

Paixões Aristotélicas

ORGANIZADO POR:

MARIA FLÁVIA FIGUEIREDO

GERARDO RAMÍREZ VIDAL

LUIZ ANTONIO FERREIRA



FOCO

Linguística do
Texto e do Discurso

Volume 2

Paixões Aristotélicas

ORGANIZADO POR:

MARIA FLÁVIA FIGUEIREDO
GERARDO RAMÍREZ VIDAL
LUIZ ANTONIO FERREIRA



FOCO
Linguística do
Texto e do Discurso
Volume 2

EXPEDIENTE

| | |
|--|--|
| REITORIA | PROFA. DRA. ESTER REGINA VITALE |
| PRÓ-REITORIA DE GRADUAÇÃO | PROF. DR. ÉLCIO RIVELINO RODRIGUES |
| PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO | PROFA. DRA. KÁTIA JORGE CIUFFI |
| PRÓ-REITORIA DE EXTENSÃO | PROFA. MA. ELIZABETE FERRO SOUSA TOUSO |

NÚCLEO DE PROJETOS E PESQUISA EM DESIGN

| | |
|-------------|--------------------------------|
| COORDENAÇÃO | PROFA. MA. ANA MÁRCIA ZAGO |
| ORIENTAÇÃO | PROF. ESP. RODRIGO A. DE SOUZA |
| EXECUÇÃO | MATHEUS CUNHA DIVERNO |

Catálogo na fonte Biblioteca Central da Universidade de Franca

F49p Figueiredo, Maria Flávia (org.)
Paixões aristotélicas / Maria Flávia Figueiredo, Gerardo
Ramírez Vidal, Luiz Antonio Ferreira, organizadores.
[Franca, SP]: Unifran, 2017. (Foco: linguística do texto e
do discurso, 2)
261 p.

ISBN 978-85-60114-66-5

1. Linguística. 2. Discurso. 3. Retórica I. Ramírez Vidal,
Gerardo (org.). II. Ferreira, Luiz Antonio (org.). III. Título.

CDU – 801:82-5

Série Foco: Linguística do Texto e do Discurso

CONSELHO EDITORIAL

Cilene Margarete Pereira
(Universidade Vale do Rio Verde)

Gerardo Ramírez Vidal
(Universidad Nacional Autónoma
de México)

Guaraciaba Micheletti
(Universidade Cruzeiro do Sul)

Lucia Teixeira
(Universidade Federal Fluminense)

Luiz Antonio Ferreira
(Pontifícia Universidade Católica
de São Paulo)

Regina Souza Gomes
(Universidade Federal do Rio de
Janeiro)

Renata Coelho Marchezan
(Universidade Estadual Paulista)

Roberto Leiser Baronas
(Universidade Federal de São Carlos)

Vera Lúcia Rodella Abriata
(Universidade de Franca)

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| APRESENTAÇÃO | 8 |
| PAIXÕES, EMOÇÕES E AFETIVIDADE NA TRILHA DO TEMPO: LUGAR NO DISCURSO | |
| <i>Lineide Salvador Mosca</i> | 15 |
| A CÓLERA E A CALMA: PAIXÕES EM “O CANIVETE”, DE MÁRIO DONATO | |
| <i>Edna Maria F. S. Nascimento e Vera Lucia Rodella Abriata</i> | 30 |
| AMOR E ÓDIO: CONCEPÇÕES OCIDENTAIS | |
| <i>João Hilton Sayeg-Siqueira</i> | 52 |
| ATOS RETÓRICOS: DO MEDO E DA CONFIANÇA | |
| <i>Luiz Antonio Ferreira</i> | 66 |
| RETÓRICA DA VERGONHA E IMPUDÊNCIA | |
| <i>Ana Lúcia Magalhães e Camila de Araújo Beraldo Ludovice</i> | 85 |
| LA FUNCIÓN PERSUASIVA DE LA KHARIS EN LA RETÓRICA ARISTOTÉLICA (II 7, 1385A16-B11) | |
| <i>Gerardo Ramírez Vidal</i> | 113 |

| | |
|--|------------|
| ACONTECIMENTO, COMPAIXÃO E INDIGNAÇÃO NA IMIGRAÇÃO BRASILEIRA | |
| <i>Alexandre Marcelo Bueno</i> | 146 |
| COMPASIÓN E INJUSTICIA EL PAPEL DE LAS EMOCIONES EN EL CONOCIMIENTO ÉTICO | |
| <i>Federica María González-Luna Ortiz</i> | 176 |
| DESEJO E DESDÉM: AS PAIXÕES DA INVEJA, DA EMULAÇÃO E DO DESPREZO | |
| <i>Maria Flávia Figueiredo</i> | 208 |
| PHANTASÍA Y PÁTHOS EN LA PERSUASIÓN RETÓRICA | |
| <i>Jesús Manuel Araiza</i> | 226 |
| SOBRE OS ORGANIZADORES E OS AUTORES | 255 |

Depois de um longo período, a partir de R. Descartes, em que as paixões foram banidas do campo da Filosofia e das ciências, por significar uma transgressão da razão, nas últimas duas décadas do século os estudos sobre as paixões revigoraram-se e provocam interesse cada vez maior na Retórica e nas disciplinas do discurso. As fontes filosóficas, porém, provam-se cada vez mais instigantes e dignas de revisitação. Como resultado disso, há hoje uma multiplicidade de estudos com diferentes enfoques, metodologias e interesses e um aprofundamento dos vários tópicos relacionados às paixões que, na maior parte das vezes, foram estabelecidos principalmente pelos filósofos e pensadores dos séculos V e IV na Grécia.

Dentre as várias fontes, destaca-se, por sua amplitude e singularidade, uma passagem do segundo livro da *Retórica* de Aristóteles (capítulos 1-11 = 1377b14-88b30), dedicada a descrever emoções ou *pathe* no campo da retórica. Nessa passagem, logo no capítulo introdutório (capítulo 1), o filósofo apresenta as quatorze emoções (cf. p. 121) de que tratará nos próximos dez capítulos. Essa seção dedicada às paixões tem sido objeto de numerosas investigações de estudiosos modernos, os quais tem buscado responder aos problemas múltiplos e muitas vezes difíceis que esses meios de persuasão lhes representam.

Por essa razão, uma equipe de estudiosos do México e do Brasil voltou, uma vez mais, seu olhar e sua atenção à revisão da passagem aristotélica como parte de um projeto da Universidade de Franca (São Paulo, Brasil) de publicar, na série Foco: Linguística do texto e do discurso, um número de estudos sobre as teorias aristotélicas do

Paixões Aristotélicas

discurso, cujo primeiro volume, publicado em 2016, abordou o também importante tema do *ethos* aristotélico. Associam-se, aqui, pois, três grupos de pesquisa: o PARE, da Unifran; o ERA, da PUC-SP e o Projeto Papiit “Retórica e educação”, da *Universidad Nacional Autónoma de México*.

Temos consciência de que, devido à abundância de estudos já existentes sobre o tema, revisitar as emoções analisadas na *Retórica* poderia parecer um anseio banal ou desnecessário. Constatamos, porém, que se, por um lado, os preciosos estudos do passado não esgotaram de maneira definitiva a riqueza desse tema, há uma veia inesgotável de possibilidades de reflexões sobre a doutrina das paixões expostas pelo filósofo de Estagira, ao lado de outras questões circundantes, como a do *ethos*, da argumentação e do estilo.

Porém, acima de tudo, deve-se levar em consideração o fato de que Aristóteles oferece uma abordagem retórica para as paixões sobre a qual é necessário refletir, ou seja, convém investigar quais são os elementos que intervêm na sua formação e como funcionam na vida política. Por essa razão, em sua dimensão prática, o conhecimento das paixões, de fato, pode ajudar o antropólogo, o sociólogo ou o estudioso em geral a explicar, por exemplo, diversos comportamentos humanos que evidenciam quem sofre com alguma dessas paixões ou quem delas desfruta, e assim fazem o bem ou o mal (por amor ou ódio), ou até mesmo desistem de uma ação (por vergonha).

As contribuições dos autores para este volume tratam dos pontos indicados a seguir com vistas a refletir sobre o fenômeno passional e suas repercussões para os estudos do discurso, bem como discorrer sobre as 14 paixões abordadas pelo filósofo de Estagira.

No primeiro capítulo, “Paixões, emoções e afetividade na trilha do tempo: lugar no discurso”, Lineide Salvador Mosca faz uma apresentação histórica das paixões no discurso de Platão e Aristóteles até hoje, da

Paixões Aristotélicas

Retórica e da Filosofia à Semiótica e aos Estudos do Discurso. Recorda como o legado de Aristóteles, no que toca aos estudos das paixões, tem sido reexaminado em nossos dias, percorrendo-se o modo como a questão foi tratada ao longo dos tempos. Para a autora, as épocas fazem a sua leitura segundo a sua história e formação. Assim, as paixões foram vilipendiadas em determinadas circunstâncias por seus efeitos negativos e elogiadas, em outras, por suas virtudes. A ambiguidade e o paradoxo fazem parte de sua natureza. A autora defende que, a partir da trilogia retórica, postulada já na antiguidade greco-romana, constituída pelo *logos*, *ethos* e *pathos*, alargou-se o conceito de razão, retirando-se do *logos* a prioridade sobre os demais componentes. Assim, o estudo das paixões, que se prende diretamente ao *pathos*, passa a ter lugar nas Ciências da Linguagem, compreendendo-se nela a Semiótica, a Análise do Discurso, nas diversas vertentes, a Pragmática linguística e a Filosofia da Linguagem. Neste capítulo, a autora apresenta reflexões acerca dos próprios conceitos envolvidos na questão, – conflitos, diferenças, identidade e valores – assim como aponta as diversas formas de inserção e de manifestação das paixões no discurso.

Por meio da análise da novela “O canivete” (1964), de Mário Donato, Edna Maria Nascimento e Vera Lúcia Rodella Abriata discorrem sobre as paixões da cólera e da calma a partir fundamentos teóricos da semiótica das paixões. Comparativamente, demonstram que a paixão, na perspectiva aristotélica, diferencia-se daquela proposta pela Semiótica discursiva: para Aristóteles, as paixões podem levar o homem à ação e a sua transformação de estados. A Semiótica, por sua vez, não considera a paixão naquilo em que ela afeta o ser efetivo dos sujeitos “reais”, mas a vê como efeitos de sentido, inscritos e codificados nas linguagens e nos discursos. As diversas conotações devem-se ao fato de Aristóteles analisar as paixões do ponto de vista da retórica, de modo que a contribuição deste capítulo permite estabelecer dois modelos distintos de abordagem.

Paixões Aristotélicas

João Hilton Sayeg-Siqueira, em “Amor e ódio: concepções ocidentais”, traça um percurso interessante para pensar essas duas paixões a partir do *Velho Testamento* até a contemporaneidade e nos mostra que, do *Ágape* à *Philia*, com passagem por *Eros*, a natureza humana é constituída dialeticamente entre o amor e o ódio, entre a compaixão e a insensibilidade, entre o bem e o útil, entre o prazer e o proveito, entre o desejo faminto e as artimanhas para saciá-lo. Dentre as diversas concepções dessas paixões, ressalta o autor, “o amor que faz bem” é aquele difundido por Aristóteles, pois não se realiza pelo desejo, mas, sim pela alegria do encontro.

Luiz Antonio Ferreira, em “Atos retóricos: do medo e da confiança”, sustenta que a missão do orador é impregnar o auditório de paixões, de sensações diferentes ligadas às nuances infindáveis de intensidade da dor ou do prazer, pois, somente assim, o ato retórico exercerá o papel de potencializador da ação (*práxis*) do auditório. Para ilustrar seu ponto de vista, o autor aborda as paixões antinômicas medo e confiança e as analisa, como argumento, na esfera da cultura, das instituições, da mídia, bem como no âmbito intrapessoal. Com sua abordagem, busca demonstrar que todo ato retórico, seja qual for o contexto em que atue, acentua, pelo discurso, as fragilidades e as potências sociais, realça os valores de verdade ou falsidade, de segredo e de mentira e revela-se vigoroso pela construção do verossímil, que é, segundo o autor, mola propulsora para acirrar os ânimos.

No capítulo “Retórica da Vergonha e Impudência”, a partir de uma constatação dolorosa, Ana Lúcia Magalhães e Camila de Araújo Beraldo Ludovice elaboram profunda reflexão sobre a vergonha e a impudência: no Brasil, quinhentas e vinte e sete mil pessoas são estupradas anualmente, mas apenas dez por cento dessas ocorrências são denunciadas oficialmente. Mulheres violentadas constituem oitenta e nove por cento desse total e setenta por cento das vítimas sofrem abusos de parentes, namorados ou amigos e conhecidos. As autoras elaboram, a partir desses dados, uma questão fundamental: Por que um

Paixões Aristotélicas

número tão baixo de mulheres denuncia seus algozes? Para dar uma resposta possível, percorrem os caminhos que a retórica propicia para o estudo das paixões e complementam com reflexões de vários filósofos respeitados que, ao longo do tempo, refletiram sobre a vergonha e a impudência.

Gerardo Ramírez Vidal, no capítulo “*La función persuasiva de la kharis en la Retórica aristotélica (II 7, 1385a16-b11)*”, propõe que, entre as paixões descritas no segundo livro da *Retórica* de Aristóteles, a *kharis* é de particular interesse, porque ilustra o emprego das *pathe* nos discursos políticos. No entanto, apesar da sua brevidade, a passagem dedicada a essa “paixão” apresenta uma série de problemas de difícil solução. Um deles é que a *kharis*, entendida como ‘graça’ ou ‘favor’, não está incluída entre as emoções em outras passagens aristotélicas que tratam delas e não pode ser considerada uma emoção. Diante disso, os estudiosos têm tentado dotá-la de um sentido passional. Assim, Cope afirma que “representa a tendência ou inclinação para a benevolência” (1877, com. ad loc., p. 87), ou é empregada no sentido de “gratidão” por um favor feito (*kharin ekhein*, KONSTAN, 2006 p. 158). Este trabalho propõe uma reinterpretação do ponto de vista retórico da passagem em questão, no sentido de que, de fato, não se trata de uma emoção, mas, sim, de um elemento que causa uma emoção. Para defender esse ponto de vista, o autor aplica, ao texto aristotélico, análises de cunho contextual, analítico e funcional.

Alexandre Marcelo Bueno, em “Acontecimento, compaixão e indignação na imigração brasileira”, busca demonstrar que a relação entre identidade e alteridade é baseada em discursos inteligíveis e disposições passionais diversas. No caso da imigração, essa organização básica é responsável pela produção de inúmeros discursos, dos mais racionais aos mais passionais, a respeito do outro que entra e se estabelece no país. Com o auxílio da semiótica discursiva, este trabalho visa a examinar a entrada de imigrantes como um acontecimento que produz estados passionais diversos na sociedade brasileira. Analisar-

Paixões Aristotélicas

se-á também como a alteridade é utilizada para despertar paixões, como a compaixão e a indignação, conforme definição dada por Aristóteles. Para isso, o autor recorreu a reportagens que nos permitem pensar nos impactos e nos usos da alteridade em discursos sobre os imigrantes no Brasil.

Federica María González-Luna Ortiz afirma, em *“Compassión e injusticia: el papel de las emociones en el conocimiento ético”*, que, de acordo com a definição aristotélica de ἔλεος na *Retórica* (L. II, cap.8, 1385b13-19), a compaixão consiste em um sentimento de dor como resultado de um mal sofrido por um terceiro que não o mereceu, de modo que dá origem ao medo de que se possa sofrer o mesmo mal. Uma das grandes questões em torno da compaixão é entender se tem ou não um valor cognitivo e, portanto, se é capaz de revelar um fenômeno do mundo. Como podemos ver na sua respectiva definição, destaca um elemento que, no entanto, tem sido pouco explorado nas discussões atuais em torno dela, ou seja, o fato de estar sempre ligada a “um dano imerecido”. Isso mostra a existência de um vínculo entre a emoção e os valores éticos, como o justo e o injusto, porque a compaixão só é despertada no caso de o sofrimento alheio ser imerecido. Além disso, abre a possibilidade de conceber a compaixão como uma emoção capaz de nos mostrar um fenômeno do mundo. Desta forma, a autora busca demonstrar qual é o papel da compaixão no reconhecimento da justiça, bem como sua função vinculativa na sociedade.

Em “Desejo e desdém: as paixões da inveja, da emulação e do desprezo”, Maria Flávia Figueiredo conceitua a inveja como “identidade almejada e diferença camuflada”. Por isso, afirma, sentimos inveja quando, cientes da nossa incapacidade de trilhar as rotas necessárias para atingir as metas desejadas, temos o desejo oculto de encontrar um atalho que, obviamente, jamais nos conduzirá aos lugares que almejamos. É exatamente por meio desse aspecto que a autora distancia inveja da emulação. Para refletir sobre o alcance humano e discursivo dessas

Paixões Aristotélicas

duas paixões, vale-se dos estudos da *Retórica* e acentua perspectivas psicanalíticas. Ao juntar os dois campos de estudo, encaminha o leitor para uma conclusão muito expressiva: compreender as paixões significa estar disposto a descobrir o solo possível no qual o sujeito se move para construir a sua humanidade.

No capítulo “Phantasía y páthos en la persuasión retórica”, Jesús Manuel Araiza declara que, das três partes que compõem o discurso, a mais importante, do ponto de vista de sua finalidade, é a que diz respeito ao ouvinte; pois a ele dirige, o orador, seu discurso. E uma vez que o objetivo é persuadi-lo na medida do possível, e um dos meios de persuasão consiste em colocar o ouvinte em uma certa disposição emocional, é então de extrema importância para um rhêtôr conhecer a natureza da paixão e, portanto, da alma do ouvinte, pois nela se encontram suas paixões. Agora, para um leitor atento, não passará despercebido que, ao definir cada uma das paixões, Aristóteles apresenta, como componente fundamental, a imaginação [*phantasía*] e o imaginado [*phainómenon*]; uma vez que, sem a participação da fantasia, não é possível gerar paixão. Por essa razão, o autor julga importante esclarecer o que é a imaginação. Assim, por meio de seu capítulo, busca explicar, em primeiro lugar, como a imaginação é definida a partir da teoria epistemológica do estagirita; em seguida, explica como se define a paixão, para, finalmente, discorrer acerca de como a imaginação intervém em cada uma das paixões.

O volume, pois, reúne capítulos de estudiosos de duas regiões geográficas distintas (o México e o Brasil), unidos pela mesma paixão: a retórica e suas inúmeras possibilidades universais de estudo sempre e cada vez mais instigantes. Esperamos que o leitor possa, em sua leitura, encontrar o mesmo prazer que tivemos ao organizá-lo.

Os organizadores.

Paixões Aristotélicas

PAIXÕES, EMOÇÕES E AFETIVIDADE NA TRILHA DO TEMPO: LUGAR NO DISCURSO

Lineide Salvador Mosca

Procede-se, em nossos dias, a uma nova reabilitação das ideias aristotélicas e de suas formulações, assim como de suas consequências para os estudos do discurso em suas diversas facetas e abordagens. Algumas delas já se tornaram emblemáticas, tais como a definição de retórica como sendo “a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir” (*Retórica*, Livro I, 1356 a). Ficava aqui evidente o caráter prático da atividade retórica, como constituindo uma *práxis*. Por outro lado, Aristóteles chega aos maiores refinamentos conceituais quando no *De Anima* expõe a sua teoria sobre as faculdades cognoscitivas da atividade unificadora do pensamento, da percepção e do juízo, numa das mais agudas reflexões sobre a relação corpo e alma, mente/intelecto, pelas quais se chega a considerações de ordem ética, dela decorrendo uma teoria da ação.

São bastante conhecidas as posições aristotélicas acerca das paixões, tais como a influência que elas exercem nos julgamentos. Tornou-se famoso o trecho do livro II da *Retórica*, em que assim ele se exprime: “Os factos 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.” (ARISTÓTELES, 2005, p. 160).

Fica, entretanto, desde o início a questão de saber o que é uma paixão: um sentimento devorador, uma obsessão que absorve ou uma simples emoção mais forte? Vê-se, em Aristóteles, que tanto

Paixões Aristotélicas

a calma quanto a vergonha fazem parte das paixões, o que mostra que elas não são reduzidas a extremos, nem constituem exclusões por si mesmas. Ao descrever as idades (juventude, maturidade e velhice) e suas respectivas paixões, ele nos dá as características estereotípicas das diversas idades e das camadas sociais, suas atitudes e afeições. São elas de extrema utilidade quanto ao conhecimento do auditório e de suas reações, que importam sobremaneira para a eficácia do ato retórico, em sua ação e discurso, ou discurso-ação, mais exatamente. Esses elementos, trazidos pela doutrina aristotélica, são preciosos subsídios para todo orador que quiser estar imbuído de um melhor conhecimento de seu auditório: os arroubos passionais da juventude, as conveniências e interesses dos idosos, a maturidade da idade mediana, além das circunstâncias em que estão envolvidos quanto aos bens materiais, à fortuna ou sorte, à nobreza. Pauta-se não por princípios éticos, mas metodológicos, segundo a sua presteza do ponto de vista retórico, ou seja, como possibilidade argumentativa no discurso.

Trabalhos posteriores desenvolveram questões relacionadas às faculdades afetivas que retomaram o ponto de partida do filósofo grego sob outras considerações. Em nossos dias, não se pode discutir o processo da argumentação, sem que se trate da função que as emoções nele desempenham. O mestre estagirita propunha várias formas de racionalidade em suas teorizações e incluía modos não racionalizáveis, próximos do que seria uma racionalidade intuitiva. Preocupa-se em saber como o *logos* pode desenvolver categorias, tais como a **ação** e a **paixão**, que se aplicam aos seres particulares, ou seja, os humanos. Chega, assim, à visão da contingência no interior do *logos* e de sua modalização humana. É neste ponto que articula o *logos* e o *pathos*, estando este na junção entre o conhecido e o desconhecido. Em sua teoria, Aristóteles

Paixões Aristotélicas

parte, como princípio, do conhecido em direção ao desconhecido. Já não fala em remoção ou repressão das paixões, tal como fazia Platão, mas as encara onde figuram, isto é, em seu lugar natural, que é o do embate dos homens entre si e deste consigo mesmo, a deliberação íntima. Ao resolver os impasses da doutrina platônica, na qual tudo o que não é apodítico, da demonstração, dependeria da *doxa*, da opinião e da sensibilidade, Aristóteles postula uma dialética que é ao mesmo tempo apodítica (científica) e envolvida com questões subjetivas da vivência diária, portanto, expressão da **subjetividade**. O jogo das paixões, dos desejos sensíveis também está no *logos*, que recupera assim o contingente, o hipotético e as modalidades nele compreendidas, do possível, do provável, incluindo o domínio da opinião, relegada por Platão à *doxa*, como dissemos anteriormente. Para ele, a paixão desempenha o papel de revelação e de legitimação, em especial quando se trata do filósofo em relação ao homem comum.

Tais concepções fazem de Aristóteles um marco muito importante na história do pensamento, daí a sua repercussão em várias áreas, porque explicam a própria aquisição do saber, a natureza da ciência, como necessária, enquanto o sensível é sempre hipotético, contingente, o que coloca a dialética e a retórica na ordem do problemático, visto serem estes os seus pressupostos. O ponto comum entre ambas seria a visão da contingência no interior do *logos*, assim como a sua modalização humana, compreendendo a **ação** e a **paixão**. Assim como o *pathos* é o lugar do humano, do contingente, da alternativa, do diferente, a paixão é também expressão da natureza humana, ambígua pelo que é e pelo que não é, remetendo às soluções opostas, aos conflitos, às diferenças entre os seres. O jogo dos contrários faz parte do campo passional, razão

Paixões Aristotélicas

de se tornar o campo propício da retórica, que se ocupa desses embates. Ao exprimir as suas diferenças, os homens constroem as suas identidades.

Se voltarmos nossa atenção para as funções envolvidas no fazer retórico, ou seja, o *docere*, o *movere* e o *delectare*, sem privilegiar a primeira, que é a do fazer saber, do instruir, vê-se claramente que delas decorrem estados passionais como o da compaixão, no caso do *movere* e do fascínio e sedução, produzidos pelo *delectare*. Paralelamente, se se voltar para a questão dos gêneros discursivos, tal como concebidos na Antiguidade greco-latina, notar-se-á a atuação das paixões em todos eles, do deliberativo ao epidítico, não estando ausentes do jurídico ou forense, embora nele controlado pelo raciocínio lógico. De fato, é o epidítico o gênero responsável por ser criador de comunhão em torno de certos valores e atuar como meio de adesão ou repulsão, suscitando emoções que podem levar à ação. Não é sem razão que a teoria de Perelman – que está na origem da Nova Retórica – e de seus continuadores acerca desse gênero o colocam em pleno centro da atividade persuasiva, pelas ressonâncias que deixa e por seus efeitos duradouros. É quando o *pathos* ocupa lugar central no apelo à afetividade e na partilha de um universo de valores, tanto dos lugares comuns à humanidade, como do auditório particular a cada situação.

As características desejáveis no *ethos*, como bom cidadão no mundo greco-romano e, portanto, como aquele que detinha a capacidade discursiva necessária para manifestar-se na vida pública, nos locais públicos, como as ágoras e os tribunais, quais sejam a *phronesis*, o *arete* e a *eunoia*, tocavam de perto o cultivo das paixões, uma vez que a prudência, a virtude e a benevolência nelas estavam compreendidas. Havia um ideal de cidadania, compartilhado por todos que cultivavam esses valores e que tinham

Paixões Aristotélicas

na retórica a sua expressão máxima. Recai-se necessariamente na ética, que poderá vir a se estetizar, uma vez que o Bem e Belo andavam lado a lado nessa concepção.

O discurso persuasivo, por ser o espaço da controvérsia, está em pleno campo de uma tensão dialética, em que há confronto, constituindo um espaço de **conflito**, a *stasis*, em que se dá um choque de discursos, havendo a possibilidade de se constatar os pontos específicos de coalisão numa determinada contenda. Isto permite, por outro lado, chegar aos pontos de acordo, em que confluem as tratativas de **negociação**, que nada mais é do que um exemplo clássico de argumentação interativa, exigindo avanços, recuos e concessões das partes envolvidas. Nesta, as distintas posições envolvidas não se apegam às diferenças, mas ao que cabe a cada parte em suas pretensões. Segundo Gilbert (1997, p. 105), que definiu esse estado de coisas como sendo uma negociação coalescente, “uma posição é uma matriz de convicções, atitudes, emoções, *insights* e valores relacionados com a tese”. Contrariamente a essa posição, a confrontação erística é aquela em que os participantes se tomam por adversários e se apresentam como competidores numa disputa que não visa ao entendimento, como na argumentação colaborativa, mas à radicalização das propostas, em que o objetivo é vencer e derrotar.

A partir dos trabalhos de Benveniste, assiste-se a um desenvolvimento extraordinário das considerações acerca da discursivização da subjetividade. Tornou-se emblemático o seu capítulo “O homem na língua”, de sua obra *Problemas de linguística geral I*. A partir daí, uma multiplicidade de estudos vieram à luz, afastando-se de um estruturalismo estrito e interessando-se por fenômenos de enunciação, que apontavam as condições subjetivas de produção das sequências linguísticas e de sua significação. Essa

Paixões Aristotélicas

orientação tornou-se, então, central nas ciências da linguagem, seguindo-se também as diversas posições da filosofia da linguagem e as várias correntes da pragmática, que passaram a constituir um posicionamento marginal em relação ao núcleo central de uma lógica formal e de uma filosofia das ciências, alicerçadas nas ideias positivistas que ainda imperavam. Introduce-se um paradigma suplementar ao tratar da subjetividade no discurso, que inclui a ação e não simplesmente a função denominativa e representacional da linguagem. A função demonstrativa, exercida em especial pelos dêiticos, passa a caracterizar a presença do sujeito em seu discurso, daí a importância atribuída aos pronomes, vistos em sua função de aproximação/distanciamento. Considerações dessa ordem estão presentes em Bühler, em Austin, em Culioli e outros mais. Em relação ao paradigma vigente, este novo irá constituir um desvio, uma vez que opõe o *dizer* ao *mostrar* e trata mais precisamente da veridicção, um crer-verdadeiro estabelecido por contrato entre o enunciador e o enunciatário, no entendimento entre os interlocutores, e não da verdade em si própria. Criam-se ilusões referenciais e efeitos de verdade por meio desse dizer-verdadeiro, assim caracterizado. Roland Barthes enfatizou, em seus trabalhos, que a linguagem não se cola à realidade como uma escritura branca.

Não adentraremos essas questões na presente matéria, dado que nosso objetivo é o de apontar o lugar das paixões no discurso. Vê-mos ao encontro as considerações do pesquisador belga Herman Parret, autor, entre outras obras, de *Les passions. Essai de la mise en discours de la subjectivité*, na qual ele se ocupa do sujeito como um **ser de paixão**, um ser pathêmico, além de um ser cognitivo, se se considerar a trilogia clássica do *logos*, do *pathos* e do *ethos*. Esta inseparável trilogia extrapola o campo da Retórica, em que

Paixões Aristotélicas

fora concebida, e passa a ser um constituinte básico da Semiótica, das Teorias Enunciativas, da Análise do Discurso e do Texto, nas suas diversas vertentes. Segundo Parret, o discurso reflete a vida passional do sujeito e o fato de que esse sujeito é investido de uma competência passional, estruturada e expressiva e não aleatória ou caótica, como se poderia pensar, havendo um conjunto de *pathemas*, que se manifestam pela performatividade e pela figurativização dos enunciados. Outro conceito fundamental que o autor introduz é o de **empatia**, para ele, a origem da totalidade da vida passional. Inspirou-se no filósofo Hume de *Les Passions*, do *Traité*, no qual dá uma esclarecedora definição de empatia, como sendo a tendência natural que temos de simpatizar com os outros e de receber por comunicação suas inclinações e seus sentimentos. Tal definição é postulada também, posteriormente, por Edith Stein, ao estudar essa questão, de que foi especialista. Filósofa judia, converteu-se ao catolicismo e tornou-se freira carmelita, tendo sido assassinada pelos nazistas e depois canonizada por João Paulo II. Associadas à noção de simpatia, tem-se a de compaixão e de piedade, formando uma cadeia de paixões relacionadas ao sofrimento e à aflição, além de outras como o temor e a cólera e outras paixões análogas, assim como os seus contrários. Enfim, tudo que nos toca de uma maneira viva e que produz uma emoção semelhante à que desperta em sua origem no outro, reunidas pela empatia.

Numa perspectiva semiótica, Greimas e Fontanille compreendem o domínio das paixões dentro de um universo do **sentir** e que passam a incorporar os estudos semióticos pelo ângulo das modalidades e de sua sintaxe, em que as paixões se superpõem ou se apresentam num movimento de atração/repulsão. Esse espaço tensivo é anterior ao cognitivo e se mostra como o lugar do sensível, não só individual, mas do coletivo, em

Paixões Aristotélicas

que o homem aparece como um ser linguageiro, afetivo e social. Tem-se, por esse prisma, uma visão ampla das paixões que penetra o fundo do organismo social e o precede, de certa forma. Segundo essa perspectiva, não se pode atrelar o regime das paixões a classificações lexicais, que não dariam conta de sua existência no discurso. Tal como a ação, constituem uma síntese discursiva, e que agem sobre as categorias da presença, intensidade e quantidade. Pela nomenclatura disponível, no que se refere à emoção, paixão, sentimento, o que os define é a duração específica e um certo grau de intensidade. Segundo esse esquema, a paixão obedece à ordem tensiva, enquanto a ação obedece aos esquemas vigentes para a narração. A intensidade afetiva está sempre ligada a uma apreciação do sujeito da enunciação e vem associada a uma axiologia, que pode vir a ser eufórica ou disfórica, de acordo com os valores que assume. Assim, os esquemas tensivos do discurso conjugam um grau de intensidade e um grau de quantidade (extensão), o que se dá também quando se trata de racionalidade passional e que são propriedades elementares da percepção, a presença perceptiva no discurso. É o peso da presença que faz da paixão um acontecimento e não propriamente o seu resultado, o seu efeito. É como se se falasse da latitude e da longitude das paixões. A tudo isto, mescla-se uma avaliação moral, como se os estados afetivos fossem pautados por categorias tais como vício e virtude, que passam também por filtros culturais vigentes.

Uma retórica da cultura tem, no conceito de **semiosfera**, tomado a Iuri Lotman, expoente da escola semiótica de Tártu-Moscou, a amplitude necessária para abarcar também a questão das paixões, uma vez que é no discurso que se dão os sentimentos de existência e os modos de presença, reconhecidos pelas comunidades dos sujeitos que os difundem e os compartilham. Segundo ele, a

Paixões Aristotélicas

semiosfera é o domínio em que os sujeitos de uma cultura fazem a experiência da significação, que precede a produção do discurso, uma vez que ela é a própria condição de existência deste. Trata-se de uma imagem total da vida cultural, entendida como o conjunto de textos, em seu sentido mais amplo possível, nela produzidos. Lotman examina a questão das fronteiras entre as culturas e o fenômeno que ele considera uma “tradução” de uma para outra cultura, constituindo um campo dialógico. Há uma semiosfera centrada no “nós” e que exclui o “eles”, limitada por “fronteiras”, e uma semiosfera com contínuas sobreposições e transposições, envolvendo o centro e a periferia, o interior e o exterior. É dentro desse quadro que as paixões se desenvolvem e se manifestam, afetando os modos de existência, seus significados e valores, podendo levar à consideração da semiodiversidade e à melhor compreensão das **diferenças**, pedra de toque da retórica e das estratégias argumentativas, enquanto discurso persuasivo.

O terreno das paixões é, pois, o da **sensibilidade**, sendo da mesma natureza do *pathos*, em seu sentido original. As emoções têm mais a ver com os estados de alma do cotidiano e que são passageiros e fugazes, enquanto as paixões se enraízam e são alvo de reflexão, de pertença também ao *logos*, de uma consciência refletida mais duradoura e intelectual. No artigo “A teoria perelmaniana e a questão da afetividade”, publicado na obra coletiva intitulada *Perelman: Direito, Retórica e Argumentação*, organizada por Chagas de Oliveira, apresentei as nuances existentes entre esses conceitos, bem como suas formas de atualização no discurso.

As diversas concepções das paixões, ao longo da história, de Platão e Aristóteles, passando por Santo Agostinho, a Hobbes, Espinosa, Descartes, Kant e Freud, são tratadas por Michel Meyer – expoente do grupo belga, continuador dos trabalhos de Chaïm

Paixões Aristotélicas

Perelman, que faleceu em 1984 – em sua obra *O filósofo e as paixões*. Esboço de uma história da natureza humana. Por essa trajetória no tempo, aponta a controvertida questão das paixões, ora condenada por seus efeitos, ora exaltada por suas virtudes. Essa situação dilemática, Meyer a trata como sendo parte integrante do problema e como expressão da própria natureza do ser humano, fazendo parte da lógica social, na formação da identidade e na consideração da diferença em ação. Segundo o autor, razão sem paixão não seria se não a ruína da alma (MEYER, 1984, p. 10). Os estudos contemporâneos a esse respeito procuram harmonizar razão e paixão e consideram o fato de que a própria sociedade regula as suas paixões, estabelecendo sua legitimidade e limites. Entra-se aí na própria questão da liberdade, que se sabe não ser absoluta em nenhum domínio, seja econômico (potencial), político (o poder), moral (valores) ou estético (caráter coletivo ou pessoal, mediante escolhas e preferências). Entra, então, o conceito de uma razão mais ampla, a que se pode chamar **razoabilidade** e que incorpora os demais elementos que ficavam em situação periférica, por não estarem na ordem da demonstração. É quando se intensificam os estudos sobre emoção e afetividade na linguagem, já propostos anteriormente pela Estilística – ciência da expressividade – e cultivados pela Análise do Discurso a partir da década de 80, como sinal da presença do enunciador em seu discurso.

Pode-se falar numa racionalidade discursiva, tomada em sua dimensão social, tal como é apresentada por Grácio em suas diversas obras, ao falar em **racionalidade argumentativa**. O gênero epidítico, do elogio e da censura, ilustra bem esse estado de coisas, pois supõe a existência e partilha de normas, cujo resultado se mede no grau de adesão da coletividade, nos sentimentos compartilhados. A famosa expressão de Aristóteles de que o ser

Paixões Aristotélicas

humano é um animal político (*politikon zōon*) remete à questão de um ser animado que vive nas cidades e que se constrói na interação com os outros. Essa interação não é, todavia, pacífica, considerando os conflitos sociais e os conflitos passionais que os envolvem. Meyer, já mencionado, refere-se a eles em termos de distância em seu último capítulo de *Principia Rhetorica*. Segundo observações feitas, há o pressuposto social de que maior a distância entre as partes, menor o envolvimento afetivo. Considerando uma distância psicológica entre *ethos* e *pathos*, Meyer examina as possíveis combinações de um *pathos* forte e uma distância fraca e de um *pathos* fraco diante de uma distância forte. Retomando a questão da **negociação** entre as partes, de que ele já tratara anteriormente em outras obras, aponta o fato de que negociar favoravelmente uma distância com o outro, portanto, uma diferença que os separa, cria uma aproximação e os argumentos tornam-se pertinentes e aceitáveis, em última instância. Há que introduzir, neste ponto, a **mediação** da Política e do Direito, por meio das instituições que lhe conferem autoridade e legitimidade necessárias à produção do discurso. Trata-se, então, de um *ethos* social, submetido às leis jurídicas estabelecidas, havendo ainda a possibilidade da intervenção de um *logos* objetivado pela intervenção da Economia, que é preponderante em nossos dias, na procura de encontrar soluções para as crises e amainar os estados conflitivos e passionais que delas decorrem. Cabe ainda salientar o papel das formas de Comunicação em todas as suas modalidades, não só na narração dos fatos, mas na própria representação e criação de realidades, estimulando estados passionais, que podem chegar à comoção, quando de grande vulto. Hipertrofiam-se esses estados, que são exacerbados ante a coletividade, agora em sua forma globalizada, em seus mais sórdidos instintos, levando ao questionamento do próprio conceito de civilidade.

Paixões Aristotélicas

Qual seria o discurso da paixão e sua linguagem? Quando se trata de paixão, o estado é sempre de ambiguidade ou paradoxo, por se enraizar no sensível, mas ser controlada pelo racional, podendo-se falar em retorização, que se apoia num sistema conotativo, no qual a metáfora reina soberana. A figura, então, se canaliza na metáfora, quase como equivalentes, e a conotação passa a reger o sentido. Na verdade, a figura está na própria origem da linguagem, não se podendo fazer uma nítida separação entre o que se considera literal e o figurado. De todo modo, a presença do passional no discurso se atualiza, em grande parte, na conotação e em seu revestimento figurativo. A obra de Aristóteles nos leva à ideia de integração das formas de compreensão do discurso em todas as suas manifestações, como uma unidade, incluindo-se as dimensões do retórico, do poético e do filosófico.

A importância dos estudos da paixão dentro da Retórica e para os Estudos do Discurso está em que eles repousam sobre uma visão integral das coisas e dos seres, procurando abarcar a sua totalidade, mesmo no terreno do incerto, do verossímil e do plausível, além de levar a um melhor conhecimento da alma humana. No plano do coletivo e do público, há que considerar a função comunicativa, em que se dão os embates e contendas e que constituem um espaço propício ao desenvolvimento das paixões e à sua expressão, tal como se dá numa argumentação conflitiva. No mundo digital em que vivemos, é hoje frequente o discurso do ódio, o chamado *hate speech*, levado a excessos e extrapolando os princípios básicos de civilidade, constituindo aquilo que se poderia chamar uma “gritaria nas redes sociais”. Nesse quadro, outras paixões se evidenciam, tais como o desejo de visibilidade (reputação), influência (a contagem de seguidores, a noção de formador de opinião), popularidade (cultivo maior do populismo),

Paixões Aristotélicas

perseguidas a todo custo. A violência verbal extrapola os limites do razoável e representa a manifestação da mais páfida intolerância, contrariamente ao que se pretende com uma argumentação colaborativa, cujo alvo é considerar as diferenças e ir ao alcance dos pontos comuns, por coalescência, como já foi caracterizado anteriormente, mediante tratativas, acordos e ajustes necessários. Por esse prisma, o importante não é vencer, mas chegar a ganhos e benefícios para as partes envolvidas. É o que têm feito os organismos internacionais de mediação, na tentativa de resolver conflitos e negociar a paz entre os povos, preservando as suas **identidades**. Entra-se, neste terreno, na questão dos **valores**, estabelecidos pelas comunidades, que constituem a sua *doxa* e que nem sempre são universais, devendo ser considerados nas soluções dos conflitos e nas possíveis decisões a serem tomadas. Torna-se, pois, impossível não considerar a presença dos componentes emotivos em geral, por sua afetividade, e dos elementos passionais que permeiam toda atividade humana e, portanto, que se vêm instalados no interior do próprio discurso e das atividades dele decorrentes. Tem-se, além de uma comunidade argumentativa, uma comunidade de natureza afetiva, o que é fundamental quando se considera o caráter decisório a que a retórica procura conduzir no alcance de seus objetivos. Afetividade e Efetividade.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Retórica*. 2. ed. Prefácio e Introdução Manuel Alexandre Júnior. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2005.

_____. *Acerca del alma – De anima –*. Tradução, introdução e notas Marcelo D. Boeri. Buenos Ayres: Colihue, 2015.

BARTHES, R. *Mitologias*. Lisboa: Edições 70, 1984.

Paixões Aristotélicas

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

BENVENISTE, Emile. O homem na língua. In: _____. *Problemas de linguística geral I*. São Paulo: Nacional / USP, 1976. cap. 5, p. 247-315.

BOBBIO, Norberto. *Elogio da serenidade e outros escritos morais*. São Paulo: UNESP, 2002.

DANBLON, Emmanuelle. *Rhétorique et rationalité: essai sur l'émergence de la critique et de la persuasion*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 2002.

FONTANILLE, Jacques. *Sémiotique du discours*. 2. ed. Limoges: PULIM, 2003.

GILBERT, Michael A. *Coalescent argumentation*. New Jersey: Laurence Erlbaum Associate Publishers, 1997.

GRÁCIO, Rui A. *Racionalidade argumentativa*. Porto: ASA, 1993.

GREIMAS, Algirdas J.; FONTANILLE, Jacques. *Sémiotique des passions: des états de choses aux états d'âme*. Paris: Ed. du Seuil, 1991.

MEYER, Michel. *O filósofo e as paixões*. Porto: ASA, 1993.

_____. *Principia rhetorica: une théorie générale de l'argumentation*. Paris: PUF, 2008.

MOSCA, Lineide S. A teoria perelmaniana e a questão da afetividade. In: CHAGAS OLIVEIRA, Eduardo (Org.). *Chaim Perelman: direito, retórica e teoria da argumentação*. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), 2005. p.129-140.

_____. A atualidade da Retórica e seus estudos: encontros e desencontros. I congresso virtual do Departamento de Literaturas Românicas. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2005. Disponível em: <http://www.fl.ul.pt/eventos/congresso_retorica>.

_____. (Org.). *Retórica e argumentação em práticas sociais discursivas*. Coimbra: Grácio Editor, 2016.

MOURA, Marco Aurélio. *O discurso do ódio em redes sociais*. São Paulo: Lura Social, 2016.

Paixões Aristotélicas

PARRET, Herman. *Les passions: essai sur la mise en discours de la subjectivité*. Bruxelles: Pierre Mardaga, 1986.

PERELMAN, Chaïm. *Lógica jurídica*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____.; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PLANTIN, Christian; DOURY, Marianne; TRAVERSO, Véronique. *Les émotions dans les interactions*. Lyon: Press Universitaires de Lyon, 2000.

Paixões Aristotélicas

A CÓLERA E A CALMA: PAIXÕES EM “O CANIVETE”, DE MÁRIO DONATO

Edna Maria F. S. Nascimento

Vera Lucia Rodella Abriata

*Porque, quando se curte raiva de
alguém, é a mesma coisa que se
autorizar que essa própria pessoa
passe durante o tempo governando
a ideia e o sentir da gente*

(Guimarães Rosa)

INTRODUÇÃO

A novela “O canivete”, objeto de análise deste trabalho, constitui-se de um pequeno texto de 36 páginas do escritor Mário Donato, também autor, entre outras obras, do conhecido romance *Presença de Anita* (1948), filmado em 1951 e produzido como minissérie em 2002 pela Rede Globo de Televisão. O texto em tela faz parte do livro *Os sete pecados capitais* (1964), organizado por Ênio Silveira que convida, além de Mário Donato, os escritores João Guimarães Rosa, Otto Lara Rezende, Carlos Heitor Cony, Guilherme Figueiredo, José Condé, Lygia Fagundes Telles para integrarem a coletânea. Cabe a Mário Donato escrever sobre a ira; os demais abordam em seus textos respectivamente os pecados: soberba, avareza, luxúria, gula, inveja, preguiça. Na *Nota do editor*, Silveira ressalta a qualidade dos textos e em um tom brincalhão explica:

Paixões Aristotélicas

Foi puramente acidental a distribuição dos sete pecados pelos escritores, pois não sabemos – nem nos interessa saber – qual o pecado de sua mais constante ou habilitada prática. Aceito o desafio, os resultados provaram que todos se houveram muito bem na elaboração do tema que lhes coube. Em cada uma destas sete histórias, no estilo característico de cada autor, há o homem diante de si mesmo e da vida, exercendo como Adão ou como o *Pithecanthropus Erectus* – seu soberano direito de escolher um caminho entre aqueles que o meio ambiente e o todo social lhe condicionaram. (SILVEIRA, 1964, p. X-XI, grifo do autor).

Analisamos algumas cenas enunciativas do texto de Donato (1964) em que se configura a paixão da cólera, descrevendo-a por meio dos fundamentos teóricos da semiótica das paixões. Fundamentamos nossa análise no percurso patêmico da cólera, postulado por A. J. Greimas (1983), em sua obra *Du sens II* e reelaborado pelo semioticista Jacques Fontanille (2005) no *Dictionnaire des passions littéraires*. Procuramos ainda relacionar reflexões sobre a cólera e a calma, empreendidas por Aristóteles em sua obra *Retórica das paixões* (2000), com o percurso da cólera, sistematizado por Fontanille (2005), com o objetivo de contribuir para o estudo sobre tais paixões.

A CÓLERA E A CALMA: DA RETÓRICA À SEMIÓTICA

Aristóteles (2000) considera as paixões como estratégias discursivas, dotadas de um caráter persuasivo ou dissuasivo, que pressupõem um discurso enunciado por um orador o qual deve ser “digno de fé” (ARISTÓTELES, 2000, p. 5). Tal discurso, que é dirigido a um ouvinte, tem por finalidade o julgamento desse interlocutor.

De acordo com a retórica aristotélica, as paixões são sentimentos que, ocasionando transformações nos ouvintes, fazem variar seus julgamentos. Essas transformações, operadas pelo discurso nos ouvintes,

Paixões Aristotélicas

levam-nos, pois, a exercer um fazer interpretativo quando proferem tais julgamentos, que também são variáveis, e são seguidos, diz Aristóteles (2000, p. 5), de “tristeza e prazer, como a cólera, a piedade, o temor e todas as outras paixões análogas, assim como seus contrários”.

Nessa mesma esteira, Michel Meyer (2000), ao comentar as paixões aristotélicas, refere-se à *Poética* como a obra em que o estagirita estuda o discurso no qual se reproduz, por meio da mimese, a paixão. Meyer (2000) faz alusão ao fenômeno passional tal como o concebe Aristóteles:

[...] a primeira forma de auto-representação projetada sobre outra pessoa e que reage a ela. É ao mesmo tempo a coisa e o espetáculo da coisa, pois com muita frequência nos esquecemos de que a vida da paixão consiste em sua representação e expressão. As ações humanas, portanto correlativamente às paixões, são por natureza aquilo que suscita visão, compaixão e temor (MEYER, 2000, p. L).

