se une à razão para receber dela esse critério pelo qual escolhe os meios adequados de atingir um fim (τέλος). Por essa via, o homem excelente encontra no exercício da excelência a atuação integral de sua alma, na medida em que atua integrando a parte irracional à parte racional que ela possui. Só essa atuação conjunta garante a ação de tipo excelente, pois, de certa forma, ela implica igualmente algum tipo de ordenação nos elementos que estão presente na alma humana.

Essa modalidade de parceria carece de determinada condição para operar. De um lado, temos a alma em sua natureza racional, onde encontramos a razão prática, isto é, a φρονήσις; de outro, temos ela em sua natureza irracional, de onde emana o *desejo* (ὄρεξις). Portanto, situadas em partes diferentes da alma e correspondendo a funções distintas, é

¹⁶ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1139a 30.



necessário um procedimento prévio encarregado de propiciar a cooperação entre essas partes, ou seja, é necessária a formação de uma disposição, a ἔξις.

A formação de uma ἔξις só é possível mediante um processo contínuo baseado na repetição de um tipo de comportamento voltado especificamente para o tipo correspondente de situação. É esse processo repetitivo voltado para o comportamento que dá origem ao hábito. O hábito é uma espécie de orientação para um tipo de ação, pois o indivíduo cujas ações se orientam pela recompensa do prazer ou punições das dores não escutará um argumento em contrário. Essa é a condição que favorece à razão atuar sobre a ação humana. Sobre isso, escreve Aristóteles:

Alguns pensam que nos tornamos bons por natureza, outros dizem que é pelo hábito, outros, enfim, pelo ensino. Evidentemente, os dons da natureza não dependem de nós, mas é pelo efeito de certas causas divinas que eles são o apanágio daqueles que, no sentido verdadeiro da palavra, são homens afortunados. A argumentação e o ensino, por sua vez, não são, receio, igualmente poderosos entre os homens, mas é preciso cultivar de antemão, por meio dos hábitos, a alma do ouvinte, em vista de lhe fazer amar ou detestar de maneira correta, tal como se prepara a terra para o cultivo da semente. De fato, o homem que vive sob o domínio da paixão não poderia escutar um argumento que busca desviá-lo do seu vício, e, por outro lado, não o compreenderia. Mas para o homem que está em tal estado, como é possível fazê-lo mudar de sentimento? Em geral, não é, parece, pelo raciocínio que a paixão cede, mas pelo constrangimento. É preciso então que o caráter tenha já uma disposição própria à virtude, amando o que é nobre e detestando o que é vergonhoso (*Eth. Nic.*, 1179b 20-25).

268

Aristóteles está dizendo que as ações que têm origem em paixões não adestradas só poderão ser corrigidas mediante o *constrangimento*; é só pelo uso da força que um determinado tipo de ação pode ser alterado. De fato, o prazer que pode resultar de uma ação reforça a disposição de repeti-la, bem como o faz a dor, que tem o efeito inverso, isto é, desestimula a reincidência da ação, dificultando o hábito. O filósofo entende que há gravidade nisso porque a busca pelo prazer pode tornar o homem mau na medida em que seu estado de alma tende a se satisfazer com o que é baixo¹⁷. Capaz de alterar essa mecânica, a Aristóteles prescreve a força.

Convém ainda assinalar que o termo original que é traduzido aqui por *constrangimento* é βία, que pode ser empregado no sentido de força física e é utilizado por Homero para designar o ato violento¹⁸. Tal é a visão do filósofo acerca da postura de quem tem paixões não educadas.

¹⁷ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1104 b 20-25.

¹⁸ βία. In: CHANTRAIINE. São Francisco: Internet Archive, 2009. 2



Aristóteles também lista nessa passagem as concepções segundo as quais se diz que uma pessoa se torna boa (γίνεσθαι δ' ἀγαθὸς). Essa lista envolve as noções de disposição natural, de aprendizagem e de habituação. Das três, apenas sobre uma o filósofo reconhece a impossibilidade de qualquer participação humana, mas declara também que, por meio da articulação do hábito e do ensino, é possível conduzir o homem a reagir corretamente em relação à dor e ao prazer. O hábito, portanto, se constitui a porta de entrada da razão na alma irracional, ou, por esse expediente, a alma irracional adentra a alma racional.