Assim, a ação, representada pelo enunciador em determinado discurso, suscita no interlocutor boas ou más paixões que podem levá-lo à ação. Segundo Meyer (2000, p. XXXVIII), “as paixões servem para classificar os homens e descobrir se o que sentem é necessário para que quem quer convencê-los aja sobre eles”. Para o autor, as paixões “têm uma função intelectual epistêmica, operam como imagens mentais, informam-me sobre mim e sobre o outro tal como ele age em mim (prazer/sofrimento)” (MEYER, 2000, p. XLII). Recurso retórico, por excelência, a paixão, da perspectiva aristotélica, diferencia-se da visão de paixão proposta pela semiótica discursiva, na medida em que, para Aristóteles, as paixões podem levar o homem à ação e à sua transformação de estados, ao passo que, em semiótica, as paixões são estudadas como efeitos de sentido inscritos e codificados nas linguagens, nos discursos e, nesse aspecto, a semiótica não considera a paixão naquilo em que ela afeta o ser efetivo dos sujeitos “reais”, de acordo com Bertrand (2003, p. 338).

Paixões Aristotélicas

A Semiótica proposta por Greimas (1983), a partir de meados de 1980, começa, pois, a considerar a paixão como um componente do percurso gerativo do sentido que constrói também uma dimensão do discurso. Do mesmo modo como se desenvolveram anteriormente a dimensão pragmática e a cognitiva, busca-se estabelecer, a partir dessa década, um percurso para a dimensão passional. Tendo, respectivamente, como modalizadores *fazer*, *saber* e *sentir*, essas dimensões configuram o sujeito da ação, o sujeito cognitivo e o passional e constroem a figura do ator, individualizando o actante-sujeito do nível narrativo, diferenciando-o dos outros que compõem a cena enunciativa, dando-lhe um corpo próprio que cria um simulacro do mundo natural.

Em “Cólera”, verbete do *Dicionário das paixões literárias*, (FONTANILLE 2005, p. 61-79) observa que, em geral, a paixão da cólera surge como uma explosão em decorrência de outra paixão. A exemplo, citam-se o ciúme em Otelo, a avareza em Harpagon. Outra característica desse comportamento passional, apontada pelo semioticista, é o fato de ela denunciar a ingenuidade daquele que esperava alguma coisa e, como isso não ocorre, ele se sente frustrado. A partir dessas considerações, propõe o percurso canônico da cólera, reformulando o já proposto por Greimas (1983), em “*De la colère*”. Para as fases da paixão da cólera, ele prevê variantes antecedentes e subseqüentes na sequência canônica, como podemos ver no esquema a seguir (tradução nossa):

| | | | | | | | | | | |
|-------------|-----------|-----------|---|---------------|---|------------------|---|---------------|---|----------|
| rivalidade | exigencia | | | | | | | | | |
| confiança | → | espera | → | frustração | → | descontentamento | → | agressividade | → | explosão |
| impaciencia | | aflição | | ressentimento | | ódio | | | | |
| agitação | | desespero | | despeito | | vingança | | | | |
| inquietaude | | revolta | | | | | | | | |

A etapa da confiança, que estabelece uma relação entre no mínimo dois sujeitos, é formulada a partir de um “crer” em alguém e pode ser instalada de maneira informal, puramente afetiva, ou mais explícita e formal, sob a forma de um contrato narrativo, ou mesmo de uma

Paixões Aristotélicas

promessa. Nessa fase, em que pode surgir a rivalidade, o comportamento do sujeito pode manifestar-se agitado, impaciente, inquieto. A espera, por sua vez, guarda a memória da confiança que a institui e por isso depende também da participação de outro sujeito. O crer, instalado na confiança, desdobra-se então em um “crer em alguma coisa” (o estado esperado) e em um “crer em alguém” (aquele que deve realizar essa “qualquer coisa”). É a etapa da exigência em relação ao outro que configura o estado passional da aflição, do desespero e mesmo da revolta.

Na terceira fase, a frustração, o sujeito da cólera sente a privação do objeto desejado, e seu corpo sensível experiencia a decepção, o ressentimento e o despeito, havendo, portanto, a reativação do seu querer. Na etapa do descontentamento, o sujeito confronta o que ele esperava com aquilo que ele obtém (o estado que se espera e o estado realizado) e se vê em uma situação insatisfatória, inadequada entre o que projetou e o que foi realizado. O sujeito se vê clivado pelo sujeito do querer, o eu projetado, e pelo sujeito do saber, o eu atual não realizado. Tal situação de inquietude e agitação demanda uma resolução que pode dar origem ao sentimento de ódio e de vingança.

A agressividade, penúltima fase do percurso patêmico, é então dirigida explicitamente ao outro sujeito, o faltoso, o tratante, aquele que não cumpriu sua promessa. Essa etapa pode ser descrita como o efeito da irrupção do antissujeito no campo de presença do sujeito que, nesse momento, revê sua percepção do outro e o identifica como antissujeito potencial.

Nesse sentido, a agressividade abre outro tipo de sequência potencial, uma sequência de afrontamento, uma prova: o sujeito se prepara para o confronto e sua eventual agitação manifesta então a emergência de um poder-fazer que pode se configurar no ódio ou na vingança. A explosão, enfim, deixa o sujeito face a si mesmo, e ele resolve brutalmente as tensões acumuladas, sem nenhuma consideração em relação ao antissujeito incriminado ou aos danos que possa causar. Com

Paixões Aristotélicas

a explosão, o sujeito quer resolver somente o mal-estar, o desconforto que o outro lhe causou.

A sequência canônica da cólera é fundada, conforme ressalta Fontanille (2005, p. 63), em uma cadeia de razões: o sujeito explode em razão da sua agressividade, ele é agressivo em razão de seu descontentamento, ele se torna descontente em razão de sua decepção, ele se decepciona em razão do que esperava e, enfim, ele espera em razão do que lhe haviam prometido, rompendo afinal a confiança no outro. A estrutura da cólera é composta, portanto, de três papéis: um sujeito, um objeto (esperado e/ou desejado) e outro sujeito, que se revela como antissujeito. Este pode ser identificado ou somente inventado, ou seja, projetado pela própria cólera.

Percebe-se também que cada uma das fases da sequência canônica da cólera vai provocando a ruptura da relação fiduciária entre os actantes. Desse modo, eles passam a questionar a relação fiduciária: podem decepcionar-se um em relação ao outro, desconfiar um do outro ou acusar um ao outro.

Consideramos importante destacar a seguir algumas conceituações sobre a cólera e a calma, conforme Aristóteles (2000, p. 7-21) as concebe, pois encontramos na novela, objeto de nossa análise, algumas identidades entre essas concepções e o comportamento do ator protagonista do texto.

Para o filósofo grego, a cólera se associa a um desejo de alguém de vingar-se de um outro que o despreza – ou a algum dos seus – quando esse alguém não considera merecer esse desprezo. Segundo o autor, entre as espécies de desprezo encontram-se o desdém, o ultraje e a difamação. Para fins de análise, faremos menção aos dois últimos. Aristóteles (2000, p. 7) observa que “aquele que desdenha despreza, pois desdenhamos tudo o que julgamos ser desprovido de valor”. Por sua vez, o ultraje também é uma forma de desprezo, pois “consiste em fazer ou

Paixões Aristotélicas

dizer coisas que causam vergonha” ao outro. As pessoas encolerizam-se quando se sentem desgostosas. Assim, quando desejam algo e um outro sujeito se opõe à realização de seu desejo, elas podem tornar-se coléricas, como é passível de ocorrer com o sujeito apaixonado ao sentir que desprezam seu amor (ARISTÓTELES, 2000, p. 8-11).

Pode-se ainda sentir cólera “contra aqueles que não manifestam seu reconhecimento, porquanto esse desdém se contrapõe ao dever” (ARISTÓTELES, 2000, p. 15).

De acordo com Meyer (2000, p. XLIII), a cólera “revela ao interlocutor que a imagem que ele forma do locutor carece de fundamento”; por isso é que ocorre o desejo de vingança, constituindo-se como uma “reação daquele que nada tem a perder”.

Aristóteles (2000) faz alusão à calma, paixão que contrapõe à cólera, observando que a vingança, anteriormente tomada contra outra pessoa, “põe termo [...] a cólera mais forte” (ARISTÓTELES, 2000, p.19) e, por consequência, tem-se a calma. Ressalta o filósofo, nesse aspecto, que não se sente cólera “contra os mortos, porque estes sofreram a última das penas e já não terão dor nem sentimentos”, o que seria desejável pelos coléricos. (ARISTÓTELES, 2000, p. 21).

Meyer (2000, p. XLIV) pontua que, para Aristóteles, a calma pode representar “a indiferença, a ausência de toda paixão, o contrário daquilo que arrebatava os homens”. Essas reflexões sobre a cólera e a calma, de base aristotélica, encontram eco na novela “O Canivete” e serão associadas ao percurso patêmico da cólera do ator protagonista do texto que passamos a analisar.

INESPERADO ENCONTRO

A novela “O canivete” estrutura-se em quatro partes, não nomeadas pelo enunciador, mas separadas por espaços que as delimitam. O narrador/ator Bernardo no presente da enunciação enunciada passa a

Paixões Aristotélicas

relembrar fatos nebulosos de sua infância ao se encontrar com Heloísa, uma mulher que o chama pelo nome um dia quando se dirigia ao clube, mas ele não a reconhece à primeira vista. Pouco a pouco, a presença dessa mulher que o trata com intimidade reaviva em sua memória a antiga admiração que sentia por ela.

Nas cenas escolhidas, analisamos o poder de sedução de Heloísa sobre Bernardo. A antiga conhecida desperta nele a memória de uma grande paixão não consumada na infância e que gradativamente se restabelece a partir desse reencontro inesperado. O ciúme que o ator passa a sentir no presente por dois rivais, Odilon e Carlos, que têm a preferência de Heloísa, levam-no a se tornar um sujeito agressivo e colérico. Desse modo, sobrepuja-se, portanto, ao pragmático e ao cognitivo, o papel de sujeito passional de Bernardo que, num momento em que o ciúme o cega, mata a amada golpeando-a com um canivete. A nossa síntese da novela privilegia o tema do texto, um crime passional. Mas o modo singular de Mário Donato abordar essa temática em que a paixão da cólera pouco a pouco se apodera do ator Bernardo, constrói um texto literário ímpar e nos instiga a analisar o modo como ele, no papel de narrador, rememora um acontecimento de seu passado infantil, mergulhado nas trevas do esquecimento.

Na primeira parte da novela, instaura-se uma cena enunciativa no momento presente em que Heloísa, já quarentona, em uma tarde, em meio à multidão de transeuntes, no espaço da rua, reconhece Bernardo já homem feito e o interpela com a pergunta “- Você não me reconheceu Bernardo?” (DONATO, 1964, p. 127). Esse súbito encontro é o mote para que lembranças de seu passado gradativamente comecem a aflorar na memória do narrador protagonista.

A mulher desconhecida, que o segura com ar de antiga intimidade “Era uma senhora, teria uns quarenta anos ou pouco mais, elegante e rescendendo a bom perfume, o decote muito aberto...” (DONATO, 1964, p. 127), surpreende Bernardo que se descreve como encabulado e sedento de solidão. A interrupção da descrição da mulher pelas reticências após

Paixões Aristotélicas

o sintagma “o decote muito aberto...” sugere as muitas possibilidades desse encontro, mesmo porque, embora ele não a reconheça, deixa-se encantar pelos “cabelinhos ruivos” que visualiza em seu antebraço.

Em meio a conjecturas do ator, que o fazem se autoquestionar sobre quem seria aquela mulher que por força queria ser lembrada, ela, divertindo-se com seu embaraço, sussurra seu nome. Verbalizado o nome, Heloísa, o Bernardo criança passa a se sobrepor ao homem feito:

Claro que a conhecia, e como! Éramos criança, ou melhor, era eu uma criança, um moleque de dez anos, um quarto de século atrás, e ela, mais velha uns cinco ou seis anos, já uma mocinha. Era linda a Heloísa! Minha vizinha. Eu adorava-a. Vivia atrás dela como um cãozinho. “Onde anda o Bernardo?” - “Ora, procurem a Heloísa!” (DONATO, 1964, p. 128).

Cenas do passado retornam a sua memória e trazem para o presente o momento erótico em que a adolescente o envolvia com o simples ato de pendurar “num varal algumas peças íntimas que ela mesma acabara de lavar.” (DONATO, 1964, p. 128). E, agora, Heloísa, como dissera, estava viúva, e a mãe dele que, no passado o repreendia por andar colado à saia da moça, já havia morrido. Não havendo mais o antissujeito que o afastara na infância do objeto de seu desejo, Bernardo dá asas à imaginação, e o poder sedutor dos braços da Heloísa do passado voltam a provocá-lo no presente; “aqueles braços, com sua suave penugem ruiva [...] poderiam rodear-me [...]” (DONATO, 1964, p. 128). Sua imaginação começa a adquirir concretude, quando é, de novo, surpreendido pela voz da mulher que insistentemente o convida para ir a sua casa.

Após o inesperado encontro, as lembranças de Bernardo continuam a se avivar, mas ele descobre que na vida do menino tímido que ele fora havia um espaço de tempo nebuloso entre a infância e a juventude:

Paixões Aristotélicas

[...] tudo chegava a um ponto cego e escuro, e me via, já não um menino, mas mocinho também, e Heloísa não mais fazia parte do meu mundo. Era como se, em dado instante de minha vida de criança, eu deixasse de existir ou então adormecesse [...] (DONATO, 1964, p. 130).

Nessa primeira parte da novela, desnuda-se, portanto, a relação erótica que havia se estabelecido entre o menino e a adolescente, envolvidos numa espécie de jogo amoroso de cujas regras o ator feminino parecia ser detentora, ostentando saber o poder de atração que exercera sobre o menino. A essas lembranças de Bernardo sucedeu-se um clima de mistério a respeito do modo como se dera a separação dos dois atores protagonistas, como se torna perceptível no enunciado “tudo chegava a um ponto cego e escuro, e me via, já não um menino, mas mocinho também”. É importante ressaltar a figura “ponto cego e escuro” que metaforicamente alude ao tema do desconhecimento do ator não somente sobre o modo como se dera sua transformação da meninice à juventude, mas também sobre a ruptura de sua relação com Heloísa no pretérito.

É importante lembrar que já nessa primeira parte nota-se a primeira e segunda fases do esquema canônico da cólera, a confiança e a espera, que ficam pressupostas, tanto no passado como no presente. Há, pois, um duplo contrato prévio de fidedignidade, um entre o menino e a adolescente, e o outro entre a mulher e o homem, ambos fundamentados na crença, da ordem do humano, acerca da expectativa de comunhão entre aqueles que se relacionam afetivamente. Esse contrato imaginário, originário da espécie humana, modaliza os sujeitos pelo “dever-ser” (FONTANILLE, 2005, p. 64), gerando, no caso da ruptura dessa espera fiduciária, a impaciência, a agitação, a inquietude, a rivalidade, como se observa na sequência do texto.

Paixões Aristotélicas

ABRUPTO DESFECHO: DA APARENTE CALMA À CÓLERA

As cenas enunciativas que se seguem, as quais se manifestam nas duas últimas partes da novela, não se passam mais no espaço aberto da rua em que Heloísa abruptamente arrebatava Bernardo da sua aparente calma. Heloísa o espera no luxuoso apartamento que lhe deixara o falecido marido. É importante ressaltar que o protagonista não se recordava de Odilon, embora a viúva afirmasse que eles se conheciam no passado. A presença de outra mulher, irmã de Heloísa, no apartamento, leva Bernardo a recuperar lembranças pretéritas, que, apagadas, passam a se tornar perceptíveis para ele. Paulina o faz recordar-se de sua paixão pela irmã que o envolvia em um jogo de sedução:

– Lembro-me de você como se o estivesse vendo. Você era deste tamanhinho (Fazia o gesto: um tico de gente), mirrado e feinho. Andava sempre atrás de Heloísa, que já era uma mocinha, enquanto você não passava de um piázinho, lembra-se? – Eu dizia que sim – Adorava a Heloísa, todos sabiam. E ela bem que gostava de sua adoração... (DONATO, 1964, p. 136).

Frente à insistente ideia da irmã de casar Heloísa com Donato, já que os dois estavam livres, instaura-se no ator masculino a impaciência e lhe acirra o desejo pela amada da infância, logo abrandado por outra pergunta de Paulina que o abala: “- Onde sua família foi morar quando você teve aquela queda de tifo?” (DONATO, 1964, p. 138). O protagonista confessa à interlocutora que se lembrava vagamente da moléstia e é surpreendido, de novo, pela irmã mais velha de Heloísa que o interrompe com outra pergunta: “Lembra-se, Bernardo, de uma nota que você tinha na mão?” (DONATO, 1964, p. 138).

Nessa terceira parte da novela – convém lembrar – os antissujeitos, do presente e do passado, que disputavam o afeto de Heloísa com Bernardo, começam a se revelar. No presente, um telefonema interrompe a conversa dos três e, pelas respostas de Heloísa, Bernardo vislumbra

Paixões Aristotélicas

que o Carlos com o qual ela conversava ao telefone era um possível pretendente. Pelos comentários de Paulina, por sua vez, a imagem de Odilon, antissujeito do passado, vai irrompendo no campo de presença de Bernardo.

Após a saída de Paulina, inicia-se a quarta parte do texto, a mais longa da novela. Primeiramente, a conversa entre os antigos amigos centra-se no episódio da nota amassada na mão de Bernardo. Heloísa revela, expressando um riso claro, a espécie de lenda que sua mãe contava em relação a essa atitude dele “dizia que você ficara fraco de tanta paixão e por isso o tifo apanhou você.” (DONATO, 1964, p. 140). Em seguida, ela repentinamente lhe pergunta: “Você gostava mesmo de mim, naquela época, Bernardo?” (DONATO, 1964, p. 141). Com essa interrogação, a mulher busca reafirmar o contrato que se estabelecera entre eles no passado e ao mesmo tempo é ela quem lhe possibilita reavivar em sua memória a lembrança de Odilon. Heloísa relata-lhe que afugentava Bernardo quando ia se encontrar com o namorado, mas sentia pena dele e quando voltava do encontro o abraçava e o beijava. Evidencia-se, pois, o jogo sedutor de Heloísa que primeiramente repelia o menino e, depois, o premiava. Isso o fez acreditar no objeto de seu desejo e sentir confiança em seu afeto. Lembremos que o crer desbobra-se em “crer em alguma coisa” (o estado esperado) e em um “crer em alguém” (aquele que deveria realizar essa “qualquer coisa”).

Por conseguinte, é a etapa da espera em relação ao outro que configura o estado passional da aflição, do desespero e, posteriormente, da revolta de Bernardo contra a mulher, como podemos observar no enunciado a seguir: “Heloísa precisava afugentar-me. Senti-me corrido, como se fosse ontem.” (DONATO, 2005, p. 141). É por meio desse jogo sedutor que a adolescente Heloísa vai renascendo gradativamente nas lembranças de Bernardo. Metonimicamente, a moça condensa-se na parte de seu corpo pela qual ele mais tinha fixação:

Paixões Aristotélicas

Aquilo parecia diverti-la e, rindo como ria, tornava-se mais bonita, mais fresca, mais jovem. Como que recuava para dentro do passado e, não demoraria, seus braços se molhariam d'água com sabão e se ergueriam, na minha memória, para pendurar roupas no varal. (DONATO, 2005, p. 142).

Ela vai rememorando um acontecimento do passado, quando o menino levantava a saia dela e confessa que “Aquilo me irritava, mas no fundo eu gostava.” (DONATO, 2005, p. 142). Na continuidade desse jogo, ela arrisca uma explicação para sua atitude e ainda quer sua confirmação: “E quando fazia aquilo (fez mais de uma vez), eu me lembro, era como se tentasse adquirir direitos sobre mim, desvestir-me, possuir-me. Não acha?” (DONATO, 2005, p. 142). Bernardo, um tanto quanto embaraçado, vai recompondo o “menino, de quem não podia libertar-se.” (DONATO, 2005, p. 142).

Uma aparente calma instala-se entre o casal, e a conversa volta-se para o relacionamento entre Heloísa e Odilon. Bernardo ao saber que ela não quisera ter filhos com o marido, conclui que ela não o amara e poderia ter se casado apenas por causa do dinheiro de Odilon. Outra conjectura lhe vem à cabeça: ela teria amado outro? Dúvida que ele relaciona à figura do tal Carlos que havia telefonado para Heloísa logo que ele chegara a sua casa. Bernardo pergunta-lhe sobre essa possibilidade e ela nega, contando-lhe que no passado Carlos não quis casar-se com ela e que agora poderia querer fazê-lo por causa do dinheiro que Odilon lhe deixara. Sua resposta negativa em relação ao casamento com Carlos é enfática e em seguida ela exclui também taxativamente a possibilidade de se casar até mesmo com Bernardo: “E incisiva, como se aparasse por antecipação qualquer pretensão da minha parte: - Você, por exemplo, que teve tão forte inclinação por mim... Você mesmo. Se você me fizesse uma declaração, eu não acreditaria.” (DONATO, 2005, p. 146). Ele confessa-lhe então que não queria se casar com ela, pois não reconhecia na mulher do presente a jovem romântica que ele idealizara

Paixões Aristotélicas

outrora: “– Heloísa [...] Não vou declarar-me. – Era sincero. Nunca naquele momento, eu estivera tão longe de amar Heloísa. Ela ficara lúcida demais, tão dona de si própria, que me repugnava.” (DONATO, 1964, p. 147).

Ela retruca, observando que os trajés pobres que Bernardo portava eram a prova de que ele se casaria também com ela por dinheiro, o que o leva a sentir-se humilhado. Configura-se nesse momento a terceira fase da cólera, a frustração, em que o sujeito sente a privação do objeto desejado e seu corpo sensível é tomado pela decepção, o ressentimento e o despeito, havendo, portanto, a reativação do seu querer.

Nesse momento, Heloísa busca justificar sua tão grande mudança comportamental, culpando o marido pela criatura má que se tornara, e Bernardo começa a compreender o verdadeiro motivo que lhe provocara o esquecimento sobre sua doença.

Durante toda conversa com a mulher ela tivera um livro sobre os joelhos e quando se levanta para buscar uma foto de Odilon para que o jovem o reconheça, deixa o objeto sobre a mesa. Como espátula e marcador, no livro, havia um canivete comum, grande, de uma lâmina só, com cabo de madrepérola. Ele também tivera um, lembra Bernardo, mas não sabia localizá-lo. O canivete é o termo conector que detona imagens do passado envoltas em mistério, e a fotografia de Odilon trazida por Heloísa vai lhe possibilitando estabelecer o elo entre ele, o canivete e o finado marido de Heloísa. Ele se recorda da imagem do homem que se casou com ela quando ele era apenas uma criança. Instaure-se a etapa do descontentamento, o sujeito confronta o que ele esperava e o que obtém (o estado esperado e o estado realizado) e se vê em uma situação insatisfatória, inadequada entre o que projetou para si no passado e seu estado atual. O sujeito se vê clivado pelo sujeito do querer, o eu projetado, e pelo sujeito do saber, o eu atual não realizado. Tal situação de inquietação e agitação demanda uma resolução que pode dar origem ao sentimento de ódio e de vingança. E o descontentamento do menino

Paixões Aristotélicas

no passado é novamente sentido pelo homem que ele se tornara. Assim, passado e presente se embaralham no interior do ator.

Em sua memória, presentifica-se a cena pretérita na qual Odilon lhe oferecera um canivete com a condição de ele responder uma indagação sua. Ele queria saber se Heloísa se encontrava com outros rapazes quando ele não aparecia. Como Bernardo se calara diante de seu questionamento, Odilon oferecera-lhe uma nota para ele comprar o canivete. Ele relata essa cena de que ele se recorda para Heloísa, confessando-lhe que sua resposta a Odilon fora sim. Ela o despreza por isso, mesmo diante de sua declaração: não fora pelo canivete que mentira, mas para afastar Odilon da jovem; fora, portanto, por amor a ela. Mas Heloísa dura e escarninha ri perdidamente e Bernardo nesse momento sente ódio por ela. Assim como sentira de Odilon que, após ouvir a resposta afirmativa do menino, responde-lhe: “Compre o canivete, porqueirinha. E passe ele no pescoço!” (DONATO, 1964, p. 150). Odilon, no passado, e Heloísa, no presente, provocam, portanto, a agressividade, penúltima fase do percurso da cólera, que é então dirigida por Bernardo explicitamente ao outro sujeito, o faltoso, o tratante, aquele que não cumpriu sua promessa, Heloísa. Nesse sentido, como lembra Fontanille (2005, p. 65), a agressividade abre outro tipo de sequência potencial, uma sequência de afrontamento, uma prova: o sujeito se prepara para o confronto e sua eventual agitação manifesta então a emergência de um poder-fazer que pode se configurar no ódio ou na vingança.

No passado, a explosão, última fase do percurso patêmico da cólera, é abortada pela doença que permitiu a Bernardo reprimi-la, introjetando-a, e ele não explodira contra o antissujeito Odilon. Entretanto, pouco a pouco, sua memória vai reconstituindo os fatos e o menino, outrora humilhado, passa a sentir no presente, quando homem feito, a intensificação do estado de humilhação a que foi submetido por Odilon e pela própria Heloísa, que agora ainda o considerou apenas um “serzinho desprezível”, imaginando que ele a traíra por um canivete. Bernardo, por sua vez, toma consciência de que seu amor por ela o

Paixões Aristotélicas

levara a praticar aquele ato vil e que a culpada de tudo era a mulher que ao mesmo tempo o seduzia e o repelia. Nesse sentido, ele considera que fora ela a culpada por aquele hiato na sua vida, por aquela ferida que nunca havia cicatrizado, enfim por causa dela, como ele conclui, “eu todo me frustrara e vivera em estado de ira” (DONATO, 1964, p. 151) e para “sobreviver à minha própria vergonha, esquecera-me completamente de que o era. Entretanto, a consciência de minha miserabilidade ficara latente em mim todos aqueles anos.” (DONATO, 1964, p. 151).

Pouco a pouco, em meio a esse turbilhão de lembranças, vai aflorando nele o sujeito cognitivo, não passional, que se apodera do saber sobre seu passado. Esse saber explica seu desejo frustrado de ser médico, ao ver o corpo de uma moça esfaqueada na garganta, o pavor da navalha ao ir ao barbeiro ou o medo somente em olhar para facas: “Era o maldito canivete enterrado na minha mente que me fazia desmaiar” (DONATO, 1964, p. 151).

Assim, à medida que ele toma posse do conhecimento sobre o passado, vislumbra que o canivete em si, não era nada, mas era “um símbolo” “de uma infâmia de amor” (DONATO, 1964, p. 153). Desse modo, o sujeito cognitivo, vai sendo obumbrado pelo sujeito passional, embalado pelo riso de Heloísa que não se cansa de lembrar o fedelho que ele fora. Na busca de se encontrar, depara-se também com Heloísa e a vê com outros olhos: uma mulher que teria na terra apenas a missão de levar os homens à frustração. E odiando-a quer vê-la ferida com o canivete. Seu ódio se acirra ainda mais quando ela aventa a possibilidade de dividir seu segredo do passado com a irmã Paulina. Frente a esse desejo de Heloísa ele se exalta, e a mulher se assusta. É um momento de tensão, agravado pela vergonha de que seu segredo seja compartilhado e que sujeitos julgadores possam lhe atribuir a pecha “Ali vai um homem vil!” (DONATO, 1964, p. 154).

Heloísa, vendo-o transfigurado, busca artimanhas para que a calma volte; nesse ínterim, o telefone toca. Outro momento de tensão. Pelas

Paixões Aristotélicas

respostas da mulher ao telefone, ele intui que seja Carlos que insiste em encontrá-la e ela acaba cedendo ao convite.

Uma calmaria, muitas vezes buscada pelo riso fácil de Heloísa, que tenta minimizar os fatos do passado e ao mesmo tempo se lembra do menino com ironia, parece difícil de estabelecer-se para Bernardo. A relação entre eles é predominantemente tensa, marcada pelo ciúme do sujeito. É esse ciúme, por conseguinte, que vai fazer aflorar a paixão da cólera, que ele vivenciara na infância, a qual, reprimida, eclode no presente, levando o sujeito adulto a se deixar dominar por ela. Nesse aspecto, é importante citar a afirmação de Fontanille (2005, p.61), relativa à manifestação da cólera no texto literário. Segundo o autor, ela irrompe sempre como consequência e sob o domínio de outra paixão. No caso da novela escrita por Donato, a sedução provocativa de Heloísa e a paixão não correspondida que Bernardo nutre por ela é o estopim que ocasiona a irrupção da cólera e associa-se, por conseguinte, à paixão do ciúme: ciúme por ter sido preterido pelo rival e, ao mesmo tempo, ódio pelo desprezo que ela lhe devotava no presente. Ela passa, portanto, a ser vista como inimiga que ele deve submeter a seu jugo. Surge então o papel do antissujeito, “primeiro critério distintivo para a identificação do comportamento colérico”, de acordo com Fontanille (2005, p. 64)¹.

Tendo em vista o sujeito narrador da novela, o antissujeito inicialmente parece se figurativizar pelos dois atores masculinos: Odilon, no passado, e Carlos, no presente, sobre os quais ele também desconta sua revolta. Essa revolta se intensifica e explode em cólera quando ele se defronta com a figura da amada que o humilha.

¹ Para o semiótico (FONTANILLE, 2005, p. 64), esse antissujeito pode ser preliminarmente identificado, inventado ou projetado pela própria cólera. “O efetivo da estrutura actancial da cólera é, pois, de três papéis: um sujeito, um objeto (objeto esperado e/ou desejado) e um outro sujeito”.

Paixões Aristotélicas

Desse modo, a frustração², perante a expectativa de uma mulher, que ele imaginara poder efetivar, com ele, uma comunhão plena, deixa-o inseguro e acirra seu ciúme, por se ver novamente preterido por outro antissujeito. O sujeito encontra-se, pela segunda vez, frustrado³ em seu desejo – lembremos que a fase de frustração da sequência reativa o “querer” do sujeito (FONTANILLE, 2005, p. 64). Descontente, pois, com as atitudes da mulher, ele se torna agressivo, explodindo por meio de um discurso colérico que primeiramente a atinge verbalmente. Nesse sentido, fica patente que a intensificação da cólera se deve à dupla frustração, do passado e do presente. O sujeito encontra-se frustrado pelo fato de a mulher não se submeter a ele. Assim, ele queria estar em comunhão com ela, mas sabia que isso não ocorreria: “querer-ser” e “saber-não-ser”.

É importante destacar que, na verdade, essa agressividade é fruto do descontentamento do indivíduo consigo mesmo. De acordo com o esquema canônico, na fase do descontentamento, há a confrontação entre “o estado de espera e o estado realizado” (FONTANILLE, 2005, p. 65), instalando-se a tensão entre o sujeito do querer (o si projetado) e o sujeito do saber (o eu atual).

A mudança de atitude de Heloísa que parecia ignorá-lo após o telefonema agrava ainda mais a tensão. A densidade dramática da linguagem de Donato se faz notar nesta cena em que o enunciador explora os qualificativos que emprega para a mulher: ela em um crescendo vai se transformando em uma mulher mesquinha, ordinária, sem-vergonha, cadela, maldita, que o traíra no passado e no presente com dois homens que não a amavam como ele. E no auge de sua revolta, toma consciência de que ela “me devia alguma coisa, de que me devia a

2 Lembremos que, enquanto momento passional da sequência, a frustração “reatualiza a promessa da conjunção anterior, e a falta não se prova nesse caso senão sobre o fundo da confiança e da espera malogradas”. (FONTANILLE, 2005, p. 64).

3 Convém lembrar que neste momento da fase de frustração da sequência canônica o sujeito da cólera “prova a privação e seu corpo sensível participa diretamente da apreciação da decepção” (FONTANILLE, 2005, p. 64).

Paixões Aristotélicas

própria vida, de que somente com a sua vida pagaria o preço da minha infâmia, aquela infâmia que eu, fraco e inerme, pagara sozinho desde a meninice” (DONATO, 1964, p. 155). Naquela exaltação de sentimentos em que se misturam amor, ciúme e ódio, o inesperado acontece, e ele formula a pergunta: “– Heloísa, quer casar comigo?” (DONATO, 1964, p. 156). Apesar da violência direcionada ao antissujeito “amada”, o sujeito apaixonado ainda tenta a comunhão com o objeto do desejo que lhe provocava ao mesmo tempo amor e ódio. A resposta da moça foi rápida e acachapante: “– Nem pense nisso” (DONATO, 1964, p. 156). A tensão e o antagonismo entre ambos vão, portanto, se intensificando até chegar o momento em que ele a agride fisicamente. Revisando, por conseguinte, o papel do outro, o sujeito abre um outro tipo de sequência, a de “afrontamento, de prova: o actante prepara-se para a confrontação e sua agitação manifesta a emergência de um “poder- fazer”” (FONTANILLE, 2005, p. 65).

O sujeito revela-se neste instante consciente – “saber-ser” – da impossibilidade da comunhão plena com o outro. Assim, sua tensão vai se intensificando num crescendo na sequência da narrativa, e se manifesta por meio de explosões sucessivas de cólera.

E num momento de fúria e loucura ele a mata com o canivete: “Então, o menino humilhado que vivia escondido dentro de mim ergueu-se e, armado de canivete, saltou urrando de seu fojo. E através do sangue que derramou, libertou-se, por fim, da sua miséria.” (DONATO, 1964, p. 156). Nesse instante, espantamo-nos, como o próprio narrador, em relação a seu estado passional.

O ódio reprimido por Bernardo no passado, devido ao desprezo que sofrera, eclode no presente e ele pode dar vazão a toda sua cólera, libertando-se por meio da vingança contra o outro. É a fase da explosão da cólera que, enfim, deixa o sujeito face a face consigo mesmo, momento em que ele resolve brutalmente as tensões acumuladas. Desse modo, sem nenhuma consideração em relação ao antissujeito incriminado,

Paixões Aristotélicas

ele mata a mulher amada para não perdê-la pela segunda vez. Com a explosão, o sujeito colérico Bernardo vinga-se, pois, de Heloísa, devido à humilhação e ao desprezo a que foi submetido por ela.

Convém lembrar que, para Aristóteles (2000), a cólera se associa a um desejo de alguém de vingar-se de um outro que o despreza, quando esse alguém não considera merecer esse desprezo. É o que ocorre com Bernardo, menino e homem, que se sente não somente desdenhado por Heloísa, pois ela nunca lhe atribuíra valor algum, mas também ultrajado por ela que o faz envergonhar-se de seus atos em várias situações ao longo da história, levando-o mesmo a recalcar em sua memória as lembranças da humilhação a que ela e Odilon o submeteram quando menino e que teve como consequência a destruição do antissujeito no momento final da narrativa.

PARA CONCLUIR

Fontanille (2005, p. 66) considera que pode haver variantes da sequência canônica da cólera. Na novela em tela, reconhecemos as fases do percurso que configura a cólera, gerada pela paixão do ciúme, mas a explosão da fase final acontece de forma diferente no passado e no presente.

Na criança, o resultado da cólera é a doença: Bernardo é acometido pelo tifo. A cólera volta-se para o colérico, ele não explode com o antissujeito manifesto, o namorado da amada, Odilon. A intensidade dessa paixão explode dentro do próprio sujeito que se torna seu antissujeito. Segundo nossa leitura, não há, portanto, uma explosão, mas uma implosão, e a criança, embora tendo aparentemente esquecido esse episódio de sua vida, que ficara reprimido em seu subconsciente, não sacia sua cólera.

No adulto, por outro lado, nota-se outra variante da cólera. Novamente, não é sobre o antissujeito Carlos, pressuposto rival dele no presente, que recai sua ira, mas sobre seu objeto de desejo, a eterna

Paixões Aristotélicas

amada Heloísa. A intensidade da explosão colérica atinge seu auge e ele prefere assassinar a amada a perdê-la novamente. Podemos ver nessa atitude de vingança de Bernardo que, além de ser duplamente traído pela amada, atribui a ela todas as frustrações de sua vida, como uma tentativa de restabelecimento de justiça, reconhecida por Fontanille (2005, p. 71) no percurso da cólera. Ainda com base nos pressupostos do semioticista francês, é importante ressaltar que ele distingue a cólera dos deuses da cólera dos humanos. Nos primeiros, segundo ele (2005, p. 74), essa paixão é uma propriedade recorrente, mas não é calamitosa; nos humanos, pelo contrário, ela deve ser contida e reprimida, pois ela é contagiosa. É o que ocorre com o ator narrador da novela “O canivete”: a retenção da cólera pela criança o contagia de maneira tão intensa ao longo da vida que o amor por Heloísa se transforma em cólera, levando-o a tirar-lhe a vida, uma vez que nada mais tinha a perder. Assim, a liberdade que Bernardo sente, ao praticar a vingança contra Heloísa, leva-nos a pressupor que nesse momento ele readquire a calma perdida desde a mais remota infância.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Retórica das paixões*. Tradução de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BERTRAND, Denis. *Caminhos da semiótica literária*. Tradução do grupo CASA. Bauru: EDUSC, 2003.

DONATO, Mário. O canivete. In: SILVEIRA, Ênio (Org.). *Os sete pecados capitais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964. p. 127-160. (Coleção Vera Cruz, 61).

FONTANILLE, Jacques. Colère. In: RALLO DITCHE, Elisabeth; FONTANILLE, Jacques; LOMBARDO, Patrizia. *Dictionnaire des passions littéraires*. Paris: Belin, 2005. p. 61-79.

GREIMAS, Algirdas Julien. De la colère. In: _____. *Du sens II: essais sémiotiques*. Paris: Seuil, 1983. p. 225-246.

MEYER, Michel. Aristóteles ou a retórica das paixões. (Prefácio). In: ARISTÓTELES. *Retórica das paixões*. Tradução de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. XVII-L1.

Paixões Aristotélicas

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1968.

SILVEIRA, Ênio (Org.). *Os sete pecados capitais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964. p. IX-XI.

Paixões Aristotélicas

AMOR E ÓDIO: CONCEPÇÕES OCIDENTAIS

João Hilton Sayeg-Siqueira (PUC-SP)

*As paixões do coração humano,
como as divide e numera
Aristóteles, são onze, mas todas
elas se reduzem a duas capitais:
amor e ódio. E estes dois afetos
cegos são os dois polos em que se
resolve o mundo, por isso tão mal
governado.*

(Pe. Antônio Vieira)

O Ocidente está estabelecido pela criação que teve em dois berços: um, da civilização, derivado do latim *civita*, designativo de cidade, diz respeito à vida social de um povo que, a partir de certa época, afirma preceitos específicos, transmitidos às gerações seguintes; outro, da cultura, derivado do hábito de cultivar, traz um complexo agrupamento do conhecimento, dos costumes, da moral, da educação, das artes, do comportamento humano. O berço da civilização é judaico-cristão, que estipula os princípios sociais, com escoras religiosas e legais, para a convivência comunitária. O berço da cultura é greco-romano, que formula as bases para a sistematização dos conhecimentos construídos empírica ou cientificamente.

A civilização, judaico-cristã, consolida-se nas disposições bíblicas, desde a criação até a gravação dos mandamentos. No Gênesis, não se tem referência ao amor, o que se projeta como ato de sublimação e misericórdia revela-se como rito de submissão, de desobediência e de discórdia.

Paixões Aristotélicas

Encontra-se a sublimação, considerada como fenômeno de passagem de uma intenção abstrata para uma manifestação concreta, o dizer se concretiza, a linguagem cria coisas no mundo, em:

³ E disse Deus: Haja luz; e houve luz. (Gn 1:3)

A misericórdia engrça-se pela generosidade, não mais pela sublimação mas por meio da ação de plantar, arquitetada nas passagens:

⁸ E plantou o Senhor Deus um jardim no Éden, do lado oriental; e pôs ali o homem que tinha formado.

⁹ E o Senhor Deus fez brotar da terra toda a árvore agradável à vista, e boa para comida; e a árvore da vida no meio do jardim, e a árvore do conhecimento do bem e do mal. (Gn 2:8,9)

¹⁵ E tomou o Senhor Deus o homem, e o pôs no jardim do Éden para o lavrar e o guardar.

¹⁶ E ordenou o Senhor Deus ao homem, dizendo: De toda a árvore do jardim comerás livremente,

¹⁷ Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal, dela não comerás; porque no dia em que dela comeres, certamente morrerás. (Gn 2:15-17)

Mas, nem só de requinte e de benignidade faz-se a Bíblia, uma trama se desenrola operacionalizada pela sedução, pela ingenuidade e pela credulidade:

⁴ Então a serpente disse à mulher: Certamente não morrereis.

⁵ Porque Deus sabe que no dia em que dele comerdes se abrirão os vossos olhos, e sereis como Deus, sabendo o bem e o mal. (Gn 3:4,5)

Vem a decepção do Criador, revelada na exequibilidade jurisprudencial da inquisição (da qual se assenhorou a Igreja, durante a Idade Média) do descumprimento do compromisso pela criatura. Está instituído o pecado, por meio da desobediência:

Paixões Aristotélicas

¹¹ E Deus disse: Quem te mostrou que estavas nu? Comeste tu da árvore de que te ordenei que não comesses?

¹² Então disse Adão: A mulher que me deste por companheira, ela me deu da árvore, e comi.

¹³ E disse o Senhor Deus à mulher: Por que fizeste isto? E disse a mulher: A serpente me enganou, e eu comi.

(Gn 3:11-13)

Nasce a narrativa: uma urdidura que passa de uma situação de equilíbrio para uma situação de desequilíbrio, por meio do fazer. Deus, criador, é pai compreensivo e piedoso, porque ama sua criatura, por isso a dispõe em um paraíso esteado em todas as benesses; o homem, criatura, é obediente e correto quanto às determinações do criador e, assim, demonstra seu amor, pela servidão. Quando o homem rompe com o compromisso firmado, torna-se dissimulado e Deus, um pai irado, amaldiçoa suas criaturas: o réptil e o ser humano; principais referências, negritadas, da criação no Gênesis:

²¹ E Deus criou as grandes baleias, e todo o **réptil** de alma vivente que as águas abundantemente produziram conforme as suas espécies; e toda a ave de asas conforme a sua espécie; e viu Deus que era bom. (Gn 1:21)

²⁴ E disse Deus: Produza a terra alma vivente conforme a sua espécie; gado, e **répteis** e feras da terra conforme a sua espécie; e assim foi.

²⁵ E fez Deus as feras da terra conforme a sua espécie, e o gado conforme a sua espécie, e todo o **réptil** da terra conforme a sua espécie; e viu Deus que era bom. (Gn 1:24,25)

²⁷ E criou Deus o **homem** à sua imagem; à imagem de Deus o criou; **homem** e **mulher** os criou. (Gn 1:27)

É cometido o primeiro pecado capital, de *caput*, da cúpula: a ira; dezenas de vezes citada na Bíblia. Para mencionar uma ocorrência,

Paixões Aristotélicas

recorreremos a Paulo de Tarso, o apóstolo, em epístola aos colossenses, pois foi a partir da leitura de suas cartas que o papa Gregório I, o Magno, no século VI d.C., estabeleceu os sete pecados capitais: avareza, gula, inveja, ira, luxúria, preguiça, soberba.

⁶ Pelas quais coisas vem a ira de Deus sobre os filhos da desobediência; (Cl 3:6)

A ira tem suas peculiaridades, específicas para diferenciá-la da raiva e do ódio. Há uma gradação, o sentimento mais suave é a raiva, explosão momentânea que se dissipa rapidamente; a ira já implica tanto uma reação imediata, quanto desmedida, com resultados que podem chegar à violência. Se a ira não for controlada, desencadeia o ódio, que não tem vida curta e vai aumentando à medida que o tempo passa, descontrolando-se em tragédia, por ser sem limite. A consequência da ira divina se revela em suas maldições, para a serpente e para a mulher:

¹⁴ Então o Senhor Deus disse à serpente: Porquanto fizeste isto, maldita serás mais que toda a fera, e mais que todos os animais do campo; sobre o teu ventre andarás, e pó comerás todos os dias da tua vida.

¹⁵ E porei inimizade entre ti e a mulher, e entre a tua semente e a sua semente; esta te ferirá a cabeça, e tu lhe ferirás o calcanhar. (Gn 3:14,15)

Em verdade, a ira decorre não só da desobediência, mas também da chance de a criatura se igualar ao criador, o que lhe traz temor e insegurança. A solução é afastá-la de qualquer possibilidade de se divinizar.

²² Então disse o Senhor Deus: Eis que o homem é como um de nós, sabendo o bem e o mal; ora, para que não estenda a sua mão, e tome também da árvore da vida, e coma e viva eternamente,

²³ Senhor Deus, pois, o lançou fora do jardim do Éden, para lavrar a terra de que fora tomado. (Gn 3:22,23)

Paixões Aristotélicas

Observa-se que Deus, a partir da própria experiência de irascibilidade, dissemina a ira entre os homens, entre os filhos de Adão e Eva, pois não há uma explicação plausível pela preferência demonstrada pela divindade. Seria proposital, para semear a discórdia, ainda como uma represália pela desobediência? Se sim, a ira estava se configurando como ódio – *irou-se... fortemente* –, uma vez que durativa, tendo por desfecho um assassinato.

² Abel foi pastor de ovelhas, e Caim foi lavrador da terra.

³ E aconteceu ao cabo de dias que Caim trouxe do fruto da terra uma oferta ao Senhor.

⁴ E Abel também trouxe dos primogênitos das suas ovelhas, e da sua gordura; e atentou o Senhor para Abel e para a sua oferta.

⁵ Mas para Caim e para a sua oferta não atentou. E irou-se Caim fortemente, e descaiu-lhe o semblante. (Gn 4:2-5)

⁸ E falou Caim com o seu irmão Abel; e sucedeu que, estando eles no campo, se levantou Caim contra o seu irmão Abel, e o matou. (Gn 4:8)

A narrativa estava concluída, uma situação inicial harmoniosa sofre um revés, com previsão de ser solucionado pela expiação, mas, pela inflexibilidade, sanciona a tragédia. Traz, como desfecho, um fracasso, com a lição de moral: A ira é nefasta.

Se no Gênesis tem-se a sublimação, no Êxodo, a misericórdia, decorrente da obediência à lei. Novamente, a obediência norteia os preceitos bíblicos. O ato legislativo se entrecruza com a disposição religiosa e estabelece a convivência social com harmonia e respeito, por meio dos mandamentos.

Paixões Aristotélicas

⁶ E faço misericórdia a milhares dos que me amam e aos que guardam os meus mandamentos.

⁷ Não tomarás o nome do Senhor teu Deus em vão; porque o Senhor não terá por inocente o que tomar o seu nome em vão.

⁸ Lembra-te do dia do sábado, para o santificar.

⁹ Seis dias trabalharás, e farás toda a tua obra.

¹⁰ Mas o sétimo dia é o sábado do Senhor teu Deus; não farás nenhuma obra, nem tu, nem teu filho, nem tua filha, nem o teu servo, nem a tua serva, nem o teu animal, nem o teu estrangeiro, que está dentro das tuas portas.

¹¹ Porque em seis dias fez o Senhor os céus e a terra, o mar e tudo que neles há, e ao sétimo dia descansou; portanto abençoou o Senhor o dia do sábado, e o santificou.

¹² Honra a teu pai e a tua mãe, para que se prolonguem os teus dias na terra que o Senhor teu Deus te dá.

¹³ Não matarás.

¹⁴ Não adulterarás.

¹⁵ Não furtarás.

¹⁶ Não dirás falso testemunho contra o teu próximo.

¹⁷ Não cobiçarás a casa do teu próximo, não cobiçarás a mulher do teu próximo, nem o seu servo, nem a sua serva, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma do teu próximo. (Êx 20: 6-17)

O primeiro mandamento é retomado em Levítico e em Deuteronômio, condenando a ira e introduzindo o valor da compaixão, pelo amor ao próximo:

Não te vingarás e não guardarás rancor contra os filhos do teu povo. Amarás o teu próximo como a ti mesmo, Eu sou Javé. (Lv 19:18)

Amarás a Javé teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua força. (Dt 6:5)

Paixões Aristotélicas

Essas máximas são retomadas no Novo Testamento, na citação que Jesus faz, ao ser instigado pelos fariseus:

³⁴ E os fariseus, ouvindo que ele fizera emudecer os saduceus, reuniram-se no mesmo lugar.

³⁵ E um deles, doutor da lei, interrogou-o para o experimentar, dizendo:

³⁶ Mestre, qual é o grande mandamento na lei?

³⁷ E Jesus disse-lhe: Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, e de toda a tua alma, e de todo o teu pensamento.

³⁸ Este é o primeiro e grande mandamento.

³⁹ E o segundo, semelhante a este, é: Amarás o teu próximo como a ti mesmo.

⁴⁰ Destes dois mandamentos dependem toda a lei e os profetas. (Mt 22:34-40)

Jesus retoma, do Antigo Testamento, as diretrizes máximas que nortearão seus ensinamentos: o amor ao próximo e a Deus. Se for uma revisitação, não é possível afirmar a não existência de orientação sobre o amar desde os primórdios da civilização hebraica. Mas Jesus dá um passo além, pois, não só valoriza o amor, como também condena a ira ou qualquer tipo de ressentimento. Pelo amor indulgente, o homem se diviniza.

⁴³ Ouvistes que foi dito: Amarás o teu próximo, e odiarás o teu inimigo.

⁴⁴ Eu, porém, vos digo: Amai a vossos inimigos, bendizei os que vos maldizem, fazei bem aos que vos odeiam, e orai pelos que vos maltratam e vos perseguem; para que sejais filhos do vosso Pai que está nos céus;

⁴⁵ Porque faz que o seu sol se levante sobre maus e bons, e a chuva desça sobre justos e injustos. (Mt 5: 43-45)

Paixões Aristotélicas

O Novo Testamento foi, quase todo, escrito em grego. A palavra amor em grego é Eros, que retrata um aspecto pagão do amor. Para uma versão diferente, o cristianismo introduziu, no vocabulário grego, a palavra Ágape para significar o amor totalmente gratuito por parte de Deus. No entanto, o amor do deus hebraico, que exigia a contrapartida da obediência, deixa de ser enfatizado no cristianismo que passa a se pautar pelo amor de Jesus que se deixa imolar para resgatar os direitos de indulgência da humanidade, sem exigir ou esperar nada em troca. É uma nova visão de Deus.

Um texto do cristianismo, bastante divulgado, que retrata de forma poética o Ágape, o altruísmo amoroso, totalmente independente de qualquer valor material, vem-nos de Paulo de Tarso, o apóstolo, numa carta aos coríntios. É no desprendimento espiritual que habita o amor cristão.

Ainda que eu falasse as línguas dos homens e dos anjos, e não tivesse amor, seria como o metal que soa ou como o címbalo que retine.

E ainda que tivesse o dom de profecia, e conhecesse todos os mistérios e toda a ciência, e ainda que tivesse toda fé, de maneira tal que transportasse os montes, e não tivesse amor, nada seria.

E ainda que distribuísse todos os meus bens para sustento dos pobres, e ainda que entregasse o meu corpo para ser queimado, e não tivesse amor, nada disso me aproveitaria.

O amor é sofredor, é benigno; o amor não é invejoso; o amor não se vangloria, não se ensoberbece, não se porta inconvenientemente, não busca os seus próprios interesses, não se irrita, não suspeita mal; não se regozija com a injustiça, mas se regozija com a verdade; tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta

O amor jamais acaba; mas havendo profecias, serão aniquiladas; havendo línguas, cessarão; havendo

Paixões Aristotélicas

ciência, desaparecerá; porque, em parte conhecemos, e em parte profetizamos; mas, quando vier o que é perfeito, então o que é em parte será aniquilado. Quando eu era menino, pensava como menino; mas, logo que cheguei a ser homem, acabei com as coisas de menino. Porque agora vemos como por espelho, em enigma, mas então veremos face a face; agora conheço em parte, mas então conhecerei plenamente, como também sou plenamente conhecido. Agora, pois, permanecem a fé, a esperança, o amor, estes três; mas o maior destes é o amor. (II Cor,13)

Pelo clima reflexivo, o *Ágape* envereda por uma trilha mais filosófica que religiosa, dadas as implicações sociais que o envolvem. Atreladas, também, na Grécia, aparecem as concepções clássicas de *Eros*, com Platão (2003), e *Philia*, com Aristóteles (1991). O amor deixa de ser visto apenas como um sentimento, e passa a envolver uma atividade inteligente de discernimento entre a moral, imitação mais perfeita do amor, e a ética, substitutiva do amor, pela elaboração de juízos de valor sobre o bem e o mal.

O amor dimensionado pelo bem e pelo mal vem de Sócrates que define o amor como sendo a busca da beleza e do bem. Por isso, o amor não é belo nem bom, mas o desejo deles. Aquele que deseja o belo e o bom, ama. Mas, não é o simples fato de se desejar o bom que não possa decorrer desse desejo também o mau, uma vez que *Eros*, o deus do amor grego, é filho da deusa *Penúria* com o deus *Astuto*, herdando, portanto, dos pais, o desejo faminto e as artimanhas para saciá-lo. Assim contou, a Sócrates, *Diotima*, sobre a genética de *Eros*:

- Quais então, *Diotima* - perguntei-lhe - os que filosofam, se não são nem os sábios nem os ignorantes?

- É o que é evidente desde já - respondeu-me - até a uma criança: são os que estão entre esses dois extremos, e um deles seria o *Eros*. Com efeito, uma das coisas

Paixões Aristotélicas

mais belas é a sabedoria, e o Eros é amor pelo belo, de modo que é forçoso Eros ser filósofo e, sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante. E a causa dessa sua condição é a sua origem: pois é filho de um pai sábio e rico e de uma mãe que não é sábia, e pobre. É essa então, ó Sócrates, a natureza desse gênio; quanto ao que pensaste ser Eros, não é nada de espantar o que tiveste. Pois pensaste, ao que me parece a tirar pelo que dizes, que Eros era o amado e não o amante; eis por que, segundo penso, parecia-te todo belo Eros. E de fato o que é amável é que é realmente belo, delicado, perfeito e bem-aventurado; o amante, porém é outro o seu caráter, tal qual eu expliquei. (PLATÃO, 2003, p. 37)

Pelos discursos de *O banquete*, Eros é a personificação do amor para Platão, ou seja, a representação das sensibilidades e dos apetites humanos, principalmente, os sexuais. O desejo é movido pela beleza que aguça os sentidos e desperta o amor. É pela contemplação do belo que nasce o amor erótico. Mas, nem sempre ocorre a realização amorosa do desejo, pois, muitas vezes vem a frustração de amar e desejar o que não se pode ter e, o pior, o enfado de se ter o que não se deseja mais. A vida oscila entre a realização e a frustração, despertando sentimentos bons e ruins.

O amor que faz bem é o amor aristotélico, e esse não se realiza pelo desejo, mas pela presença, é a alegria pelo encontro. Por isso, não se tem a presença de Eros, mas de *Philia*, traduzida por amizade. Em *Ética a Nicômaco*, Aristóteles (1991) desenvolve, no livro VIII, com mais precisão sua concepção de amizade que decorre de sua visão de “homem político” que vive em função de seu papel social de boas relações, estabelecidas pelo que é bom e pelo que é útil. Assim, o autor pincela seu texto com uma série de perguntas que refletem sobre o caráter virtuoso do amar: “Os homens amam, então, o que é bom em si ou o que é bom para eles?” (ARISTÓTELES, 1991, Livro VIII:2)

Paixões Aristotélicas

Talvez possamos deslindar as espécies de amizade se começarmos por tomar conhecimento do objeto do amor. Ora, nem tudo parece ser amado, mas apenas o estimável, e este é bom, agradável ou útil. Mas o útil, em suma, é aquilo que produz algo de bom ou agradável, de modo que são o bom e o útil que são estimáveis como fins. [...] Os dois entram por vezes em conflito. E o mesmo pode-se dizer no tocante ao agradável. Ora, pensa-se que cada um ama o que é bom para ele, e o que é bom é estimável em si mesmo, enquanto o que é bom para cada um é estimável para ele; mas cada homem ama não o que é bom para ele, e sim o que parece bom. Isso, contudo, não vem ao caso; limitar-nos-emos a dizer que ele é “o que parece estimável”. (ARISTÓTELES, 1991, Livro VIII:2)

Uma ponderação decorrente dessas afirmações traça uma caracterização para dois tipos de amizade, a acidental e a perfeita. Na acidental, o amor é desencadeado não pela essência do ser amado, mas por proporcionar algum bem ou prazer, estabelecendo uma amizade efêmera, pois dura enquanto houver prazer e utilidade.

Ora, os que se amam por causa de sua utilidade não se amam por si mesmos, mas em virtude de algum bem que recebem um do outro. Idêntica coisa se pode dizer dos que se amam por causa do prazer; não é devido ao caráter que os homens amam as pessoas espirituosas, mas porque as acham agradáveis. Logo, os que amam por causa da utilidade, amam pelo que é bom para eles mesmos, e os que amam por causa do prazer, amam em virtude do que é agradável a eles, e não na medida em que o outro é a pessoa amada, mas, na medida em que é útil ou agradável. (ARISTÓTELES, 1991, Livro VIII:3)

Na amizade perfeita, os que amam são bons e não interesseiros por haver um desejo mútuo do bem. Os verdadeiros amigos têm afinidade na virtude de amar o outro por sua natureza própria, com durabilidade

Paixões Aristotélicas

indefinida. O que deve ser destacado é que a amizade é necessária como meio para atingir a felicidade, pois, mesmo sendo farto de bens, ninguém escolheria viver sem amigos, uma vez que a completude da natureza política humana se dá na interação com o outro.

E cada um é bom em si mesmo e para o seu amigo, pois os bons são bons em absoluto e úteis um ao outro. E da mesma forma são agradáveis, porquanto os bons o são tanto em si mesmos como um para o outro, visto que a cada um agradam as suas próprias atividades e outras que lhes sejam semelhantes, e as ações dos bons são as mesmas ou semelhantes. (ARISTÓTELES, 1991, Livro VIII: 3)

Podem-se considerar, pelas ponderações aristotélicas, três tipos de *Philia*: a baseada na vantagem mútua, quando se ama o que é útil; a baseada no prazer mútuo, quando se ama o que é agradável; e a baseada na admiração mútua, quando se ama o que é bom. Mas, não são só essas considerações que Aristóteles (1991) tece a respeito do amar, uma vez que as complementa em obra seguinte, *Retórica das paixões*, no item 4, a respeito do amor e do ódio (ARISTÓTELES, 2000).

Sobre o amor, considera que amigo “é o que ama e é, por sua vez, amado. Consideram-se amigos os que assim se acham dispostos reciprocamente” (ARISTÓTELES, 2000, p. 23). É uma retomada inicial do disposto no livro anterior, enfatizada, principalmente, a amizade baseada no bem, pelo desprendimento de prestar favores sem que ele seja solicitado e, até, divulgado, pois, assim, demonstra-se que se agiu em benefício do amigo e não por outra razão. Como fechamento, apresenta as formas de manifestação da amizade: “companheirismo, familiaridade, parentesco e todos os relacionamentos análogos” (ARISTÓTELES, 2000, p. 27).

O contrário do amor é o ódio, manifestado pelo rancor e causado pela cólera, pelo ultraje e pela calúnia, sem ter, explicitamente, qualquer

Paixões Aristotélicas

ligação com uma pessoa específica, é o que o diferencia da cólera, que tem um alvo particular. Aristóteles (2000) destaca apenas a cólera, sem abordar o ultraje e a calúnia. A sequência das considerações se desenvolve com base nessa dualidade entre o ódio e a cólera.

A cólera, pois, provém daquilo que nos toca pessoalmente, enquanto o ódio surge mesmo sem nenhuma ligação pessoal; de fato, se supomos que uma pessoa tem tal ou tal caráter, nós a odiamos. Além disso, a cólera volta-se sempre para o individual [...] mas o ódio volta-se também para a classe de pessoas [...] A primeira pode ser curada com o tempo, mas o outro é incurável. A cólera é o desejo de causar desgosto, mas o ódio, o de fazer o mal, visto que o colérico quer notar o desgosto causado, enquanto ao que odeia nada importa. [...] A cólera traz consigo desgosto [...] O colérico pode sentir compaixão em muitas circunstâncias, mas o outro, em nenhuma; um deseja que o causador de sua cólera sofra, por seu turno, enquanto o outro, que ele desapareça. [...] pelas reflexões é possível demonstrar que tais pessoas são inimigas ou amigas. (ARISTÓTELES, 2000, p. 29)

Pelo inventariado, do *Ágape* à *Philia*, passando por *Eros*, a natureza humana é constituída dialeticamente entre o amor e o ódio, entre a compaixão e a insensibilidade, entre o bem e o útil, entre o prazer e o proveito. Portanto, segundo Pe. Antônio Vieira (2000), em epígrafe, as paixões aristotélicas se “reduzem a duas capitais: amor e ódio”. O homem indivisível se manifesta no mundo conflituosamente, registrado pela óptica poética de Mário Quintana (2015, p. 23):

SIMULTANEIDADE

- Eu amo o mundo! Eu detesto o mundo! Eu creio em Deus! Deus é um absurdo! Eu vou me matar! Eu quero viver!
- Você é louco?
- Não, sou poeta.

Paixões Aristotélicas

Prazer e desgosto trazem a oscilação entre sentimentos de amor, “amo”, e ódio, “detesto”, uma vez que a durabilidade das paixões também flutua. A instabilidade se faz presente na convicção religiosa, “creio”, pelo contraponto do demovimento, “absurdo”. Ocorre uma ruptura com o sentimento e entra em cena a razão que avalia a transcendência da crença como destituída de propósito ou de sensatez. O desequilíbrio emocional desencadeia um ato impulsivo, provocado pelo aumento de uma situação de estresse, “vou me matar”, que porta ansiedade e desespero, “quero viver”. Essa é a alma do poeta que ilustra com presteza a tessitura das paixões.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*; Poética. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os pensadores; v. 2)

_____. *Retórica das paixões*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BÍBLIA ONLINE. Disponível em: <<https://www.bibliaonline.com.br>>. Acesso em: 21 ago. 2017.

PLATÃO. *O banquete*. Virtualbooks. Pará de Minas, MG: M&M, 2003.

QUINTANA, M. *Antologia poética*. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2015.

VIEIRA, A. *Sermões*. MONTECRISTO EBOOK, 2009. Disponível em: <<https://www.livrariacultura.com.br/p/ebooks/religiao/os-sermoes-do-padre-antonio-vieira-17656959>>. Acesso em: 27 ago. 2017.

Paixões Aristotélicas

ATOS RETÓRICOS: DO MEDO E DA CONFIANÇA

Luiz Antonio Ferreira

Deixar-se ver pelo discurso é uma forma de exercitar, pelo ato retórico, uma impressão sobre o mundo. A exposição do *ethos*, pois, é a representação intencional de um orador para atingir propósitos argumentativos bem definidos no ato da *inventio*. Nesse sentido, o orador conforma-se ou não ao *habitus* da sociedade em que vive seu auditório com o propósito de movê-lo, quer pela exaltação da razão – faculdade humana constitutiva de “verdades” no discurso – quer pela fecundidade imensurável de paixões que podem ser mobilizadas em um ato retórico (*actio*). De modo definitivo, então, em retórica, um homem é pelo que deixa transparecer em seu discurso.

Para bem além da demonstração de um fato ou ideia, revelar-se pelo discurso implica, também, enfrentar situações polêmicas, afiançar virtudes que realcem a honestidade, a benevolência, a equidade, a amabilidade, a solidariedade com o auditório e, em muitas situações de ação retórica, obnubilar os próprios medos, veículos poderosos de realces discursivos das debilidades de qualquer espécie. Um ato retórico, por sua vez, requer eficácia: a meta do orador na dialética do mostrar-se e do apagar-se no dia a dia ou em situações solenes. A fim de estabelecer acordos humanizados que possibilitem não apenas fazer saber, mas, sobretudo, fazer crer para fazer fazer, o orador precisa valer-se da argumentatividade inerente à linguagem e, sobretudo, da potencialidade retórica para comover, ensinar ou agradecer um auditório.

Para atingir seu objetivo, pode articular o discurso em bases estritamente racionais. Como, porém, nenhum movimento retórico é destituído de paixões (*pathos*) – o conglomerado emocional que guia a

Paixões Aristotélicas

conduta humana e “impulsiona o homem para o agir” (ARISTÓTELES, *EN*, 1105b, 22-24) –, o ato retórico pode ser visto como um potencializador da ação (*práxis*) do auditório. Se assim é, revela, sim, o orador, mas, por outro lado, sobrealça as disposições dos ouvintes e a força argumentativa do discurso proferido. A missão do orador, nesse sentido, é impregnar o auditório de paixões, de sensações diferentes ligadas às nuances infindáveis de intensidade da dor ou do prazer.

De forma menos ou mais intensa, as paixões transmitidas pelo discurso concentram em si conceitos intimamente relacionados à moralidade ou à imoralidade, à virtude ou ao vício, ao prazer ou à rejeição, à conveniência ou à inconveniência e, por mais racional que aparente ser a superfície discursiva, a potencialidade retórica pode deixar no auditório sensações de cólera, calma, amor, ódio, temor, confiança, favor (agradecimento), compaixão, indignação, inveja, emulação, desprezo (ARISTÓTELES, *Retórica*, Livro II, cap. I ao XI), desejo e alegria (ARISTÓTELES, *EN*, 1105 b 22-24). Quando as paixões gritam no interior de alguém, um orador pode, pela boa articulação do ato retórico, não apenas ensinar, agradecer ou comover com menor ou maior intensidade, mas também acentuar no auditório o aspecto passional de um evento do existir, pois, como afirma Meyer (p. 2000, p. XXXIX), a paixão “é um estado de alma móvel, reversível, sempre suscetível de ser contrariado, invertido, uma representação sensível do outro, uma reação à imagem que ele cria de nós, uma espécie de consciência social inata”.

Essa percepção do efeito e do movimento das paixões no auditório já estava presente nas reflexões de Aristóteles. Em *Ética a Nicômaco* (ARISTÓTELES, *EN*, II, 1105 a 3, 5), afirma: “toda nossa investigação deve ter em vista o prazer e o sofrimento, pois para o nosso bem ou para o nosso mal o fato de nos deleitarmos ou sofrermos tem uma influência nada pequena em nossas vidas”.

Hoje, os homens continuam violentos como sempre foram, defendem seus princípios com igual força, formam exércitos mercenários, criam

Paixões Aristotélicas

guerras desatinadas, exercem a crueldade em embates locais e, como sempre, ameaçam a integridade humana. Adoram, muitos e muitos, a manutenção da força semântica contida em “olho por olho, dente por dente”. Vivemos em meio à industrialização da guerra e, com ela, desafiamos nossa coragem e exercitamos os limites do medo contemporâneo: bombas nucleares e armas químicas são exemplos bem claros dessa aura passional que envolve o ser e estar no mundo. (FERREIRA, 2012). No dizer de Giddens (1984), vivemos numa sociedade de risco, num mundo em que os perigos estão sendo criados por nós mesmos. Assim, tememos o risco ecológico, a catástrofe nuclear e a derrocada da economia global, talvez porque conheçamos o homem e sua força para imprimir aos discursos as suas opiniões imediatas, revestidas de uma aura de “verdade”. Esses caminhos da contemporaneidade causam prazer para alguns poucos e sofrimentos para muitos. Nesse sentido, as paixões se amplificam e o discurso cria monstros reais ou verossímeis.

Ressaltaremos, nas linhas a seguir, duas dessas paixões elencadas pelo estagirita para discutir as dimensões do medo e da coragem como fenômenos insuflados pelo discurso, em um determinado contexto social, por meio de força argumentativa encantatória e pela criação hiperbólica de alicerces de credibilidade:

O MEDO QUE VEM DE DENTRO

Biologicamente, o medo é sempre o mesmo. As formas de levá-lo aos homens, porém, podem ser categorizadas. Primeiramente, há um medo anterior ao discurso, idiossincrático, que nasce como produto da imaginação e reside na *essência* humana. Alguns temem a morte; outros, as baratas. Para quem tem medo, suco de amora é sangue porque o medo é o pai da invenção, o irmão gêmeo do risco, e, ancorado em impressões subjetivas, excita a memória, instaura uma verdade que pode fazer desmaiar pessoas, pois conta com o seu agir

Paixões Aristotélicas

criativo para fazer com que se vivencie, de formas muito diversas e com diferentes intensidades, uma espécie de “verdade” aterrorizadora. Diante do objeto do medo, as ideias de causa, consequência, fato real ou fictício oscilam momentaneamente e revelam metáforas do existir, normalmente traduzidas em excentricidades singularmente humanas e particularmente subjetivas. Por isso, fobias de qualquer espécie são amplamente estudadas pela Psicologia, Psicanálise e outras ciências preocupadas com a constituição da mente e seus poderes.

O fato é que o homem, amedrontado, na caverna de suas paixões, toma a aparência pelo real e vive realisticamente as ilusões, sempre mais fortes do que a realidade intelectual. O medo, para o homem, é comumente carregado de um arrebatamento violento e perturbador (*héxeis*) que, da Antiguidade à Idade Moderna, foi considerado como um dos diferentes tipos de movimentos experimentados na alma e no corpo, ligado, portanto, às emoções e aos afetos. Quando assim visto, o temor não passa pela mediação do discurso, embora possa ser ponderado por meio de reflexões posteriores sobre as causas que o geraram.

No capítulo V do livro II de *Retórica* (2015), Aristóteles reflete sobre o temor e a confiança. Inicia com perguntas bem expressivas e simples: “Quais as causas do medo? Quem tememos e em que estado de espírito sentimos medo?”. Na visão aristotélica, o medo consiste “numa situação aflitiva ou numa perturbação causada pela representação de um mal iminente, ruinoso ou penoso” (*Retórica*, II, V, 1). Dois termos chamam a atenção nessa fala: o medo é “representação” e acontece em nós quando um mal muito próximo pode nos causar mágoas profundas e destruição e, por isso, como afirma o estagirita, não nos amedrontamos diante de qualquer “mal”. Como humanos, então, representamos bastante bem essa inquietação da alma e ela nos faz temer “as pessoas capazes de causar dano; os males de que somos ameaçados, as circunstâncias a que nos julgamos expostos.” (*Retórica*, II, V, 110). A ameaça, pois, é fator intrínseco ao nascimento do medo que, por sua vez, causa tristeza e dor.

Paixões Aristotélicas

À segunda pergunta, Aristóteles responde que não devemos estar à mercê de outrem, pois o ódio e a ira dos que nos podem causar mal são temerários. Devemos temer os injustos, pois agem deliberadamente, assim como os que sabem nossos segredos, os que se julgam injustiçados, nossos inimigos e adversários podem querer vingar-se. Relaciona, ainda, outras pessoas a quem devemos temer: os melífluos, dissimulados, velhacos e os que são temidos por outros mais poderosos que nós. Num outro plano, afirma que são temíveis todas as coisas que acontecem ou estão para acontecer aos outros e que são suscetíveis de provocar compaixão. É interessante observar que, nesse sentido, o temor não é apenas associado à falta de coragem, mas, também, à compaixão. Enfim, por mais que sejamos racionais, vemos o mundo apaixonadamente e, por isso, a despeito dos discursos do mundo, acionamos em nós um medo primeiro, adâmico, que pode ser considerado como categoria ontológica e psicológica do ser humano. É esse medo que se encontra na *essentia*, produto da figurativização que fazemos do mundo, que faz nosso corpo dar sinais claros de alteração nervosa, menos ou mais intensa, de acordo com os contornos criativos de nossa mente.

Esse medo primeiro, que nos põe na face do abismo – reforçemos – prescinde do discurso. Simplesmente é. E não deixa dúvidas quanto à sua existência. Não se contrapõe à bravura, não se deixa abalar pelos ditames sociais que o categorizam como a antítese da coragem e encaminham toda a educação para o enfrentamento. Esse medo inominável não nos oferece a lógica do preferível, do aceitável, do razoável. Simplesmente refuta o que há de sábio em nós e se aninha, como um feitor autoritário, dentro do invólucro que chamamos de corpo e que, apesar de toda a ciência, pouco dominamos. Para estancar esse medo, a mediania possível é a esperança, pois o temor, por mais terrível que seja, admite, em situações aflitivas, possibilidades de ponderação esperançosa de sucesso, como afirma Aristóteles (*Retórica*, II, V), ao pensar sobre os efeitos do medo em nós: tememos, necessariamente, quando nos sentimos expostos, mas, ressalta: para que sintamos temor

Paixões Aristotélicas

é preciso que subsista em nós alguma esperança de nos safarmos da ameaça que nos inquieta, uma vez que em situações desesperadoras não deliberamos. O medo, por sua vez, seja pavor ou fobia, ainda nos permite ponderar, ter esperança, um pouco de confiança. E essa talvez seja a única arma que nos preserva da entrega total e irremediável ao desespero extremado.

O MEDO QUE VEM DE FORA

Se, naturalmente, sentimos medo, há, por outro lado, formas de agir, pela aparência, no âmago das pessoas por meio de artifícios retóricos. Aristóteles, ainda no livro V, nos fala dos efeitos discursivos do temor no auditório: quando for vantajoso para a nossa causa excitar o temor nos ouvintes, convirá levá-los a acreditar que estão ameaçados de sofrer, pois outros mais poderosos que eles também sofreram, assim como nossos iguais quando se achavam resguardados. (*Retórica* V, III, 15).

Há, então, uma categoria de medo que se ampara nos intrincados caminhos do discurso para consolidar, de fora para dentro do homem, uma postura amedrontada diante do existir. O propósito de discursos dessa natureza é, de modo poderoso e rapidíssimo, suspender, desarmar e desorientar a razão. Emoldura-se como um medo ousado, que, como *pathos*, retira de nós o crivo do ridículo, exacerba a inibição, afugenta a naturalidade e, sem antídoto imediato, instaura o horror. Nunca está no que conhecemos por zona de conforto e sempre atua nas entranhas humanas.

Comumente, quando a normalidade e a segurança se acomodam nos intervalos retóricos, um problema, de qualquer natureza, acelera os domínios do discurso, e um orador muito cômico de sua missão esforça-se por colocar o homem apaziguado diante de um precipício. Vestido de palavras, aforismos, provérbios, louvores, alegorias, longas narrações, notícias, comentários isolados, opiniões presentes nas redes sociais e em textos diversos, de qualquer tipologia ou gênero textual

Paixões Aristotélicas

discursivo, o temor atinge auditórios particulares, universais, virtuais ou reais, por meio de argumentações muito elaboradas e é apresentado discursivamente como o fio da navalha. Por ser articulado previamente, nasce no parto de uma situação problemática e se fortalece do exterior para o interior com o intuito nítido de alterar os afetos para atingir, muito depois (se atingir), a razão.

O medo, então, escolhe o auditório e conduz decisões históricas, cria modelos, valores e, quando certo, consegue convulsionar os afetos. Mostra-se nitidamente quando se vale da retórica para provocar o “encontro entre os homens e a linguagem na exposição das suas diferenças e das suas identidades” (MEYER, 1994, p. 41). O temor retórico atua nas diferenças. Deliberado, trabalha persuasivamente em graus diversos nos movimentos da alma e revela-se como fenômeno que cria arestas tão intensas, traduzidas nas virtudes ou nas limitações do verbal, em gradações que podem ir de uma contornável ansiedade até graus insuportáveis de temor, considerados modernamente como patológicos. Nesse sentido, o medo que vem de fora é mesmo “a hora do corvo bicando em nós”, o momento em que a razão se vê desarmada e frágil. Em nossos dias, Zygmunt Bauman (2008), numa tentativa de traduzi-lo em palavras, conceitua-o como o nome que atribuímos às nossas dúvidas, à nossa falta de compreensão da ameaça que nos atinge e do que deve ser tomado em relação a ela, para fazê-la parar ou enfrentá-la. O conceito de Bauman, como vemos, justifica-se em termos cognitivos, embora, como Freud (1986), procure deixar claro que se enraíza no inconsciente e não em formas racionais de ação.

O MEDO COMO PRODUTO DA *INVENTIO* E REALIZAÇÃO NA *ACTIO*

Tomemos, por princípio, que um ato retórico se sustenta em raciocínios apodícticos, dialéticos ou sofísticos e objetiva mover o outro para, por meio de um gênero adequado, estabelecer acordos, amenizar ou recrudescer paixões, provar logicamente um princípio argumentativo

Paixões Aristotélicas

para, enfim, fazer crer e alterar eficazmente o comportamento de um auditório. A mola que sustenta o dizer, portanto, encontra-se na *inventio*, a parte do sistema retórico que leva em conta que persuadir ou convencer requer acurada análise da natureza do outro, a fim de que na *actio* – instante de realce do *ethos* – o auditório sinta no discurso a força representativa de um modo de ser social, revire-se em si mesmo para reconhecer que se encontra impregnado de conceitos advindos do discurso dominante ou instituinte, reconheça-se imerso em um intensivo roteiro de aprendizagens que molda exteriormente um indivíduo. Sim, o auditório, seja qual for, é a representação de um grupo humanizado, imerso em impressões que vêm no discurso, pelo discurso e para o discurso com o objetivo de recrudescer e condicionar atitudes, comportamentos e até gostos de cada um e de todos. O auditório, por mais favorável ou relutante que seja, configura-se inicialmente pelo *habitus*, que representa o lado exterior do comportamento do auditório, que é parte de uma outra face da *essentia*, termo latino que indica “central, básico, ato de ser” e se relaciona com um verbo fundamental para o existir: *esse* (ser, estar). Em perfeita consonância, então, *habitus* e *essentia* coexistem no momento de propagação e recepção de um ato retórico e, ainda que de forma tácita, revelam ideologias, princípios religiosos, filosóficos e existenciais que exacerbam paixões de toda espécie. Ao conjugar, pela análise da força desses dois fatores em um determinado auditório, um orador pode insuflar paixões, dentre elas o temor e a confiança.

Essência (do termo latino *essentia*) refere-se às propriedades imutáveis do ser. No português da contemporaneidade, significa âmago, conjunto de características que conferem identidade a uma pessoa. O oposto da essência encontra-se nos acidentes, as propriedades mutáveis de algo ou alguém, justamente o espaço em que pode mais fortemente agir um ato retórico. Consideremos, por conseguinte, que existe, pela natureza das relações em sociedade, uma tensa relação entre *essentia* e *habitus*: há uma parte do ser que se define como “si mesmo”, mas

Paixões Aristotélicas

mescla os modos de ser e de conhecer-se por influência inevitável da coexistência com uma outra parte, denominada “ser social”, que precisa harmonizar seu existir com as pressões advindas do aprender a ser na comunidade. Grosso modo, no borbulhar cotidiano das relações sociais, a tensa *sensitividade* é a rede invisível que sustenta o estar no mundo e, nesse caso, representa os “acidentes”. O ato retórico constitui, assim, o novelo de uma rede trançada pelos fios da essência e da aparência em busca de harmonia ou desarmonia interna de um ser consigo mesmo e com o outro. Por isso, as relações sociais transitivas que oscilam, no decorrer do tempo, entre junção, separação e transformação de seres e de discursos sociais são fundamentais para sustentar argumentos que propaguem passionalidade social. Entre a essência e a aparência, entre o *habitus* e a tensividade natural do existir residem as forças de inúmeras paixões e a potencialidade dos argumentos que as propagam.

Hoje, por exemplo, as facetas do ajustar-se à contemporaneidade e suas ideias de bem-estar ou mal-estar transfiguram-se na paixão do medo quando, por exemplo, nos inquietamos enormemente com o resultado da dieta que fazemos, dos remédios que tomamos, das reações dos que nos são próximos. Como arma de amplificação do mundo contemporâneo, o medo está sempre rondando o cotidiano, e os “acidentes” externos alteram nosso comportamento e se traduzem em palavras como perigoso, arriscado, duvidoso, inseguro, temerário, grave, crise, tormento, aflição, doentio e tantas outras. Desde sempre, por exemplo, o homem temeu aos movimentos da natureza externa (más colheitas, pragas, enchentes), mas, em nossos dias, como afirma Giddens (1984), passamos a nos *inquietar* bem menos com aquilo que a natureza pode fazer conosco para *atemorizar-nos* bem mais com o que podemos fazer com a natureza. A tensão existencial é constante, mas os hábitos mudam de rumo e de lugares retóricos.

Um ato retórico, como se percebe, seja qual for o contexto em que atue, acentua, pelo discurso, as fragilidades e as potências sociais, realça os valores de verdade ou falsidade, de segredo e de mentira e revela-se

Paixões Aristotélicas

vigoroso pela construção do verossímil. Em busca da adesão, de eficácia discursiva, enreda-se num complexo movimento de persuasão, desvela-se ou procura esconder os mecanismos de sedução, de provocação, intimidação, afagos sinceros ou mentirosos, justamente porque atua numa zona discursiva que engloba o saber, o poder e o fazer dos homens numa proporcionalidade direta ao grau de credibilidade do orador. Ressalte-se, então, enfaticamente que, em qualquer lugar da escala entre o poder e o saber, o crer e o fazer social, reside o discurso, com seus tentáculos argumentativos e a força controladora de um bom orador. Em resumo, imersos num universo passional inevitável, muitos oradores, hoje e em todos os tempos, com conhecimento de causa ou prazer de invencionice, tornam-se especialistas na promulgação de sensações diferenciadas.

A CORAGEM COMO PRODUTO DA INVENTIO E REALIZAÇÃO NA ACTIO

Dentre todas as paixões, há uma quase inescandível: o medo, que oferece várias facetas dignas de estudo, assim como seu oposto mais comum, a coragem que, quando vista sob um ângulo positivo ou aparentemente neutro, se traduz em vocábulos como confiança, determinação, audácia, firmeza, força, tenacidade, termos que procuram ressaltar a hombridade, a grandeza, o brio e a dignidade. Quando, porém, o orador imprime aspectos negativos do comportamento humano a um outro ser no ato retórico, a coragem se revela bem menos agradável em vocábulos como atrevimento, descaramento, insolência, petulância, desfaçatez, ousadia e deslante. A intensidade do impacto retórico que causa medo ou coragem, então, possui referência direta com a escolha dos vocábulos e das provas intrínsecas e extrínsecas na *inventio*, com o esmero de construção das frases na *dispositio* e com a qualidade da *elocutio* para que, na *actio*, momento em que toda a construção retórica se consuma em busca da eficácia, a paixão que se pretende inculcar no auditório influencie definitivamente a memória e o coração dos ouvintes.

Paixões Aristotélicas

Aristóteles não trata da questão da intensidade do medo e da confiança. Nós, como ele, normalmente pensamos nessas paixões de modo bastante generalizado. Essas paixões, contudo, podem nos atingir em diversos graus numa dependência direta do contexto em que nos encontramos. Assim, inquietação, ansiedade, fraqueza, timidez, sobressalto, pasmo, assombro, estremecimento, pânico, pavor, fobia, horror e covardia são formas do medo que se infiltram na vida e no discurso para nos ajudar a manter a sanidade ou a perdê-la, uma vez que o medo, seja ele qual for, é verossímil. É também persuasivo. A confiança, por sua vez, possui graus que imprimem menor ou maior arrojo às ações humanas.

A CULTURA DO MEDO E DA CONFIANÇA

Cientes dessa propriedade medida em graus, muitos oradores dela se valem para potencializar o temor por meio de artifícios retóricos. Utilizadores anônimos das redes sociais, por exemplo, valem-se da retórica para, pelo apagamento do sujeito, criar monstros noticiosos apavorantes. Nesse caso, o uso da palavra atinge um universo complexo em que o *ethos* deixa de ser simplesmente a propriedade de um orador para abranger um domínio outro que, em nível global, faz ecoar, fortemente, a dimensão de uma voz fantasmagórica ou de muitas vozes traduzidas simplesmente em “dizem que...” e atingem um auditório desarmado e crédulo. Do mesmo modo, um “Você pode” é capaz de insuflar ânimos.

Nesse sentido, o temor pode ser capturado e amplificado no plano da *doxa*. Por isso, por mais que a racionalidade grite o direito de um espaço em nós, os efeitos patéticos do discurso permitem ao orador amenizar ou intensificar a crença do dano possível que pode ser causado por algo ou alguém. Para quem tem medo, por exemplo, sombras na floresta são monstros, e a memória, no caso, ancorada em impressões subjetivas, instaura, pela propagação do discurso, uma verdade que nos

Paixões Aristotélicas

impela a vivenciar a falácia da causa comum: dois acontecimentos são tomados como causa um do outro e não se leva em conta que ambos são causados por um terceiro. Alguns, mais frágeis, se estiverem em um cenário propício, podem desmaiar diante dessa impressão falaciosa, pois o medo, de algum modo, é o pai da invenção. Conta, para seu agir criativo, com a potencialidade grandiosa da mente humana, capaz de vivenciar experiências singulares em que a intensidade do medo é realçada pelo histórico de vida de cada um. Diante do “sangue” de amora, da sombra fantasmagórica nas árvores de uma floresta, as ideias de causa, consequência, fato, verdade e verossimilhança oscilam momentaneamente e revelam metáforas do existir, normalmente traduzidas em excentricidades singularmente humanas, todas moldadas pelo medo que vem de fora para dentro e arquitetadas na *inventio* e na *dispositio* de modo a funcionar eficazmente como arma persuasiva.

O MEDO COMO ARGUMENTO

Valemo-nos, *a priori*, de um conceito operacional de discurso do medo: aquele que se infiltra histórica, política, cultural e socialmente nos meios de comunicação humana para exacerbar o temor. Evidentemente, no plano retórico, essa infiltração, se bem articulada, é sempre capaz de gerar alterações profundas no seio social, pois, preservado por sua natureza terrificante, dissemina-se, como produto elaborado no seio do discurso, do exterior para o interior do homem e, de modo recíproco mas não simétrico, do interior para o exterior. É possível reconhecê-lo quando ocupa um vazio retórico e o preenche com argumentos de qualquer espécie. Essa concepção de medo, que intenta abolir o tempo da consciência, atua, sobretudo, no fluir do próprio tempo e quase sempre se mostra como uma afecção capaz de mudar o destino. É, enfim, a princípio, um fenômeno que, revestido pela palavra, abala poderes, saberes e até deveres. Nessa linha de raciocínio, existe um orador que, numa dialética passional, desassossega com tonalidades marcantes um auditório e semeia, de modo inevitável, o temor nos discursos sociais.

Paixões Aristotélicas

Quando assim é, o medo predomina no *pathos*, nos efeitos de sentido, uma vez que as infiltrações do temor no discurso se dão quando, no ambiente de crenças, probabilidades aterrorizadoras funcionam como mola para o agir ou para o não agir por paralisia, sempre em consonância com o objetivo persuasivo. O medo discursivo cria um problema tão real que atua nos escaninhos da mente. Basta espalhar, pelo discurso, que há no outro – a partir do desenvolvimento de um tema previamente equacionado na *inventio* – uma grave ameaça que ocorrerá brevemente para que o *pathos*, produto final de qualquer discurso retórico, assumasse exclusivamente como competência do auditório.

A CORAGEM COMO ARGUMENTO

Consideremos que a afetividade condiciona nossas ações e reações na interação com o outro e que todo discurso se constrói em torno de um tema que é problematizado e gera questões fundamentais e secundárias. Fundamentalmente, na problematização do discurso residem as paixões e, dentre elas, o temor e a confiança. Como afirma Chauí (1986), dos gregos ao Renascimento, a virtude é oposta ao medo e à coragem. De fato, já em *Ética a Nicômaco* (II, 7, 30), Aristóteles ressalta que, com respeito ao medo e à autoconfiança, a mediania é a coragem. Quando, porém, a autoconfiança é exagerada causa temor. O medo imoderado, por sua vez, caracteriza a covardia. O equilíbrio, então, estaria na moderação.

Oradores conscientes de seus propósitos exercitam-se na arte do discurso para animar corajosos e medrosos por meio da utilização de lugares comuns como provas que se amplificam pelo conteúdo e expressão retóricos. É sempre possível valer-se da comparação, da definição, da criação de finalidades, de figuras expressivas como a hipérbole e a metáfora para evidenciar argumentos ligados à qualidade e à quantidade (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1996). Alguns lugares dialéticos, quando bem empregados no discurso, alicerçam o medo, infundem confiança e semeiam a coragem em vários níveis. O

Paixões Aristotélicas

auditório se impressiona mais ou menos quando o temor ou a confiança são explorados em temas ligados à família, ao comportamento sexual ou social, à aparência pessoal, à pátria, à saúde ou ao dinheiro.

Por isso, há discursos que pretendem implantar a cultura do medo para garantir a segurança de outros, assim como há aqueles que valorizam a coragem para disseminar o ódio, os vícios e os preconceitos. Às vezes, sob o signo da sensatez, atos retóricos proclamam a glória, a fama, a honra e a riqueza como molas para ações corajosas. Determina-se, assim, pelo discurso, a potência do agir humano pelo fortalecimento ou enfraquecimento das paixões no auditório.

Se as paixões, de modo geral, ligam-se à alegria e à tristeza humanas, discursos que enfatizam a liberdade de ser e de estar no mundo potencializam a coragem como paixão eufórica. Atos retóricos outros, porém, envolvem meticulosa urdidura de ideias imaginativas, que se ligam a causalidades abstratas, para desarticular a razão e provocar, artificialmente, o medo. Os discursos institucionais e midiáticos exemplificam bem essa prática retórica.

ARGUMENTO, MEDO E CORAGEM NAS INSTITUIÇÕES

Às vezes, não sentimos perfeitamente bem a intensidade do medo transmitido porque esse fenômeno se apresenta em forma de leis, dogmas e regras. Boa parte das pessoas teme, em diferentes intensidades, discursos que afirmam algo como: “Por decisão do Judiciário, por determinação legal; por mandamento da Igreja, por consenso familiar”.

O vigor do medo, como efeito patético, pode variar em cada um e em todos. Os discursos institucionais apagam os sujeitos discursivos, acendem no auditório a medida do razoável e, sob a capa do racional, asseguram o discurso naturalmente autoritário e conservador das instituições. Ressalte-se que os discursos institucionais possuem uma capa de naturalidade já que, por princípio, as organizações sociais

Paixões Aristotélicas

são, na essência, impositivas e os representantes das instituições têm discurso autorizado. Nesse caso, o medo parece tênue e se esconde sob a capa de várias atitudes que, em seu interior, embora recebam outros nomes, escondem no auditório o receio de transgredir os discursos das autoridades: atenção, bom senso, cautela, cuidado, discernimento, ponderação, precaução, previdência, razoabilidade, segurança, sensatez, tato, equilíbrio e tantos outros termos controladores são comuns nesses atos retóricos. Leis, dogmas e regulamentos são meios controladores de comportamento social, uma vez que partem das instituições criadas justamente para proteger os homens dos próprios homens. Assim, o auditório, diante do poder institucional, autoritário e ameaçador, encontra-se sob a mira de armas discursivas que antecipam sanções próximas e nada cômodas. O desrespeito às regras, por sua vez, representaria uma atitude de coragem (grosso modo, o avesso do medo), talvez de indignação, mas sobretudo de falta de prudência ou de cautela. Os obedientes, então, temem as sanções institucionais e os desatinados provocam medo por sua bravura.

Em resumo, as instituições são mesmo imperativas e, por isso, em menor ou maior grau, disseminam, por meio de seus representantes, detentores de discurso autorizado oficialmente por meio de diploma ou voto, uma modalidade de medo admitido como necessário para a manutenção da concórdia social. Sob o signo desse medo já enraizado nas sociedades, há apenas uma aparente liberdade de interpretação, ligada aos caminhos do preferível, das hierarquias e dos valores que nortearam esta ou aquela decisão final sobre um tópico já discutido previamente no interior das próprias instituições e disseminado, a partir dos interstícios organizacionais, para um auditório real como valor de verdade apodítica.

O MEDO QUE VEM DA MÍDIA

No universo do *pathos*, é sensível que, em tempos de Internet e de redes sociais, o apelo emocional funcione como um estopim tão ou mais

Paixões Aristotélicas

poderoso do que a lógica e a demonstração. Um discurso, velozmente difundido pela Internet, pelos meios de comunicação digitais, pode promover a calma ou insuflar a cólera; pode promover o amor ou despertar o ódio; pode ressaltar a vergonha, mas alimentar a impudência. Enfim, todas essas paixões, assim como a inveja, a emulação, a compaixão, a indignação são consagradas, em diferentes proporções, a partir de gatilhos retóricos que disseminam, rápida e incontrolavelmente, inumeráveis gêneros discursivos no emaranhado da comunicação de nossos dias. Identificar-se, presentemente, é, sobretudo, produto de força argumentativa. O medo é parte integrante desse universo.

Postagens verbais e não verbais compõem um repertório de técnicas e recursos retóricos, que, precipuamente, pretendem mover a vontade do outro pela hábil manipulação dos recursos expressivos da linguagem. Por sob a política difusa de divulgação de qualquer fato, ideia, evento de pensamento, oradores, conhecidos ou não, reconhecidos ou não, lançam vieses interpretativos sob a capa da notícia, blindam teses contrárias, destilam boa dose de ironia para imobilizar os argumentos desvantajosos, valem-se de todas as classificações do humor e do ódio, embalados em exemplos extremados, para impressionar o auditório quando há ou não um enfrentamento dialético explícito. Desse modo, os recursos midiáticos contemporâneos fazem ecoar uma ideia, um argumento, um ponto de vista que convence ou persuade, agrega, desagrega ou, até, manipula nervosamente os menos atentos às artimanhas do discurso. Hoje, a notícia é veloz.

Assim, a despeito do aspecto racional que move a criação e produção de notícias, uma dimensão patética, explícita ou disfarçada, a acompanha na tessitura do relato e insufla os ânimos. Há, pois, uma efervescência retórica que impulsiona o sentir em sociedade. A dinâmica avassaladora da expressão midiática, por sua vez, provoca um fenômeno muito contemporâneo, denominado interatividade: não basta conhecer e sentir, é preciso assumir um processo de autoria e expressar um fato, cada um à sua maneira, para outras pessoas, que, da mesma forma,

Paixões Aristotélicas

transmitirão a outras e, ao final da cadeia comunicativa, o volume de divulgação assegurará a um fato, que procurava na origem transmitir o apenas crível, uma categoria outra, espetacularizada.

A Internet é o maior veículo de disseminação da *doxa*. O auditório contemporâneo, tão logo recebe uma informação que julga interessante, se transforma em orador no turno seguinte. Insuflada por um vento midiático, que a tudo reveste com uma capa discursiva emocionada, as paixões são excitadas e provocam opiniões que, por sua vez, se alastram na mesma velocidade. Por meio de um conglomerado de atos retóricos, as telas de computadores e qualquer outro meio digital dramatizam os acontecimentos e, desse modo, oradores de todos os tipos e auditórios cada vez mais amplos se veem, interativamente, envolvidos num processo de persuasão generalizado numa retórica efervescentemente líquida.

A constituição do verossímil é a mola para acirrar os ânimos. A visão da realidade, em seus diversos prismas de interpretação, é aquilatada não como uma verdade positiva ou realista dada, constatada, mas pela forma como se constrói discursivamente essa mesma realidade no jogo oscilante de discursos que promulgam e asseguram, por meio de estratégias retóricas, os efeitos de verdade. De um lado, há o jornalismo profissional, que tem compromisso com a veridicção e, por isso, acentua o processo de averiguação de um acontecimento do mundo. Bons jornalistas sabem que a mola aglutinadora da sociedade e das instituições é a confiança. De outro lado, muitas outras vozes, sem necessariamente apresentar um distanciamento objetivo, maximizam ou minimizam um mesmo evento e o criticam em *sites*, *blogs*, *tuítters* ao sabor de suas convicções interiores. Elogiar, depreciar, dar relevância ou escolher um aspecto parcial de uma notícia para exaltar interesses é um exercício muito comum na Internet. Criam-se amigos e inimigos instantaneamente e nem sempre com argumentos pertinentes.