3 A CONSTITUIÇÃO DO *PATHOS* ARISTOTÉLICO

Retomando como ponto de partida que toda ação humana começa no desejo, e que este se situa na alma irracional, é necessário proceder a uma compreensão mais clara e detalhada acerca de como isso acontece, o que se está propondo ao mencionar interação entre partes de naturezas diferentes da alma. É o que se depreende quando se entende que a alma irracional oferece condições pelas quais a razão prática opera em seu interior sobre o desejo influenciando na ação.

269

Wolf¹⁹ explica que a ἔξις designa mais ou menos o que entendemos hoje como uma *postura duradoura*, responsável tanto pela reação afetiva como pela reação ativa diante das situações. Seria uma compostura que assumimos em reação ao que nos chega em termos de estímulos às nossas emoções. Essas emoções correspondem ao conteúdo interno daquela parte da alma desprovida de razão, mas ainda assim passível de sua influência. Elas são maleáveis à repetição, e é essa a porta de entrada da razão para operar no campo prático das ações humanas.

Como são constituídas as emoções, τὰ πάθη, Wolf nos apresenta de uma maneira muito precisa e clara:

um pathos é literalmente algo que sofremos. De modo mais preciso, na afecção está em questão o fato de a faculdade desiderativa ser afetada pela percepção de um estado de coisa. Como mostram os exemplos, esses estados de coisas têm a ver, na maior parte das vezes, com nossa relação com outras pessoas (WOLF, 2010, p. 71)

Os exemplos mencionados por Wolf que ilustram esse aspecto das πάθη como algo recorrente no plano das relações interpessoais, costumam ser unânimes em uma

¹⁹ Cf. WOLF, 2010, p. 70.



característica: a estrutura de considerável complexidade que opera no processo de funcionamento das πάθη. Essa estrutura pode ser assim desagrupada, para a análise das partes que a compõe: (i) um conceito prévio, (ii) uma estima valorativa, (iii) um sentimento, (iv) uma reação.

Em sua abordagem do tema, Zingano opta por um detalhamento bem mais elaborado do conceito de πάθος que passo a descrever de maneira resumida a seguir.

Parte do sentido geral de (i), onde se entende afecção como uma qualidade de um sujeito que pode então sofrer uma alteração em direção ao oposto. Essa noção oferece um quadro geral que localiza a πάθη buscada. Enquanto afecção do agente, entenda-se *sentimentos, emoções ou paixões*. *Paixões* podem ser tomadas como as emoções fortes e perturbadoras *emoções e sentimento e emoção* o equivalente de *pathos*. O par *paixão/afecção* designa pólos ativo e passivo, respectivamente. As emoções são um tipo de afecção onde ela própria sente ação e gera outra ação. Com isso ele diferencia emoção e afecção da seguinte forma:

Enquanto as afecções do tipo (i) tendem a caracterizar os acidentes, os que estão nas franjas do objeto sem tocar em seu interior, em sua essência, as emoções (v) repercutem sobre o próprio sujeito, pois este adquire sua natureza prática agindo a partir delas (sinal disso é o fato que, sob a forma violenta (vi) de paixão, ele pode mesmo tornar-se surdo àquilo que caracteriza sua própria essência) (ZINGANO, 2007, p. 150)

270

É sabido, no entanto, que a definição de πάθος é substituída por Aristóteles por uma lista de caso, que não satisfaz em termo de explicação. Zingano, então, encontra luz em Leibniz: a origem da paixão está na opinião (2007, p. 151). Há, portanto, um juízo determinante no interior das emoções. Por fim, chega-se à definição de emoção: *a emoção é segundo Aristóteles, uma alteração que gera uma tendência a partir de uma discriminação da parte do sujeito* (2007, p. 153).

Nussbaum (2009, p. 336), por sua vez e de forma mais concisa, explica que uma emoção aristotélica consiste numa combinação de dois fatores: de um lado os elementos de prazer ou dor e, de outro, um tipo de convicção particular em relação ao mundo; e diz que, além de ambas, crenças e sentimentos, estarem ligadas, uma dá o conteúdo de que a outra necessita. Sendo assim, o sentimento, ou emoção, se funda a partir do conteúdo fornecida pela crença. Daí podermos mesmo avaliar quando uma emoção é de fundo verdadeiro ou quando é de fundo falso, pois mediante a natureza de sua crença poderemos avaliar sua fundamentação.