Paixões Aristotélicas

CONCLUSÃO

As paixões mortificam ou alegam o homem, às vezes o desnudam no meio social, se as considerarmos como o outro da razão, como exagero de uma inclinação que se instala no ser humano à revelia da racionalidade, da experiência cognitiva. Para os gregos, porém, as paixões se inserem num complexo de noções ligadas à *pólis*, às condutas em espaços públicos e são, por isso, possíveis de serem virtuosamente controladas. Sob qualquer concepção, as paixões estão, convivem e alimentam o caminhar humano para alterar ou regular comportamentos.

As mesmas paixões que enlouquecem o ânimo e extraviam a alma pela desarticulação da ponderação, quando se transmutam em discursos, podem acentuar as virtudes e os vícios, deixam-se capturar pela força retórica, e oradores e oradores, conscientes da força da palavra emocionada, sempre tentarão imprimir suas “verdades” a auditórios e auditórios igualmente emocionados por meio de inúmeras estratégias argumentativas. Reside aí o grande mérito da retórica: exige que se coloque em xeque a pretensão de verdades absolutas ainda que isso nos cause muito medo ou, mais raramente, nos encha de coragem.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural/Atlas 1979.

_____. *Retórica*. Tradução Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015.

BAUMAN, Zygmunt. *Medo líquido*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

CHAUÍ, Marilena. Sobre o medo. In: CARDOSO, Sérgio et al. *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

FERREIRA, Luiz Antonio. *Contornos retóricos do medo*. In: MAGALHÃES, Ana Lúcia; _____ (Orgs.). *A retórica do medo*. Franca: Cristal/Grupo ERA, 2012. p. 9-26.

Paixões Aristotélicas

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

GIDDENS, Anthony. *The constitution of society: outline of the theory of structuration*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1984.

MEYER, Michel. As bases da retórica. In: CARRILHO, Manuel M. (Org.). *Retórica e comunicação*. Tradução Fernando Martinho. Porto: ASA, 1994. p. 31-70.

_____. Aristóteles ou a retórica das paixões. (Prefácio). In: ARISTÓTELES. *Retórica das paixões*. Tradução de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. XVI-L1.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

RETÓRICA DA VERGONHA E IMPUDÊNCIA

Ana Lúcia Magalhães

Camila de Araújo Beraldo Ludovice

*Tenho vergonha da minha impotência,
Da minha falta de garra,
Das minhas desilusões
E do meu cansaço.*

(Cleide Canton)

Os versos de Cleide Canton (2016) mostram que a vergonha pode estar associada a outros sentimentos: impotência, desilusões, cansaço, falta de garra, e Schopenhauer (2002) revela que pode estar mesmo ligada à inocência, ao dizer que o chamado “sentimento de pudor é este que ruboriza as suas faces quando acredita ter subitamente perdido na opinião dos outros, mesmo sabendo-se inocente” (SCHOPENHAUER, 2002).

Mas o que é a vergonha, afinal?

O termo vergonha tem sua origem no latim *verecundia*. Trata-se de um substantivo feminino e apresenta, no dicionário Aurélio, sete significados:

- 1) desonra humilhante, opróbrio, ignomínia; 2) sentimento penoso de desonra, humilhação ou rebaixamento diante de outrem; 3) sentimento de insegurança provocado pelo medo do ridículo, por escrúpulos, timidez, acanhamento; 4) pudor; 5) ato, atitude, palavras obscenas, indecorosas ou vexatórias; 6) sentimento da própria dignidade; brio, honra; 7) ter vergonha na cara – sentimento da própria dignidade. (HOLANDA, 1999, p. 2062).

Paixões Aristotélicas

Impudência, também de origem latina *impudentia*, substantivo feminino, é termo não comumente utilizado e tem significado, no mesmo dicionário, de “impudor”, ou seja, falta de pudor, que pode ser associado à ausência da vergonha. Assim, é possível considerá-lo como contrário à vergonha.

Presente em todas as instâncias nas diferentes sociedades, vergonha e impudência são, portanto, universais. Como tal, seria interessante observar tais sentimentos sob diferentes aspectos, entre os quais se destacam o sociológico, político, psicológico, histórico, filosófico, religioso, porém este artigo tratará da vergonha e impudência sob o ponto de vista retórico com alguma interlocução filosófica.

Pretendemos apresentar de que forma a vergonha se manifesta na retórica a partir, principalmente, das questões sobre o que leva parte significativa das vítimas de assédio a esconder o crime de que foram vítimas e por que recentemente várias delas, no Brasil, passaram a se manifestar publicamente. Trata-se de impudência? Ausência de vergonha?

O objetivo é, então, aprofundar o conceito de vergonha e impudência, com ênfase nos aspectos retóricos e mostrar que esse sentimento está ligado, de alguma maneira, ao pensamento moral.

Para tanto, foram levantados dados em reportagens de jornais, revistas e *sites* de notícias, entrevistas e artigos de opinião e, a partir do estudo de alguns casos de assédio sexual em capitais brasileiras, respondidas as questões segundo linhas de pensamento a partir de Platão, Descartes, Spinoza, Sartre e Meyer, com foco em Aristóteles.

Esse filósofo, que sistematizou a retórica, colocou a vergonha como uma das paixões, ou seja, “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” (ARISTÓTELES, 2015, p. 5).

Paixões Aristotélicas

1 PAIXÕES

Para Platão (2006), a alma humana seria afetada por paixões (*pathematas*), que são em número de quatro: as ilusões, os corpos sensíveis, as matemáticas e as ideias. Quando, no livro VI de *A república*, fala sobre o Diagrama da Linha e Mito – ou Alegoria da Caverna – coloca a teoria do conhecimento (gnosologia) e a teoria do ser (ontologia). O diagrama parte do traçado de uma linha horizontal imaginária. Abaixo dela ficariam os dois modos de realidade sensível: *eikasia* (coisas: imagens, sombras, reflexos) e *pistis* (objetos: corpos vivos, corpos naturais). Acima da linha imaginária, estariam os dois modos do mundo inteligível: *dianóia* (elementos matemáticos, quânticos) e a *noética* (as ideias). Todos esses modos estão fora do homem e o afetam, portanto são afecções, ou seja, paixões.

Em outras palavras, o homem passa por quatro maneiras de apreender o mundo: pela percepção (coisas – *eikasia*), pela sensibilidade (objetos naturais – *pistis*), pelo entendimento (elementos matemáticos – *dianóia*) e pela razão (ideias – *noésis*). Assim, é possível entender um nível de conhecimento mais fundamental, o do mundo sensível, que se colocaria abaixo da linha horizontal: o das coisas e dos objetos naturais; e um mundo, digamos, superior, o inteligível, representado pelos elementos matemáticos e pelas ideias. Para o filósofo, como todos estão fora do homem, certamente o afetam de alguma maneira.

Lembremos que o homem platônico é um ser essencialmente passional no sentido de ser afetado pelo que está fora dele.

Aristóteles (2015), ao sistematizar a retórica, inclui a paixão. Entre os conceitos explicados pelo filósofo, destacam-se o que se denominam três provas: *ethos*, *pathos* e *logos*. Em linhas gerais, *ethos* refere-se ao caráter, à imagem que o orador transmite por meio do seu discurso, à imagem que o indivíduo permite ser observada¹; *pathos* está ligado ao

¹ É preciso enfatizar que o *ethos*, essa imagem construída de nós mesmos, está relacionado ao outro.

Paixões Aristotélicas

componente emocional, passional, que o discurso desperta no auditório e *logos* refere-se também ao orador e à sua capacidade de convencimento, ao seu conhecimento de mundo.

Meyer (2007) também associa as partes da retórica aos três grandes elementos: o *ethos* se apresenta ao auditório e visa captar sua atenção a respeito de uma questão e, em seguida, expõe o *logos* dessa mesma questão, ao mesmo tempo em que apresenta os prós e contras. Por último, age sobre o componente emocional (paixões) ao apelar aos sentimentos do auditório (*pathos*).

As três provas (*ethos, pathos e logos*) estabelecidas por Aristóteles (2015) são, portanto, utilizadas por Meyer (2007), para quem o *ethos* não pode ser identificado apenas ao caráter do orador: a dimensão da palavra está estruturada de modo mais complexo:

O *ethos* é um domínio, um nível, uma estrutura – em resumo, uma dimensão –, mas isso não se limita àquele que fala pessoalmente a um auditório, nem mesmo a um autor que se esconde atrás de um texto e cuja “presença”, por esse motivo, afinal, pouco importa (MEYER, 2007, p. 35).

A paixão, por sua vez, é, em Meyer (2007), caracterizada por “um estado de alma móvel, reversível, sempre suscetível de ser contrariado, invertido; uma representação sensível do outro” (Meyer, 2007, p. 37), uma reação à imagem que ele cria de nós, uma espécie de consciência social inata, que reflete nossa identidade.

Além disso, a paixão é também o que há de mais individual no ser, acaba por cristalizar conflitos do homem consigo mesmo e também com os outros. Aliás, a submissão às emoções e às paixões já foi considerada uma doença da alma. Kant (2006), até mesmo, já associou a paixão à loucura.

Paixões Aristotélicas

Meyer (2000), ao explicar os conceitos aristotélicos no Prefácio da *Retórica das paixões*, considera que o *pathos* se torna paixão como expressão da natureza humana, da liberdade, comprometido com a ética e com a ação, transformando, assim, a paixão em virtude.

Na diferença pura que se cria pela emergência de um *pathos* irreduzível ao sujeito, este se vê ameaçado em sua identidade em proveito da pura alternativa. Por esse *pathos*, pela paixão, sai-se da identidade do sujeito, e não somente do em-si, em benefício do humano. A paixão escapa ao *logos*, centrado no caráter apodítico proveniente da identidade redutora do sujeito; assim se compreende o caráter ameaçador e *irracional* da paixão por um *logos* definido apenas pela apoditicidade. O dualismo, que ressurgue do aspecto inassimilável do *pathos* a substancia, vai opor a ordem humana e a ordem natural, ou, se se preferir, dois sujeitos diferentes. A paixão será assim o próprio conceito do desdobramento, da diferença irreduzível, do drama possível, do que escapa ao conceito (MEYER, 2000, p. X).

O conceito de *pathos* em Meyer (2000) passa a ser fonte das questões que respondem a interesses dos quais dão prova as paixões (no sentido retórico), as emoções ou as opiniões. Desse modo, é possível associar o *pathos* à subjetividade. Segundo Meyer (2000), a paixão como resposta também é um julgamento sobre o que está em questão: a pergunta se torna resposta e suscita novas perguntas. Nesse sentido, a paixão retórica se torna útil ao mobilizar o auditório em favor de uma tese porque reforça a identidade dos pontos de vista.

Nessa concepção e lembrando Platão (2006), o homem é entendido como um ser de paixão, ou seja, age e não apenas é, pois não consegue simplesmente atingir os seus meios, precisa agir, descobrir meios para alcançar seus objetivos.

Paixões Aristotélicas

A paixão é: 1) algo que se encontra aquém do discurso; 2) a expressão da diferença que individualiza os homens (e, neste aspecto, podemos falar dela); 3) uma ameaça para a substancialidade do homem, ou seja, aquilo que nega esse poder-ser-outro, a ponto de se tornar uma necessidade, uma droga, uma ilusão, pois só a natureza possui necessidade como um impulso interno (MEYER, 2007, p. 57).

De acordo com este filósofo, “se há paixão é porque o homem não pode deixar de agir; a paixão é, conseqüentemente, a realização da *práxis* que avançará num sentido ou no outro, sinal do bem e do mal, portanto sempre perigosa para o homem sensato” (MEYER, 2000, p. LI). Dessa forma, paixão associada à liberdade pode ser positiva ou negativa, pois, às vezes, se torna perigosa.

Dessa forma, a paixão pode ser considerada como uma relação com o outro, uma representação interiorizada da diferença desse outro conosco. A paixão baseia-se na alteridade, na relação humana que põe em dificuldade o homem e que o oporá a si mesmo. Nessas condições é possível pensar a paixão como remetendo às soluções opostas, aos conflitos, às diferenças entre os homens, ou seja, são o lugar da alternância, da aversão, o que representa um grande risco de o sujeito se perder de alguma forma.

Ainda explicando Aristóteles, Meyer (2000) diz que “as paixões cristalizam as relações recíprocas e fixam as imagens da própria natureza do eu no outro [...], as paixões são as respostas às representações que os outros concebem de nós, são representações em segundo grau” (MEYER, 2000, p. XL). Então, as paixões conseguem refletir as representações que fazemos dos outros no âmbito da imaginação ou da realidade representada.

Spinoza (2013), por outro lado, considerava que os homens não são livres quando dotados de ação e paixão. Não podem ser ativos porque forças externas os constituem. Em outras palavras, todos os seres

Paixões Aristotélicas

que precisam de forças externas para se constituir são apaixonados e portanto não são livres. Como as paixões se constituem no resultado de forças que vêm de fora, variamos em nossos sentimentos: cólera, medo, vergonha, raiva, ou seja, somos seres oscilantes.

Esse filósofo também classificou as paixões em duas categorias: as tristes, que diminuem a competência do indivíduo em afetar e ser afetado e enfraquecem sua capacidade de existir e as alegres, que aumentam essa capacidade e proporcionam um ganho existencial. Essa competência se resume em três funções: sentir, pensar e agir.

A individualidade do homem é, então, afirmada a partir das suas paixões. Todos as possuem, mas as manifestam de forma e intensidade diferentes. São o reflexo das relações inter-humanas e revelam as reações à presença do outro, à forma como trata o outro, o que ele pensa. Por meio das paixões, o indivíduo reflete a própria imagem. É também pela paixão que se fundem as consciências, as próprias e as que o indivíduo tem do outro.

Em suma, a paixão não é fixa, uma vez que representa a instabilidade e inconstância dos sentimentos humanos. Pode-se também considerá-la como um efeito ou jogo de linguagem na medida em que o homem, nessa relação, é como o seu sujeito, que diz sem se revelar, pois a paixão está presente na maneira como o sujeito se comunica.

2 VERGONHA E IMPUDÊNCIA: PAIXÃO E ALTERIDADE

Nesta seção trataremos em especial das paixões da vergonha e da impudência, duas formas de relacionamento com o outro, de reação do outro com relação à imagem que esse outro faz de nós, ou seja, em relação ao *ethos*.

É interessante notar que Aristóteles trata da vergonha em dois aspectos conceituais: 1) um moral ou ético, em *Ética a Nicômaco* (1979) e 2) um passional, ligado ao *pathos*, à paixão, na obra *Retórica* (2015).

Paixões Aristotélicas

A vergonha, conforme colocada na Retórica, é uma paixão definida como “um certo pesar ou perturbação de espírito relativamente a vícios presentes, passados ou futuros, suscetíveis de comportar uma perda de reputação” (ARISTÓTELES, 2015, p. 130). Assim descrita, essa paixão acontece quando se experimentam os vícios tidos como desonrosos para o indivíduo ou para quem interessa a ele. Tal afirmação também suscita alguns questionamentos: o que provoca vergonha ou desvergonha? Diante de quem e em quais situações sente-se vergonha ou a falta dela? Particularmente interessante para este trabalho, é a afirmação aristotélica de que

[...] as pessoas sentem vergonha quando sofrem, sofreram ou vão sofrer reveses que acarretam desonra e censuras; tais são os atos que levam a pôr nosso corpo a serviço de outrem ou a sujeitar-nos a atos vergonhosos, entre os quais está o sofrer ultrajes (ARISTÓTELES, 2000, p. 41).

Ao considerar a vergonha como certa tristeza ou perturbação em relação aos vícios que parecem conduzir à desonra, é conveniente notar que o filósofo ainda argumentou que se sente “mais vergonha dos atos que ocorrem diante dos olhos e às escâncaras” (ARISTÓTELES, 2000, p. 43).

A impudência, por outro lado, é conceituada como “certo desdém” (ARISTÓTELES, 2000, p. 39), uma falta de consideração com relação a esses mesmos defeitos. Assim, a vergonha pode ser definida como paixão cuja manifestação se dá diante de certas faltas para consigo mesmo ou para com os outros com quem nos importamos de alguma forma. Aristóteles cita alguns exemplos, um deles “ter relações sexuais com quem não convém ou em lugar ou em momento inconvenientes, pois são atos que brotam da intemperança” (ARISTÓTELES, 2000, p. 39), que se aplica de modo bastante direto ao objeto de nossa análise: o assédio.

Paixões Aristotélicas

O mesmo acontece com os atos que levam a intemperança, tanto os voluntários quanto os involuntários (os que levam a violência são involuntários), de fato, tolerá-los e não se defender deles resultam da falta de coragem, ou da covardia (ARISTÓTELES, 2000, p. 41).

No caso da vergonha, o indivíduo torna-se inferior; no caso da impudência, o indivíduo afirma sua superioridade sem se importar com o outro. Conforme Meyer (2000), no caso da vergonha, o indivíduo interioriza o olhar do outro e devolve uma imagem inferior de si mesmo. Por outro lado, na impudência, a imagem que o outro carrega do indivíduo é praticamente nula, não importa: “A vergonha e a impudência consagram as distâncias, as assimetrias, respectivamente minha inferioridade e minha superioridade” (MEYER, 2000, p. XLV).

Assim, a desvergonha ou impudência “consiste em um certo desprezo ou insensibilidade perante esses mesmos vícios” (ARISTÓTELES, 2015, p. 130). Os mesmos atos e sentimentos que causam a vergonha podem provocar seu contrário: a impudência ou desvergonha, caso o indivíduo não considere o outro, nessa interação, como suficientemente importante para provocar vergonha. Dessa forma, o sentimento que se revela é outro: não se sente vergonha ou pudor diante daquele a quem não atribuímos valor ou importância. Quando se desconsidera ou diminui o outro, a vergonha desaparece e dá lugar ao sentimento da impudência.

Embora em *Ética a Nicômaco* (1979), o filósofo trate da vergonha como relacionada à consideração que se tem pelo outro, pois só se sente vergonha quando se considera o outro, quando se importa com o que o outro pensa, com a imagem que o outro vai construir, e afirme que só se importa com a opinião do outro quando ele é considerado, estimado, respeitado, na mesma obra afirma que essa paixão também é “uma espécie de medo de perder a reputação”, ligada ao outro, “um certo medo da má reputação [...] que produz efeito próximo do medo em face do perigo” (ARISTÓTELES, 1979, 1128b11-12). Além de aproximar à paixão

Paixões Aristotélicas

do medo e de tratar da alteridade, o filósofo reforça que a vergonha está ligada àquilo que vai desconstruir o *ethos*.

Nesse sentido, a vergonha é uma categoria aristotélica oposta à nobreza, à honra, portanto, negativa. Apesar de Aristóteles (1979) não se deter muito no termo vergonha na *Ética a Nicômaco*, trata do pudor não como virtude, uma vez que o homem virtuoso não tem do que se envergonhar.

Acerca do pudor, não pode dizer-se que se trata de uma virtude. Na verdade, parece-se mais com um sentimento do que com uma disposição de caráter. Ele é definido, pelo menos, como um certo medo da má reputação e produz um efeito próximo do medo em face do perigo. Só que enquanto os que se envergonham coram, os que se angustiam em face da morte empalidecem. (ARISTÓTELES, 1979, 1128b10-14).

Apesar de as afirmações aristotélicas entenderem que existe um vínculo da vergonha com a alteridade, não se pode deixar de notar a existência da vergonha de si mesmo, mostrada, por exemplo, no texto de Cleide Canton (2006), a seguir, não relacionada diretamente ao outro e mais ligada, justamente, à disposição de caráter:

Sinto vergonha de mim/por ter sido educador de parte deste povo [...] e por ver este povo já chamado varonil enveredar pelo caminho da desonra./ Sinto vergonha de mim/ por ter feito parte de uma era [...] Tenho vergonha de mim pela passividade em ouvir/ pelo orgulho e vaidade, [...] para reconhecer um erro cometido [...] (CANTON, 2006, p. 12).

Platão, em *Górgias* (1989), comenta sobre o papel da vergonha na luta contra a atração pelos prazeres moralmente nocivos. Conforme descrito na *A república* (PLATÃO, 2006), a vergonha contribui para a restauração da ordem, porém esse sentimento não foi desenvolvido plenamente.

Paixões Aristotélicas

No capítulo IX da *A república*, Platão (2006) se refere à vergonha e impudência como conectadas a prazeres e desejos não necessários, que parecem ilegítimos. Reforça que, embora inatos no homem e reprimidos pelas leis e por desejos melhores com a ajuda da razão, podem ser totalmente extirpados em alguns, ou ficarem só em pequeno número ou enfraquecidos, ao passo que nos outros subsistem mais fortes e em maior número. Associa-os àqueles ligados

à parte bestial e selvagem empanturrada de comida ou de bebida, estremece e, depois de ter sacudido o sono, parte em busca da satisfação dos seus maus pendores. Tu sabes que em tais casos ela ousa tudo, como se fosse desembaraçada e livre de toda vergonha e de toda prudência. Não receia tentar, em pensamento, unir-se à sua mãe ou a quem quer que seja, homem, deus ou animal, envolver-se em qualquer tipo de crime e não deixar de ingerir nenhuma espécie de alimento. Numa palavra, não há loucura nem impudência de que não seja capaz (PLATÃO, 2006, p. 182).

Aqui não aparece especificamente a alteridade, tão explícita na *Retórica* de Aristóteles (2006). Talvez se possa entender essa afirmação como associada à vergonha de si.

Outros pensadores trataram da vergonha vinculada à alteridade. Descartes (1996), por exemplo, é o filósofo que enfatizou o uso da razão em “*Cogito, ergo sum*”, ou “penso, logo existo”. Mas, ainda que ponto inicial do Discurso do Método, o *Cogito* também se mostrou como problemático, que pode conduzir ao solipsismo, posição filosófica na qual o indivíduo reconhece a si mesmo como único ser que realmente existe. Para resolver essa questão, a análise do *Cogito* encaminhou justamente ao conceito da alteridade, ou sentimento do outro, elemento sem o qual o mundo seria, nas palavras de Baudrillard (1994), “arrogante, insular e narcisista”.

Paixões Aristotélicas

No entanto, apesar de Descartes (1996) ter elaborado sua posição filosófica a partir do pensamento de si (penso, logo existo), ele acabou por lançar as sementes da alteridade, ao escrever sobre a vergonha. Em *Paixões da alma* (DESCARTES, 1996), registrou que a essa paixão é uma tristeza baseada na autoestima que vem da previsão ou medo de ser acusado. Concluiu que precisamos da opinião dos outros, mesmo que eles possam estar errados. Essa é uma exceção importante na obra do filósofo, que tratou principalmente da relação do indivíduo consigo mesmo e dos problemas da existência.

O fato de Descartes (1996) ter admitido a intersubjetividade e a alteridade reforça que a vergonha não existe em si mesma, mas a partir de relações interpessoais, embora tenha características intersubjetivas e por isso não possa ser negada na relação do indivíduo consigo mesmo.

Spinoza (2013), nas partes III e V de sua *Ética*, estabeleceu que a capacidade de se envergonhar depende de um entendimento prévio da culpa imputada por outro, que afasta esse outro da pessoa culpada. É nesse conceito, que implica presença e importância do outro, que reside a diferença entre vergonha e arrependimento ou embaraço: para haver vergonha, considera também que é necessária a existência do outro. Escreveu que vergonha é a tristeza que acompanha a ideia de alguma ação que outros indivíduos possam achar reprovável e, dessa forma, pode ser classificada como uma paixão triste, conforme visto na seção 1.

Ainda segundo esse pensador, a vergonha, que incorpora o arrependimento, não pode estar presente sem que concomitantemente haja o sentimento de culpa. O que chamamos de arrependimento, sem a interação, presente ou possível com o outro, é inteiramente internalizado.

A forma como é tratada a vergonha associada à culpa em Spinoza (2013) lembra, de certa forma, como o termo é mostrado na Bíblia. São muitas as ocorrências nessa obra, escrita por 40 autores entre 1500 a.C.

Paixões Aristotélicas

e 450 a.C. – livros do Antigo Testamento – e 45 d.C. e 90 d.C. – livros do Novo Testamento, sempre associada à impropriedade, ofensa, orgulho ferido, senso de culpa. Em hebraico apresenta quatro significados: a) como algo vergonhoso; b) como opróbrio; c) como motivo para corar; d) como confusão. Em momentos isolados, está associada à nudez (Isa: 20:4) e desprezo (Exo: 32:25). Na tradução para o grego (a *Vulgata*), manifesta-se com cinco significados: a) vileza; b) baixeza; c) inconveniência, falta de decoro; d) desonra; e) recolhimento. A ideia de vergonha ocorre, em grego, sempre vinculada à derrota, reprimenda, nudez, insensatez, desprezo, pobreza, inconveniência, crueldade e nulidade. Dessa forma, tanto em hebraico quanto em grego a vergonha se liga a um sentimento negativo ou de culpa.

Sartre (1943), filósofo do século XX, foi mais longe em *O Ser e o Nada*, obra que se ocupa significativamente da intersubjetividade. Naquele tratado, afirmou que a vergonha é a emoção a examinar com mais inteireza a existência do outro. Recusou-se a seguir Descartes (1996) no potencial solipsismo e procurou novos significados no *Cogito*. Sartre (1943) afirmou que a vergonha é a de si próprio perante o outro e não acontece, como no *Cogito*, por meio da reflexão.

Assim a vergonha é a vergonha de si mesmo diante dos outros; estas duas estruturas são inseparáveis. No entanto, preciso de outra pessoa para compreender plenamente todas as estruturas do meu ser, o por-si se remete pelo-outro. Se, portanto, queremos entender em sua totalidade a relação de ser do homem com ser em si, [...] devemos responder a duas questões de outro tipo: antes de mais nada, a da existência de outro, e a seguir a de minha atitude de *ser* com o ser dos outros (SARTRE, 1943, p. 260-261).

A próxima seção procura aplicar os conceitos expostos a casos de assédio sexual ocorridos em algumas capitais brasileiras.

Paixões Aristotélicas

3 ASSÉDIO E VERGONHA

Conforme fartamente divulgado em jornais e revistas brasileiras, muitos são os casos de assédio sexual. Neste ano de 2017, tem sido noticiada uma modalidade que nem pode ser considerada como nova, pois se acredita que exista há bastante tempo, embora talvez não fosse tão divulgada: o assédio em coletivos, veiculado na mídia impressa e televisiva. Para efeito deste artigo, vamos considerar casos ocorridos recentemente nas capitais de São Paulo e Rio de Janeiro.

É conhecido que o assédio sexual não é assunto exclusivo do Brasil, mas está presente em muitas sociedades, independentemente de seu grau de desenvolvimento: alguns países condenam veementemente, outros toleram de certa forma e há até aqueles que, embora não claramente, incentivem o assédio entre a população de maior poder, associando-o à masculinidade.

Vamos procurar mostrar como a teoria estudada sobre vergonha se aplica a casos de assédio sexual.

De acordo com o Ipea (CERQUEIRA; COELHO, 2014), a partir de informações coletadas em 2011, estima-se que, no mínimo, 527 mil pessoas são estupradas por ano no Brasil e, desses casos, apenas 10% chegam ao conhecimento das autoridades. Desse total, 89% das vítimas são mulheres, dos quais 70% consistem de abusos cometidos por parentes, namorados ou amigos e conhecidos das vítimas.

Esses números nos conduzem à pergunta: por que um número tão baixo de mulheres denuncia seus algozes?

Segundo o médico e especialista em Ginecologia e Obstetrícia, Dr. Jefferson Drezett,

Paixões Aristotélicas

No Brasil, a maior parte das mulheres não registra queixa por constrangimento e humilhação, ou por medo da reação de seus conhecidos e autoridades. Também é comum que o agressor ameace a mulher de nova violência caso ela revele a que sofreu (DREZETT *apud* CERQUEIRA; COELHO, 2014, grifo nosso).

A afirmação do Dr. Drezett mostra, em um primeiro momento, que a mulher molestada sente constrangimento e humilhação, ou seja, deixa de registrar queixa por vergonha. Dessa forma, muito natural que o ato seja considerado motivo de vergonha. O corpo da mulher nessa circunstância foi, por ser sem consentimento, colocado a serviço de outrem, molestado. O sexo não é considerado, aqui, motivo de prazer ou forma de gerar uma vida nova, deixa de ser nobre e se associa a ato vergonhoso porque feito à revelia; maior a dor da vergonha porque tal ato é acompanhado de sentimento de desonra e censura.

É de se pensar no que Perelman e Olbrechts-Tyteca (1999, p. 84) falam sobre valores que “intervêm, num dado momento, em todas as argumentações” e acentuam: “recorre-se a eles para motivar o ouvinte a fazer certas escolhas em vez de outras e, sobretudo, para justificar estas, de modo que se tornem aceitáveis e aprovadas por outrem” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA 1999, p. 85). Constrangimento e humilhação, assim, apresentam-se como sentimentos que advêm dos valores sedimentados na sociedade. Os valores, conforme o pensador, embora comparáveis aos fatos, tratam de objetos de acordo. Parte da fala do Dr. Drezett (*apud* CERQUEIRA; COELHO, 2014) se baseia no acordo social que existe a respeito do que sentem as mulheres molestadas. Assim, vergonha, constrangimento, humilhação estão relacionados, de certa forma, ao que Perelman e Olbrechts-Tyteca (1999) chamam de valor da essência, no caso, feminina. Por outro lado, para se proteger, o homem ocupa um lugar de superioridade, de força e ameaça a mulher: “é comum que o agressor ameace a mulher de nova violência”.

Paixões Aristotélicas

O Anexo, ao final do texto, composto por excertos dos jornais Diário de São Paulo, O Globo e sites G1 e IG, mostra partes de notícias sobre assédio sexual ocorrido em capitais brasileiras em 2015 e 2017.

A escritora Clara Averbuck, ao falar sobre o estupro de que foi vítima, afirma:

Fiz um relato de agressão que sofri e isso viralizou de uma forma que eu não estava esperando. Como sempre, vai ter gente duvidando da vítima. Como sempre, vai ter gente dizendo ‘Por que não foi na delegacia? Por que não fez B.O.? Essa decisão é minha, não confio no sistema, já fui mil vezes na delegacia, já levei mulheres lá, já vi o tratamento que é dado. Violência sexual é crime que quem tem que provar é a vítima. Eu não tenho sêmen em mim. Eu tenho só essa marca de quando ele me derrubou no chão. Como é que eu vou provar alguma coisa?’ (G1, 30/08/2017).

A última frase do depoimento da escritora mostra estado de impotência contra o que denomina como sistema, estreitamente ligado à retórica do poder. A afirmação “já levei mulheres lá e vi o tratamento que é dado” pode ser vista como entimema, por meio do qual ela pretende induzir o leitor a entender que a fraqueza não é dela, mas de muitas: “já levei mulheres lá”. A continuação da frase reforça o sentimento de impotência: “já vi o tratamento que é dado”, ou seja, a mulher é fraca em relação ao poder detido pelas autoridades na delegacia. A hipérbole “já fui mil vezes na delegacia”, seguida da afirmação “violência sexual é crime que quem tem que provar é a vítima”, reforça a necessidade de a mulher provar sua condição (vítima). Ela diz que não há como comprovar a vileza pela qual passou, pois “não tem sêmen” nela. Como o *logos* aristotélico é, no entender da declarante, único meio de prova capaz de mover as autoridades no sentido de acreditarem em seu depoimento, desiste da denúncia. Sem meios de prova, o sentido retórico do depoimento se caracteriza pela forte presença de *pathos*, paixões afloradas na hipérbole, na confissão de falta de crença no sistema e na opção pelo silêncio, posto

Paixões Aristotélicas

que resolve não denunciar. De certa forma, trata-se de um paradoxo: ela não se cala completamente, pois confessa ter sido vítima de assédio, de estupro, mas não dá prosseguimento à fala, não denuncia, ou seja, silencia porque crê na impotência imputada ao gênero feminino.

O relato nos conduz ao conceito spinosano de vergonha como tristeza que acompanha a ideia de alguma ação que outros indivíduos possam achar reprovável e essa sensação perpassa o depoimento de Clara. Ela não associa seus sentimentos à culpa, mas deixa entrever, na impotência, certa tristeza, embora não utilize o termo.

O texto da escritora evidencia, ainda, o conceito meyeriano de vergonha, pois nele o indivíduo interioriza o olhar do outro e devolve uma imagem inferior de si mesmo, um *ethos* arranhado. Ela, ao reconhecer sua impotência está, na verdade, reforçando o conceito de vergonha como consagrador das “distâncias e assimetrias” (MEYER, 2000, p. XLV), ou seja, a inferioridade a ela conferida em relação à superioridade das autoridades que detêm o poder. Não se trata de vergonha explicitada, mas os elementos dela constitutivos estão presentes: o autor se refere a ela (vergonha) como imagem inferior de si, consagradora das distâncias e assimetrias entre a mulher e o conjunto da sociedade que a julga.

Em outro depoimento, a cantora Juliana de Deus, de 25 anos, que teve os seios apalpadados por um homem sentado ao seu lado em um ônibus na Avenida Paulista, centro de São Paulo, diz que “É uma tristeza muito grande por saber que isso vai se repetir. Senti muita vergonha o tempo inteiro”. A delegada Maritza Haisi, da Delegacia da Mulher, acentua que existem três fatores responsáveis por impedir as denúncias de assédio sexual: vergonha, medo de não acreditarem na versão da vítima e rejeição em reviver o trauma do estupro, ao contar o que aconteceu (TRIBUNA DO PARANÁ, 2017).

O termo tristeza, no depoimento da cantora, fortalece a sensação de debilidade diante da ocorrência e as palavras da delegada incluem explicitamente a vergonha como uma das causas da não denúncia.

Paixões Aristotélicas

Enquanto centenas de milhares de mulheres escondem a vileza de que foram vítimas, o assédio sexual em coletivos ocorre em público, com testemunhas, e as vítimas sequer podem escolher o silêncio. Precisam, assim, omitir a própria vergonha. Demonstram, então, outros sentimentos: medo, terror, insegurança, revolta, raiva, impotência.

Considerando que as mulheres raramente se expõem após o estupro ou tentativa, uma análise retórica e argumentativa desse discurso, às vezes, precisa lançar mão de inferências e aproximações. Nesses casos, o que mais se percebe não é um discurso argumentativo sobre a vergonha, mas sobre o silêncio. Estão presentes, de qualquer forma, os elementos constitutivos da vergonha, especialmente um sentimento de debilidade diante de fatos negativos. Ivete G. relata:

Me arrependi de nunca ter feito uma denúncia, porque penso que poderia ter protegido outras meninas que passaram pelo mesmo que eu. Mas eu era muito nova na época e sentia medo e vergonha do que as pessoas iriam pensar, se iriam me culpar ou dizer que eu tinha provocado tudo aquilo. (iG, 19/05/2017).

As assediadas sentem vergonha porque o *ethos*, imagem que o outro constrói do indivíduo, é afetado: “o que as pessoas iriam pensar”. Retoma-se a concepção de lugares uma vez que, de acordo com Perelman e Olbrechts-Tyteca (1999), o (lugar) do existente pressupõe um acordo sobre a forma do real. Não é a essência da mulher que fala no texto, mas o existir. Ainda que a vergonha faça parte de sua essência, conforme mostrado em depoimentos anteriores, a culpa, aqui, não faz, pois é algo a ela imputado: “iriam me culpar ou dizer que eu tinha provocado”. Convencionou-se socialmente que as mulheres são culpadas: ou estão com roupas impróprias ou assumiram atitudes provocativas ou simplesmente são mulheres. Como existe a possibilidade de serem consideradas culpadas, optam pelo silêncio para evitar mais dor e constrangimento.

Paixões Aristotélicas

O mutismo, nesses casos, não se refere ao silêncio retórico, em que o jogo dito e não-dito cria efeito de sentido; não se trata de silêncio argumentativo, mas fruto da escolha das mulheres em não falar daquilo que parece estar condicionado ao não dever ou não poder ser dito. As falas depõem contra elas, desconstroem seus *ethe*.

Um dos casos ocorrido em São Paulo, classificado como atentado violento ao pudor (vergonha na acepção adotada por Aristóteles), tornou-se muito conhecido exatamente por envolver o contrário da vergonha – a impudência:

Um dia antes, na mesma avenida, um homem foi preso após ejacular no pescoço de uma jovem dentro de um ônibus. O caso ganhou as redes sociais porque o juiz José Eugenio do Amaral Souza considerou que “não houve constrangimento, tampouco violência ou grave ameaça” e soltou o suspeito no dia seguinte. O caso acabou classificado como atentado violento ao pudor, cuja pena será o pagamento de multa (G1-29/09/2017).

O argumento do juiz é exemplo de atitude comumente tomada por autoridades diante de acusações de estupro. Normalmente, as mulheres são instadas a provar que foram violentadas e passam por muito constrangimento porque precisam repetir inúmeras vezes a ocorrência, até que fique comprovada a culpa do agressor, do acusado. A fala do juiz é uma demonstração de impudência, que minimiza uma possível culpa do agressor e a transforma em atentado ao pudor. Esse fato é bastante curioso, uma vez que sequer foi denúncia: ao contrário, tratou-se de ato público, com testemunhas e provas físicas.

No artigo 213 do Código Penal Brasileiro, o estupro é definido como “constranger alguém, mediante violência ou grave ameaça, a ter conjunção carnal ou a praticar ou permitir que com ele se pratique outro ato libidinoso”. A penalidade aplicada é a reclusão e depende, para ser aplicada, dos danos físicos causados. Um dos problemas enfrentados na

Paixões Aristotélicas

esfera jurídica é a interpretação que se dá às palavras. No código penal a palavra *constranger* é utilizada com o sentido de coagir, que por sua vez, é sinônimo de obrigar, forçar.

Assim, temos que pensar também que a palavra *constranger* com o significado de “fazer passar por um vexame” ou “colocar em uma situação vergonhosa”, no campo jurídico, não é configurada como crime, pois não traz o sentido de coagir, obrigar. Com isso, fica claro que o constrangimento, com o sentido de embaraço, acanhamento, não pode ser, perante a lei, punido como estupro. Pode ser denunciado pelas mulheres, pode ser questionado, revelado, mas não consiste, perante a lei, em crime.

A notícia veio a público não pela gravidade reconhecida pelo juiz ou pelo histórico do acusado (várias passagens de mesmo teor), tampouco é comentada a posição da assediada, que sequer é mencionada na notícia (completa no Anexo), mas pela posição da autoridade – retórica do poder – de manifesta tolerância com a impudência.

O professor David Lisak, da Universidade de Duke, nos EUA, repete o depoimento de um estupro impudente, não diferente do que se pode ouvir em situações semelhantes no Brasil, considerado o número de estupros entre jovens universitários:

A gente sempre fica de olho nas meninas mais gatas. As mais fáceis são as calouras porque elas não sabem beber ainda, aí a gente convida elas para a festa e serve qualquer bebida muito doce e cheia de álcool. Tem que ter talento pra isso, escolher as gatinhas já durante a semana e jogar o papo. Aí quando elas estiverem muito bêbadas, eu dou o bote. Levo prum quarto e tento tirar a roupa. Elas reagem, dizem que não querem, mas eu insisto e uma hora elas acabam capotando mesmo. Aí eu como elas. (LISAK apud HUECK, 2016).

Paixões Aristotélicas

O *ethos* do agressor é o de um indivíduo sem culpa, sem qualquer sentimento de pudor. Aparece como jovem que quer aproveitar a vida como se o estupro fosse uma ação normal. Na verdade, ele busca romper as resistências pela força e ignora os sentimentos das assediadas. Conforme dito por Aristóteles (2000), que conceitua impudência como “certo desprezo ou insensibilidade”, o *pathos* revelado no discurso do estuprador aqui é o de desconsideração para com o outro.

O termo estupro vem sendo empregado desde a década de 1970 de forma mais ampla, a partir do movimento feminista americano, cujas ativistas passaram a utilizá-lo para descrever atos de violência sexual praticados contra a mulher, de certo modo banalizados.

Nesse sentido, não se pode negar a cultura do estupro existente no Brasil, de certa forma enraizada e disseminada como discurso dominante, como mostra a fala do juiz: “não houve constrangimento, tampouco violência ou grave ameaça”. O juiz é autoridade, portanto sua fala representa poder. Para entender a afirmação sobre cultura do estupro é preciso pensar no tipo de produção cultural do país que, de um lado, considera natural a desigualdade entre homens e mulheres e, de outro, transforma as mulheres em objeto enquanto “viraliza” a ideia de que o homem não consegue se conter, como se fosse uma espécie de animal descontrolado. A legislação do país considera que todos são iguais, portanto, o *logos* diz que o homem é um ser igual, porém uma sensação generalizada; o *pathos* perpassado no discurso de boa parte da sociedade deixa transparecer o homem como predador sexual – um predador natural. Aliás, algumas músicas descrevem cenas de estupro e são difundidas como se tal ação fosse normal; novelas retratam cenas semelhantes e a ideia da violência praticada por indivíduos do sexo masculino é representada como permitida em certas circunstâncias. Alguns debates na mídia sobre o assunto reproduzem o pensamento de que é a mulher, quase sempre, que provoca. Tal ideia é compartilhada, até mesmo, por muitas mulheres.

Paixões Aristotélicas

Outro episódio, ocorrido em transporte coletivo na cidade de São Paulo, mostra a preocupação da vítima com a possibilidade de ter seu *ethos* associado à culpa, à condição de provocadora.

Fui vítima de assédio duas vezes, conta a vendedora Rose: “O vagão estava lotado e eu senti o homem encostando em mim, mas como estava em horário de pico, não vi quem era e deixei de lado”. Na segunda, aconteceu a mesma abordagem entre as estações Ferraz de Vasconcelos e Guaianases, “mas um passageiro viu e tirou o homem do vagão quando o trem parou”. “A gente não faz denúncia por vergonha de ser julgada. Se a mulher usar roupa curta vai ser culpada. Chamam a gente de louca”, desabafou Rose (DIÁRIO DE SÃO PAULO, 2017).

A mulher que sofre assédio expõe-se ao outro, assim, tem seu *ethos* – modificado a sua revelia – exposto contra sua vontade. O *ethos* da mulher assediada é alterado, pois a sociedade costuma marcá-la como culpada. Pode-se afirmar que todos os casos em que a mulher se esconde “por vergonha” incluem o conceito de *ethos*. Naturalmente ela tem seu *ethos* arranhado, desconstruído em relação ao outro e, na maioria dos casos, o vê destruído para si mesma. Muitas delas precisam de tratamento psicológico e, não raras vezes, têm a vida esfacelada, danificada. Essas últimas não têm apenas o *ethos* alterado, mas a alma partida.

O que dizer daquelas que foram assediadas em veículos públicos, como nesse caso, diante de várias testemunhas desconhecidas? Se nos depoimentos anteriores elas puderam optar pelo silêncio, a vergonha de ser julgada acentua-se no caso das ocorrências em veículos públicos. O sentimento, no depoimento da vendedora, que opta pelo silêncio, está associado ao desejo de apagamento da vergonha de ser julgada. Ela sabe que esse julgamento já possui um culpado: a própria vítima que, por “usar roupa curta”, provocou o assédio. Aqui novamente pensamos na vergonha conforme conceituado por Aristóteles (2000): Rose tem consciência de que sofrerá julgamentos que acarretarão mais “censuras”

Paixões Aristotélicas

e possivelmente afetarão sua honra – vergonha conforme a Ética a Nicômaco, ligada à virtude, aos valores. Comprometerão também seu *ethos*. Esses atos, conforme Aristóteles (1979), podem causar ainda mais “ultrajes”.

O relato a seguir, reforça o sentimento de culpa e vergonha da assediada e, nas palavras do jornalista, mostra o *ethos* de uma pessoa desorientada, cuja reação foi fugir.

Sem saber como reagir, ela apenas olhou para o homem, que saiu de perto e desceu do coletivo na primeira estação. “Me senti um pouco culpada por não ter feito um escândalo, mas fiquei bem envergonhada”, afirma. Na maioria dos casos, as mulheres sentem vergonha ou simplesmente não sabem como agir, embora algumas vezes outras passageiras ajudem. (Sul 21, 3/julho/2015).

A culpa é, muitas vezes, um sentimento intrínseco à civilização judaico-cristã, que está explicado na compilação de ocorrências de vergonha no texto bíblico, mostrada em outro ponto deste trabalho. A vergonha, em geral, principalmente em casos de assédio, aparece associada à culpa.

A vergonha não está ligada ao *logos*, pois não existem provas que reforcem uma culpa, não se trata de conhecimento, mas está relacionada ao *pathos*, aos sentimentos. Ela não se sentiu culpada por ter sido assediada, mas por não ter reagido, assim, demonstrou um *ethos* de fraqueza, de covardia – “desceu do coletivo na primeira estação”, primeira oportunidade. Naturalmente o *ethos* é alterado no momento em que a vítima assume o assédio. Ela tem consciência de que será julgada pelos homens – e condenada quase que unanimemente – também por mulheres – que, em grande parte, duvidarão de sua integridade moral. Aqui lembramos o conceito aristotélico de vergonha como “certa perturbação de espírito suscetível de fazer perder a reputação” e a afirmação de que as pessoas sentem vergonha “quando sofrem,

Paixões Aristotélicas

sofreram ou vão sofrer reveses que acarretam desonra e censuras” (ARISTÓTELES, 2000, p. 41).

Somos remetidos a Meyer (2007) quando diz que as paixões são o reflexo das relações inter-humanas, indicativas ao outro da forma como o indivíduo reage perante ele. A vergonha como paixão manifesta, assim, a forma como um indivíduo parece ao outro, o que o outro pensa a seu respeito. Como o indivíduo reflete sua própria imagem e indica o que pensa do outro, as mulheres assediadas preferem o silêncio a ser “condenadas” por sofrerem assédio, afinal, a “culpa” parece ser delas. A imagem refletida indica o que o outro pensa delas. O silêncio aparece como salvação contra possível julgamento.

Conforme mencionado anteriormente, Aristóteles (2000) é explícito ao afirmar que provoca vergonha “ter relações sexuais com quem não convém ou em lugar ou em momento inconvenientes” (ARISTÓTELES, 2000, p. 39). As palavras do filósofo se aplicam com muita propriedade aos casos de assédio em coletivos, uma vez que não convêm tais relações e elas foram praticadas em lugar e hora impróprios.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como se percebe, a vergonha está diretamente ligada ao *pathos*, por se tratar de paixão, e ao *ethos*, imagem que o orador constrói de si, conforme citado por Aristóteles (2000) e Meyer (2007).

Para verificar de que forma a vergonha se manifesta na retórica, a pesquisa em jornais, revistas e *sites* de notícias mostrou que esse sentimento se revela em quatro dimensões: a primeira, como movimento passional, pois não existe relação lógica entre sofrer uma violência e se envergonhar disso; a segunda, como desconstrutora do *ethos*, uma vez que a imagem e o próprio caráter ficam afetados negativamente; a terceira, o julgamento, também passional, que é imposto pela sociedade e pelo poder instituído, ao menos em um primeiro momento; a quarta,

Paixões Aristotélicas

manifestada no sentimento de culpa que, infundada principalmente nos casos de assédio em coletivos, acompanha as vítimas e também se constitui como motor da vergonha.

Em linhas gerais, o que leva as vítimas de estupro em parte significativa a esconderem o crime de que foram vítimas está exatamente nas quatro dimensões do sentimento de vergonha presente nos casos de assédio e seus desdobramentos.

Algumas dessas vítimas que passaram a se manifestar publicamente, em redes sociais ou mesmo prestando queixa, não o fizeram por impudência. O que se observa na pesquisa é que, de certa forma, as mulheres têm percebido que precisam lutar contra a desconstrução do seu *ethos* e adicionar coragem e credibilidade. Existe um outro aspecto, não tratado diretamente, mas que pode ser inferido: certas vítimas resolveram lutar pelos direitos das mulheres de forma mais abrangente, até para preservar as indefesas, o que faz parte da construção de um *ethos* de integridade e solidariedade.

Acreditamos ter aprofundado o conceito de vergonha e impudência e mostramos que tal sentimento está ligado ao pensamento moral no momento em que a mulher tem o *ethos* desconstruído. O *ethos* arranhado pelo assédio mostra uma pessoa sem integridade, fraca, provocativa, inconsequente, culpada. Vale lembrar que a vergonha conforme colocada por Aristóteles (1979) em *Ética a Nicômaco*, afeta a constituição do *ethos* e pode estar ligada ao caráter.

Por outro lado, as reportagens mostram que os agressores não demonstram sentimento de vergonha por ter cometido o ato libidinoso que, segundo Aristóteles (1979), seria motivo para tal, uma vez que configura desonra perante a vítima e a sociedade – aspecto moral. Quando possível eles fogem, sem aparentar culpa. O que seria, na ótica das paixões, um ato de libertinagem e, portanto, provocador de vergonha, gerou o sentimento oposto no agressor, o de impudência e, na

Paixões Aristotélicas

vítima, vergonha e constrangimento. O juiz, que minimizou o assédio cometido por um agressor, em coletivo, compactua com a impudência e assume, dessa forma, uma postura impudente.

Em síntese, a vergonha demonstrada na análise está associada ao outro, conforme estudado em Aristóteles (2000) e Meyer (2007) e, portanto, ao conceito de alteridade de acordo com Sartre (1943), para quem a vergonha é aquela de si próprio perante o outro e sentimento definidor da relação com o outro; Spinoza (2013), que estabeleceu a capacidade de se envergonhar como dependente de um entendimento prévio da culpa imputada por outro: para haver vergonha é necessária a existência do outro – vergonha é a tristeza que acompanha alguma ação que outros indivíduos possam achar reprovável. Lembramos aqui a culpa bíblica; e Descartes (1996), cujo texto expõe muito claramente o sentimento transmitido nos depoimentos das mulheres: a vergonha é uma tristeza baseada na autoestima que vem da previsão ou medo de ser acusado. A alteridade está em que precisamos da opinião dos outros, mesmo que eles possam estar errados.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Antonio Caeiro. São Paulo: Nova Cultural/Atlas 1979.

ARISTÓTELES. *Retórica das paixões*. Tradução de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BAUDRILLARD, J. *Figures de l'alterité*. Paris: Descartes et cie., 1994.

CANTON, Cleide. Disponível em <<http://www.usinadeletras.com.br/exibelotexto.php?cod=122215&cat=Poesias&vinda=S>>. Acesso em: 9 out. 2017.

Paixões Aristotélicas

CERQUEIRA, Daniel; COELHO, Danilo Santa Cruz. Estupro no Brasil: uma radiografia segundo os dados da Saúde (versão preliminar). Brasília: *Ipea – Instituto de Pesquisa Econômica e Aplicada*, Boletim Técnico n. 11, p. 1-30, mar. 2014. Disponível em: <<https://br.okfn.org/files/2015/10/Estupro-no-Brasil-IPEA-2014.pdf>>. Acesso em: 27 jul. 2017.

DELAS – IG. Disponível em: <<http://delas.ig.com.br/comportamento/2014-05-19/assedio-sexual-no-trabalho-ainda-e-pouco-denunciado-pelas-mulheres.html>>. Acesso em: 9 out. 2017.

DESCARTES, René. *Discurso do método*; As paixões da alma; Meditações; Objeções e respostas. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

DIÁRIO DE SÃO PAULO. Disponível em: <http://www.diariosp.com.br/_conteudo/2017/08/dia_a_dia/16955-mulher-sofre-assedio-em-onibus-que-trafegava-na-paulista.html>. Acesso em: 9 out. 2017.

G1 - GLOBO NOTÍCIAS. Disponível em: <<https://g1.globo.com/sao-paulo/noticia>>. Acesso em: 9 out. 2017.

HOLANDA, Aurélio Buarque de. *Dicionário Aurélio*. Século XXI. Edição 500 anos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

HUECK, Karin. Como silenciamos o estupro. 4 nov. 2016. Disponível em: <<https://super.abril.com.br/comportamento/como-silenciamos-o-estupro/>>. Acesso em: 9 out. 2017.

JORNAL SUL21. Disponível em <<https://www.sul21.com.br/jornal/mulheres-relatam-rotina-de-assedios-sexuais-no-transporte-publico>>. Acesso em: 9 out. 2017.

KANT, Immanuel. *Sobre a pedagogia*. Tradução Francisco Cock Fontanella. 5. ed. Piracicaba: Unimep, 2006.

MEYER, Michel. *A retórica*. Revisão técnica de Lineide Salvador Mosca; tradução de Marly N. Peres. São Paulo: Ática, 2007.

_____. Aristóteles ou a retórica das paixões. (Prefácio). In: ARISTÓTELES. *Retórica das paixões*. Tradução de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. XVI-L1.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PLATÃO. *A república*. 2. vol. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 2006.

_____. *Górgias*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

Paixões Aristotélicas

SARTRE, J. P. *L'Être et le Néant. — Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943. Edição fac-similar disponível em: <<https://www.scribd.com/doc/31516930/J-P-Sartre-L-etre-et-Le-neant>>. Acesso em: 12 ago. 2017.

SCHOPENHAUER, Arthur, *The wisdom of life*; trad. T Bailey Saunders. Mineola, NY: Dover, 2002 (Texto original publicado em 1851).

SPINOZA, Baruch. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. (Data da publicação original: 1677).

TRIBUNA DO PARANÁ. Disponível em: <<http://www.tribunapr.com.br/noticias>>. Acesso em: 10 out. 2017.

Paixões Aristotélicas

LA FUNCIÓN PERSUASIVA DE LA *KHARIS* EN LA RETÓRICA ARISTOTÉLICA (II 7, 1385A16-B11)

Gerardo Ramírez Vidal

Al comienzo de su *Retórica*, Aristóteles divide los medios de confianza o convicción (*pisteis*) en tres especies: *logos*, *êthos* y *pathos*. El filósofo observa que, de los tres medios, los tratadistas de retórica judicial se habían orientado sólo al último: cómo provocar sospecha, compasión, ira y otros estados emocionales semejantes en el juez, cuestiones que son ajenas al asunto en litigio.¹ Al comienzo del libro segundo, el filósofo presenta las tres condiciones discursivas del juicio: los argumentos deben ser apodícticos y confiables, el orador debe disponerse de una forma determinada y debe disponer a los jueces, condiciones que revisaremos más adelante. Después, Aristóteles analiza una serie de *pathê*, ‘pasiones’ o ‘estados emocionales’, a los que antes se ha referido.

En *Rh.* 1385a16-b11 describe la *kharis*, pasión que resulta de particular interés, aunque plantea problemas difíciles de resolver. Uno de estos problemas tiene que ver con el significado de este término *kharis*, pues se traduce tradicionalmente con las palabras ‘gracia’ o ‘favor’, pero ni una ni la otra designan propiamente pasiones o emociones. Ante esta dificultad, los estudiosos se ven obligados a matizar esos sentidos o a sustituirlos por otros. Un segundo problema es explicar por qué Aristóteles incluye esa supuesta emoción en el número siete dentro del conjunto de las pasiones que estudia en su *Retórica*. Se vincula a lo anterior la constatación de que esta supuesta pasión no se encuentra en las relaciones de las emociones que aparecen en otros pasajes del corpus aristotélico (cf. *infra*, p. 136).

¹ Arist. *Rh.* I 1, 1354a17-18.

Paixões Aristotélicas

Para dar respuesta a estos y otros problemas, planteo la hipótesis de que, en el pasaje aristotélico, la palabra *kharis* tiene el sentido de ‘favor’ o ‘gracia’, sentido que ahí resulta funcional, debido a que la *kharis* no es propiamente una emoción, sino una causa de emociones como la gratitud o la amistad (*philía*), o un obstáculo, en particular de la ira (*orgê*). De tal manera, la *kharis* se encuentra incluida en ese pasaje no por ser una pasión más, sino precisamente por ser causa y obstáculo de pasiones. Asimismo, se debe subrayar que, a pesar de su brevedad, la descripción de la *kharis*, junto con otras causas abordadas de manera breve, permite entender el funcionamiento de los estados emocionales ahí abordados, además de ilustrar el empleo de los *pathê* en los discursos políticos.

Para llegar a lo anterior, reinterpreto el pasaje en cuestión desde el punto de vista retórico o, mejor dicho, *meta-retórico*. Esto último puede entenderse si se trae a colación la afirmación de Eugene Garver (1994, p. 3) en el sentido de que la *Retórica* de Aristóteles debería ser leída como una obra de investigación filosófica y juzgada con estándares filosóficos, y que él era el único que la había abordado filosóficamente en su siglo, por lo menos en lengua inglesa. No sólo eso, sino que este autor agrega que también la estudió en el contexto de la producción filosófica del Estagirita, y – suponemos – de su filosofía. Sin embargo, a mi juicio, por lo menos en cuanto al estudio de las pasiones, Garver hizo un análisis siguiendo los estándares de la retórica, pues con frecuencia presenta el texto aristotélico como si fuera una instrucción de un maestro de retórica a sus alumnos, futuros oradores: Aristóteles “enseña al orador cómo evocar emociones en el auditorio”, “ofrece recursos para argüir” (p. 104); “él ofrece instrucciones en la Retórica” (p. 105).

Esta forma muy común de abordar la *Retórica* de Aristóteles es errónea, pues el filósofo no era un maestro de retórica, ni pretendía serlo. Se debe partir del hecho de que la *Retórica* de Aristóteles no es una obra de retórica, en el sentido de que su finalidad no es formar oradores sino observar lo persuasivo en todo discurso, pues como el

Paixões Aristotélicas

propio filósofo de Estagira lo afirma: la tarea del arte retórica “no es persuadir, sino observar los medios de confianza subyacentes en cada caso, tal como sucede en todas las demás artes”.² Aristóteles observa los hechos retóricos en los tribunales, la asamblea y en las celebraciones cívicas, ordena sus datos, los clasifica, define conceptos y describe los fenómenos discursivos públicos. Por tanto, es una obra teórica sobre procesos retóricos, no una enseñanza práctica de oratoria.

Pero mi interés no es hacer un estudio desde la óptica de la filosofía y mucho menos desde la óptica de la filosofía peripatética – algo que yo no tendría la capacidad de hacer. Mi pretensión es estudiar el pasaje donde se trata de la *kharis* o *favor* desde un punto de vista meta-retórico: un análisis e interpretación de la descripción aristotélica que tome como base la naturaleza del objeto estudiado por el filósofo, que es la *kharis*, entendida como causa y obstáculo de emociones, que constituyen uno de los medios de confianza subyacentes en el discurso (ὕπαρχοντα πιθανά). Es decir, se pretende elaborar una descripción de la descripción de un elemento retórico.

Para mostrar lo anterior, divido mi presentación en tres secciones. Primero ubico el pasaje o líneas sobre la *kharis* en el conjunto de la *Retórica* (sección 1, o contextual); en seguida, hago un análisis de la estructura del pasaje indicado (sección 2, o analítica); en tercer lugar, realizo un estudio de la función de la palabra *kharis* (sección 3, o funcional). Al final presento una breve recapitulación.

1 LA ARGUMENTACIÓN CONTEXTUAL DE LA DOCTRINA DE LAS PASIONES

La parte que trata de las pasiones abarca una amplia sección del libro II de la *Retórica* correspondiente a los capítulos 1-11, y consta de poco

² Arist. *Rh.* 1355b10-11: καὶ ὅτι οὐ τὸ πείσαι ἔργον αὐτῆς, ἀλλὰ τὸ ἰδεῖν τὰ ὑπάρχοντα πιθανὰ περὶ ἕκαστον, καθάπερ καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις τέχναις πάσαις.

Paixões Aristotélicas

más de 11 páginas en la edición de *Bekker* (1377b14-88b30). Me referiré a esta parte como la “Doctrina de las pasiones”.

Esta parte es de particular interés por tres razones. La primera es que constituye la continuación de la descripción del género judicial, que Aristóteles ya ha avanzado en el libro I, con el análisis de una serie de asuntos al respecto de ese género: lo injusto, el placer, el delincuente y la víctima; la ley y la equidad, la gravedad de los delitos y las pruebas *átekhnōi* o inartísticas. Después de tratar las pruebas *átekhnōi* se esperaría que el filósofo abordara las pruebas propias del arte (*pieteis éntekhnōi*) en el género judicial: *êthos*, *pathos* y *logos*, pero la secuencia se interrumpe al final del libro I. En cambio, en las once primeras páginas del siguiente libro,³ presenta un verdadero tratado, precisamente el de la Doctrina de las pasiones. A éste seguirá un segundo tratado: el de los *êthê*, conocido como “Tratado de los caracteres”.⁴ Por último, en doce páginas abordará los lugares comunes.⁵ De esta manera, la secuencia del primer libro parece tener continuación en el segundo, donde trataría exclusivamente de las *pisteis éntekhnōi*, o medios de confianza o convicción propios del arte, relativos al género judicial.

La segunda razón de la importancia de este pasaje es de carácter cuantitativo: al comparar las partes que tratan sucesivamente del *pathos*, el *êthos* y los lugares comunes que conforman el libro II de la *Retórica* de Aristóteles, se llega a un resultado de enorme interés, en cuanto permite observar que la parte relativa al *pathos* es casi igual a la relativa a los lugares comunes (44.4% frente al 45.4%), mientras que la parte sobre los caracteres tiene sólo el 10.2%.⁶

3 Arist. *Rh.* II 1-11, 1377b16-88b29.

4 Arist. *Rh.* II 12-17, 1388b30-91b6. Cf. Woerther, 2007, p. 254-297.

5 Arist. *Rh.* II 18-26, 1391b7-1403b5.

6 Los datos en los que me baso son el número de palabras y su porcentaje: De un total aproximado de 16,285 palabras, la parte de las pasiones tiene 7,250 (44.4%); la de los caracteres 1,648 (10.1%), y la de los lugares comunes 7,387 (45.4%).

Paixões Aristotélicas

La tercera razón es que esta amplia sección contiene el análisis más pormenorizado de las pasiones que pueda encontrarse dentro del corpus aristotélico, un análisis que, además, está orientado a entender el empleo de las pasiones que se realizaba en la práctica discursiva tanto en los tribunales y en la tribuna ateniense, como en la literatura anterior, empezando por Homero, aunque no llega a establecer propiamente una teoría de las emociones (COOPER 1996, p. 239).

En todo ese conjunto, la *kharis* no parece tener sino una mínima importancia por su brevedad (menos de una columna, 32 líneas) y porque no se trata de una verdadera emoción o pasión, como más adelante se verá. Sin embargo, podremos observar que, a pesar de ello, resulta una pieza en el engranaje que permite entender la Doctrina en su conjunto. Veamos un aspecto que nos permite afirmar que la *kharis* es una noción significativa en el conjunto de las pasiones.

La Doctrina de las pasiones se encuentra estructurada en tres secciones: introducción (II 1), exposición (II 1-11) y una muy breve conclusión (II 11).⁷

En la introducción, luego de un pasaje de transición, Aristóteles presenta un esbozo general sobre las tres condiciones discursivas del juicio. Observa que, tanto en los debates deliberativos como en los procesos judiciales, no sólo es importante, para la credibilidad del orador, (i) que el discurso sea demostrativo y confiable, sino también (ii) que el orador se disponga a sí mismo de determinada manera, y (iii) que también disponga a sus destinatarios,⁸ pues – arguye – el juez que

⁷ Empieza con un pasaje de transición de cinco líneas (1377b16-20). La introducción propiamente dicha se encuentra en 1377b21-78a29; la exposición en 1378a30-88b28 y la conclusión, las últimas dos líneas, en 1388b28-29.

⁸ Arist. *Rh.* II 1, 1377a21-24: ἐπεὶ δὲ ἔνεκα κρίσεώς ἐστιν ἡ ῥητορικὴ (καὶ γὰρ τὰς συμβουλὰς κρίνουσι καὶ ἡ δίκη κρίσις ἐστίν), ἀνάγκη μὴ μόνον πρὸς τὸν λόγον ὄρᾶν, ὅπως ἀποδεικτικὸς ἔσται καὶ πιστός, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν ποιὸν τινα καὶ τὸν κριτὴν κατασκευάζειν. “Y puesto que la retórica existe por causa de un juicio (pues los

Paixões Aristotélicas

siente amistad emitirá un juicio diferente de aquel que siente odio, y así sucesivamente.⁹

En cuanto a la condición “ii”, Aristóteles presenta en la siguiente sección (1378a6-18) lo que llamo Doctrina tripartita de las causas de confianza del orador, cuyos elementos son: (a) el razonamiento práctico o *phrónêsis*; (b) la virtud o *arêtê*, y (c) la benevolencia o *éunoia*.

En relación con la condición “iii”, relativo a la preparación de los destinatarios (1378a19-29), Aristóteles señala que las pasiones son la causa de que los hombres difieran en sus juicios, y establece cuáles son los tres factores necesarios que producen las pasiones y que son: (α) la situación de quienes padecen una emoción, (β) a quienes o contra quienes se siente una emoción y (γ) las cosas que producen u obstaculizan la emoción, asunto que trataremos después con mayor detalle. Sin esos factores no se podrían producir las pasiones.

ciudadanos juzgan los consejos y la sentencia es un juicio), es necesario ver no sólo al discurso, de modo que sea apodíctico y convincente, sino también presentarse a sí mismo y al juez de un determinado modo. Los traductores acostumbran traducir el mismo verbo κατασκευάζειν de dos maneras diferentes: “cómo *presentarse* a uno mismo” y “cómo *disponer* al juez”. El significado común del verbo es ‘prepararse’, ‘armarse’. El orador se arma a sí mismo de determinadas cualidades y prepara a los jueces. Afirma Cooper 1996, p. 239: “The orator needs to know how to represent himself to the audience as being moved by such emotions as will help to establish him as a good person in general, and well-intentioned toward the audience in particular; and he needs to know how to engender in them the emotions that will cause them to judge the matter as he wishes them to”.

9 Arist. *Rh.* II 1, 1377b30-31: οὐ γὰρ ταῦτα φαίνεται φιλοῦσι καὶ μισοῦσιν, οὐδ’ ὀργιζομένοις καὶ πράως ἔχουσιν, “pues las cosas no parecen ser las mismas a quienes aman y a quienes odian, ni a quienes son iracundos y a quienes son calmos”.

Paixões Aristotélicas

| | | |
|---------------------------------------|---|-------------------------------------|
| Condiciones discursivas del juicio | i. Argumentos | (1) Apodícticos |
| | | (2) Confiables |
| | ii. Disposición del orador: causas de confianza (Doctrina tripartita de las causas) | (a) Phrónêsis |
| | | (b) Arêtê |
| | | (c) Éunoia |
| | iii. Disposición del juez: las emociones | (α) Situación del sujeto |
| | | (β) Contra quién o a favor de quién |
| | | (γ) Causas y obstáculos |

Las dos últimas condiciones (ii y iii) se vinculan con la *kharis*. En la “ii” el filósofo hace un reenvío importante: afirma que las dos primeras causas ya las ha tratado¹⁰ y que abordará el amor o *philía* y la benevolencia o *éunoia* en la parte relativa a las pasiones (es decir, en la iii). Sin embargo, en esta parte, el filósofo describe la *philía*, pero no desarrolla la *éunoia*.

Lo anterior ha provocado una gran confusión, pero, como mostraré más abajo, Aristóteles sí aborda la *éunoia*, pero no emplea ese nombre sino el sinónimo *kharis*, que en español se traduce también como ‘benevolencia’ y que en realidad, al igual que la *éunoia*, no es una pasión o emoción, sino una causa o *aitía* ya sea de la confianza en el orador (a lo que se refiere “c”) o bien de la emoción llamada *philía* y funciona también como obstáculo de la ira u *orgê*. Si se está de acuerdo primero en que *kharis* y *éunoia* se refieren a lo mismo, podemos entender entonces que la *kharis* es importante porque permite entender no sólo cómo se generan las pasiones en los jueces, sino también cómo el orador debe prepararse para ganarse la confianza de los jueces.

10 Arist. *Rh.* II 1, 1378a16-18: ὅθεν μὲν οὖν φρόνιμοι καὶ σπουδαῖοι φανεῖεν ἄν, ἐκ τῶν περὶ τὰς ἀρετὰς διηρημένων ληπτέον, “pues bien, los medios que harían aparecer sensatos y honestos pueden tomarse de las distinciones ya hechas acerca de las virtudes”, asunto que se encuentra tratado en I 9, relativo a las virtudes en el género epidíctico. De aquí parece que el asunto ya ha sido tratado y que no volverá a tratarlo, pero en II 12-17 el filósofo presenta una minuciosa exposición de los *êthê* relativa sólo a la edad y a la fortuna.

Paixões Aristotélicas

Una vez elaborada esta interesante introducción (en *Rh.* II 1), que mucho ha confundido a los estudiosos de la *Retórica*, nuestro filósofo presenta su análisis de las pasiones, en un texto que los editores dividieron en diez capítulos (II 2-11) como sigue:

| | | |
|------------------------------|--------------------------|---------------|
| Cap. 2. ὀργή | Ira | 1378a30-80a4 |
| Cap. 3. πράνσεις | Calma | 1380a5-b34 |
| Cap. 4. φιλία / μῖσος-ἔχθρα | Amor / odio | 1380b35-82a19 |
| Cap. 5. φόβος / θάρσος | Temor / confianza | 1382a19-83b11 |
| Cap. 6. αἰσχύνη / ἀνασχυντία | Vergüenza / desvergüenza | 1383b12-85a15 |
| Cap. 7. χάρις | Favor-gratitud | 1385a16-b11 |
| Cap. 8. ἔλεος | Comasión | 1385b11-86b8 |
| Cap. 9. τὸ νεμεσᾶν | Indignación | 1386b9-87b21 |
| Cap. 10. φθόνος | Envidia | 1387b22-88a31 |
| Cap. 11. ζῆλος | Celos | 1788a32-b29 |

La *kharis* se encuentra en el capítulo 7 y es el pasaje más breve de los diez. Todo ello tiene una explicación, aunque se tenga que modificar la tradición de las once pasiones, como veremos en seguida.

Se ha discutido sobre la unidad de esta parte, que parece remitir a una obra perdida de Aristóteles: *Περὶ παθῶν ὀργῆς*¹¹ (el número 37 de la lista que proporciona Diógenes Laercio), que en determinado momento habría sido integrada a la *Retórica*, como sucedió con el libro III de la misma obra.¹² De cualquier modo, si esta parte no era original sino que la añadió alguno de sus editores, el trabajo de integración —que incluyó

11 Afirma Moraux (1951, p. 76): “La exposición de la *Retórica* sobre las pasiones constituye un todo bien definido: después de un breve resumen del libro A y una introducción sobre las pruebas subjetivas (B, 1, 1377 b 15-1378 a 19), Aristóteles define la pasión y anuncia su plan, en seguida entra de inmediato en su asunto en el segundo capítulo del libro B [...] Esta parte de la *Retórica* podría considerarse como un tratado independiente intitolado *Περὶ παθῶν*. La primera pasión estudiada es la cólera; la indicación *ὀργῆς* sería el comienzo de una lista de pasiones o bien el resto de un título dado a todo el tratado a partir de la parte inicial”. Sin embargo, Moraux no está de acuerdo y presenta una serie de objeciones.

12 Cf. Racionero, en su comentario a Aristóteles (1999, *ad loc.*, p. 312), quien está a favor de una integración posterior de esta parte. La discusión queda abierta, aunque llama la atención la amplitud de esta parte frente al espacio dado al *êthos* en I 9.

Paixões Aristotélicas

también referencias para unir lo agregado al texto original— resultó muy adecuado, lo que, dicho sea de paso, no tiene que ver con las divisiones que debieron haberse hecho después.

A pesar de lo dicho antes, no me parece que esta parte “constituya un todo bien definido”, según la opinión de Moraux (1951, cf. n. 11), por lo menos si su estructura es la antes indicada. En efecto, como podemos observar, no parece haber una *ratio* en esta presentación por las siguientes razones:

- Primero, no parece claro cuál fue el criterio seguido para seleccionar esas emociones. Como se dice: ni son todas las que están ni están todas las que son. En otras palabras, parece que algunas sobran y otras faltan, asunto que veremos más abajo (en la sección 2). En segundo lugar, llama la atención la presentación de las emociones: ¿por qué en la lista aparecen a veces emociones aisladas y a veces pares? La división de la ira y la calma no tiene una razón clara, aun cuando los editores¹³ pudieron haber seguido un criterio de proporcionalidad, pues unidas en par daría por resultado un texto demasiado amplio. A mi juicio, ambas podrían ir juntas.¹⁴ Las últimas cinco son también pasiones aisladas, pero existe una relación entre ellas, como después veremos.

13 La división del texto en capítulos se empezó a utilizar en las traducciones latinas del siglo XIII. Guillermo de Moerbeke tradujo la retórica en 1273, que fue publicada en 1481, con divisiones en capítulos de los tres libros: 7, 6, 6 respectivamente (la posterior de 1499 divide en 27, 46 y 23). Las traducciones al latín que se hicieron en el XV, entre ellas sobre todo la de Jorge de Trebisonda (1395-1473), dividieron los tres libros en 15, 26 y 19 capítulos. Esta división es la que predominó en las traducciones latinas. Teófilo Buhle fue el primero que utilizó la división de Trebisonda en su edición al texto griego y traducción latina (la llamada “edición bipontina” de 1791), asimismo agrega números dentro de los capítulos, que corresponden a los párrafos que se acostumbraba indicar con el signo de ¶ a renglón seguido (Cf. BRANDES, 1989, p. 37, 175).

14 Cooper (1996, p. 242) piensa que la calma es una emoción en sí misma y no sólo una ausencia de ira.

Paixões Aristotélicas

En tercer lugar, en cuanto al orden de las diferentes especies de emociones: ¿por qué primero aparece *orgê* y luego las demás hasta terminar con *zêlos*? No parece existir una razón del orden adoptado. Llama la atención el par de vergüenza y desvergüenza, por ser el más amplio de todos (un poco más de tres columnas), importancia que, en términos generales, no parece tener sustento, pues la vergüenza no aparece en las demás listas de las obras de Aristóteles (cf. p. 136).

Sin embargo, hay algunos elementos que sugieren que la secuencia se basa en varios criterios. Las emociones del 2 al 6 son cinco pares, empezando por ira-calma y terminando con vergüenza-desvergüenza. Luego vienen cinco pasiones singulares. La *kharis* no forma par, aun cuando al comienzo del siguiente capítulo se afirme que se ha tratado sobre el favor y desfavor. Las últimas cuatro (8. Compasión, 9. Indignación, 10 Envidia y 11 Celos) presentan una clara secuencia compositiva cuyo eje se encuentra en la compasión. Compasión e indignación constituyen un par de opuestos, pues como afirma el filósofo:

Ἀντίκειται δὲ τῷ ἐλεεῖν μάλιστα μὲν ὁ καλοῦσι
νεμεσῶν

A “sentir compasión” se opone sobre todo lo que llaman “sentir indignación”.

Pero este par es diferente de los pares anteriores, porque sus elementos no son antónimos (como ira-calma o amor-odio, por ejemplo). También la indignación y la envidia se oponen a la compasión en cuanto son “obstáculos de la compasión” (1387a3: κωλυτικὰ μὲν ἐλέου) y ambas “remiten a un mismo fin — evitar que el auditorio se sienta compadecido — por lo que ciertamente ofrecen la apariencia de una mera reduplicación”, según Quintín Racionero (ARISTÓTELES, 1999, p. 367 ad loc.), quien agrega que existe una continuidad sintáctica y argumentativa entre el final del capítulo 9 y el comienzo del 10. En efecto, el orador debe procurar producir indignación y envidia en los jueces para evitar que éstos sientan compasión por el acusado.

Paixões Aristotélicas

Lo anterior es cierto, pero el asunto es más complejo, porque ni τὸ νεμεσᾶν ni φθόνος aparecen en las listas de pasiones elaboradas por el propio Aristóteles. En la *Retórica* ambas aparecen claramente como pasiones, y lo son, pero también tienen esa función causal de otras emociones que, en este caso, es la de ser un impedimento de la compasión, como ya se ha dicho. En otras palabras, el favor, la indignación y la envidia son causas de que se dé o no una pasión, siendo al mismo tiempo pasiones las últimas dos, como sucede con otras pasiones que son también causas u obstáculos pasionales.

La última pasión, el *zêlos* (ζῆλος), se traduce como “emulación”, pero emulación no es, en español, una emoción sino una acción, por lo que sería mejor pensar en la envidia o celos, en sentido positivo, como estimación o aprecio, pues se estiman y aprecian los bienes como la salud, la belleza o la riqueza, que se desean también para uno.¹⁵ *Zêlos* tiene una larga tradición en la cultura griega, pues remonta hasta Hesíodo, quien utiliza ese término, en *Op.* 11-29, para diferenciar a la Eris o Lucha buena, de la mala, pues la mala es la Eris que lleva a la guerra y a la discordia; la otra, impulsa a emular el trabajo de los otros.¹⁶

En Aristóteles *zêlos* o celos, aunque implica un cierto pesar, por la carencia de aquello que se admira, es un sentimiento bueno, pues impulsa a poseer los bienes de los demás; el *phthonos*, en cambio, impulsa a impedir que el otro los posea. De tal modo, mientras que el orador en el juicio intenta que los jueces sientan envidia negativa contra el adversario para que no se compadezcan de él, procura también que

15 No existe una palabra en español que conserve esas connotaciones, por lo que se empleará la palabra “celos” (en plural) en sentido positivo: siento celos porque alguien tiene un libro que también yo deseo poseer, y lucho por tenerlo, a pesar de que tiene una connotación fuertemente amorosa.

16 Aquí, *phthonos* y *zêlos* tienen la misma connotación positiva: “el vecino envidia al vecino (*Op.* 23: ζηλοῖ δέ τε γείτονα γείτων) y “el mendigo envidia al mendigo” (*Op.* 26: πτωχὸς πτωχῷ φθονέει), aunque *zêlos* puede tener también un uso negativo (*Op.* 195-196), pues se refiere a la envidia “de odiosa mirada” que se goza en el mal.

Paixões Aristotélicas

los jueces tengan estimación hacia él y decidan a su favor y contra el adversario en el juicio.

En suma, al parecer, la distinción de las últimas cinco “emociones” (caps. 7-11) se basa en un criterio diferente del tradicional. No se trataría de emociones en par o individuales, sino que son, a la vez, emociones en sí y obstáculos de la compasión.

Por tanto, la *kharis* aparece después de una serie de cuatro pasiones pares, de la ira (*orgê*) a la vergüenza (*aiskhinê*), pero no es una emoción, sino una acción cuya función es ser causa de la *philía* y obstáculo de la ira. Las cuatro pasiones restantes: compasión indignación, envidia (*eleos*) y celos (*zêlos*), forman un grupo diferente del primero que gira en torno de la primera de las cuatro.

Por ello, cuando afirma Aristóteles que tratará de la *éunoia* (que trata como una causa de confianza) en la parte relativa a las pasiones, se refiere a la *kharis*. Pero este asunto lo trataremos en la sección 3. Por el momento será suficiente con observar no que la *kharis* tenga un papel central entre las demás emociones, sino que su singularidad instrumental-causal de pasiones permite explicar el complejo entramado de la Doctrina de las pasiones.

2 ANÁLISIS DEL PASAJE RELATIVO A LA KHARIS

Los factores de las emociones

Una vez contextualizado el pasaje relativo a la *kharis*, procederé a hacer un análisis del mismo, observando sus elementos y el orden en que éstos se encuentran, con el fin de entender los enlaces de este pasaje con las pasiones anteriores y posteriores a ella, y la singularidad de su contenido.

Paixões Aristotélicas

El breve pasaje sobre la *kharis* ocupa menos de una columna (31 líneas, *Rh.* II 7, 1385a16-b11) se estructura en dos bloques, como sigue:

1- Descripción (a16-30)

- a) Fórmula de comienzo (a16-17)
- b) Definición (a17-a19)
- c) Factores de la *kharis* (a20-a28)
- d) Conclusión (a28-a30)

2- Aplicación (a30-b12)

- a) Fórmula de comienzo (a30-31)
- b) Confirmación (a31-34)
- c) Refutación (a34-b10)
- d) Párrafo de transición (b10-11)

En el primer bloque se ofrece la definición de la *kharis* y se describen sus factores; la segunda trata del empleo de la *kharis* como argumento ya sea en la confirmación, ya en la refutación. En esta sección 2 voy a describir el contenido del primer bloque; en la siguiente (3) estableceré algunas relaciones terminológicas. El segundo bloque no es objeto de este trabajo.

Las primeras dos líneas constituyen la fórmula de comienzo que resume lo que habrá de tratarse (a16-17):

Τίσιν δὲ χάριν ἔχουσι καὶ ἐπὶ τίσιν καὶ πῶς αὐτοὶ
ἔχοντες, ὀρισμένοις τὴν χάριν δῆλον ἔσται.

A quiénes hacen favor, sobre qué cosas y en qué situación quienes lo hacen, será claro una vez que hayamos definido el favor.¹⁷

¹⁷ Esta tripartición se repite al comienzo del segundo bloque del pasaje acerca de la *kharis* (85a30-b1): ἐπεὶ φανερόν καὶ οἷς καὶ ἐφ' οἷς γίγνεται χάρις καὶ πῶς ἔχουσι, “puesto que es claro a quiénes [hacen favor], en qué asuntos se da un favor y al estar en qué situación”.

Paixōes Aristotélicas

En esta fórmula se enuncia la Doctrina tripartita de los factores de las emociones. La misma fórmula aparece quince veces en la parte de la *Retórica* dedicada a las emociones, con diferencias de detalle, pero significativas. Las interpretaciones sobre este comienzo difieren entre sí.¹⁸ Para entender el sentido del texto bastará cotejar con otros pasajes más. Ya en la introducción (capítulo 1) se afirma que se deben tomar en cuenta los factores que producen una pasión en el destinatario, los cuales son tres y sólo tres. Tomando como ejemplo la ira, Aristóteles lo dice así (1378a22-24): πῶς τε διακείμενοι ὀργίλοι εἰσὶ, καὶ τίσιν εἰώθασιν ὀργίζεσθαι, καὶ ἐπὶ ποίοις, “Cómo son los irascibles, con quiénes acostumbran irritarse y en cuáles cosas”.

El sentido de cada uno de los tres factores que producen pasión o emoción difiere en ambos pasajes, empezado por el orden de la secuencia que en el primer texto es: destinatarios del favor, tipos de favores y sujetos de los favores, mientras que en el segundo, el primer factor es el sujeto pasional: el iracundo se encuentra en ciertas circunstancias o estado psíquico (prejuicios y otros sentimientos); el segundo es el destinatario: contra quién se irrita el iracundo; el último se refiere a los asuntos por los que se irritan.

El siguiente pasaje que utilizaremos se encuentra en la misma división relativa a la ira, con algunos cambios que permiten aprehender mejor su sentido (1379a9-10):¹⁹ φανερόν οὖν ἐκ τούτων ἤδη πῶς τε

18 Cf., por ejemplo, las traducciones de Q. Racionero, *ad loc.*: A quiénes se hace un favor, a propósito de qué cosas y estando en qué disposiciones; Antonio Tovar, *ad loc.*: “a quiénes se hace favor y sobre cuáles cosas, o en qué disposición”; y de Armando Plebe: “con quali persone si abbia riconoscenza, per quali cose e in quale disposizione di ánimo”. Cooper (1996, p. 243, en un orden diferente): “(a) what personal conditions or circumstances, especially what psychological conditions (what other feelings or beliefs, in general what frames of mind), make people apt to experience the feeling (*pòs echontes or diakeimenoi*), (b) what sorts of people they do or do not feel the feeling toward (*tisin or pros tinas*), and (c) what the occasions are of their having, or not having, the feeling for that kind of person (*epi poiois or dia poia*)”.

19 El enunciado estructurador se encuentra en medio de la sección correspondiente a la ira. Al final de la misma sección (80a2), vuelve a decirse lo siguiente: οἷς μὲν οὖν ὀργίζονται καὶ ὡς ἔχοντες καὶ διὰ ποῖα, ἅμα εἴρηται, “por tanto, se ha dicho al mismo

Paixōes Aristotélicas

ἔχοντες ὀργίζονται αὐτοὶ καὶ τίσιν καὶ διὰ ποῖα, “Es evidente, entonces, a partir de lo ya dicho, en qué situación ellos se irritan, con quiénes y por qué causas”.

A partir de aquí podrá observarse que πῶς τε διακείμενοι corresponde a πῶς τε ἔχοντες, en referencia a los estados psíquicos de los iracundos o, más en general, las circunstancias que hacen a la persona proclive a sufrir o gozar una determinada emoción.²⁰ En seguida, la idea de contra quiénes se irritan los iracundos se expresa en ambos casos en dativo: καὶ τίσιν. Aunque el dativo puede tener otros empleos sintácticos, no hay duda del sentido en el caso de la ira. Sin embargo, cuando las pasiones son positivas, como la calma o *praünsis*, el dativo tiene otro sentido. En efecto, en este caso la expresión puede cambiar, como en el siguiente ejemplo (1380a6-7): πῶς ἔχοντες πρᾶοί εἰσι καὶ πρὸς τίνας πρᾶως ἔχουσι καὶ διὰ τίνων πραῦνονται, “son calmados al estar en qué situación y ante quiénes están calmados y por qué motivos se calman”.

En relación con la *philía* se emplea una construcción diferente: Τίνας δὲ φιλοῦσι καὶ μισοῦσι, καὶ διὰ τί, τὴν φιλίαν καὶ τὸ φιλεῖν ὀρισάμενοι λέγωμεν, “Digamos, luego de definir el amor y el amar, a quiénes aman y odian y por qué causa”.

De tal manera, para indicar el tipo de destinatario se emplea: dativo, *pros* + acusativo o acusativo directo, de acuerdo con el tipo de pasión: odio contra quiénes, calma ante/con quienes o amor a quienes.

En el primer ejemplo relativo a la *kharis*, la expresión Τίσιν δὲ χάριν ἔχουσι puede significar dos cosas: “con quiénes están agradecidos”, que sería el uso más común de la expresión *kharin ekhein*, o bien “a quiénes hacen favores”, que es la opción que siguen indistintamente los

tiempo contra quienes se irritan, cómo se encuentran y por cuáles motivos”.

20 (Cf. COOPER, 1996, p. 243) En este caso, Aristóteles puede estarse refiriendo a la situación en que se encuentran quienes ya están irritados o cómo son o quiénes son los propensos a la ira (los iracibles), bien puede referirse a ambos: en el primer caso, iracundos son los deseosos de venganza; en el segundo, los enfermos, los pobres, los enamorados son propensos a la ira, etc.

Paixōes Aristotélicas

traductores – y que también yo prefiero –, a la cual D. Konstan (2006, p. 164-168) se ha opuesto de manera determinante, en favor de la primera. El ἐπὶ ποίοις se refiere a los temas, mientras que en otros pasajes se emplean διὰ ποῖα o διὰ τί.²¹

Definición de la kharis

Este primer bloque consta de la definición, la valoración de los favores y a quiénes se hacen favores. En cuanto a la definición, el texto dice (1385a17-19):

ἔστω δὴ χάρις, καθ' ἣν ὁ ἔχων λέγεται χάριν ἔχειν, ὑπουργία τῷ δεομένῳ μὴ ἀντί τινος, μηδ' ἵνα τι αὐτῷ τῷ ὑπουργοῦντι ἀλλ' ἵνα τι ἐκείνῳ
Sea, pues, favor —en relación con el cual el que la recibe se dice que “debe un favor”— un beneficio para el necesitado no a cambio de algo ni para que algo se deba al propio que beneficia sino sólo para otorgar algo a otro.²²

Una particularidad de la *kharis* es que tiene una finalidad: la de auxiliar al necesitado. La *kharis* es un favor gracioso o generoso, pues nada se pide a cambio. En parecida función a la *kharis* se encuentra la calma (πράϋνσις), que tampoco es una pasión,²³ sino la cesación de

21 En 1380a1-2 se vuelve a encontrar esa tripartición de los factores, aunque en un orden un poco diferente: οἷς μὲν οὖν ὀργίζονται καὶ ὡς ἔχοντες καὶ διὰ ποῖα, ἅμα εἴρηται, “ya se ha dicho con quiénes se irritan y encontrándose de qué manera y por cuáles causas”. Debe notarse aquí que Aristóteles aborda esos tres asuntos sin hacer una división precisa, sino repetitiva y mezclada; los trata al mismo tiempo: ἅμα εἴρηται.

22 Este pasaje presenta la dificultad de interpretar la expresión *kharin ekhein*, que puede referirse tanto al que da como al que recibe, problema que abordaremos más abajo.

23 Cope y, a partir de él, Racionero se refieren a EN 1125b6, donde la “calma” aparece como el término medio respecto de la ira, a diferencia de este pasaje de la *Retórica*. Racionero (1999, p. 322, n. 38) explica bien esta incompatibilidad: “Lo que la *Ret.* estudia son las desviaciones pasionales de la calma con vistas a su uso como elemento de persuasión”.

Paixōes Aristotélicas

la ira, aunque la diferencia es que mientras aquélla es causa de una emoción, la segunda es causa de su interrupción. Ambas direcciones son igualmente necesarias en una doctrina de las pasiones, pues el orador busca controlar las propias pasiones y las de los otros, creándolas, suprimiéndolas o modificándolas.²⁴

Nos interesa comparar esa definición con otras pasiones como las de la ira y del amor. Se dice, en efecto, en relación con la ira (ὄργη, 1378a30-32) que:

Ἔστω δὴ ὄργη ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν εἰς αὐτὸν ἢ <τι> τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος. Sea, pues, la ira un deseo acompañado de pesar de una venganza manifiesta por un desprecio manifiesto contra la propia persona o alguno de los suyos no siendo merecido.

Las diferencias entre ambas definiciones son patentes. Primero parece que la definición es incompleta, porque la *kharis* no presenta algunos elementos, uno de los cuales es que no se le considera un deseo (*órexix*) con pesar (*lypê*) en caso de no realizarse. Podría haber dicho Aristóteles que la *kharis* es un deseo satisfecho de hacer el bien a los demás, pero no lo hizo porque no es un deseo. Por otra parte, la *kharis* no se debe a, o no tiene una causa (como el desprecio en el caso de la ira), puesto que ella misma es la causa u obstáculo de emociones.

En cambio, la definición de *kharis* es muy parecida a la de τὸ φιλεῖν, que es como sigue: “sea, pues, amar el querer para alguien lo que se cree que es bueno, en bien de aquél y no de uno mismo”.²⁵ La semejanza con la definición de *kharis* es patente: ambas se definen como un

24 En la *Ética nicomaquea* Aristóteles señala que las pasiones se pueden ordenar siguiendo el modelo del término medio y los extremos por exceso y defecto, de manera que, por ejemplo, la indignación es el término medio entre la envidia y la malignidad (Arist. *EN* 1108a35-b1: νέμεις δὲ μεσότης φθόνου καὶ ἐπιχαιρεκακίας).

25 Arist. *Rh.* II 4, 1380b36-7: ἔστω δὴ τὸ φιλεῖν τὸ βούλεσθαι τινὶ ἃ οἶεται ἀγαθὰ, ἐκείνου ἔνεκα ἀλλὰ μὴ αὐτοῦ.

Paixões Aristotélicas

beneficio (ὕπουργία, ἀγαθά) que se hace de manera generosa o graciosa. Lo anterior muestra que ambos conceptos se encuentran en el mismo campo semántico. Pero hay una diferencia: *to philēin* es un deseo; en cambio, la *kharis* es el beneficio mismo, el cual es una de las causas de la *philía*, como se verá más abajo.²⁶

Otro ejemplo de una pasión que se define con el pesar es el miedo, temor o *phobos* (φόβος) que Aristóteles define de la manera siguiente: “sea pues, el miedo un pesar o turbación que parten de la creencia en un mal futuro destructivo o penoso”.²⁷ Así, mientras la ira es un deseo acompañado de pesar (ὄρεξις μετὰ λύπης), en este caso es ya sólo el sufrimiento, la *lypê*. El temor es provocado por signos que indican la entidad e inminencia de los peligros, y esos signos son la enemistad, la ira, la injusticia, o quienes son injustos o malos. La correspondencia de *kharis* se da no con el *phobos*, sino con la confianza o *tharsos* (θάρσος), que es su contraparte: τό τε γὰρ θάρσος τὸ ἐναντίον τῷ <φόβῳ>, que es definida como “la esperanza acompañada de fantasía de que lo que puede salvarnos está muy cerca”.²⁸ Aquí también, como en el caso de la *kharis*, la definición se da con base en un sinónimo: θάρσος - ἐλπίς.

Luego sigue la vergüenza o *aiskhynê* (αἰσχύνη), cuya definición es la estándar: “Sea, pues, la vergüenza un pesar o turbación acerca de los males presentes, pasados o futuros cuya presencia lleva a la deshonra, y la desvergüenza un desprecio e insensibilidad en todas estas mismas

²⁶ Aristóteles indica en *EN* 1155b31-34, que al amigo se le desea todo el bien por sí mismo y que quienes tienen este tipo de deseos se les llama benévolos, cuando no hay reciprocidad de parte de otros, pues cuando la benevolencia es correspondida se llama amistad. Se observa entonces la cercanía entre *kharis* y *éunoia*. Sin embargo, el análisis sobre el sentimiento de amistad en este pasaje presenta difíciles problemas, sobre lo cual cf. Cooper (1996, p. 243).

²⁷ Arist. *Rh.* II 5, 1382a22-23: ἔστω δὴ ὁ φόβος λύπη τις ἢ παραχῆ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ.

²⁸ Arist. *Rh.* II 5, 1383a17-18: ὥστε μετὰ φαντασίας ἢ ἐλπίς τῶν σωτηρίων ὡς ἐγγυὸς ὄντων, etc.

Paixões Aristotélicas

cosas”.²⁹ Las definiciones de vergüenza y desvergüenza siguen el patrón común para la emoción y su contraparte. La definición de vergüenza es semejante a la de *phobos*, inmediatamente anterior, pues ambas son *λύπη τις ἢ ταραχή*, mientras que la desvergüenza es una *ὀλιγορία*, como en el caso de la ira, cuya causa es también un desprecio (aunque sus sentidos son diferentes) y en ambos casos el desprecio es causa de cesación de emociones (la ira, la vergüenza). La *ἀπάθεια*, como en el caso de calma (*paünsis*), es la cesación de una pasión.

El último grupo de cuatro emociones: la compasión o *eleos* (ἔλεος) el sentido de indignación (*τὸ νεμεσᾶν*), la envidia, *phthonos*, φθόνος y los celos, *zēlos* (ζῆλος), tienen como vínculo característico la *lypê*, el sufrimiento, aunque en diferente sentido. Así, la compasión es el sufrimiento debido a un mal manifiesto, destructivo y dañino, que es inmerecido, mientras que en el caso de la indignación (*τὸ νεμεσᾶν*) el sufrimiento se da por un éxito inmerecido.³⁰ En la envidia el sufrimiento se da por el éxito de nuestros iguales con la disposición a impedir su obtención; los celos en cambio son un pesar honorable por obtener los bienes que los demás han alcanzado, sin el deseo de impedir que éstos los tengan.³¹

Podemos observar que la *lypê* es un elemento de la definición en seis de las quince pasiones: las cuatro del último grupo y el temor (*phobos*) y la vergüenza, además de la ira, que es un deseo con pesar. Cooper (1965, p. 245) supone que las demás emociones podrían caracterizarse,

29 Arist. *Rh.* II 6, 1383b13-16: ἔστω δὴ αἰσχύνῃ λύπη τις ἢ ταραχή περὶ τὰ εἰς ἀδοξίαν φαινόμενα φέρειν τῶν κακῶν, ἢ παρόντων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων, ἢ δ' ἀναισχυντία ὀλιγορία τις καὶ ἀπάθεια περὶ τὰ αὐτὰ ταῦτα.

30 Arist. *Rh.* II 8, 1385b13-14: ἔστω δὴ ἔλεος λύπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ ἢ λυπηρῷ τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν, y Arist. *Rh.* I 9, 1386b1-2: τὸ λυπεῖσθαι ἐπὶ ταῖς ἀναξίαις εὐπραγίαις, “el sentir pesar por los éxitos inmerecidos”.