É dessa forma, portanto, que a razão sai dos domínios da alma racional em direção aos domínios da alma irracional para operar por meio da cognição dos



conceitos que faz o indivíduo acerca do estado de coisa em questão. Por isso as emoções se formam a partir daquilo que o sujeito é capaz de entender a respeito do que se está considerando. É esse entrelace que une a alma irracional à alma racional; a excelência moral à excelência intelectual, fazendo da cooperação de uma o excelente funcionamento da outra, numa dinâmica de reciprocidade que integra as duas partes da alma tornando-a uma só, como nos permite entrever a o trecho de 1178a 15: “a sabedoria prática está intimamente ligada à virtude moral, e esta à sabedoria prática, já que os princípios dessa dependem das virtudes morais, e a retidão das virtudes morais dependem da sabedoria prática.”.

Temos, dessa forma, o entrelaçamento das dimensões correspondentes da alma que a tradição reconhecia e Aristóteles em seu projeto reflexivo ético lançou mão a fim de obter apoio em que sustentar suas colocações. Dessa forma ele estrutura sobre noções sólidas uma parte crucial daquilo que mais tarde garantirá uma harmonia e integração dos elementos da interioridade humana, cujo elemento de destaque é a razão que aqui se encontra junta das emoções desde sua origem, sendo uma o esteio da outra na doutrina da eudaimonia.

271

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluimos, desta forma, destacando como Aristóteles nos mostra com tanta antecedência em que medida nossas emoções acabam se fazendo tão presente no contexto de nossas ações, porquanto elas, se estabelecendo como ponto de contato entre aquilo que nos é interior e nosso mundo exterior, se encarregam de determinar o tipo de resposta para as interações que estabelecemos. Assim, se concebermos, tal como o faz Aristóteles, que nossa realização humana só se concretiza na medida em que atualizamos nossas potencialidades que são próprias da alma, elevando-as ao nível máximo de sua expressão, descobrimos que existe entre nosso mundo de possibilidades e sua atualização o universo das emoções que determinam como agiremos efetivamente em face dos estímulos que nos chegam. Portanto, o projeto humano de realização das potencialidades da alma em seus aspectos emocional e racional requer um projeto à parte dedicado especificamente para a educação sentimental, visando a constituição correta dos afetos pela qual as dimensões racionais e irracionais da alma alcançam uma plena integração que ordena e converge suas faculdades para um objetivo mais elevado.



REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Física*. Traducción y notas Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995.
- ARISTÓTELES. *Órganon*. Tradução e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Giumarães Editores. 1986.
- ARISTÓTELES. *Retórica das paixões*. Tradução Isis Borges B. da Fonseca; prefácio Michel Mayer. São Paulo: Martins Fontes. 2000.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo. Editora 34 Ltda, 2006.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução e notas de Luciano Ferreira de Souza. –São Paulo: Martin Claret, 2016.
- GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego de filosofia*. Tradução Ivone c. Benedetti; revisão técnica Jacira de Freitas; caracteres gregos e transliteração do grego Zelia de Almeida Cardoso. – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- HURSTHOUSE, Rosalind. *A doutrina central da mediania*. In: *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Org. por Richard Kraut. Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- LIMA, M. A.. *A Retórica em Aristóteles: da orientação das paixões ao aprimoramento da eupraxia*. 1 ed. Natal: Editora do IFRN, 2011.
- NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução Ana Aguiar Cotrim; revisão da tradução Aníbal Mari. – São Paulo: Editora DMF Martins Fontes, 2009.
- PELLEGRIN, Pierre. *Vocabulário de Aristóteles*. Tradução Claudia Berliner; revisão técnica Marcos Ferreira de Paula. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos um léxico histórico*. Prefácio de Miguel Batista Pereira tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. 2ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.
- WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- ZINGANO, Marco. *Πάθος - um emaranhamento conceitual?*. Marques, E.; Rocha, E.; Levy, L.; Pereira, L. C.; Gleizer, M.. (Org.). *Caminhos da Razão: estudos em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Ferreira Landim Filho*. 1ed. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2019, p. 253-281.
- ZINGANO, Marco. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

DICIONÁRIOS ON-LINES

- Eulexis Baily. Paris: Philippe Verkerk, 2020. Disponível em: <https://www.lexilogos.com/grec_ancien_dictionnaire.htm#>.
- Chantraine. São Francisco: Internet Archive, 2009. Disponível em: <<https://archive.org/details/Dictionnaire-Etymologique-Grec/page/n3/mode/2up>>.