31 Arist. *Rh.* II 11, 1388a32-15: εἰ γάρ ἐστιν ζῆλος λύπη τις ἐπὶ φαινομένη παρουσία ἀγαθῶν ἐντίμων καὶ ἐνδεχομένων αὐτῷ λαβεῖν περὶ τοὺς ὁμοίους τῇ φύσει, οὐχ ὅτι ἄλλῳ ἄλλ' ὅτι οὐχὶ καὶ αὐτῷ ἔστιν, “pues si los celos es un pesar por la presencia manifiesta de bienes honorables y posibles de tomar para sí en relación con los iguales por naturaleza, no porque sean de otro sino porque no son también de uno”.

Paixões Aristotélicas

en cambio, por el placer o *hêdonê*.³² En cualquier caso, ello no podría afirmarse de la *kharis*, lo que prueba su singularidad, ya sea en su sentido de favor o de agradecimiento, puesto que no se relaciona ni con el sufrimiento ni con el placer. La diferencia se debe a algo bastante simple: la *kharis* no es una pasión o deseo penoso o placentero, sino la causa de una emoción. Así como el desprecio (*oligôria*) en sus tres formas: desdén, vejación y ultraje,³³ es la causa del odio, así también la *kharis* será sobre todo la causa de una emoción, que como veremos en el siguiente apartado, es la *philía*, el amor, además de ser una de las causas de credibilidad, en este caso vinculada con la *éunoia*.

Los factores de la kharis

Así, la *kharis* es un beneficio o *hypourgía* (ὕπουργία). En primer lugar, en relación con el destinatario de la *kharis* (Τίσιν δὲ χάριν ἔχουσι), como ya se dijo, es alguien necesitado del beneficio: τῷ δεομένῳ. Si no hay necesitado no existe el favor; es un elemento *sine qua non*. La *kharis* no es “contra”, “con” o “ante alguien”, sino “para” o “en beneficio de alguien”. La segunda característica es que el beneficio sea generoso, que no busque una retribución (μὴ ἀντί τινος), lo que es resaltado, para que no haya duda: no debe ser para que quien da reciba algo, sino sólo lo debe recibir el necesitado.³⁴ A ello se ha referido el filósofo poco antes, cuando afirma que quien recibe el favor se dice que “debe un favor”. Aristóteles insiste en lo anterior por una razón muy clara. En los tribunales y la asamblea los oradores recurren con frecuencia a los favores hechos a la comunidad o a una persona, y se insiste en que se hace no de manera altruista, sino como algo que se da a cambio. El asunto ya ha sido analizado ampliamente y no es necesario insistir en ello. En cambio, se

32 No toco aquí el interesante problema de la pena (*lypê*) o el placer (*hêdonê*), aspectos básicos de las pasiones, para lo cual véase Cooper (1996, p. 245-246, con notas).

33 Arist. *Rh.* II 2, 1378b13-14: τρία ἐστὶν εἶδη ὀλιγωρίας, καταφρόνησις τε καὶ ἐπηρεασμὸς καὶ ὕβρις (los términos son de Racionero 1999).

34 Arist. *Rh.* 1385a17-19: μηδ' ἵνα τι αὐτῷ τῷ ὑπουργοῦντι ἀλλ' ἵνα τι ἐκεῖνῳ.

Paixōes Aristotélicas

debe resaltar quiénes son los necesitados a quienes se auxilia, y éstos son quienes sufren por deseos (*orexeis*) insatisfechos, por ejemplo, las apetencias (*epithymíai*) ya sea sexuales, o de quienes se encuentran con padecimientos físicos o de quienes corren riesgos como el exilio: “pues quien está en peligro y quien sufre desean (ἐπιθυμεῖ)” (*Rh.* 1385a25-26), o anhelan la seguridad y la cesación de sufrimiento. De esa manera, el orador deberá decir que él u otro auxilió a la persona que sufría o estaba en necesidad, y pone un ejemplo incomprensible: “como quien dio el canasto en el Liceo”.³⁵ Tal vez se trataba de un caso judicial en donde el orador argüiría que él u otro habría ayudado a un indigente ofreciéndole el canasto, de manera generosa.

El segundo factor de la *kharis* se refiere a las necesidades (ἐπὶ τίσιν) en las que se auxilia, aspecto muy vinculado al anterior, pues son los mismos deseos que antes hemos mencionado (a22: δεήσεις δέ εἰσιν αἱ ὀρέξεις), de resolver situaciones difíciles, pero Aristóteles agrega el aspecto de la singularidad o cualidad de esos favores: no se trata de cualquier necesidad o sufrimiento, sino los mayores y los más difíciles y que se dan en situaciones oportunas, que es lo que debe decir el orador y el adversario refutar. Se refiere en particular a los favores que son considerados importantes, sin mencionar los que no lo son. Así, cuando la necesidad es mucha, aunque la entidad del favor sea poca; o cuando los beneficios sean grandes o difíciles, o bien cuando se dan en momentos de mucha urgencia, los hombres “son agradecidos por la magnitud de la entidad y el momento” en que se ayuda. Eso es lo que ve el filósofo en el tribunal o en la asamblea, y lo sistematiza y explica a sus discípulos.

Los casos en que la necesidad es grande son tres, que son los deseos de resolver las necesidades relacionadas con el sexo (ἔρωτος), los maltratos físicos (hambre) y los peligros (exilio).³⁶ Tal vez se trata de la segunda

35 Arist. *Rh.* 1385a27: οἷον ὁ ἐν Λυκείῳ τὸν φορμὸν δούς.

36 Arist. *Rh.* 1385a21-27: δεήσεις δέ εἰσιν αἱ ὀρέξεις, καὶ τούτων μάλιστα αἱ μετὰ λύπης τοῦ μὴ γιγνομένου. τοιαῦται δὲ αἱ ἐπιθυμῖαι, οἷον ἔρωτος, καὶ αἱ ἐν ταῖς τοῦ σώματος κακώσεσιν καὶ ἐν κινδύνοις; καὶ γὰρ ὁ κινδυνεύων [25] ἐπιθυμεῖ καὶ ὁ λυπούμενος;

Paixōes Aristotélicas

necesidad. Por último, πῶς αὐτοὶ ἔχοντες parece referir a la condición de quien hace el favor, no de quien lo recibe: “si quien da el favor es el único que lo dio o el primero o el que dio el mayor beneficio”.³⁷

Termina este bloque observando que el beneficio debe absolutamente darse en esas tres circunstancias, o de no ser así, en otras situaciones iguales o mayores.³⁸

Lo anterior debería ser aplicable en la práctica, que es lo que aborda en el segundo bloque, que aquí no será analizado. En cambio, abordaremos por último el significado de *kharis* en los pasajes anteriores.

3 LA FUNCIÓN DE LA KHARIS

Una vez estudiado el contexto del pasaje (sección 1) y la estructura, la definición y contenido del mismo (sección 2), será necesario explorar el sentido del término *kharis* mediante la función que cumple en el pasaje.

Antes de ello habrá que considerar un presupuesto muy conocido, pero importante, que las emociones son representadas a través del lenguaje y, en este sentido, son un fenómeno cultural. Por ello, cada cultura tiene sus propias representaciones emocionales y su propia estructura lingüística de la realidad, que pueden o no coincidir con las representaciones y estructuras de otras culturas. De manera específica,

διὸ οἱ ἐν πενία παριστάμενοι καὶ φυγαῖς, κἄν μικρὰ ὑπηρετήσωσιν, διὰ τὸ μέγεθος τῆς δεήσεως καὶ τὸν καιρὸν κεχαρισμένοι, “Necesidades son los apetitos, y de entre éstos principalmente los que van acompañados de pesar si uno no se cumple, y de éstos son los fuertes deseos como el sexual y los que [se dan] en los maltratos del cuerpo y en los peligros, pues, en efecto, desea quien corre peligro y quien padece. Por ello, quienes están en la pobreza o en el exilio, aunque poca sea la ayuda que se otorgue, son agradecidos por la magnitud de la necesidad y el [difícil] momento”.

37 Arist. *Rh.* 1385a19-21: μεγάλη δὲ [20] ἂν ἢ σφόδρα δεόμενος, ἢ μεγάλων καὶ χαλεπῶν, ἢ ἐν καιροῖς τοιούτοις, ἢ μόνος ἢ πρῶτος ἢ μάλιστα, “ y grande [será] si se necesita mucho de ella o de cosas grandes y difíciles o en momentos de mucha urgencia, o se es el único o el primero o el que más beneficio”.

38 Arist. *Rh.* 1385a28: ἀνάγκη οὖν μάλιστα μὲν εἰς ταῦτα ἔχειν τὴν ὑπουργίαν, εἰ δὲ μή, εἰς ἴσα ἢ μείζω.

Paixões Aristotélicas

las emociones existen en principio en el lenguaje y la observación de sus manifestaciones (por ejemplo, la ira), se da en el marco y la red que proporciona el lenguaje. Entonces, toda descripción se enmarca en la red del lenguaje que es insuficiente para dar cuenta de todos los fenómenos. Por tanto, no podrá encontrarse, un sistema perfecto y completo, sino uno en constante construcción, con rectificaciones y adecuaciones.

Aristóteles se refiere al problema de que algunas virtudes, vicios y emociones no tienen nombre; en otras ocasiones emplea nombres poco frecuentes y a veces varía en las denominaciones. Se puede observar, por ejemplo, que presenta algunas listas sobre las emociones que no coinciden entre sí. La más completa se encuentra en el pasaje que se está estudiando, y otra muy amplia se encuentra en la *Ética a Nicómaco*, donde dice: “llamo a las pasiones anhelo, ira, temor, confianza, envidia, alegría, amor, odio, ansia, celos, compasión, en general, a los que sigue placer o dolor”,³⁹ texto que en parte se encuentra reproducido en la *Magna Moralia*, limitándose a mencionar la ira, el temor, la confianza, la envidia, la alegría, el amor, el odio, el ansia, los celos y la compasión. Otra lista se encuentra en el *Acerca del alma*, en número de ocho: valor (*thymós*), calma, temor, compasión, confianza, alegría, amor y odio,⁴⁰ aunque poco después (a20) agrega la ira y la excitación (*paroxysmós*). Todo ello se resume en el siguiente cuadro:

39 Arist. *EN* 1105b21-23: λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θάρσος φθόνον χαρὰν φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλως οἷς ἐπεταί ἡδονὴ ἢ λύπη. Poco después agrega el filósofo que “Ni las virtudes ni los vicios son pasiones” (*EN* 1105b30). De cualquier modo, existen constantes intersecciones entre virtudes y vicios y pasiones, que, sin embargo, se observan de manera diferente, pues las pasiones tienen que ver con la pena y el placer que se da con el cumplimiento o no de los deseos.

40 Arist. *De an.* 403a15-18: ἔοικε δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος, **θυμός, πραότης, φόβος**, ἔλεος, θάρσος, ἔτι χαρὰ καὶ τὸ φιλεῖν τε καὶ μισεῖν.

Paixōes Aristotelícas

| | | | |
|-------------------------|---------------|---------------|------------------|
| Rh. II 1-11 | EN 1105b21-23 | MM 1186a12-14 | De An. 403a15-18 |
| 1. ὀργή | 2 | 1 | |
| 2. πράυνσις | | | 2 πραότης |
| 3. φιλία / ἔχθρα, μῖσος | 7 8 μῖσος | 3 | 7 8 |
| 4. φόβος / θαρσος | 3 4 | 2 | 3 5 |
| 5. αἰσχύνη | | | |
| 6. χάρις | | | |
| 7. ἔλεος | 11 | 6 | 4 |
| 8. νέμεσις | | | |
| 9. φθόνος | 5 | | |
| 10. ζῆλος | 10 | 5 | |
| | 1 ἐπιθυμία | | 1 θυμός |
| | 6 χάρα | | 6 |
| | 9 πόθος | 4 πόθος | |

Aristóteles ofrece diferentes pasiones en otros pasajes, algunas de las cuales no son pasiones, pero tienen que ver con ellas. Por ejemplo, al comienzo de la *Retórica*, cuando critica a los escritores de artes del discurso, se refiere a que ellos se limitaban a aspectos externos al argumento retórico: “a la calumnia, la compasión, la ira y otras pasiones del alma semejantes a las anteriores, pero que no tratan del asunto, sino que se dirigen al juez”.⁴¹ Sin embargo, la ‘calumnia’ o *diabolē* no es una emoción o pasión, sino una actitud que puede producir determinadas pasiones como la ira.⁴²

Como podrá observarse, no existe un número cerrado y hay variaciones debido, en parte por lo menos, al interés del texto específico por resaltar determinados ejemplos. El pasaje de la *Retórica* sobresale entre todos los demás, tanto por la selección como por la función

41 Arist. *Rh.* I 1, 1354a17-18: διαβολή γάρ καὶ ἔλεος καὶ ὀργή καὶ τὰ τοιαῦτα πάθη τῆς ψυχῆς οὐ περὶ τοῦ πράγματός ἐστιν, ἀλλὰ πρὸς τὸν δικαστήν.

42 En *Rh.* II 1, 1377b30-31, Aristóteles menciona dos pares en forma quiástica: en el primer par aparece la emoción positiva; en el segundo par, la negativa. Luego agrega otros dos pares: τῶ μὲν ἐπιθυμοῦντι καὶ εὐέλπιδι ὄντι, que son el deseoso y el esperanzado, frente a τῶ δ’ ἀπαθεῖ <ἢ> καὶ δυσχεραίνοντι, el indiferente y el malhumorado, pero estos cuatro términos no refieren a emociones en especial.

Paixões Aristotélicas

argumentativa de las pasiones o afecciones, de manera que presenta características específicas.

Por otra parte, en cuanto al problema terminológico, no existe solución para ofrecer equivalencias precisas de los términos en griego, sino sólo aproximativas. Además de que un autor puede emplear un mismo término con diferentes connotaciones en distintos lugares. La propia palabra *pathos*, que aquí traduzco indistintamente con ‘emoción’ o ‘pasión’, indica más bien una afección, tanto porque el verbo significa ‘padecer’ o ‘ser afectado’, como porque las definiciones de pasiones particulares indican que el placer y el pesar acompañan a toda pasión.⁴³ La persona que padece o goza algún *pathos* se encuentra en una actitud pasiva y es afectado. El término más adecuado es ‘afección’, pero en español tiene una connotación negativa vinculada con la enfermedad (e. g. “afección pulmonar”). Por ello, aunque “emoción” y “pasión” no indican exactamente el sentido de *pathos* (piénsese por ejemplo en la “pasión de Cristo”), su empleo puede resultar más adecuado.

Otro ejemplo es el del término *phthonos*, que se traduce comúnmente por ‘envidia’. Sin embargo, ésta palabra cubre sólo parte de los sentidos de aquélla, pues *phthonos* es “una actitud penosa hacia otra persona, porque uno piensa que esa persona posee algún bien. Sin embargo, uno no quiere que esa persona posea ese bien, porque su posesión eleva a esa persona sobre uno mismo”,⁴⁴ mientras que envidia es un sentimiento doloroso o de resentimiento porque otra persona goza de un bien que nosotros deseamos poseer.

Estos problemas se dan en todos los términos pasionales. En relación con *kharis*, las connotaciones son muy diversas. Como señala Cope, esa palabra “representa la tendencia o inclinación a la benevolencia, a hacer una gracia, un favor o servicio, espontáneo y desinteresado a otro o a

43 Cf. Wolfsdort (2013, p. 50).

44 Cf. Wolfsdort (2013, p. 93).

Paixões Aristotélicas

quien nos sigue. También incluye el sentido de gratitud, la inclinación instintiva a *devolver* el favor recibido”.⁴⁵

El LSJ distingue cuatro usos de *kharis*: I. Objetivo. II. Subjetivo. III. Concreto (favor dado o devuelto), además del de ‘gratificación’, ‘placer’ (IV). El sentido subjetivo se da (1) de parte del que hace el favor: ‘gracia’, ‘bondad’, ‘benevolencia’, y (2) de parte del que lo recibe, uso que es el más frecuente. En este segundo caso, *kharis* significa el sentimiento de ‘favor recibido’, ‘agradecimiento’ o ‘gratitud’. De tal manera, en ciertos contextos *kharis* tiene el sentido de ‘favor’ y en otros el de ‘agradecimiento’, siendo éste el más frecuente. La expresión *kharin ekhein* puede significar ‘sentir gratitud’ hacia alguien, ‘estar agradecido’ con alguien,⁴⁶ pero la expresión también puede significar ‘hacer un favor’ a alguien que lo necesita.

A pesar de ello, los traductores traducen la palabra *kharis* de manera unánime como ‘favor’, en vez de ‘agradecimiento’, que es el sentido más frecuente. Según Konstan (2006, p. 158), *kharis* puede significar ‘favor’, ‘gracia’ o ‘beneficio’, pero la expresión *kharin ekhein* no puede significar otra cosa que ‘sentir gratitud’ por un favor hecho. El autor presenta numerosos testimonios al respecto, quien concluye (2007, p. 242):

Such, then, is the consensus. It is, however, wrong. The emotion discussed in chapter seven of Aristotle’s Rhetoric is not kindness, kindness, benevolence, “favor,” “obligance,” “Freundlichkeit,” “Wohllwollen”, “beneficium,” “se obsequia”, or anything of the kind. Kindness is not an emotion for Aristotle, and it should be expunged from all lists of the Aristotelian pathê without further ado, to be replaced throughout by gratitude, the emotion that Aristotle in fact examines in this chapter.

45 Cope (1877, com. ad loc., p. 87-88). Cf. Konstan, quien cita numerosas traducciones del término *kharis*, al que se le da sobre todo el sentido de ‘bondad’, ‘benevolencia’.

46 De esta manera, la expresión *χάριν ἔχειν* tiene el sentido de ‘estar agradecido’ con alguien (en genitivo), como E. Or. 244: *χάριτας ἔχων πατρός*, owing him a debt of *gratitude* (LSJ).

Paixões Aristotélicas

Parece clara la idea de apegarse a la connotación más común de la palabra *kharis*, la de ‘agradecimiento’, sobre todo porque la palabra ‘favor’ no es una emoción. Parece entonces necesario dotar a la palabra de un sentido pasional. Sin embargo, ‘agradecimiento’ tampoco es una emoción, sino una actitud, una virtud o una manifestación del *êthos*. La *kharis*, en un sentido o en el otro, no se encuentra en las listas de las pasiones. Éste no es el único caso. Tampoco *práünsis* ni *tharsos*, por lo menos, son emociones. De tal manera, la solución al problema necesariamente deberá ser diferente: la lista no contiene sólo emociones en sentido estricto, sino también términos cuya función es instrumental como causas de la formación o cesación de emociones. La división de los once capítulos de las emociones, elaborado originariamente en las primeras traducciones latinas de la *Retórica* aristotélica, no resulta del todo correcta, aunque ello se debe también a que el texto es irregular e incompleto. En relación con la *kharis*, esta contiene dos funciones: una es producir, modificar o suprimir emociones en los jueces; otra es la causa de credibilidad en el orador, quien debe manifestar su benevolencia o favor a los jueces.

Para fundamentar la idea del carácter instrumental-funcional se mostrará, en primer lugar, que la *kharis* es considerada fundamentalmente como causa productora de la *philia*. El término *kharis* aparece con el sentido de favor en un pasaje de la Doctrina de las pasiones que trata sobre las causas que producen la amistad, en el capítulo dedicado a ésta (1381b36-37):

ποιητικὰ δὲ φιλίας χάρις καὶ τὸ μὴ δεηθέντος ποιῆσαι καὶ τὸ ποιήσαντα μὴ δηλῶσαι· αὐτοῦ γὰρ οὕτως ἔνεκα φαίνεται καὶ οὐ διὰ τι ἕτερον. El favor es capaz de producir amistad, tanto el producirlo sin que haya necesidad [de pedirlo] como el no mostrarlo quien lo produce, pues de ese modo, parece propio de él y no por otro motivo.

Paixões Aristotélicas

Ahí Aristóteles no sólo dice que la *kharis* produce *philía*; también observa que el favor lo es tal cuando no es necesario que se pida y no se da a conocer, lo cual remite claramente a la *kharis* que hemos estado observando y que se caracteriza por ser graciosa o desinteresada. Este pasaje me parece determinante para vincular la *kharis* como causa de la *philía*. Sirve también a corroborarlo un pasaje del mismo capítulo sobre la amistad, donde se enumeran las personas a quienes se ama: a aquellos a quienes han hecho el bien a uno mismo, a quienes se preocupan de uno, ya sean los beneficios grandes o de buen corazón o en momentos difíciles o por motivo de nosotros, y también a aquellos que -según piensan- desean hacer el bien.⁴⁷ La idea es muy parecida a la del pasaje que se está analizando.

Así, el favor es causa de *philía*, pero cuando se le hace a alguien un favor y éste no lo retribuye es causa de *orgê*. En el capítulo sobre la ira, Aristóteles señala (1379b29) que el desprecio en sus diferentes formas es causa de ira, y no devolver un favor recibido es una forma de desprecio, de modo que incluye a quienes no devuelven el favor recibido entre aquellos contra los cuales se dirige la ira de las personas.

En relación con la *kharis* como causa de credibilidad del orador, se muestra en la relación entre *kharis* y *éunoia*. Para mostrar la vinculación de *éunoia* con *kharis*, será necesario, primero, retomar el pasaje donde se menciona la *éunoia*, que ya he mencionado antes, en relación con la tercera causa que hace fiable a un orador, y donde se afirma, además, que esta pasión, junto con la *philía*, sería tratada en este apartado sobre las pasiones, lo que empero no sucede de manera expresa. El enunciado es el siguiente (1378a18-19):

περὶ δ' εὐνοίας καὶ φιλίας ἐν τοῖς περὶ τὰ πάθη λεκτέον
y acerca de la benevolencia y de la amistad se habrá de
tratar en la parte acerca de las pasiones.

47 Arist. *Rh.* II 4, 81a12-14: καὶ τοὺς πεποηκότας εὖ φιλοῦσιν, ἢ αὐτοὺς ἢ ὧν κήδονται, ἢ εἰ μεγάλα, ἢ εἰ προθύμως, ἢ εἰ ἐν τοιούτοις καιροῖς, καὶ αὐτῶν ἕνεκα, ἢ οὓς ἂν οἴωνται βούλεσθαι ποιεῖν εὖ.

Paixões Aristotélicas

Las pasiones de los oyentes tienen gran importancia para que el orador pueda persuadirlos, pero aquí Aristóteles se refiere a la benevolencia que muestra el propio orador ante sus oyentes. De modo análogo, también la *kharis* que aparece en el texto de la Doctrina de las pasiones se refiere al favor que el orador hace, con el fin de una retribución que es un juicio favorable a él. A quien se hace el favor es a los necesitados por la pobreza, por aflicciones físicas o por estar en peligro (el exilio), entre otras situaciones. Así, el orador no sólo debe ser prudente y virtuoso, de manera que sea capaz de dar el mejor consejo u opinión y actuar con honestidad y no con malicia, sino que, además, debe ser benevolente y capaz de hacer un favor a sus destinatarios. La benevolencia es, pues, productora de *philía*, y eso es lo que se expone en el pasaje respectivo.

En EN 1156a4-5, Aristóteles afirma que es necesario que los amigos se tengan mutua benevolencia y se deseen el bien sin que lo ignoren.⁴⁸ Según Darbo-Peschanski (2009, p. 176), “Así, la *χάρις* [...] parece más bien como una forma de benevolencia (*εὔνοια*). Su especificidad en relación con ésta residiría en el contenido del *τὸ βούλεσθαι τὰγαθὰ*”, aunque la función de la benevolencia en un marco ético difiere de aquella que se da en un contexto retórico-político. De cualquier modo, *éunoia* y *kharis* se presentan como intercambiables. De esta manera se despeja también la incógnita sobre la supuesta falsa promesa de Aristóteles de abordar la *éunoia* en la Doctrina de las pasiones.

CONCLUSIONES

El estudio meticuloso de una supuesta pasión o emoción como la *kharis* me ha permitido proponer varias respuestas a los problemas pendientes sobre las pasiones en el largo pasaje dedicado a ellas en el segundo libro de la *Retórica* de Aristóteles y entender asimismo la

48 Arist. EN 1156a4-5: δεῖ ἄρα εὐνοεῖν ἀλλήλοις καὶ βούλεσθαι τὰγαθὰ μὴ λανθάνοντας,

Paixões Aristotélicas

función de esa pasión en el conjunto de la Doctrina de las pasiones. Así, he podido dar cuenta de la importancia cuantitativa y cualitativa de la parte dedicada a las pasiones en esa obra (el 44% del libro II está dedicado a ese fenómeno) y de su ubicación en la secuencia del género judicial. Asimismo, el análisis me ha permitido entender la mecánica o *ratio* de la lista de pasiones y proponer una estructura diferente que podría dar una mejor idea del plan original de esa parte de la obra.

En relación con la *kharis*, ésta no es una emoción, como lo han ya señalado algunos estudiosos, entre otras razones porque no implica placer o pesar;⁴⁹ se trata de una causa de emoción y es una de las tres causas de credibilidad (en su sentido de *éunoia*). En el primer caso, la *kharis* es un beneficio que se otorga a los necesitados con la finalidad de recibir una retribución por ello (aunque el orador diga que el favor es desinteresado), retribución que en el tribunal es una sentencia favorable. Este favor consiste en hacer cesar ansiedades por aflicciones físicas y miedos lo cual produce amistad. Aristóteles muestra a quienes se les puede hacer favores, cuáles son las necesidades que requieren de favores y cuáles favores son más dignos de retribución, todo lo cual es empleado por las partes para ganar el juicio. Al igual que la *kharis*, hay otros medios capaces de crear o suprimir pasiones. Sin embargo, la *kharis* es un medio paradigmático que justifica su inclusión en un capítulo independiente en la Doctrina de las pasiones.

Quedan nuevas tareas, entre las que se encuentran principalmente dos. Una es enriquecer el cuadro de las pasiones, las causas que las originan y sus funciones. Por ejemplo, el desprecio, que se manifiesta de diferentes maneras, es causa de la ira, al igual que la *kharis* es causa de *philía*. Otra tarea consiste en describir cómo el acusador logra crear en el proceso discursivo estados de ánimo pasional-emocionales en los jueces, recurriendo a una serie de estrategias mediante la argumentación,

49 Naturalmente, hacer el bien procura cierto placer e incluso una de las connotaciones de *kharis* es 'placer', pero esta característica no se encuentra indicada en el pasaje objeto de análisis, además de que el placer no sólo se da en las emociones.

Paixões Aristotélicas

además de estrategias estilísticas y de actuación, asunto de gran importancia que preocupa actualmente a los estudiosos.⁵⁰ El segundo bloque del capítulo sobre la *kharis* será muy útil al respecto.

Realizar lo anterior permitirá entender lo que Aristóteles observaba y describía, mediante procedimientos hermenéuticos apropiados al asunto. La rica literatura al respecto es un respaldo irrenunciable para lograrlo.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones y traducciones de Aristóteles

ARISTÓTELES. *Retórica*. Edición del texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas por Antonio Tovar. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1990.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Introducción, traducción y notas de Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1999.

ARISTOTELIS. *Ethica Nicomachea*. Edidit I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1890.

Estudios

BRANDES, Paul E. *A History of Aristotle's Rhetoric with a bibliography of early printings*. Metuchen, NJ & London: The Scarecrow Press, 1989.

CÁRDENAS MEJÍA, Luz Gloria. *Aristóteles. Retórica, pasiones y persuasión*. Bogotá: San Pablo, 2011.

CHAMBERLAIN, Alex. F. On the words for 'fear' in certain languages. A Study in Linguistic Psychology. *The American Journal of Psychology*, v. 10, n. 2, p. 302-305, Jan. 1899.

CHIRASSI-COLOMBO, Ileana. Antropologia della *kharis* nella cultura greca antica. In: Galli. 1994. p. 85-104.

COOPER, John (1993). An aristotelian theory of the emotions. In: *Aristotle's Rhetoric*. Recopilado por Amélie Oksenberg Rorty. California: University of California Press, 1996.

50 Cf. Leighton (1996), Cárdenas Mejía, (2011), Dow (2005).

Paixões Aristotélicas

DARBO-PESCHANSKI, Catherine. *Philia et charis*. *Classica* (Brasil), v. 22, n. 2, p. 168-185, 2009.

DOVER, K. *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*. Oxford: Basil Blackwell, 1974.

DOW, Jamie. *Passions & persuasion in Aristotle's Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Feldman Barrett, Lisa; LEWIS, Michael; HAVILAND-JONES, Jeannette M. (Eds.). *Handbook of emotions*. 4. ed. New York-London: The Guilford Press, 2014.

FREDE, Dorothea. Mixed feelings in Aristotles Rhetoric. In: *Aristotle's Rhetoric*. Recopilado por Amélie Oksenberg Rorty. California: University of California Press, 1996.

GALLI, Giuseppe (a cura di). *Interpretazione e gratitudine: XIII colloquio sulla interpretazione*. Macerata 30-31 marzo 1992. Macerata: Università degli studi di Macerata, 1994.

GILL, Christopher; POSTLETHWAITE, Norman; SEAFORD, Rikhard (Eds.) *Reciprocity in ancient Greece*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1998.

HEWITT, J. W. The terminology of 'gratitude' in Greek. *CPh* 22, p. 142-161, 1927.

HOOKE, J. T. Χάρτις and ἀρετή in Tucydides. *Hermes* 102, p. 164-169, 1974.

KONSTAN, David. Gratitude. In: _____. *The emotions of the ancient Greeks: studies in Aristotle and classical literature*. Toronto: University of Toronto Press, 2006. p. 56-68.

LEIGHTON, Stephen. Aristotle and the emotions. In: *Aristotle's Rhetoric*. Recopilado por Amélie Oksenberg Rorty. California: University of California Press, 1996. p. 206-237.

MATT, Susan J.; STEAMS, Peter N. (Eds.) *Doing emotions history*. Urbana-Champaign: University of Illinois Press, 2014.

MIGNINI, Filippo. 'Gratitudo' tra 'kharis' e 'amicitia': momenti di storia di un'idea. In: Galli, 1994. p. 17-84.

MILLETT, P. The rhetoric of reciprocity in classical Athens. In: GILL, Christopher; POSTLETHWAITE, Norman; SEAFORD, Richard (Eds.). *Reciprocity in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press: 1998. p. 230-253.

MIRHADY, David. *Influences on peripatetic rhetoric: essays in honor of William W. Fortenbaugh*. Leiden-Boston: Brill, 2007.

MORAUX, Paul, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*. Louvain: Éditions Universitaires de Louvain, 1951.

Paixões Aristotélicas

OBER, Josiah. *Mass and elite in democratic Athens: rhetoric, ideology, and the power of the people*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989.

VIANO, Cristina. Les passions comme causes dans la *Rhétorique* d'Aristote: mobiles de l'action et instruments de la persuasion. *Journal of Ancient Philosophy*, v. IV, n. 1, p. 1-31, 2010.

WOERTHER, F. *L'èthos aristotelicien, gènese d'une notion rhétorique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.

WOLFSDORF, David. *Pleasure in ancient Greek philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Paixões Aristotélicas

ACONTECIMENTO, COMPAIXÃO E INDIGNAÇÃO NA IMIGRAÇÃO BRASILEIRA

Alexandre Marcelo Bueno

INTRODUÇÃO

Grupos sociais distintos sempre mantiveram contato. Seja na relação entre gregos e bárbaros, romanos e colonos, cristãos e muçulmanos, europeus e populações indígenas, a tônica do contato com o outro está na base de toda a história da humanidade. Esse contato, por conseguinte, produz diferentes consequências, como vencedores e derrotados, assimilados e excluídos, puros e mestiços, entre tantas outras possibilidades de entendimentos produzidos por diversos discursos a respeito dos processos sociais e culturais que ocorreram e ainda ocorrem a partir dessa relação entre populações de origens distintas em um mesmo espaço. A questão de fundo, que permeia e enlaça esses diferentes fatos históricos, sociais e culturais, é a relação entre a identidade e a alteridade, seus estranhamentos e suas conformidades.

Um caso particular dessa relação entre identidade e alteridade é a imigração. Desde o momento em que surge a possibilidade de estrangeiros entrarem em um determinado país, é comum que a sociedade crie diferentes discursos sobre a imagem da alteridade, que vão desde a “defesa” do país e a constituição idealizada da sociedade de acolhimento até a abertura irrestrita a todo e qualquer sujeito que queira se estabelecer em um determinado país.

Na história da imigração no Brasil, esse contato ocorre ao menos desde o século XIX, quando a presença de imigrantes europeus, como alemães, portugueses, espanhóis e italianos, se torna mais evidente. No

Paixões Aristotélicas

início do século XX, foram os japoneses que começaram a vir de forma organizada para o país, cujo movimento permaneceu até meados da década de 1960, com uma relativamente curta interrupção por conta da Segunda Guerra Mundial. Ainda na década de 1960, latino-americanos, como argentinos, chilenos, bolivianos, paraguaios e peruanos, por diferentes razões, às vezes política, às vezes para buscar uma vida melhor, passaram a constituir grupos significativos no processo migratório para o Brasil, acompanhados por chineses e coreanos que também começaram a se fixar no país. Mais recentemente, refugiados africanos, vindos da Nigéria, do Camarões, do Mali, de Angola e de outros países africanos passaram a fazer parte da paisagem urbana brasileira, sobretudo em São Paulo. O último grupo que ganhou destaque no processo migratório, seja pela quantidade, seja pelas polêmicas iniciais geradas por sua chegada, foram os haitianos.

Como feito com todos os grupos imigrantes, a sociedade brasileira mobiliza alguns discursos para entender a presença de haitianos e de suas condições de vida. Há discursos que os tratam como invasores e outros que compreendem a sua real situação precária, tanto no país de origem (em decorrência do terremoto que devastou o país em 2010) como em solo brasileiro. Além disso, os haitianos também estiveram no centro de uma polêmica envolvendo diferentes Estados da federação.

O objetivo de nosso estudo é o de tentar compreender a dimensão acontecimental que a presença dos haitianos no Brasil suscita. Em outras palavras, visamos a examinar como a alteridade pode comportar um traço ligado à noção de acontecimento, conforme esse conceito é trabalhado pela semiótica discursiva de linha francesa. Ademais, procuraremos demonstrar como o acontecimento, associado à alteridade, pode ser utilizado para despertar paixões nos enunciatários, em particular as paixões da compaixão e da indignação. Para esse último aspecto, partimos dos postulados aristotélicos para, em seguida, darmos um tratamento semiótico à questão.

Paixões Aristotélicas

Ainda na dimensão passional, esperamos apontar alguns traços contidos em discursos que tratam o haitiano de dois modos distintos: como um sujeito da falta que deve ser bem acolhido e um sujeito dissimulado, cuja presença em solo brasileiro poderia representar uma ameaça ao país, ao menos do ponto de vista do enunciador que profere tal tipo de discurso e daqueles que aderem aos valores veiculados por tal tipo de postura.

A seguir, passaremos por uma sucinta explicação sobre a noção de acontecimento, a partir das propostas de Zilberberg, para em seguida propor algumas considerações em relação ao surgimento da alteridade no campo perceptivo do enunciador. Em seguida, teceremos algumas observações sobre a relação entre acontecimento e haitianos para, por fim, chegarmos aos usos dos haitianos para se despertar as já mencionadas paixões da compaixão e da indignação.

1 O IMPACTO DO SURGIMENTO DA ALTERIDADE

No desenvolvimento teórico da semiótica discursiva, parece-nos haver um duplo movimento: um que se volta para a profundidade das estruturas, rumo a uma abstração cada vez maior, e outra que busca a ordenação dos sentidos nas vivências realizadas nas práticas correntes, inseridas em um dado universo social e cultural.

A noção de acontecimento nos estudos semióticos foca seu interesse nos efeitos súbitos que esse fenômeno produz no sujeito a partir de um esquema que articula e correlaciona a intensidade (sensível) e a extensidade (inteligível), sendo esta orientada por aquela (FONTANILLE; ZILBERBERG, 2001, p. 26-27). Sem deixar de reconhecer a elegância e a inovação do modelo proposto por Zilberberg, um aspecto aparentemente pouco desenvolvido desse conceito se refere à ausência de uma distinção entre sujeito e objeto como fonte de toda e qualquer significação (tônica

Paixões Aristotélicas

ou átona, prevista ou imprevista). Esse pressuposto, um tanto ingênuo, permite pensar, assim, na hipótese de que mesmo o imprevisto do acontecimento, do ponto de vista de quem o recebe, é decorrência de uma fonte discursiva que o produziu e cuja necessidade de distinção (entre sujeito e objeto) orienta o modo como o discurso se desenvolve em termos valorativos, figurativos e judicativos ou morais. Em suma, propomos uma leitura do acontecimento que não prescinde de sua articulação profunda, mas com o olhar voltado igualmente para os níveis mais concretos da significação.

A partir dessas considerações iniciais, a proposta deste trabalho é o de pensar o acontecimento a partir da ideia do surgimento da alteridade. Em especial, de um surgimento inesperado, cujos sentidos apreendem o sujeito da enunciação, que somente em outro momento pode articular os sentidos que o atravessaram no evento inesperado.

Desejamos, assim, observar como uso da figura da alteridade pode, além de provocar um acontecimento no enunciatário, despertar nele algumas paixões. Vamos, assim, examinar como imagens podem ser usadas com a função retórica de despertar a compaixão e a indignação.

Além disso, outra hipótese orienta nosso trabalho: quando ocorre um determinado acontecimento no âmbito social, diferentes reações sobre o impacto do acontecimento podem surgir. Conseqüentemente, a chegada inesperada de um determinado grupo imigrante pode gerar modos distintos sobre como se lidar com essa alteridade, resvalando nos julgamentos e moralizações que produzem outros discursos.

A primeira definição que Zilberberg oferece para acontecimento nos permite depreender os primeiros traços desse fenômeno:

De acordo com o Micro-Robert, o acontecimento se define como “aquilo que acontece e tem importância para o homem”. A primeira indicação é mais legível que a segunda, por ser da ordem do sobrevir, da subitaneidade,

Paixões Aristotélicas

ou seja, do andamento mais rápido que o homem possa experimentar. A segunda indicação, “e tem importância para o homem”, refere-se à tonicidade, na medida em que esta é a modalidade humana por excelência, estabelecendo o próprio estado do sujeito de estado. O sujeito, instalado na ordem racional, programada e compartilhada do conseguir, senhor de suas esperas sucessivas, vê-se desviado de seus caminhos habituais e projetado em sua devastação. (ZILBERBERG, 2006, p. 198)

Pelo princípio relacional que orienta a metodologia analítica da semiótica, podemos ainda compreender o acontecimento em outras bases. Por meio de uma figura da linguagem, Zilberberg mostra que o acontecimento seria uma espécie de hipérbole do fato, enquanto o fato é um diminutivo do acontecimento.

[...] o fato é o resultado do enfraquecimento das valências paroxísticas de andamento e de tonicidade que são as marcas do acontecimento. Em outras palavras, o acontecimento é o correlato hiperbólico do fato, do mesmo modo que o fato se inscreve como diminutivo do acontecimento. Este último é raro, tão raro quanto importante, pois aquele que afirma sua importância eminente do ponto de vista intensivo afirma, de forma tácita ou explícita, sua unicidade do ponto de vista extensivo, ao passo que o fato é numeroso. É como se a transição, ou seja, o “caminho” que liga o fato ao acontecimento, se apresentasse como uma divisão da carga tímica (no fato) que, no acontecimento, está concentrada. (ZILBERBERG, 2007, p. 16)

Zilberberg elabora, assim, o seu modelo de acontecimento a partir de três modos distintos, mas articuláveis: “[...] é um sincretismo compreensível como interseção dos três modos seguintes: o sobrevir para o modo de eficiência; a apreensão para o modo de existência; a concessão para o modo de junção”. (ZILBERBERG, 2007, p. 24)

Paixões Aristotélicas

Desse modo, Zilberberg postula que o modo de eficiência “[...] designe a maneira pela qual uma grandeza se instala num campo de presença” (ZILBERBERG, 2007, p. 18), entendida como um conjunto espacial e temporal em que se exerce a percepção das entradas, permanências e saídas de uma determinada grandeza significativa. É no campo de presença que se articula a modalidade do sobrevir, mais intenso e abrupto, que se refere à maneira como uma determinada grandeza ingressa no campo de presença do sujeito da percepção e se distingue da modalidade do conseguir, mais ligada à noção do fazer e da ação, que se insere no eixo da extensidade inteligível da significação.

Já a apreensão é o modo de percepção que estabelece o vínculo entre o sujeito e a grandeza, ou seja, em nosso caso, como a alteridade é percebida. No caso do acontecimento, não é o sujeito que a apreende. Pelo contrário, é o sujeito que se torna apreendido pelo acontecimento que, assim, o suspende.

E a concessão é a lógica que rege a organização do sentido do acontecimento, baseado na estrutura “embora X, Y”. Desse modo, abre-se espaço para a articulação do inesperado, pois o “embora” suspende uma explicação esperada com o “porque” (ZILBERBERG, 2011, p. 242-243).

Desse modo, o acontecimento possui um andamento rápido, cuja subitaneidade da entrada de uma grandeza no campo perceptivo do sujeito o apreende. O sentido do acontecimento é da ordem do inesperado, da surpresa, do imprevisto e do espanto. Consequentemente, é suspensa a dimensão cognitiva do sujeito e em seu lugar é colocada a dimensão sensível, que predomina em sua apreensão e “apassiva” o sujeito. Esse apassivamento do sujeito abre, assim, caminho para a entrada das paixões, entendidas em sua dimensão de estado, em contraposição à ação do sujeito pragmático. Em outras palavras, o cerne do acontecimento

Paixões Aristotélicas

torna o sujeito suspenso em sua autonomia, que só lhe é devolvida após a diminuição da intensidade. Desse modo, como afirma Zilberberg, só resta ao sujeito suportar o impacto do acontecimento para, em seguida, reelaborar o que se passou:

Como já pudemos sugerir, o andamento e a tonicidade agem conjuntamente sobre o sujeito, mobilizam-no, o que significa que o duplo suplemento de andamento e de tonicidade, surgindo de improviso, traduz-se, no sujeito, por um déficit daquilo a que chamamos seu comedimento, bem como por seu dismantelamento modal instantâneo; a tonicidade não vem devastar uma parte do sujeito, e sim ele todo. Para essa semiose fulgurante, o acontecimento, quando merece tal denominação, arrebatava para si todo o agir, não deixando ao sujeito nada além do suportar. (ZILBERBERG, 2006, p. 198)

O primeiro gesto para o retorno ao inteligível é a desaceleração e a atomização do acontecimento, uma vez que sua duração é bastante pequena. Em outras palavras, somente o rebaixamento da intensidade faz com que o sujeito possa voltar a identificar e reconhecer os traços compreensíveis da significação. É nesse movimento que o sujeito passa a elaborar os contornos passionais e inteligíveis do impacto do acontecimento.

Assim, somente após o suportar é que o sujeito pode realizar um fazer-interpretativo para que possa compreender o que se passou com ele. Em seguida, já indo em direção ao estado ou voltando à rotina programada, se torna possível ao sujeito realizar um julgamento e uma moralização do que lhe ocorrera.

Paixões Aristotélicas

A recomposição da temporalidade está condicionada à desaceleração e à atonização, ou seja, ao retorno àquele comedimento que o acontecimento suspendeu; o sujeito almeja reaver pouco a pouco o controle e o domínio da duração, sentir-se novamente capaz de comandar o tempo a seu bel-prazer. (ZILBERBERG, 2006, p. 199)

Por isso, a atenuação do acontecimento retoma as três categorias identificáveis para o sujeito: o tempo, o espaço e o próprio sujeito. Em outras palavras, após o acontecimento, o sujeito volta a sentir-se dono de si e crê poder novamente interpretar e julgar o mundo à sua volta.

Apesar de todo o refinamento conceitual elaborado por Zilberberg, o conceito de acontecimento ainda passa por outras mudanças. Atualmente, há semioticistas que defendem a ideia de que pode haver, igualmente, um acontecimento derivado de um processo do sujeito, ou seja, do agir do sujeito em vista da obtenção de novas experiências de vida (HARKOT-DE-LA-TAILLE, 2016) ou ainda como uma estratégia em uma disputa ou em uma dimensão política (FULANETI, 2016). Em suma, pode haver também um acontecimento que é produzido pela ação humana e cuja frequência não é tão rara como o acontecimento zilberberguiano.

De todo modo, veremos a seguir como é possível compreender o acontecimento em uma notícia de jornal. Trata-se da primeira polêmica envolvendo os haitianos no Brasil e que levou a uma discussão entre diferentes Estados brasileiros.

2 OS ACONTECIMENTOS EM TORNO DOS HAITIANOS NO BRASIL

A chegada de imigrantes haitianos para o Brasil, desde 2010, vem suscitando debates a respeito da presença dessa alteridade no país. Por conta de um decreto do governo federal, os haitianos puderam regularizar sua situação rapidamente com um visto humanitário, criado

Paixões Aristotélicas

especificamente para tratar de sua condição, uma vez que o Estatuto do Refugiado não contempla acidentes de causas naturais, como o terremoto que destruiu praticamente todo o Haiti em 2010, para enquadrá-los na categoria de refugiados.

Ao mesmo tempo imprevista e em grande quantidade para os padrões migratórios atuais no Brasil, os haitianos começaram a chegar ao Acre por meio de coiotes que os conduziam pelo Equador e pelo Peru para entrarem sem visto no país. Com a falta de estrutura para receber e abrigar um grande número de pessoas, o governo acreano decidiu começar a enviar os haitianos para outros estados brasileiros, como Rio Grande do Sul, Santa Catarina e São Paulo.

A chegada de todo e qualquer imigrante inicia uma nova narrativa, com outros atores, novos valores e uma série de julgamentos. Como postula a semiótica tensiva, para surgir o sentido, é preciso que uma determinada grandeza se insira no campo de presença (FONTANILLE; ZILBERBERG, 2001, p. 125) de um determinado sujeito perceptivo. Assim, já dando contornos semânticos mais definidos, é possível pensar que a entrada da alteridade no campo de presença da identidade de uma determinada sociedade de acolhimento vai gerar uma série de avaliações e de moralizações advindas do confronto entre os valores de um e de outro. Desse modo, entende-se que a alteridade já traz junto consigo um conjunto de significações que vão, então, entrar nas ponderações que a identidade realizará sobre outrem.

Dentre essas considerações, nos focaremos na questão do acontecimento. Evidentemente, há uma série de outras características que, dado os limites deste texto, não serão levadas em conta diretamente. Assim, selecionamos uma curta reportagem que pode nos dar a medida de como o acontecimento pode se configurar inicialmente para o sujeito que acolhe o surgimento da alteridade:

Paixões Aristotélicas

Governo do Acre surpreende SP com envio de haitianos

Envio de imigrantes sem aviso para São Paulo já gerou debates no ano passado. Para a prefeitura paulistana, ação gera “desconforto” “Chegamos ao limite. A situação é delicada, passou do nosso nível de capacidade”, disse o secretário acreano Nilson Mourão. “Nosso papel é fazer os imigrantes chegarem ao destino final. Isso (ir para SP) é uma opção deles. Eles não vêm para ficar no Acre, mas para (ir a) outros centros”, disse. A Secretaria de Direitos Humanos e Cidadania da gestão Haddad, no entanto, disse ter sido “surpreendida” e que essa medida gera “grande desconforto”. (GOVERNO, 2015)

Como se pode observar na reportagem, o crescimento no número de haitianos no Acre fez com que o sujeito poder público percebesse que a quantidade de haitianos estava além de sua competência para suprir as necessidades imediatas deles. Consequentemente, a saída encontrada para tal problema foi enviar esses sujeitos para outras localidades do país, seguindo um desejo dos próprios haitianos. Do outro lado dessa relação, a prefeitura de São Paulo se diz surpreendida pela chegada de um número igualmente grande de haitianos, o que gerou a mesma situação encontrada no Acre: a incapacidade do poder público, enquanto um sujeito, de atender as demandas mínimas desse grupo de pessoas.

A surpresa, então, sintetiza no discurso a entrada súbita no campo de presença da identidade (governo do Acre e prefeitura de São Paulo) de uma quantidade inesperada de alteridade, o que leva, como primeira atitude inteligível, após suportar o impacto desse evento inesperado, reconhecer sua incompetência (no sentido semiótico do termo, ou seja, como carente de algumas modalidades, sobretudo a do poder e a do saber-fazer) para atender as demandas geradas por essa presença. Em outras palavras, o que ocorre é que o acontecimento não é acompanhado

Paixões Aristotélicas

pelo sujeito da percepção em seu gesto inteligível, pois o acontecimento suspendeu sua capacidade de agir, de pensar e de julgar a situação imediatamente.

Não é à toa que a prefeitura de São Paulo afirma estar “desconfortável” com a situação. Como dissemos, o acontecimento apreende o sujeito e o apassiva. Ainda na esteira de Zilberberg, este afirma que cabe ao sujeito somente suportar ou sofrer, uma vez que as categorias que orientam a inteligibilidade de um determinado fato associado a uma grandeza (a alteridade) está virtualizada no momento da experiência acontecimental. Só resta, portanto, a esse sujeito a dimensão sensível do acontecimento, que já produz determinados estados passionais, dentre eles o mencionado pela prefeitura paulistana, sentidos após a atenuação do impacto do evento.

Em uma chave tensiva, podemos entender que o movimento de entrada de imigrantes, nesse caso, possui um andamento visivelmente mais acelerado do que a capacidade de focalização da identidade. Com essa afirmação, não desejamos absolver o poder público pelas suas limitações, mas entender que a cifra tensiva do poder público é distinta do andamento e da tonicidade que orientam a entrada da alteridade nessa situação bem definida. Em outras palavras, o poder público está a reboque das significações que vão surgindo com o aparecimento da alteridade nessa situação excepcional.

Se tomarmos a surpresa como a isotopia da situação que estamos relatando, podemos observar ainda dois desdobramentos. O primeiro se refere à chegada propriamente dita desses imigrantes à cidade, cuja entrada não era esperada pelo poder público. Assim, não havia ainda uma grade de leitura para tal situação porque ela não pode ser antecipada pelo Estado. A segunda, talvez mais visível e explicável, se liga à falta de tempo para se criar as melhores condições para acolhê-los. A suspensão do tempo é igualmente uma consequência da aparição do acontecimento, uma vez que a temporalidade é um dos pilares de

Paixões Aristotélicas

nossa inteligibilidade. Da mesma maneira, o espaço também sofre pela irrupção do acontecimento e tem como correspondente figurativo as imagens de haitianos dormindo no chão e em situação bastante precária, como veremos em outro texto na próxima seção.

Desse modo, um primeiro traço da relação entre acontecimento e alteridade já pode ser esboçado. De um lado, o surgimento da alteridade pode suscitar uma surpresa ou um espanto no sujeito da percepção, pois ela não era esperada. Por outro, cabe a esse mesmo sujeito apenas reconhecer sua incapacidade de agir para, em seguida, tentar compreender e minimizar o impacto do aparecimento do outro.

Evidentemente, estamos aqui trabalhando não com o acontecimento diretamente, algo impossível de se realizar dadas as suas características. Entretanto, podemos observar os reflexos do acontecimento por meio dos discursos iniciais que procuram já desacelerar o impacto do evento para se começar a dar um perfil minimamente inteligível para o que se passou. É dessa forma que o acontecimento começa a ser explicado e o sujeito busca as relações causais (ou as inventa) para dar a si mesmo alguma noção daquilo que o apreendeu.

Essa não é, contudo, a única maneira de compreendermos as relações entre alteridade e acontecimento. A seguir, veremos como a alteridade pode ser usada intencionalmente para produzir acontecimentos e, assim, gerar determinados estados passionais no enunciatário, que tomamos de antemão como a sociedade de acolhimento da alteridade.

3 ACONTECIMENTO, COMPAIXÃO E INDIGNAÇÃO

Além da isotopia da surpresa, chave explicativa para a relação entre os Estados da Federação na polêmica criada com os haitianos, como vimos anteriormente, há também outros elementos que podem ser usados e associados ao acontecimento que a chegada dos haitianos produziu.

Paixões Aristotélicas

Outra operação discursiva que pode ser usada no acontecimento com os haitianos é o uso de determinados léxicos que procuram, inicialmente, sintetizar o movimento migratório para se tentar compreendê-lo. Contudo, veremos que as palavras utilizadas para descrever a imigração haitiana também revelam um modo de perceber a alteridade e o movimento que ela produz no campo de presença do enunciador. Assim, a ideia de uma invasão e de uma onda podem nos indicar como parte da sociedade brasileira encara e articula em modo metafórico ou não a vinda dos haitianos para o país na dimensão acontecimental da imigração.

Além disso, veremos como as imagens publicadas junto com os textos produzem um efeito de impacto que podem produzir diferentes paixões nos enunciatários. Em particular, trabalharemos com as paixões da compaixão e da indignação, nos termos propostos por Aristóteles (2000).

Aristóteles articula duas paixões, tal como se fossem um espelho, refletindo negativamente a positividade de uma e vice-versa. Assim, segundo o Estagirita, a compaixão é produzida a partir da ideia de injustiça, ou seja, como algo que um sujeito não merece sofrer (ARISTÓTELES, 2000, p. 53). Logo, só sente compaixão quem não sofreu a injustiça, mas sente pelo outro, quase como se fosse ele próprio a receber tal injustiça. Desse modo, se um sujeito sente pelo outro, podemos ainda entrar na seara da empatia como uma etapa presente no desenvolvimento da compaixão.

No dicionário Houaiss (2009), compaixão é definida como “sentimento piedoso de simpatia para com a tragédia pessoal de outrem, acompanhado do desejo de minorá-la; participação espiritual na infelicidade alheia que suscita um impulso altruísta de ternura para com o sofredor”. Desse modo, a paixão da compaixão é uma moralização a respeito de uma situação socialmente considerada injusta para com

Paixões Aristotélicas

aquele que a sofreu. A ideia de uma injustiça decorre de uma sanção anterior que colocou o sujeito naquela situação, decorrente ou não da ação de um antissujeito contra o sujeito da narrativa. Ao mesmo tempo, a compaixão é uma disposição, ou seja, uma configuração passional do sujeito (GREIMAS; FONTANILLE, 1993, p. 71) que, no caso da compaixão, revela uma inclinação passional para que o outro deixe de sofrer ou que sofra menos.

Já a indignação se configura como uma crença de que um outro não merece a felicidade que possui (ARISTÓTELES, 2000, p. 61). A ideia de que um sujeito está em posse da felicidade nos leva a pensar em um estado passional decorrente de uma conjunção injusta de um determinado sujeito com um certo objeto de valor. A felicidade é assim um estado passional de plenitude, cuja construção é mediada pelo simulacro que foi, na narrativa, sancionado positivamente, mas cuja moralização reflete uma situação socialmente negativa. Por essa razão, o sujeito indignado carrega uma configuração passional negativa que pode conduzi-lo a um fazer malevolente.

Também no dicionário Houaiss (2009), podemos observar duas definições de indignação: “sentimento de cólera ou de desprezo experimentado diante de indignidade, injustiça, afronta; repulsa, revolta” e “ira intensa; ódio, raiva”. Desse modo, é possível observar a dimensão disfórica e malevolente da indignação, ao menos em sua concepção contemporânea. Assim como a compaixão, a indignação também é uma paixão que pode levar um determinado sujeito à ação, a partir do momento que ele também tenha uma disposição: a de considerar o simulacro do outro como negativo.

Para trabalharmos, então, com essas duas paixões, selecionamos dois discursos que tratam dos haitianos no Brasil. O primeiro é uma reportagem publicada no jornal Folha de São Paulo e revela as condições precárias em que os haitianos foram acolhidos em São Paulo. O segundo é um texto opinativo, retirado de um blog conservador, que trabalha

Paixões Aristotélicas

com a ideia (equivocada) de que os haitianos vieram para o Brasil para auxiliar o Partido dos Trabalhadores (governando o país à época) em um misterioso projeto de hegemonia política nos moldes cubanos.

Vamos, então, à reportagem da Folha de São Paulo:

Nova onda de imigrantes haitianos causa superlotação em paróquia

A ausência de planejamento causou superlotação na paróquia que é referência para os haitianos que chegam a São Paulo, a Nossa Senhora da Paz, no Glicério (centro). A população que dormia improvisada no saguão da igreja mais que dobrou desde domingo (17) - foi de 60 para 140 pessoas. A Casa do Migrante, espaço criado no local com infraestrutura básica, está com sua lotação de 110 vagas esgotada. O governo do Acre enviou, sem avisar à Prefeitura de São Paulo, mais 968 imigrantes semana. Após reclamação do prefeito Fernando Haddad (PT), o governo federal, por meio do Ministério da Justiça, fechou acordo com o governador acreano, Tião Viana (PT), para viabilizar a distribuição dos imigrantes pelo país. O padre Paolo Parisi afirma que a situação “beira o limite”. Nesta terça, a reportagem flagrou um dos imigrantes tomando banho em um mictório no saguão da igreja. Parisi afirmou que o salão tem como finalidade receber os imigrantes e fazer o cadastro. Por isso, o local conta com seis banheiros, três masculinos e três femininos, todos sem chuveiro. “Às vezes acontece, já que não temos como oferecer (chuveiro na Casa do Migrante) ao mesmo tempo para todos”, disse o padre, sobre o banho improvisado no mictório. “(O salão) não foi planejado para essa finalidade.” Há mais de um ano, quando a imigração de haitianos para o Brasil explodiu, a paróquia ocupa um vácuo deixado pelo poder público.

Paixões Aristotélicas

O governo Tião Viana diz que os haitianos não querem ficar no Acre. Haddad cobra planejamento dos governos federal e do Acre. A gestão Dilma concede vistos humanitários, mas não conseguiu dar conta do acolhimento. O resultado é que muitos haitianos chegam a São Paulo sem emprego ou moradia e vão direto para a paróquia. “A ação humanitária deixa de ser humanitária quando não é planejada. Nós preparamos sopa, quebramos a cabeça para cumprir uma função que deveria ser do Estado”, afirma o padre. Parisi disse ter sugerido à prefeitura um convênio com entidades que acomodem imigrantes. A prefeitura disse que, enquanto tenta agilizar essas parcerias, procura terreno para um abrigo de emergência. (BILENKY; SANTOS; RIBEIRO, 2015)

A reportagem acima possui três narrativas em paralelo. A primeira, relativa aos haitianos, delineados como sujeitos da falta e cuja presença de adjuvantes para auxiliá-los é colocada como fundamental para sua sobrevivência. A segunda narrativa trabalha justamente com o ponto de vista desse adjuvante: a Missão Paz, responsável pela Casa do Migrante, e o padre Parisi, responsável pela igreja. A terceira narrativa é aquela que menciona os problemas já gerados pelo envio dos haitianos sem um prévio aviso à cidade de São Paulo e cujos sujeitos são a própria Prefeitura de São Paulo e o Estado do Acre, sintetizados pelos atores Fernando Haddad e Tião Viana, respectivamente.

Além disso, essas três narrativas se entrecruzam. Seja porque o padre Parisi menciona diretamente as condições de vida dos haitianos, como no caso do sujeito que toma banho no mictório, seja quando ele próprio diz que sugeriu à Prefeitura uma ação para minimizar a situação dos haitianos.

Nessas narrativas, uma questão comum se coloca: a ausência de um traço acontecimental semelhante ao que vimos na seção anterior. Não há aqui qualquer elemento que revele uma surpresa ou o advento do

Paixões Aristotélicas

inesperado, apesar de aparecerem elementos como “sem avisar”, que retomam a questão da falta de comunicação entre os poderes públicos, mas sem qualquer destaque a um suposto estado passional gerado pelo sobrevir dos haitianos. Assim, o texto jornalístico citado foi elaborado na extensidade inteligível do discurso, articulando as significações atreladas aos diferentes sujeitos implicados em suas respectivas narrativas, o que evidencia a falta de participação do narrador nos eventos narrados, ou seja, trata-se de um narrador distanciado que procura ajustar seu discurso a um efeito de objetividade no plano verbal.

Nesse caso, o acontecimento está localizado em uma outra linguagem ligada à composição do texto jornalístico. Trata-se da imagem que retrata o que já foi destacado pela reportagem: o haitiano que toma banho em um mictório. Abaixo, apresentamos uma das imagens para, então, trabalharmos com o acontecimento que ela produz:



Figura 1 – Imigrante haitiano toma banho em mictório em centro de atendimento improvisado no centro de São Paulo.

Fonte: Ronny Santos/Folhapress, 2015.

Paixões Aristotélicas

Vemos claramente um homem se lavando e usando uma lata para utilizar a água do mictório, nu e coberto por uma espuma, agachado. As duas fotos chamam a atenção pelo choque que produzem. E esse choque decorre do uso inesperado do mictório e, podemos até mesmo dizer, de seu uso invertido, uma vez que o que deveria ser um repositório de dejetos humanos é utilizado para limpar um corpo igualmente humano.

Essa imagem é mencionada no texto, tanto pelo narrador da reportagem (“Nessa terça, a reportagem flagrou um dos imigrantes tomando banho em um mictório no saguão da igreja”), como também pelo padre responsável pela paróquia (“Às vezes acontece, já que não temos como oferecer (chuveiro na Casa do Migrante) ao mesmo tempo para todos”, “(O salão) não foi planejado para essa finalidade”). As duas falas indicam o foco do narrador na excepcionalidade da situação. Dessa forma, há um certo resquício da apreensão de um evento inesperado por parte do narrador e também do padre Parisi.

Desse modo, a imagem, mais do que o texto, impacta o enunciatário por meio de uma crítica e de uma denúncia a respeito das péssimas condições de acolhimento aos haitianos. Contudo, mais do que uma denúncia, as imagens podem produzir no enunciatário uma compaixão, a partir do momento em que ele possui tal disposição, ou seja, como um estilo passional coerente de um determinado sujeito.

Devemos ainda recordar que a compaixão depende também da imagem do sujeito que está sofrendo a injustiça imerecida, conforme nos ensina Aristóteles:

E o que ocorreu recentemente ou esta prestes a ocorrer e mais digno de compaixão; 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. E é sobretudo digno de compaixão o fato de serem honestas as pessoas que

Paixões Aristotélicas

estão em tais circunstancias, pois todos esses fatos, por parecerem próximos, avivam nossa compaixão, uma vez que o infortúnio é imerecido e aparece diante de nossos olhos. (ARISTÓTELES, 2000, p. 57)

Assim, o enunciatório é levado pela imagem a criar uma empatia com o haitiano, pois se trata de um sujeito desamparado, honesto e próximo ao enunciatório, ou seja, o leitor do jornal Folha de São Paulo. Podemos até mesmo pensar que, extrapolando seus limites imediatos, a empatia faz com que se deixe de ver que se trata de um haitiano para se pensar que nenhum ser humano deveria estar naquela situação.

O uso da imagem levanta ainda algumas questões que não temos condições de discutir adequadamente, mas cuja importância nos leva a expô-las: qual é a função de uma imagem que pode chocar ao mostrar o outro em uma condição tão precária? É somente uma espetacularização da alteridade e de suas condições degradantes (tal como podemos ver em relação a programas televisivos que exploram a miséria e a violência diária das grandes cidades) ou trata-se apenas de um jornalismo investigativo, que denuncia a situação precária dos haitianos para a sociedade brasileira (talvez com o intuito, um pouco ingênuo, de que assim ela poderia se mobilizar)? Queremos crer que se trata da segunda situação, dadas as configurações discursivas e de gênero de um veículo jornalístico como a Folha de São Paulo. De todo modo, haveria também a possibilidade de o jornal ser acusado de explorar a miséria humana de modo indevido, tal como ocorre em outros meios de comunicação.

As imagens ainda nos permitem pensar em algumas outras questões, diretamente relacionadas ao regime de visibilidade, tal como proposto por Landowski (1992). Há assim uma tensão entre o querer-ver do fotógrafo e o não-querer-ser-visto do haitiano, que pode ser traduzido como um conflito modal entre os dois sujeitos que rompe a intimidade por meio da instauração de uma interação não desejada por um e necessária pelo trabalho do outro, que vai de um voyeurismo e de

Paixões Aristotélicas

uma indiscrição (LANDOWSKI, 1992, p. 97), pois não deixa de ser uma invasão à intimidade que, aparentemente, o haitiano não tem direito em uma atividade tão banal, mas ao mesmo tempo tão necessária para a manutenção de sua dignidade.

Em suma, o modo como o haitiano é mostrado nas imagens aponta para uma discordância entre o querer-ver e o não-querer-ser-visto, em um tipo de gradação entre o desejo de quem fotografa (e produz discursos visuais), o desejo de ser visto ou não e o modo como se quer ou não ser visto.

As imagens podem ainda ser enquadradas na lógica da concessividade que está na base do acontecimento. Assim, podemos elaborar o seguinte enunciado: embora esteja em um centro de acolhimento, o haitiano toma banho no mictório. Esse enunciado se opõe, assim, à lógica da implicação, base da rotina, em que se elabora enunciados do tipo: o haitiano toma banho porque está em um centro de acolhimento (em que está implícita a ideia de que ele se banha em um lugar apropriado para tal atividade). É justamente por meio dessa lógica que podemos apontar o caráter acontecimental da fotografia e o choque que é produzido pela sua composição.

Ademais, não podemos nos esquecer de que para absorver tal choque e transformá-lo em compaixão, é necessário ainda que o enunciatário possua uma certa disposição passional para acolher esse choque. Em outras palavras, a compaixão não é uma paixão que será despertada em todo e qualquer enunciatário que entrar em contato com a imagem. As considerações que estamos desenvolvendo em torno dessa paixão são apenas, na análise, uma das possibilidades de sentidos passionais dentre outras possíveis.

Outro aspecto que chama a atenção da notícia está logo em seu título. O uso do léxico “onda” faz com que o associemos também à questão do acontecimento. Segundo o Dicionário Houaiss (2009), “onda” pode

Paixões Aristotélicas

ser definida de diversas maneiras (há mais de dez definições para essa palavra). Para nossos propósitos, selecionados essas duas definições: “força impetuosa; agitação, movimento intenso” e “excesso, intensidade, profusão (de sentimentos, sensações, emoções etc.)”.

Para o título da reportagem (“Nova onda de imigrantes haitianos causa superlotação em paróquia”), inicialmente observamos que já não se trata de uma novidade inicial, mas de uma reiteração de um evento que ocorrera anteriormente. Assim, a nova onda para a qual o título aponta pode ser entendida como uma força impetuosa e intensa e, ao mesmo tempo, como um excesso e uma profusão de sentimentos, tal como podemos observar na fala frustrada do padre: “A ação humanitária deixa de ser humanitária quando não é planejada. Nós preparamos sopa, quebramos a cabeça para cumprir uma função que deveria ser do Estado”.

Essa frustração se deve a uma percepção das próprias limitações diante do acontecimento que foi a vinda de um número excessivo de haitianos para São Paulo, não porque eles não teriam o direito de vir, mas porque a instituição para a qual o padre trabalha revelou não ter a capacidade para acolher adequadamente tal contingente de sujeitos em uma configuração semelhante ao que vimos na seção anterior.

Além dessas considerações sobre o acontecimento por meio da notícia de jornal, podemos ainda pensar em como a internet acolhe determinados discursos que não teriam espaço em outros lugares, seja pela falta de prestígio de determinados enunciadores, seja pelo despropósito que outros enunciados comportam e transmitem a respeito da alteridade.

Encontramos, em um blog com viés claramente conservador, algumas elaborações a respeito dos haitianos que, pelo absurdo que veicula, merece apenas ser estudado como um caso sintomático de que

Paixões Aristotélicas

determinados limites do bom senso foram ultrapassados, sobretudo em um espaço como o da internet, cujas regras de bom convívio ainda deverão ser internalizadas por muitos.

De qualquer forma, passemos ao referido discurso e para a imagem que ele apresenta em sua composição:

A invasão silenciosa do Brasil

A Imigração em massa de Haitianos, Cubanos, etc., é pra isso: “Militância e guerrilha” Vocês acharam mesmo que o PT só queria ajudar os “pobres coitados” imigrantes?



Figura 2 – Invasão de haitianos no Brasil

Fonte: Invasão, 2016.

O Brasil não faz divisa com o Haiti. Está até que bem longe do Haiti e jamais teve qualquer tipo de relação verdadeira. Até hoje ninguém entendeu porque Lula obrigou que se mantivesse uma força de “paz” de soldados brasileiros no Haiti, sob um custo absurdo de

Paixões Aristotélicas

dinheiro dos cofres brasileiros por tanto tempo. Que se fizesse uma vaquinha de dinheiro [sic] de alguns países, que o Brasil participasse desta vaquinha, mas não deixar lá soldados brasileiros que não tinham a menor ideia do que faziam ali. Na época falavam em 2 bilhões de dólares de custo. Isto é coisa pra Estados Unidos, Rússia [sic] e Japão, não pra [sic] Brasil ficar bancando. Passa o tempo.

De repente começa a entrar uma quantidade enorme de 20 mil haitianos dentro do Brasil, sem documentação, sem autorização, justamente pelo estado governado pelo PT, que é o Acre. Onde estava o general Enzo, conhecido por ser comandante do Exército?

Aliás, o general Enzo já deveria ter renunciado ao cargo no dia que não teve coragem de cumprir o Regimento do Exército e tirar a medalha dada a Genoíno, pois pelo Regimento se algum ganhador da medalha for condenado por algo no futuro, o Exército automaticamente cassa a medalha. Pergunto de novo, onde estava o general Enzo que não tomou atitude de guarda constitucional da fronteira e permitiu a invasão de 20 mil haitianos, que vieram de um país que não tem fronteira com o Brasil? Será que não funciona mais aquele serviço de inteligência do Exército, que tão bem funcionava antes? Vamos mais longe pra [sic] cumprir [sic] o pensamento. O Haiti fica longe do Brasil. Alguém forneceu a logística pra [sic] que 20 mil haitianos viessem até a América do Sul e entrassem justo no Peru. Por que o Peru?

Porque o Peru faz divisa com o estado governado pelo PT.

Isto é matemática e inteligência de guerra, que o general Enzo deveria conhecer e não demonstrou nada.

Os Haitianos vem [sic] de longe, sem dinheiro, em logística que custa caro que alguém organizou e pagou, pra entrar

Paixões Aristotélicas

na América do Sul pelo Peru, que fica na divisa justo com o Acre.

Lógico que o Peru não queria acolher os haitianos, porque eles não tem [sic] qualificação profissional.

Aliás, a Polícia Federal descobriu que muitos tem [sic] qualificação que é serem milicianos no Haiti e formarem bando de gente fora da lei.

Agora o governador do Acre arrumou dinheiro pra [sic] mandar os haitianos para São Paulo.

E o prefeito de São Paulo, Haddad, do PT, já tinha todo o material preparado pra [sic] acolher os haitianos, colocando uma tropa de trabalhadores pra [sic] deixar em boas condições um galpão bem reformado, com todas as boas condições de sobrevivência.

Este é o mesmo prefeito do PT que deixa nas ruas sem resolver os brasileiros que não tem [sic] teto e um grande número de moradores de rua. Será que só eu, que não tenho curso na Escola Superior de Guerra, estou vendo toda uma trama de guerrilha arquitetada pelo PT?

Será que apenas eu, que não sou jurista constitucionalista, vi a invasão do território nacional e de soberania permitido [sic] pelo PT?

Será que só eu que não sou militar, vi aquilo que o general Enzo não viu? deveria ter visto?

Alguns vão dizer que esta linha de raciocínio é surreal.

Diziam exatamente a mesma coisa quando Fidel Castro foi menosprezado e montou a invasão de Cuba com sua tropa, que os cubanos consideravam irreal e absurda de existir.

A primeira característica do texto que nos chama a atenção é o seu título. A palavra “invasão” apresenta uma conotação distinta da de “onda”. Vale aqui a pena recorrermos, mais uma vez, ao dicionário para tentarmos compreender o uso desse léxico no contexto que o

Paixões Aristotélicas

discurso cria. Assim, segundo o Dicionário Houaiss (2009), “invasão” significa, dentre outros sentidos: “ato de penetrar (em local, espaço etc.), ocupando-o pela força” e “migração acompanhada de violência e destruições”. Fica claro o posicionamento do enunciador em relação aos haitianos: eles estariam entrando no país para ocupar o espaço de um modo forçado, ao contrário de outras migrações que viriam de modo pacífico, planejado e ordenado.

O discurso se desenvolve por meio de vários questionamentos a respeito das relações entre Brasil e Haiti, a começar pelo envio de tropas brasileiras para o país da América Central. O que poderia ser um questionamento sobre a postura talvez neo-colonialista que o Brasil estaria construindo para si é, na verdade, um modo de introduzir a desconfiança, por meio de uma sanção, sobre os reais interesses do governo brasileiro (naquele momento, do Partido dos Trabalhadores) em relação ao Haiti. Por isso, o texto questiona os motivos de se ter enviado tropas brasileiras e não uma força militar composta por diversos países.

Para construir sua coerência interna, o texto ainda questiona atitudes do Estado e do Alto Comando do Exército, intercalando temas políticos e militares. Em outro ponto do texto, o discurso passa a elencar o que considera coincidências, como o fato de o governador do Acre e o prefeito de São Paulo serem do mesmo partido, o que facilitaria a execução do projeto que somente o enunciador, com sua “astúcia”, teria conseguido perceber, desvelando, assim, os reais planos do governo brasileiro.

Nessa mesma linha de duvidar e de desqualificar a todos os atores do discurso, o texto ainda afirma que os haitianos que entraram no país não são qualificados. Na verdade, seriam qualificados apenas para a luta armada, pois seriam milicianos em seu país de origem. O texto ainda questiona como haitianos teriam condições financeiras de realizar a viagem que fizeram, atravessando vários países, sem que com isso tivessem sido barrados. Nesse ponto, questiona também a ação do Exército para patrulhar as fronteiras.

Paixões Aristotélicas

Desse modo, o texto arremata com o que deseja revelar a seu enunciatário: de que a presença de haitianos faria parte de um plano do PT para realizar uma guerrilha interna no país com o objetivo de, em seu limite, tomar o poder de modo ditatorial para instalar o comunismo, aspecto reforçado pela analogia que encerra o texto: “Alguns vão dizer que esta linha de raciocínio é surreal. Diziam exatamente a mesma coisa quando Fidel Castro foi menosprezado e montou a invasão de Cuba com sua tropa, que os cubanos consideravam irreal e absurda de existir”.

Mais do que um discurso na linha da “teoria da conspiração”, trata-se de uma estratégia política que utiliza os haitianos para despertar a indignação em seu enunciatário. Isso porque o tom do texto é uma espécie de chamamento aos “cidadãos de bem” que devem defender o Brasil dessa “invasão” haitiana que auxiliaria o governo de então a permanecer no poder de modo ilegítimo, instituindo um regime político contra o qual o enunciador se coloca. Assim, ao supostamente revelar a verdade por trás das ações de seus adversários políticos, o enunciador procura despertar seu enunciatário por meio de um suposto saber e também chocá-lo por meio do uso da imagem de um haitiano.

A construção da indignação no enunciatário se revela ainda mais forte por conta da imagem que acompanha o texto. Na parte superior da imagem, vemos supostamente um haitiano segurando uma carteira de trabalho brasileira, em uma relação metonímica que indica que os haitianos estão sendo bem acolhidos e contam até com alguns privilégios não dados a brasileiros, como é afirmado no seguinte enunciado do texto: “E o prefeito de São Paulo, Haddad, do PT, já tinha todo o material preparado pra [sic] acolher os haitianos, colocando uma tropa de trabalhadores pra [sic] deixar em boas condições um galpão bem reformado, com todas as boas condições de sobrevivência”.

Na parte inferior da imagem, vemos supostamente o mesmo sujeito haitiano em um gesto facial agressivo, vestindo a camiseta do Partido dos Trabalhadores, gritando e apoiando o partido assim como outras pessoas

Paixões Aristotélicas

na foto. A violência assim figurativizada é uma reiteração de sentido para a indignação que a imagem quer provocar em seu enunciatário, pois não é somente a suposta injustiça dos benefícios aos haitianos, mas também o modo inadequado como eles aparentemente se comportariam ao participarem de um partido político.

Desse modo, o objetivo inicial do enunciador é o de provocar a indignação entre seus enunciatários nos termos cunhados por Aristóteles:

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. (ARISTÓTELES, 2000, p. 63)

O texto e a imagem constroem, por um lado, a ideia de que os brasileiros são injustiçados e, por outro, de que os haitianos são beneficiados na lógica que sustenta a constituição da indignação. Desse modo, o enunciatário do texto (ao menos aquele enunciatário visado pelo texto) identifica uma situação em que aqueles que são felizes (os haitianos) não o merecem (porque não são “boas pessoas”, mas milicianos e foras da lei que viriam prejudicar os brasileiros contrários ao regime comunista).

Essa construção moral advém dessa relação inicialmente inesperada, cujo desvelamento inteligível é realizado pelo enunciador e cuja lógica concessiva, base do acontecimento, pode ser assim equacionada: embora seja haitiano, ele é militante do PT ou embora estrangeiro, ele veio tomar nosso país (com o apoio do PT).

Contudo, podemos ainda pensar em uma outra indignação, agora voltada para um enunciatário que não aceita o contrato de veridicção proposto por esse enunciador. Não se trata mais de se indignar com a condição do haitiano construída pelo discurso, mas do próprio

Paixões Aristotélicas

enunciador. A lógica que permite pensar nessa outra forma de indignação está ligada ao fato de que alguém que goza de uma certa felicidade (ao ter a liberdade para enunciar tais sentidos absurdos e mentirosos) e não receber a devida punição (por estar claramente mentindo e inventando uma história para culpar imigrantes e também o governo de então, veiculando uma inverdade com um propósito político claro).

Como afirma Greimas (2014, p. 124), a dimensão do saber não é suficiente para a manipulação e a interpretação do discurso do enunciador, pois o contrato de veridicção tem em sua componente a prevalência da modalidade do crer (fazer-crer que leva ao crer-ser). Assim, no caso do último exemplo analisado, observamos que o fato de veicular uma informação inverídica não é suficiente para se perder a adesão de determinados enunciatários, cuja disposição já está configurada para acolher os sentidos negativos atrelados aos haitianos.

Assim, o texto examinado possui uma dupla indignação: a) a de quem acredita na foto e no texto, que leva então à ideia de injustiça em relação a si mesmo; b) a de quem não acredita na foto e pensa que quem fez essa montagem não mereceu a devida punição. Essa dupla indignação nos mostra, ainda, como as paixões podem ser dirigidas. Por um lado, para o próprio enunciado e os sentidos que ele veicula, por outro, uma paixão provocada pelo enunciador em sua relação direta com o enunciatário.

CONCLUSÃO

Em nosso texto, observamos como é possível compreender o acontecimento atrelado ao surgimento da alteridade no horizonte perceptivo de um determinado sujeito. Nesse caso, a alteridade pode surgir subitamente, em uma velocidade distinta daquela a qual o sujeito da percepção está acostumado e enquadrado em seu ritmo.

Desse modo, o sujeito é então apreendido pelo acontecimento e somente após a atenuação do impacto é que ele consegue elaborar sua

Paixões Aristotélicas

organização passional e seus esquemas inteligíveis para compreender minimamente o que se passou com ele, em uma experiência mais sensível do que intelectual para esse sujeito. É nesse momento que, em nossa análise, observamos que há um reconhecimento inteligível de sua incompetência e, ao mesmo tempo, estados passionais disfóricos, como o incômodo e a frustração.

Além disso, vimos como o uso da alteridade pode igualmente provocar o sobrevir de um acontecimento em um enunciatário que não está diretamente implicado na situação. Nesse caso, é possível tanto produzir um estado passional de compaixão como de indignação, que dependem da construção do discurso, de suas imagens e também da disposição do enunciatário para acolher uma ou outra paixão.

Ademais, há também o uso social e político que pode ser feito com a imagem da alteridade. Esse uso pode visar a uma transformação social para se defender da alteridade ou se juntar ao outro nessa dinâmica de sentidos e de paixões que um determinado discurso pode produzir.

Esperamos ter apontado elementos que possam auxiliar-nos, futuramente, a continuar a refletir sobre as consequências do surgimento da presença da alteridade no Brasil. Apesar dos valores e das significações contemporâneas, há elementos que retornaram para a pauta do dia, como é o caso da ideia de invasão e de ameaça à unidade nacional. Dessa maneira, entendemos que os estudiosos do discurso e da linguagem podem contribuir para desvelar determinadas significações sociais, seus usos e seus objetivos políticos para que as práticas discursivas malevolentes, sempre contra o diferente, cessem em um movimento que estabeleça, definitivamente, a urbanidade necessária para o exercício democrático da linguagem.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Retórica das paixões*. Tradução de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Paixões Aristotélicas

BILENKY, T.; SANTOS, R.; RIBEIRO, R. Nova onda de imigrantes haitianos causa superlotação em paróquia. *Folha de S. Paulo* (Cotidiano), 20 maio 2015. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/05/1631279-nova-onda-de-imigrantes-haitianos-causa-superlotacao-em-paroquia.shtml>>. Acesso em: 18 jun. 2016.

FONTANILLE, J.; ZILBERBERG, C. *Tensão e significação*. Tradução de Ivã Carlos Lopes, Luiz Tatit, Waldir Bevidas. São Paulo: Discurso Editorial/Humanitas/FFLCH/USP, 2001.

FULANETI, O. N. Acontecimento e estratégias políticas: o caso da luta armada brasileira. In: MENDES, C. M.; LARA, G. M. P. (Orgs.). *Em torno do acontecimento: uma homenagem a Claude Zilberberg*. Curitiba: Appris, 2016.

GOVERNO do Acre surpreende SP com envio de haitianos. *Terra*, 19 maio 2015. Disponível em: <<http://noticias.terra.com.br/brasil/governo-do-acre-surpreende-sp-com-envio-de-haitianos,bca6e4193bcec49958c7ac4bd3314a22evt7RCRD.html>>. Acesso em: 18 jun. 2016.

GREIMAS, A. J. *Sobre o sentido II: ensaios semióticos*. Tradução Dilson Ferreira da Cruz. São Paulo: Nankim/EDUSP, 2014.

_____; FONTANILLE, J. *Semiótica das paixões: dos estados de coisas aos estados de alma*. Tradução de Maria José Rodrigues Coracini. São Paulo: Ática, 1993.

HARKOT-DE-LA-TAILLE, E. Quando um sentido buscado emerge: Arquimedes e o acontecimento. In: MENDES, C. M.; LARA, G. M. P. (Orgs.). *Em torno do acontecimento: uma homenagem a Claude Zilberberg*. Curitiba: Appris, 2016.

HOUAISS. Dicionário da Língua Portuguesa (eletrônico). Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

INVASÃO silenciosa do Brasil. Disponível em: <<http://homemculto.com/2015/02/25/a-invasao-silenciosa-do-brasil-a-imigracao-em-massa-de-haitianos-cubanos-etc-e-pra-isso-militancia-e-guerrilha-voce-acharam-mesmo-que-o-pt-so-queria-ajudar-os-pobres-coitados-imigrantes/>>. Acesso em: 18 jun. 2016.

LANDOWSKI, E. *A sociedade refletida: ensaios de sociosemiótica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: EDUC/Pontes, 1992.

ZILBERBERG, C. Síntese da gramática tensiva. Tradução de Ivã Carlos Lopes. *Significação*, n. 25, p. 163-204, 2006.

_____. Louvando o acontecimento. Tradução de Ivã Carlos Lopes. *Revista Galáxia*, São Paulo, n. 13, p. 13-28, jun. 2007.

_____. *Elementos de semiótica tensiva*. Tradução de Ivã Carlos Lopes, Luiz Tatit, Waldir Bevidas. São Paulo: Ateliê Editorial, 2011.

COMPASIÓN E INJUSTICIA EL PAPEL DE LAS EMOCIONES EN EL CONOCIMIENTO ÉTICO

Federica María González-Luna Ortiz

Resulta extraño a primera vista el hecho de que la compasión no sea tratada en las éticas aristotélicas, sino exclusivamente en la *Poética* y en la *Retórica*; sin embargo, muchas notas éticas, incluso de cariz político, pueden recogerse de estas obras. El denominador común de la ética se basa en aquello que está en nuestro poder y que cada quien puede alcanzar por medio de la virtud que él mismo ha edificado. No podría escribirse una ética de lo imposible o de lo necesario, de aquello en lo cual el hombre no podría decidir nada, pues, si no fuera así, qué mérito tendría la acción. La ética cobra su sentido en la dimensión de la posibilidad, no sólo en el sentido de aquello que no es necesario sino en el de lo contingente, es decir, de aquello que “admite ser de otra manera” y, asimismo y especialmente, por el carácter potestativo del agente ético.

En cambio, parece que las emociones y, por ende, la compasión, son evaluaciones sobre objetos que están “fuera del control del agente”¹ y de la relación con la acción de otro individuo, la cual nos afecta directa o indirectamente. Digamos, pues, que el individuo no es, del todo², dueño de sus emociones y, precisamente, el nombre con que los griegos se refieren a ellas (πάθος, πάθη) transparenta esta particularidad. A causa de este hecho, Nussbaum piensa que las emociones brillan por su ausencia en las obras éticas. No obstante, esto no significa que no integren en su

1 Nussbaum (1996, p. 312)

2 Como veremos más adelante si existe un tipo de agencia sobre las emociones, pero no absoluta.

Paixões Aristotélicas

esencia ningún elemento ético, y que sean tan solo reacciones naturales a ciertos eventos. Como se puede ver en las múltiples definiciones de las emociones en la *Retórica*, se trata de estados demasiado complejos que difícilmente admiten ser reducidos a un mecanismo del todo irracional. Muchos culpan a Platón³ de esta identificación entre emoción e irracionalidad, como si la emoción fuera el enemigo natural de la razón. Pero, ¿existe alguna estrategia para demostrar que, quizá, la emoción sea más bien ‘amiga’ de la razón y, por ende, podamos servirnos de ella de alguna manera, especialmente en el terreno ético y político?

Con el fin de entender el lugar de las emociones, y especialmente el de la compasión, en la ética aristotélica, dividiremos esta contribución al estudio de las pasiones en las siguientes secciones. 1. El lugar anímico de las emociones, donde se tematizarán los modelos de división aristotélica del alma para encontrar el vínculo entre emoción y racionalidad. 2. Emoción como fenómeno cognitivo, donde se tratarán las dos grandes teorías de la emoción, es decir, aquellas que le niegan un valor cognitivo y aquellas que, al contrario, le atribuyen cogniciones de tipo ético. En cuanto a las segundas, distinguiremos entre aquellas teorías según las cuales la emoción es una percepción y aquellas en las que la emoción está constituida por un elemento racional, a saber, la creencia y, por ende, el λόγος. 2.1. Emoción e intencionalidad, donde se analiza el tipo de relación entre las emociones y sus correlatos. 3. El caso de la compasión, donde se aplicarán las conclusiones extraídas del apartado 2 al caso específico de esta emoción. Se intentará explicar el papel del λόγος como elemento constitutivo en el surgimiento de la compasión. 3.1. La dimensión ética de la compasión, donde se analizará su respectivo papel como expresión del carácter. 3.2 Espacio afectivo de la compasión. En esta última sección se analizará el “ante quién” se da de la compasión, con el fin de completar este análisis con las implicaciones sociales presentes en ella.

3 Nussbaum (1992, 1996); Fortenbaugh, W. (2002), Halliwell, S. (1987)

Paixões Aristotélicas

1 EL LUGAR ANÍMICO DE LAS EMOCIONES

En diversos tratados aristotélicos encontramos el alma diseñada de maneras siempre distintas. No se trata de un único esquema anímico que sirva de la misma manera en cualquier obra. En *De Anima*, el paradigma del diseño aristotélico del alma, encontramos el alma dividida de acuerdo a sus potencias: alma nutritiva, sensitiva y racional. Este modelo sirve a Aristóteles sobretudo en el ámbito de sus tratados biológicos en donde está en juego entender la vida y la diversidad de especies en que ésta se expresa. La partición del alma biológica contribuye así a la comprensión de las especies, pues su individuación depende de las potencias que cada una de ellas posee. Pero, por otra parte, en sus tratados éticos y políticos, Aristóteles disecciona el alma en otros términos, sirviéndose no obstante de la división biológica.

En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles está en búsqueda de aquella actividad que es propia del hombre y que no comparte con ninguna otra especie, pues es en ella en donde se encuentra el fin de su vida. En esta búsqueda, el filósofo transita por las partes biológicas, iniciando por la nutrición, la cual incluye también a las plantas, por lo cual la elimina como posible sitio de la actividad propiamente humana. Hace lo mismo en el caso del alma sensitiva, pues los animales también participan de ella. Finalmente queda el alma racional, y es ahí donde encuentra aquello que es peculiar y exclusivo del hombre. Lo interesante reside en que, tras haber hecho este recorrido por el alma, vuelve a realizar una división, a saber: “Resta, pues, cierta actividad propia del ente que tiene razón. Pero éste, por una parte, obedece a la razón y, por otra, la posee y piensa”.⁴ En este caso, como afirma atinadamente Fortenbaugh (2002, p. 26), se trata de una psicología propiamente humana, a diferencia de la psicología presente en *De Anima* que abarca a todos los seres animados.

4 Arist., *EN* 1098a3-5: λείπεται δὲ πρακτικὴ τις τοῦ λόγον ἔχοντος· τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ, τὸ δ' ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον. Las traducciones de los textos aristotélicos están basadas en las diversas versiones aparecidas en la editorial Gredos. En algunos casos se realizaron algunos cambios según se consideró conveniente.

Paixões Aristotélicas

El alma ἄλογος de la que habla en la *Ética* responde a esta psicología, y no debe tergiversarse⁵ con la psicología transversal a todas las especies.

De acuerdo a Fortenbaugh, la división tripartita en *De Anima* no es equivalente a la bipartición del alma perteneciente a una psicología exclusivamente humana. Podríamos decir que la aplicación de la división biológica en la *Ética* se debe quizá a una interpretación platonizante de Aristóteles. En *República* 43d-441c, Platón distingue entre la parte λογιστικόν y la parte ἄλογον del alma, subdividiendo a su vez la parte irracional en θυμός y ἐπιθυμία.⁶ Si hacemos una lectura platónica de la bipartición ética de Aristóteles, podríamos pensar que la parte ἄλογον es equivalente a la misma en la división platónica. Sin embargo, la región a-racional a la que se refiere Aristóteles posee un vínculo pasivo con el λόγος, pues es capaz de obedecer a la razón, y en este sentido no puede ser identificada con el alma sensitiva de la división biológica.

Con esta advertencia, podemos encontrar entonces en la psicología humana, mas no en la división biológica, el espacio propio de las emociones. Dicho de otra manera, si utilizáramos el modelo biológico tendríamos que localizar la división ética exclusivamente en el alma racional. De ahí que se pueda decir que las emociones se ubican exactamente en este espacio a-racional que no obstante, pertenece al alma racional. Las emociones “pueden obedecer” a la razón, pueden ser persuadidas por la razón, así como el rétor convence a los ciudadanos. La razón funge como el rétor del alma que persuade a la emoción hacia dónde dirigirse y evita que sea un impulso “desobediente” a la razón.

5 En cuanto a la historia de esta confusión puede consultarse Fortenbaugh (2002), quien refiere que uno de sus iniciadores fue R. Loening (*Die Zurechnungslehre des Aristoteles*. Jena, 1903) al intentar utilizar la división biológica para entender conceptos de la *Ética Nicomaquea*.

6 Aunque, como también afirma Fortenbaugh, la distinción ética de Aristóteles refleja la realizada por Platón en *Las Leyes* entre alma racional y a-racional, atribuyendo a la segunda la capacidad de obedecer a la primera (2002, p. 26).

Paixões Aristotélicas

2 EMOCIÓN COMO FENÓMENO COGNITIVO

En general, podemos identificar *grosso modo* dos visiones muy generales en torno a la emoción y su relación con la cognición. Por un lado, encontramos las “Gefühlstheorien”, que interpretan la emoción como mera sensación, así por ejemplo, D. Hume o W. James.⁷ En estas teorías, la emoción se caracteriza por no ser intencional, en el sentido en que no se dirige a ningún objeto⁸, sino que es una simple respuesta sensitiva, como las cosquillas o el ardor. El ardor y las cosquillas no se dirigen a nada. Asimismo, dado que la emoción no es intencional tampoco nos otorga ningún conocimiento del mundo. Por otro lado, existen las teorías cognitivistas, cuyo denominador común reside en que las “emociones presuponen estados mentales tales que representan hechos en el mundo, i.e. contenido intencional”.⁹ La diferencia principal, pues, entrambas se encuentra en el hecho de si es posible o no conocer algo del mundo a través de la emoción. Por otro lado, encontramos una subdivisión en las teorías cognitivas: aquellas que ubican las emociones en el alma racional y aquellas que, aún aceptando su capacidad cognitiva, la localizan en el alma sensitiva.¹⁰ De esta manera, en este apartado se mostrará en qué medida Fortenbaugh tiene razón en ubicar las emociones en la parte ἄλογον del alma, que no obstante no equivale a la parte irracional de la división biológica, sino a la racional, en el sentido de que es capaz de obedecerla.

7 Cfr. W. James, en *The principles o psychology*. II, 449, y D. Hume, en *A treatise of human nature*. Book I, Part. 2, Sección 1. La referencia y la crítica detallada a esta teoría se encuentran muy bien documentadas en G. Pitcher (1965).

8 Como afirma Corcilius (2007, p. 352), ‘intencional’ se refiere a que se tenga presente temáticamente el objeto, es decir, la atención esté dirigida a éste.

9 Cfr. Rapp, C. (2002) p. 560. El original está en alemán, pero me sirvo traducirlo personalmente para facilitar la fluidez de la lectura.

10 La decisión en torno a este dilema resulta de sumo interés para la cuestión animal. Pues si las emociones se ubicaran en el alma sensitiva podrían ser atribuidas sinónimamente tanto a seres humanos como a animales. De ahí que la advertencia de Fortenbaugh, sobre los modelos de división del alma, tenga tanto peso en esta cuestión.

Paixōes Aristotelicas

Para resolver con qué versión de las teorías de las emociones converge la teoría aristotélica veámos en primer lugar la definición de la compasión:

Sea pues la compasión un cierto pesar (λύπη) por la aparición de un mal destructivo y penoso (ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ ἢ λυπηρῷ) en quien no lo merece (τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν), que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de nuestros allegados, y ello además cuando se muestra próximo, porque es claro que el que está a punto de sentir compasión necesariamente ha de estar en la situación de creer que él mismo o alguno de sus allegados van a sufrir un mal como el que se ha dicho en la definición, o semejante, o muy parecido.¹¹

La definición consta de aquellos tres elementos que nombra Aristóteles al iniciar el tratado de las emociones en la *Retórica*: el estado de quien siente compasión, frente a quién y por qué asuntos. A grandes rasgos podemos ver estos aspectos en la definición de compasión:

- 1 Estado: la situación de creer que él mismo puede sufrir los mismos daños
- 2 Frente a quién: quien haya sufrido un daño inmerecidamente
- 3 Por qué asuntos: el mal destructivo no merecido

De entrada, a partir de la individuación de las emociones según su objeto, es claro que difícilmente podemos atribuir a Aristóteles una “Gefühlstheorie”, pues ésta reduce la emoción a la sensación no-intencional. Precisamente, uno de los elementos constitutivos del *definiens* es el objeto intencional, es decir hacia donde está dirigida la emoción. Una visión de tal clase no puede dar cuenta de cómo es que una

11 Arist., *Rh.*1385b13-19: ἔστω δὴ ἔλεος λύπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ ἢ ὑπὲρ τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν, ὃ κἂν αὐτὸς προσδοκῆσειεν ἂν παθεῖν ἢ τῶν αὐτοῦ τινα, καὶ τοῦτο ὅταν πλησίον φαίνεται δήλον γὰρ ὅτι ἀνάγκη τὸν μέλλοντα ἐλεήσειν ὑπάρχειν οιοῦτον οἷον οἶεσθαι παθεῖν ἂν τι κακὸν ἢ αὐτὸν ἢ τῶναυτοῦ τινα, καὶ τοιοῦτο κακὸν οἷον εἴρηται ἐν τῷ ὄρω ἢ ὁμοιον ἢ παραπλήσιον.

Paixões Aristotélicas

emoción está dirigida a una persona, a una cosa o a una circunstancia. Tendría, en el mejor de los casos, que servirse ya sea de la percepción o representación de algo como algo extrínseco a la emoción. “Según esta visión: la ira de alguien es diferente de la representación, que tan solo acompaña a su enojo. [...] Por ende, si a alguien le viene a la mente la imagen de su tío, durante el momento en que se está sintiendo enojado, entonces se enojaría con él [...]”¹² Esto quiere decir que al negar la intencionalidad de la emoción, no se podría dar cuenta del correlato que le es propio, es decir, aquel objeto que motivó su surgimiento. Por ejemplo, en la ira nos enfurecemos con alguien específico en virtud de que nos ha infligido un daño, y es en ella y a través de ella que reconocemos el daño y al autor del daño, y no a causa de otra representación concomitante, si no, la ira se dirigiría indiscriminadamente a cualquiera.¹³ El problema reside en que no se explica la relación entre la emoción y el asunto, y la persona a quien se dirige. A diferencia de ello, Aristóteles reconoce en el aspecto del “frente a quién” y el “por qué” a los objetos – intencionales – a los cuales se dirige una emoción.

En segundo lugar, en la medida en que se trata de un cierto *λύπη*, se suele ubicar la compasión y prácticamente todo el abanico de pasiones ‘retóricas’, como una especie de *πάθος* sensitivo y, por ende, se ubicarían en el alma sensitiva. Una de las principales representantes de esta versión de la teoría cognitiva es Deborah Achtenberg en su interesante libro *Cognition of value in Aristotle’s Ethics* (2002). Su aproximación al tema de las emociones es bastante convincente. Sin embargo, podemos adelantar, que se trata de una teoría que cae en el error, ya mencionado por Fortenbaugh, de utilizar los modelos biológicos para explicar fenómenos éticos. A pesar de ello, es importante explicar su postura, pues se pueden rescatar de ese estudio aspectos interesantes sobre emociones como la compasión.

12 Cfr. Pitcher, G. (1965, p. 328).

13 Es importante añadir que la eliminación del carácter intencional de las emociones significa eliminar a su vez su carácter cognitivo, es decir, la posibilidad de descubrir algo en el mundo.

Paixões Aristotélicas

Su punto de partida reside en las diversas definiciones de πάθος, en las cuales resalta la presencia constante del placer y el dolor como elementos siempre concomitantes a las pasiones. Así por ejemplo: “Llamamos pasiones a lo que sigue, indignación, temor, vergüenza, apetito, y en general, todo lo que es sí mismo va acompañado de placer o de dolor”.¹⁴ Según la autora (2002, p. 159), siguiendo a Nussbaum – quien no obstante no pretende explicar así las pasiones –, cuando Aristóteles usa frases del tipo ὅλως, i.e. “y en general”, quiere decir que todo aquello que nombró antes es una especie de dicho género, que en este caso es “ir acompañado de placer y dolor”; de donde infiere, que las pasiones son tipos de dolor y de placer. Por lo cual recurre a *De Anima*:

Así pues, la percepción es análoga a la mera enunciación y a la intelección. Pero cuando lo percibido es placentero o doloroso, la facultad sensitiva –como si de este modo estuviera afirmándolo o negándolo– lo persigue o se aleja de ello. Placer y dolor son el acto del término medio en que consiste la sensibilidad para lo bueno y lo malo en cuanto tales. Esto mismo son también el deseo y la aversión en acto: las facultades del deseo y la aversión no se distinguen, pues, realmente ni entre sí ni de la facultad sensitiva.¹⁵

De esta manera, a diferencia de una percepción “simple”, esto es, la percepción de los sensibles propios como el color en el caso de la

14 Arist., *EE* 1220b12-14: λέγω δὲ πάθη μὲν τὰ τοιαῦτα, θυμὸν φόβον αἰδῶ ἐπιθυμίαν, ὅλως οἷς ἔπεται ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἢ αἰσθητικῆ ἡδονῆ ἢ λύπη καθ’ αὐτά. Además, pueden verificarse los mismos elementos especialmente en el hecho de que οἷς ἔπεται ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἢ αἰσθητικῆ ἡδονῆ ἢ λύπη, es decir, que “placer y dolor *siempre* las acompañan”, en *Rh.* 2.1, 1278a19-22, *EN* 2.3, 1104b15, *EN* 2.4, 1105b21, *EN* 1106b18-21, *EE* 2.4, 1221b12-14.

15 Arist., *De an.* 3.7 431a8-14: τὸ μὲν οὖν αἰσθάνεσθαι ὁμοιον τῷ φάναι μόνον καὶ νοεῖν· ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, οἷον καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα διώκει ἢ φεύγει· καὶ ἔστι τὸ ἡδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν, ἢ τοιαῦτα. καὶ ἡ φυγὴ δὲ καὶ ἡ ὄρεξις ταῦτό, ἢ κατ’ ἐνέργειαν, καὶ οὐχ ἕτερον τὸ ὀρεκτικὸν καὶ τὸ φευκτικόν, οὐτ’ ἀλλήλων οὔτε τοῦ αἰσθητικοῦ

Paixões Aristotélicas

visión o el aroma en el caso del olfato, las sensaciones de placer y dolor serían una especie de percepción de segundo orden, “predicativa”, pues al sentir placer “perseguiamos”, es decir, “deseamos”, y al sentir dolor “negamos”, es decir, “nos alejamos”. Por otra parte, como se dice al final, el placer y el dolor y, por ende, deseo y aversión, pertenecen todos a la facultad sensitiva.

A diferencia de una teoría no-cognitiva, Achtenberg coincide con Aristóteles en que la percepción, la facultad sensitiva, es una fuente de conocimiento: “El inteligir y el pensar, por su parte, presentan una gran afinidad con la percepción sensible, en uno y otro caso, en efecto, el alma discierne y reconoce la realidad”.¹⁶ Y la emoción sería, según esto, una percepción de segundo orden, placentera o dolorosa, que puede motivar al movimiento o la acción –perseguir / alejarse.

Otro factor importante de su versión cognitiva es la equivalencia entre objeto sensible y φάντασμα (*De an.* 431a14-15), para así explicar la presencia de la fantasía en casi todas las definiciones de las emociones en la *Retórica* – ira, compasión, miedo, confianza, vergüenza, envidia, emulación. Por ejemplo, en el caso de la compasión encontramos la presencia de la φαντασία: sea pues la compasión un cierto pesar (λύπη) por la aparición de un mal destructivo y penoso (ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ ἢ λυπηρῷ) en quien no lo merece. En el griego encontramos siempre en los casos mencionados la presencia de φαινόμενον que, para Achtenberg, se refiere precisamente a la facultad de la φαντασία en el sentido de *De Anima*, es decir, una representación, una imagen que recibimos en virtud de la percepción. Es decir, no es una facultad que precise del λόγος y, por ende, es una facultad que pertenece tanto a animales como a seres humanos.

John Cooper, quien igualmente sirvió de inspiración a Achtenberg, tampoco cree que el λόγος no sea necesario, puesto que la emoción

¹⁶Arist., *De an.* 3.3, 427a19-21: δοκεῖ δὲ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν ὡς περ αἰσθάνεσθαι τι εἶναι ἐν ἀμφοτέροις γὰρ τούτοις κρίνει τι ἢ ψυχὴ καὶ γνωρίζει τῶν ὄντων.

Paixões Aristotélicas

surge mediante la φαντασία.¹⁷ Cooper interpreta la φαντασία en el sentido de ‘apariencia’, es decir, de cómo algo aparece ante nosotros, independientemente de lo que creamos o pensemos realmente que sea el caso (1999, p. 417). Pero a gran diferencia de Achtenberg, en la medida en que no está en juego la verdad o la falsedad de aquello que nos aparece, o sea si la emoción surge independientemente de lo que creamos realmente, no le otorga ningún valor cognitivo, sino solo motivacional.

Sin embargo, encontramos muchas deficiencias en esta interpretación. En primer lugar, la equivalencia que hace Achtenberg entre objeto sensible y φάντασμα es errada: Aristóteles es muy claro en la distinción de las facultades en *De Anima*. La φαντασία, como lo afirma claramente en 3.3 428a5-15, no puede ser lo mismo que la percepción porque (1) no es siempre verdadera, como sí lo es la percepción – especialmente en el caso de la percepción propia; (2) además, no requiere de la presencia de un objeto, puesto que podemos imaginar incluso “con los ojos cerrados”; (3) no todos los animales la poseen – como los gusanos; y (4) cuando percibimos algo no decimos “me imagino” que es un hombre, a no ser que no percibamos claramente.

En segundo lugar – y quizá sea el punto más importante para refutar este tipo de abordaje –, es preciso preguntarse por la clase de objeto sensible de la emoción. Por ejemplo, el objeto de la compasión es un daño sufrido por alguien inmerecidamente. ¿Acaso se trata de un objeto sensible?

El capítulo donde Achtenberg trata de las emociones se titula *Emotions as perception of values*. La intuición de Achtenberg es en parte atinada, en el sentido en que otorga a las emociones un papel muy importante en la estructura del saber ético: el hecho de que las emociones sean “conocimientos de valores” transforma la emoción en

17 Aunque a diferencia de Cooper, Achteberg identifica 1. Emoción y fantasía; 2. Emoción y percepción.

Paixões Aristotélicas

una fuente de conocimiento ético. Esta intuición es bastante positiva en lo que respecta a la relevancia cognitiva de las emociones. Sin embargo, su estrategia es equivocada, pues, si la compasión fuese una *percepción* de algo doloroso, ¿cómo se explicaría entonces que una facultad que no tenga la capacidad del *λόγος* sea capaz de reconocer que aquel que sufre una desgracia la sufre inmerecidamente? A su vez, esto significaría que “un daño inmerecido” es un objeto sensible. ¿Qué clase de objeto sensible? Según Achtenberg, siguiendo un método de eliminación, se trataría de un objeto sensible común como lo son el movimiento, el número, la figura y el tamaño. Sin embargo, no se explica cómo se da el paso de un sensible común a un objeto cuyo contenido es esencialmente ético: el daño inmerecido. ¿Cómo es que la pura percepción es capaz de evaluar que un hombre sufre merecida o inmerecidamente? No veo qué tenga que ver el movimiento y demás sensibles comunes con la evaluación implícita en cualquier “descubrimiento de un valor”. Un valor no se percibe como se percibe el movimiento. Por un lado, un sensible común no posee ninguna relación especial con el placer y el dolor; si acaso, el sensible propio estaría más cercano. El calor del fuego quema y causa dolor, el aroma de una flor causa placer. Pero el movimiento o el tamaño no son necesariamente fuentes de placer y dolor – aunque Aristóteles ve claramente la belleza y el placer respectivo en la proporción en cuanto al tamaño, pero atribuye esta capacidad exclusivamente al hombre. Y por otro, ¿qué relación tienen los sensibles comunes que suponen la interacción de los sentidos para su percepción con la percepción de un valor como la justicia? La interacción de los sentidos no puede dar lugar a la percepción de la justicia, pero sí la compasión. Esto significa que o bien la compasión no es capaz de percatarse de un daño injusto, lo cual contraviene a su propia definición, o bien que la compasión no es una percepción.

Paixões Aristotélicas

2.1 EMOCIÓN E INTENCIONALIDAD

Cuando alguien se estremece por un terrible sonido cuyo origen desconoce, involuntariamente su corazón se acelera y de cierta manera “se asusta”. Pero, ¿se trata en este caso de la emoción denominada φόβος? ¿o es más bien tan sólo una reacción mecánica del cuerpo ante la percepción de algo desconocido, i.e. ante un estímulo? En *De motu animalium* (cap. 11), se distingue entre movimientos voluntarios e involuntarios y no-voluntarios. Los movimientos no-voluntarios se refieren a la respiración, el latir del corazón, el sueño. No son ni siquiera reacciones a un estímulo y, por ende, no se dirigen a ningún objeto. Los movimientos involuntarios – por ejemplo, si se acelera el corazón o si hay una respuesta sexual-corporal – resultan entonces de una percepción y, por ende, responden a un estímulo sensitivo; sin embargo, no poseen una relación intencional-cognitiva con su objeto, i.e. “el aparato sensitivo es afectado, pero no tiene temáticamente su objeto” (CORICILIUS, 2007, p. 352). Por ende, el corazón que se agita en virtud de un estímulo externo no tiene temáticamente su objeto; el movimiento del corazón no responde intencionalmente al objeto –la percepción sí, pero la sensación de agitación en cuanto tal no.

Sin embargo, como hemos mencionado, las emociones, en virtud de los criterios por los cuáles se distinguen una de otra, son respuestas intencionales. Esto implica que la emoción requiere la posesión temática, i.e. el dirigir la atención a un objeto-persona-circunstancia, para responder ya sea con ira, con miedo o con compasión. De esta manera, las respuestas dolorosas, placenteras no-intencionales no son emociones; podríamos decir que se trata de una reacción “pre-emocional”. Si la evaluación de aquello que me causó una suerte de pretemor resulta en que aquello es amenazante y está próximo, entonces sí podemos hablar de la emoción denominada φόβος. La percepción no basta para despertar una emoción, aunque sí una respuesta pre-emocional susceptible de convertirse en emoción. Por ende, aquello

Paixōes Aristotélicas

que se requiere para que surja la emoción es una *evaluación*, esto es, la creencia – λόγος – de que algo puede, por ejemplo, causarnos un gran daño.

En *De Anima* 3.3, así como encontramos la distinción entre φαντασία y αἴσθησις, también encontramos la distinción entre φαντασία y ὑπόληψις, bastante útil para comprender por qué no basta ninguna de las dos anteriores para engendrar una emoción. En primer lugar, mientras la primera no requiere de la palabra, es evidente que la creencia sí, pues creer precisa de convicción, y la convicción de estar persuadido, y esto a su vez implica la palabra.¹⁸ Por ende, sólo el ser vivo que posee la palabra puede creer, en este caso, que una persona sufre injustamente. En segundo lugar, la φαντασία no puede dirigirse a ningún objeto que no haya sido ya percibido, mientras que la opinión sí (*De an.* 428a24-25). Si, como hemos visto, no percibimos la justicia, tampoco podríamos imaginarla. La opinión implica un acto diverso de la mera recepción y distinción de formas sensibles; agrega algo que no está de suyo presente en lo percibido, dice algo que no se percibe. Por último, “A esto se añade que cuando opinamos de algo que es terrible o espantoso, al punto y a la par sufrimos de la impresión y lo mismo si es algo que nos encorajina; tratándose de la imaginación; por el contrario, nos quedamos tan tranquilos como quien contempla en pintura escenas espantosas o excitantes.¹⁹ De esta manera, la φαντασία no puede engendrar emociones, aunque sí pre-emociones, pues es como si contempláramos las cosas como una ficción. En cambio, εὐθύς συμπάσχομεν, es decir, padecemos – una emoción – al punto que se opina sobre lo terrible de las circunstancias. En este sentido, resulta que la creencia es condición necesaria de las emociones. Pero, ¿es acaso condición suficiente? Para responder esta segunda cuestión analizaremos el caso de la compasión.

18 Arist., *De an.* 428a22-23: ἔτι πάση μὲν δόξῃ ἀκολουθεῖ πίστις, πίστει δὲ τὸ πεπεῖσθαι, πειθοῖ δὲ λόγος.

19 Arist., *De an.* 427b21-24: ἔτι δὲ ὅταν μὲν δοξάσωμεν δεινόν τι ἢ φοβερόν, εὐθύς συμπάσχομεν, ὁμοίως δὲ κἂν θαρραλέον· κατὰ δὲ τὴν φαντασίαν ὡσαύτως ἔχομεν ὥσπερ ἂν εἰ θεώμενοι ἐν γραφῇ τὰ δεινὰ ἢ θαρραλέα

Paixões Aristotélicas

3 CASO DE LA COMPASIÓN

A diferencia de emociones como la ira, la vergüenza, la calma, la confianza, existen tres emociones que se diferencian de todas las emociones tratadas en la *Retórica* en virtud de que no son respuestas directas a un daño o un beneficio personal, a saber: compasión, envidia e indignación. Esta clase de emociones *indirectas* resultan ser emociones mucho más complejas, puesto que aquello por lo que surgen es un bien o un daño que atañe a un tercero. La compasión y la indignación son como dos caras de la misma moneda: mientras la primera surge por desgracias inmerecidas; la segunda, por éxitos inmerecidos. Es importante preguntarse, ¿cómo es posible que nazcan ambas emociones si con ellas nada sufrimos o disfrutamos personalmente? Con las emociones indirectas resulta mucho más claro identificar el papel de la creencia y la convicción como su respectiva condición de posibilidad.

El elemento común tanto de la indignación como de la compasión reside en la pena por el carácter “inmerecido” del éxito (ἐπὶ ταῖς ἀναξίαις εὐπραγίαις) o de la desgracia (ἐπὶ ταῖς ἀναξίαις κακοπραγίαις). Lo que tiene lugar contra lo merecido es injusto.²⁰ Para sentir tanto indignación como compasión, por consiguiente, se requiere (1) valorar que la desgracia o el éxito es injusto; (2) que hay gente virtuosa y, por consiguiente, se valora como injusta su fortuna; 3. Creer que quien sufre es bueno.²¹ La injusticia no es un elemento que se pueda “percibir”, así como percibo el calor del fuego y cuyo calor me causa dolor. Tampoco es un sensible común. Como afirma Achtenberg, no resulta de la convergencia de los diversos sentidos. Tampoco es un φάντασμα, pues de ser así, su objeto dependería exclusivamente de la percepción. La injusticia implica la capacidad de comprender el mérito de cada quien, por ende, de conocer la prehistoria a un suceso. No puedo sentir compasión por un asesino,

20 Arist., *Rh.* 1386b12: ἄδικον γὰρ τὸ παρὰ τὴν ἀξίαν γιγνόμενον

21 Cfr. Nussbaum (1996, p. 308)

Paixões Aristotélicas

dice Aristóteles – y ahí reside quizá una de las grandes diferencias entre el sentido griego y el sentido cristiano de la compasión. La compasión tiene un contrario: alegrarse o permanecer impasivo ante los que sufren merecidamente.

Y aquí resulta de sumo interés la importancia del tratamiento de la compasión en la *Poética*. La compasión es para el filósofo un πάθος trágico – junto al φόβος. La estructuración de la tragedia está dirigida a engendrar en el público ambas pasiones trágicas. Aristóteles analiza cómo debe ser la acción que sea capaz de engendrar compasión y miedo. Más complejo que el miedo, el cual tiene un carácter mucho más autorreferencial, resulta inspirar compasión, por la dificultad de lograr una imitación de una “acción injusta”, es decir, de una circunstancia tal, en donde el héroe sufra inmerecidamente. El miedo, a diferencia de la compasión – y de la indignación – lo siente tanto el justo como el injusto, y se siente independientemente de si la desgracia próxima es merecida o inmerecida. En el miedo se juzga solamente el carácter peligroso de una circunstancia, es decir, la proximidad de una desgracia. En la compasión están en juego más elementos: el carácter de quien padece, su historia, la acción que resultó en el infortunio. De ahí que el héroe trágico debe ser virtuoso, y para atestiguar su virtud, el poeta ha de servirse de sus palabras y de sus actos, pues en ellos se expresa el carácter, y finalmente, debe ser inocente. La inocencia del héroe es en donde radica el centro de la tragedia, pues solo así se puede sentir compasión por el desenlace terrible de los Edipos, las Antígonas, las troyanas. Y su inocencia es, a su vez, paradigmática para comprender la dinámica de la compasión. Si Edipo hubiera asesinado a su padre voluntariamente, es decir, a sabiendas de que era su padre, merecería aún peores desgracias, si Antígona no fuera inocente ante las leyes eternas – aunque culpable ante las leyes precederas – tampoco inspiraría compasión. Tanto el rétor como el poeta apelan a la inocencia, y de esta manera muestran que un infortunio tal es injusto para quien padece. Para juzgar, pues, un infortunio como injusto, se debe suponer que quien lo sufre es inocente.

Paixões Aristotélicas

De esta manera, las creencias que constituyen la emoción, como dijimos (valorar que la desgracia o el éxito es injusto; que hay gente virtuosa y, por consiguiente, su fortuna se valora como injusta; y creer que quien sufre es bueno), se basan en la consideración de que aquel que sufre es inocente. Pero inocente solo puede juzgarse a alguien que actuó o bien en virtud de la violencia o bien a causa de la ignorancia,²² en cuanto a factores particulares que trajeron consigo el infortunio, como la ignorancia edípica en torno a su padre y su madre. La inocencia y, por consiguiente, la posibilidad de entender que alguien sufre inmerecidamente, dependen de la comprensión de que la acción de quien sufre es involuntaria. A causa de que su acción es involuntaria, se considera al héroe trágico como inocente. De ahí que Aristóteles crea que en estos casos, es decir, cuando las acciones son involuntarias, tienen lugar tanto la compasión como el perdón, ἔλεος καὶ συγγνώμη.²³ Y el perdón, συγγνώμη, que es una suerte de juicio – también se traduce por “juicio indulgente” –, o bien una “comprensión” de la situación ajena, es posible sólo en un ser racional. La creencia de que alguien sufre inmerecidamente se funda simultáneamente en el perdón, es decir, en comprender que aquel que padece un castigo o un terrible destino, lo padece a pesar de su virtud.

Así Aristóteles recuerda en su *Política* que sólo los seres racionales tienen capacidad de reconocer lo justo y lo injusto:

Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega a tener sensaciones de dolor y placer e indicárselas unos a otros. Pero la palabra es para mostrar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer él

²² Cfr. *EN* 3.1-2.

²³ Arist., *EN* 1111a1-2: ἐν τοῦτοις γὰρ καὶ ἔλεος καὶ συγγνώμη.

Paixōes Aristotélicas

solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad.²⁴

Sin embargo, resta aún una cuestión: ¿qué nos hace capaces de juzgar rectamente si una situación es injusta? ¿Por qué sentimos tristeza ante la injusticia? Es claro hasta este momento que la evaluación es un elemento esencial de la compasión, es decir es, condición suficiente de la compasión. Sin embargo, falta un elemento aún para aclarar por qué sentimos tristeza ante aquellos hechos que juzgamos ser injustos. De este modo, no basta el juicio para aclarar la compleja dinámica de la compasión.

3.1 LA DIMENSIÓN ÉTICA DE LA COMPASIÓN

Otro de los argumentos a favor de una interpretación que contempla la palabra como elemento constitutivo de la compasión – en contra de creer que la φαντασία bastaría para el surgimiento de esta clase de emociones – se funda precisamente en que la compasión no resulta simplemente de la percepción de un evento, sino que la aprehensión de lo justo y lo injusto, supone qué tipo de carácter valora el evento.²⁵ Lo justo y lo injusto son proporciones tan sólo reconocibles para alguien que ha *aprendido* a reconocerlas. De esta manera, en la emoción padecida, como en la acción y en las palabras, se expresa el carácter. Un carácter envidioso no sentiría compasión, en el sentido propio de la palabra, por alguien que sufre injustamente, sino que, si se tratara de alguien a quien

24 Arist., *Pol.* 1253 a 10-13: ἡ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῶσις (μέχρι γὰρ τούτου ἡ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἴσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις), ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀδίκον· τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν· ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν.

25 En este apartado se está suponiendo la idea de que sólo el hombre es capaz de poseer “carácter”, precisamente porque es el único que tiene la capacidad deliberativa, que imprime en sus acciones y en sus palabras virtud o defecto.

Paixões Aristotélicas

envidia, más bien se alegraría. La alegría por el sufrimiento ajeno, como una emoción contraria a la compasión, refleja, por ende, el carácter deshonesto de quien la padece. En pocas palabras, las emociones expresan una evaluación vinculada a nuestro carácter.²⁶

Dado que hemos visto que la opinión es un elemento constitutivo de la compasión, podemos afirmar que la compasión es un comportamiento inteligente y no meramente una respuesta mecánica. Pero, asimismo, el tipo de opinión que está en juego es una opinión que versa sobre asuntos relativos a la ética, pues implica una evaluación de un evento como justo o injusto. De ahí que la opinión que se tenga respecto a un evento sea expresión del carácter. Pero, ¿qué hace posible que la compasión, en cuanto *λύπη τις*, esté relacionada con el carácter? ¿De qué manera se vincula entonces el placer y el dolor con el carácter? ¿Cual es el papel de las emociones en la formación del carácter?

Para Aristóteles, la virtud depende esencialmente de su relación con las emociones. En efecto, ellas son “signo”, *σημεῖον*, del carácter.²⁷ La virtud, como suele enfatizarse, no solamente está vinculada con la acción, sino también con las pasiones: “Además, si las virtudes están relacionadas con las pasiones y las acciones, y el placer y el dolor acompañan a toda pasión y a toda acción, entonces por esta razón la virtud está relacionada con los placeres y dolores”.²⁸ En primer lugar, vemos que la virtud está vinculada íntimamente con la acción y la pasión: *περὶ πράξεις καὶ πάθη* y, a causa de dicho vínculo, es decir, indirectamente, se relaciona con el placer y el dolor. De ahí se sigue que no podamos

26 Cfr. Rapp (2008, p. 61)

27 *EN* 2.3 1104 b 3-5: *Σημεῖον δὲ δεῖ ποιεῖσθαι τῶν ἕξεων τὴν ἐπιγινομένην ἡδονὴν ἢ λύπην τοῖς ἔργοις.*

28 Arist., *EN* 2.3 1104b13-15: *ἔτι δ' εἰ αἱ ἀρεταὶ εἰσι περὶ πράξεις καὶ πάθη, παντὶ δὲ πάθει καὶ πάσῃ πράξει ἔπεται ἡδονὴ καὶ λύπη, καὶ διὰ τοῦτ' ἂν εἴη ἡ ἀρετὴ περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας.*

Paixões Aristotélicas

reducir a las πάθη al placer y el dolor, sino que dolor y placer acompañan a las pasiones: ἔπεται. La emoción es así, en cuanto está acompañado de dolor o placer, una suerte de afirmación o rechazo de una circunstancia. “Pero cuando lo percibido es placentero o doloroso, la facultad sensitiva – como si de este modo estuviera afirmándolo o negándolo – lo persigue o se aleja de ello”.²⁹ La compasión rechaza, aplicando este razonamiento, una circunstancia injusta. El rechazo de la injusticia es, pues, donde se expresa el dolor concomitante a la compasión. Y en este sentido podemos decir que un πάθος es virtuoso, pues se siente dolor a causa de la injusticia, así como quien actúa con justicia es virtuoso bajo la condición de que sienta placer al actuar justamente. Es decir, no basta actuar con justicia para ser considerado virtuoso en la ética aristotélica, sino que se debe estar en el ánimo correcto. Y así, tampoco basta con percatarse ‘fríamente’ del sufrimiento injusto, sino asimismo entristecerse por ello. Un alma que no se conmueve ante la injusticia sería para Aristóteles un alma sin virtud.

Por esta razón, “rechazar la injusticia” es resultado de un proceso ético, es decir, de un proceso de educación y formación del carácter. La buena educación, ἡ γὰρ ὀρθὴ παιδεία, como afirma Aristóteles, recordando a su maestro Platón, radica en alegrarse y entristecerse por lo que se debe y cómo es debido (EN 2.3, 1381b12-13). La alegría y la tristeza son domesticables por medio de la educación ética y, por ende, las emociones son igualmente resultado de la educación.

Por estas razones, podemos afirmar que el hombre es dueño de sus emociones, pero, de la misma manera, que es dueño de su carácter. Las conductas particulares – afirma el filósofo –, determinan el carácter del hombre (EN 1114a7-8). Pero, una vez adquirido el carácter, es tan difícil componerlo como tratar de hacer que retroceda una piedra que hemos lanzado. Por eso, somos dueños de nuestras acciones de

²⁹ Arist., DA 431 a 9-11: ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, οἷον καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα διώκει ἢ φεύγει.

Paixões Aristotélicas

principio a fin, pero de nuestro carácter sólo al principio, es decir, en la fase de su formación. Las emociones, en cuanto expresión del carácter, están en nuestro poder en la misma medida en que lo está nuestro carácter. La facultad potestativa del hombre sobre sus emociones es directamente proporcional al poder que tiene sobre el carácter. Un hombre acostumbrado a gozar con el sufrimiento ajeno, difícilmente podrá superar este error de principio. Un hombre educado en la justicia será capaz de entristecerse por las desgracias que sufren los hombres justos.

Ahora bien, como dijimos al principio de esta sección, las opiniones que subyacen a la compasión son de carácter ético. Esto significa que las razones por las cuales se cree que algo es justo o injusto residen en el carácter: “Y ambas pasiones [indignación y compasión] son propias de un carácter honesto, ya que tan adecuado es entristecerse y sentir compasión por los que sufren un mal sin merecerlo, como indignarse por los que son inmerecidamente felices”.³⁰

3.2 ESPACIO AFECTIVO Y DIMENSIÓN SOCIAL DE LA COMPASIÓN

Heródoto narra en sus historias (III, 14) que Egipto sucumbió ante Persia en la derrota de Menfis (alrededor de 520 a.C.). El faraón Psaménito, hijo de Amasis, se rindió ante el persa Cambises. De entre las tragedias padecidas por Egipto, Heródoto enuncia aquellas que quizá despiertan mayor compasión. Cuenta cómo Cambises despojó de sus vestiduras reales a la princesa y la hizo pasear en calidad de esclava ante su padre, pues pretendía calar el talante del faraón. El destino de los hombres de Egipto, peor o mejor, sólo Dios lo sabe, fue el cadalso. Fueron ejecutados dos mil egipcios, entre ellos también, como muestra de poder sobre la tierra vencida, el hijo del faraón. Y agrega Heródoto: “Trás este suceso, Psaménito no hizo más además de dolor que bajar sus ojos y clavarlos

30 Arist., *Rh.* 1386b11-13: καὶ ἄμφω τὰ πάθη ἥθους χρηστοῦ· δεῖ γὰρ ἐπὶ μὲν τοῖς ἀναξίως πράττουσι κακῶς συνάχθεσθαι καὶ ἐλεεῖν, τοῖς δὲ εὖ νεμεσᾶν.

Paixões Aristotélicas

en la tierra”. Sin embargo, encontró en el camino a un viejo conocido quien había perdido todo y se dice que al verlo, la reacción del faraón fue desgreñarse y darse con los puños en la cabeza. Cambises, testigo de tal triste escena, mandó preguntar en su desconcierto, por qué lloraba así por uno menos íntimo, menos amado que el propio hijo, y por el hijo tan sólo había hundido la mirada. Psaménito respondió entonces: “Buen hijo de Ciro, tales son y tan extremados mis males domésticos que no hay lágrimas bastantes con qué llorarlos, pero la miseria de este mi antiguo valido y compañero es un espectáculo para mí bien lastimoso, viéndole ahora al cabo de sus días y en el linde del sepulcro, pobre pordiosero, de rico y feliz que poco antes lo veía”. En este acontecimiento, en donde el dolor se muestra en múltiples dimensiones y se expresa con lágrimas – frente al mendigo – o se alberga silenciosamente e inexpresable – frente al dolor por la pérdida del propio hijo – Aristóteles reconoce uno de los elementos esenciales de la compasión.

En el capítulo de su *Retórica* relativo a la compasión, Aristóteles rememora la escena con el fin de esclarecer aquellos por los cuales es posible sentir compasión. Aristóteles afirma entonces que el faraón³¹ no podía sentir compasión ante la ejecución de su propio hijo, sino sólo por aquel amigo. La ejecución de su hijo le era demasiado íntima; el dolor era como propio; era δεινόν, terrible, monstruoso. Mientras que ante el amigo, con quien su dolor no era tan íntimo, sintió compasión. ¿Qué nos muestra este caso sobre la naturaleza de la compasión? ¿Ante quién sentimos compasión y por qué razón?

También sentimos compasión de los conocidos, con tal que nuestra relación con ellos no sea demasiado íntima (porque en este último caso se está en la misma disposición que si nos fuese a suceder a nosotros), razón por la cual

31 En el pasaje de la *Retórica*, Aristóteles llama al faraón “Amasis”, no Psaménito, como anotan en sus comentarios, Christoph Rapp (2002, p. 655) y Quintín Racionero (nota 127 a 1386a19). Es indudable que Aristóteles se refiere a Psaménito, por mencionar el hecho de las lágrimas derramadas por el amigo y el silencio ante el hijo, lo cual se encuentra narrado en el pasaje de Heródoto antes citado.

Paixões Aristotélicas

Amasis no lloró por su hijo al que llevaba a la muerte, pero sí por un amigo suyo que pedía limosna: esto es, en efecto, digno de compasión, mientras que aquello otro es terrible y lo terrible es ciertamente cosa distinta de la compasión, incompatible con la piedad e incluso, muchas veces, útil para lo contrario, [puesto que] ya no se siente compasión cuando lo terrible está al lado de uno.³²

Como hemos visto, uno de los criterios enumerados en la *Retórica* para distinguir una emoción de otra (II 1, 1378a21-24), se encuentra en el ποίσις, el “ante quien” de la compasión. Según esto, todas las emociones se sienten no sólo respecto de algo, sino también respecto de alguien. De esta manera, cada emoción sería una suerte de relación diversa con respecto a un otro. Dicho de otro modo, la emoción es un tipo de vínculo creado entre uno o más individuos. Psaménito posee un vínculo intimísimo con su hijo, mientras que el vínculo que lo une al devenido mendigo es menos cercano; es un vínculo en el cual aún existe cierta distancia. De ahí que el vínculo respectivo determina si es posible o no sentir compasión. La compasión y la sensación monstruosa de la pérdida de un hijo son dos lazos diversos fundados a su vez en la distancia con respecto a aquél por quien sentimos compasión. Aristóteles admite que se sienta compasión por los conocidos – τούς γνωρίμους –, pero limita la cercanía entre quien la siente y aquel por quien uno se compadece.

Si repasamos las pasiones tratadas en la *Retórica*, es posible ver que uno de los elementos que tipifican el ποίσις de cada una reside en la distancia existente entre los involucrados. La ira, menciona Aristóteles, surge sobretodo con los cercanos, con los amigos, que con los que no lo son, y es incluso autorreferencial, pues puede sentirse hasta contra uno mismo. En la ira, por ende, resulta necesaria cierta cercanía entre los

32 Arist. *Rh.*, II 8, 1386 19-24: ἐλεοῦσι δὲ τοὺς τε γνωρίμους, ἂν μὴ σφόδρα ἐγγὺς ὧσιν οἰκειότητι περὶ δὲ τούτους ὥσπερ περὶ αὐτοὺς μέλλοντας ἔχουσιν. διὸ καὶ ὁ Ἀμάσιος ἐπὶ μὲν τῷ νείει ἀγομένῳ ἐπὶ τὸ ἀποθανεῖν οὐκ ἐδάκρυσεν, ὡς φασὶν, ἐπὶ δὲ τῷ φίλῳ προσαιτοῦντι· τοῦτο μὲν γὰρ ἔλεεινόν, ἐκείνο δὲ δεινόν· τὸ γὰρ δεινὸν ἕτερον τοῦ ἐλεεινοῦ καὶ ἐκκρουστικὸν τοῦ ἔλεου καὶ πολλακιστῶ ἐναντίῳ χρήσιμον.

Paixões Aristotélicas

involucrados. En el caso de la calma, que es lo contrario a la ira, sucede algo semejante, y asimismo, en la medida en que podemos irritarnos contra nosotros mismos, podemos sentir nuevamente la calma. En el caso de la amistad, uno de los principales parámetros reside en la semejanza entre cada uno de los amigos, e incluso afirma Aristóteles, que uno es también amigo de uno mismo, y que el amigo, es un “otro yo”. La vergüenza, así como las emociones ya mencionadas, también es autorreferencial: uno puede sentir vergüenza ante sí mismo por el propio vicio. En el caso del odio y el temor, la distancia parece no jugar ningún papel relevante, pues en el caso del temor no se trata de una emoción que esté siempre dirigida a otro, sino que, en general, se teme por uno mismo. En el caso del odio quizá se trata para Aristóteles de un tipo de emoción “no personalizada”, es decir, que no necesariamente es una reacción ante la acción de otro sobre nosotros, sino que, como él afirma, también se dirige al criminal en cuanto es un criminal, y no en cuanto ha cometido un crimen en mi contra. Mientras que en la compasión, la indignación y la envidia, Aristóteles no menciona jamás la posibilidad de la autorreferencialidad. Las tres se interrelacionan y son como caras de la misma moneda, pues su propia naturaleza, como analizaremos, hace imposible que se dirijan a uno mismo, es decir en donde el sujeto y el objeto coincidan; dicho de otro modo, no son reflexivas.

En el recuerdo de Amasis (Psaménito), Aristóteles excluye la posibilidad de sentir compasión por aquellos que nos son íntimos, sobre la base de que cuando los más cercanos padecen una desgracia “uno se encuentra en el mismo estado que ellos, como si uno mismo fuera a sufrir lo mismo”.³³ Existe una identidad de πάθος entre ambos: el dolor del hijo es apropiado en el dolor del padre. Lo terrible no suscita compasión en todos los casos, sino en aquellos casos en los que no se está íntimamente involucrado. La relación sanguínea y de amor entre un padre y un hijo o el lazo entre dos amantes resulta en una identidad de emociones: “Puestas estas bases, es necesario que sea amigo quien se

33 Arist., *Rh.* 1386a18-19: *περὶ δὲ τούτους ὡσπερ περὶ αὐτοὺς μέλλοντας ἔχουσιν.*

Paixões Aristotélicas

alegra con los bienes de uno y se entristece con sus penas”.³⁴ La alegría y la tristeza de quien es amigo son pasiones que surgen en virtud de los bienes y penas del amigo, dicho de otra manera, el amigo se alegra por la propia alegría del amigo, o se entristece por su propia tristeza. Ambos convergen en el mismo πάθος; surge una comunidad de πάθος. Esta alegría y tristeza en la cual un amigo se identifica con el otro se expresa en los verbos: συνήδομαι y συναλγέω, Com-placerse y compadecer. David Konstan, en su amplio estudio sobre la compasión³⁵ – pity – enfatiza que este ejercicio de identificación pasional expresado en este tipo de verbos anteceditos por el prefijo συν-, no coincide con la idea de ἔλεος aristotélica. “In Greek then, the subject and object of pity do not merge but rather maintain distinct emotions”. (2001, p. 60). El sufrimiento del padre se funde con el dolor del hijo, así como su alegría, el estado doloroso es el mismo para ambos. Quien se compadece, insiste Konstan, se parece más a un observador que no se encuentra en la misma posición que el objeto de su afecto doloroso.

El papel de observador de quien se compadece implica que se da una cierta asimetría entre quien padece una desgracia injustamente y quien siente compasión al respecto. Aristóteles, al mencionar los estados propicios para que el oyente – en el caso de la *Retórica* – y el individuo en general puedan sentir compasión, excluye la posibilidad de que alguien, cuya situación sea tan miserable que su sufrimiento se encuentra centrado en sí mismo, sienta compasión. “Esta es la causa de que no sientan compasión ni los que están completamente perdidos (pues piensan que ya nada pueden sufrir, puesto que lo han sufrido ya todo [...]).”³⁶ Y poco después añade también: “[...] así como también los que no están muy atemorizados [pueden sentir compasión], ya que no

34 Arist., *Rh.* II 4, 1381a 3-5: τούτων δὲ ὑποκειμένων ἀνάγκη φιλονεῖναι τὸν συνηδόμενον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ συναλγοῦντα τοῖς λυπηροῖς μὴ διὰ τι ἕτερον ἀλλὰ δι’ ἐκεῖνον.

35 Konstan, D. (2001). *Pity Transformed*. New York: Bristol Classical.

36 Arist. *Rh.* II 8, 1385b19-21: διὸ οὔτε οἱ παντελῶς ἀπολωλότες ἐλεοῦσιν (οὐδὲν γὰρ ἂν ἔτι παθεῖν οἴονται· πεπόνθασι γάρ

Paixões Aristotélicas

sienten compasión quienes andan absortos en la preocupación de sus propios daños”.³⁷

De esta manera, se muestra que lo que Konstan denomina “*affective space*” (*ibid*, p. 60) se refiere a dos elementos diversos: 1. El lazo entre quien compadece y el compadecido no debe ser tan íntimo; 2. La disposición anímica de cada uno es distinta. En cuanto a 1. se puede distinguir entre dos tipos de situaciones atroces ante las cuales se sufre, entre dos tipos de objeto: δεινόν, aquel infortunio que nos afecta directamente, que nos aflige como un mal sufrido por uno mismo, como la pérdida de un hijo y ἐλεείνος, aquello que es digno de compasión, i.e. sufrimiento injusto padecido por otro. De esta manera, se revela que la compasión aristotélica no equivale a una suerte de empatía. La compasión, por ejemplo, del público ante la desgracia mortal de Antígona, no es una identificación con la emoción que padece Antígona, que más bien es el terror ante su fin, sino la capacidad de sentir una especie de dolor, λύπη τις, pero no por uno mismo, sino por el dolor ajeno sufrido injustamente; es un dolor engendrado por el dolor ajeno, cuyo objeto, no obstante, es distinto. Dicho con otras palabras, mientras la causa eficiente³⁸ del dolor de Antígona es su próxima muerte, quien siente compasión por ella no sufre por su propia muerte, sino por el dolor que aflige desmedida e injustamente a Antígona. No es nuestro amor a Antígona ni el temor por la inminencia y proximidad de la propia muerte lo que desata la compasión, sino el hecho de que sufra injustamente una

37 Arist. *Rh.* II 8, 1385b34-35: οὐ γὰρ ἐλεοῦσιν οἱ ἐκπεληγμένοι, διὰ τὸ εἶναι πρὸς τῷ οἰκείῳ πάθει.

38 Me sirvo aquí del vocabulario aplicado por Fortenbaugh (2002, p. 13 ss.) para denominar el objeto de la emoción, el διὰ ποῖα.

Paixões Aristotélicas

desgracia inmensa y desproporcionada por haber enterrado al enemigo de Tebas, que también era su hermano.³⁹

A pesar de que este “espacio afectivo” sea condición de posibilidad en cuanto al elemento del “ante quien” se siente compasión, deben añadirse ciertos matices para no extender demasiado esta distancia. La distancia preexistente entre el compadecido y quien se compadece alude específicamente a que no se pueden identificar mutuamente, dado que el objeto de su dolor es diverso, y la compasión se caracteriza justamente por el hecho de que la desgracia es ajena y no propia. Sin embargo, como afirma Nussbaum, en la compasión se erige una suerte de reconocimiento de quien se compadece con el sufrimiento del compadecido. A pesar de que el sufrimiento de cada uno tenga un objeto distinto, quien se compadece reconoce en el sufriente su propia “vulnerabilidad”.⁴⁰ Para la filósofa, la compasión precisa de una cierta conciencia de comunidad entre ambos, es decir, de que quien se lamenta por el dolor ajeno es capaz de reconocerse en la vulnerabilidad del otro y, consecuentemente, sentirse asimismo vulnerable. Así pues, el reconocimiento de la propia vulnerabilidad a través del sufrimiento ajeno, del que habla Nussbaum como requisito de la compasión, es además la base para la construcción de un puente comunicativo mediante el sufrimiento y la vulnerabilidad propia del ser humano. En la compasión es posible reconocerse en el otro en términos de la vulnerabilidad, idéntica para todo ser humano.

En cambio, el no reconocer en el otro la propia vulnerabilidad en virtud de creerse, por el contrario, invulnerables al sufrimiento es denominado por Aristóteles ὕβρις: “Tampoco los que creen ser hiperfelices [están en

39 En su magnífico comentario a la *Poética*, Abrogast Schmitt (2008, p. 479), acentúa también la importancia de la distancia entre el espectador y la figura trágica, e incluso cree que es un elemento constitutivo del surgimiento del miedo y la compasión en la tragedia. Según él, si uno siente exactamente lo mismo y dirige su emoción al mismo objeto que el héroe trágico, no sentiría compasión. Por ejemplo, quien se pusiera en el lugar de Medea, odiaría a Jasón, pero perdería la perspectiva en la cual es posible sentir compasión.

40 Véase al respecto especialmente Nussbaum (1992, p. 274).

Paixões Aristotélicas

la disposición adecuada para sentir compasión], por el contrario ellos “están llenos de soberbia”. Pues si creen poseer todos los bienes, es evidente que tampoco [creen] ser susceptibles de padecer nada malo”.⁴¹ El espacio afectivo no es exclusivamente una distancia cualitativa entre los individuos, sino que, a su vez, supone la posibilidad de auto-reconocimiento mediante ἐνδέχασθαι παθεῖν, i.e., mediante la aceptación de la susceptibilidad común a padecer. No es casualidad que este mismo estado impida que una persona sienta miedo, como se afirma casi con las mismas palabras en el tratado sobre el mismo: “Por su parte, creen que no pueda ocurrirles ningún mal aquellos que están o creen estar en situaciones de gran fortuna (y de ahí que sean soberbios, despectivos y temerarios, pues de esa condición los hace su riqueza, su fuerza, su éxito social y su poder)”.⁴² En ambos casos podemos ver que el “creerse en gran fortuna” impide poder sentir miedo y compasión, pues se ignora y desprecia el sufrimiento y la vulnerabilidad propia. La ignorancia y el desprecio de la vulnerabilidad en general y de la vulnerabilidad propia en particular son entonces la causa de la temeridad – en el caso del miedo – y de la soberbia – con respecto a la compasión.

Por otro lado, Aristóteles cree que para favorecer esta emoción dolorosa se puede partir de una base común, a partir de la cual el espectador se sienta susceptible de que él también está expuesto a los mismos sufrimientos que aquel por quien se compadece. Esta comunidad previa se basa principalmente en la semejanza “en edad, costumbres, modo de ser, categoría o linaje”.⁴³ La semejanza también aparece en la *Poética* (cap. 15), cuando Aristóteles menciona las cuatro particularidades que competen al carácter de la figura trágica, a saber,

41 Arist., *Rh.* 1385b22-23: “οὔτε οἱ ὑπερευδαιμονεῖν οἰόμενοι, ἀλλ’ ὑβρίζουσιν· εἰ γὰρ ἅπαντα οἴονται ὑπάρχειν τάγαθά, δήλον ὅτι καὶ τὸ μὴ ἐνδέχασθαι παθεῖν μηδὲν κακόν.

42 Arist., *Rh.* 1382b35-1383a3: οὐκ οἴονται δὲ παθεῖν ἂν οὔτε οἱ ἐν εὐτυχίας μεγάλας ὄντες καὶ δοκοῦντες (διὸ ὑβρισταὶ καὶ ὀλίγωροι καὶ θρασεῖς, ποιεῖ δὲ τοιοῦτους πλοῦτος ἰσχὺς πολυφιλία δύναμις.

43 Arist., *Rh.* II.8, 1385a25-26.

Paixões Aristotélicas

caracteres buenos (χρήστα), adecuados (ἀρμόττοντα), semejantes (ὅμοιον) y finalmente uniformes o consistentes (ὁμαλόν). En estas cualidades, Aristóteles busca enfatizar que, en la elección del carácter del personaje, el poeta debe buscar lo más próximo a la realidad y a la necesidad precisamente para otorgarle más credibilidad y con ello la posibilidad de que el espectador se inunde de compasión y temor. La elección de las cualidades del carácter trágico sirve de muestra para entender las dinámicas de la compasión no solo en la poesía, sino incluso más allá de ella. Y esto se demuestra en la medida en que Aristóteles cree que la poesía se parece más a la filosofía que la historia: “En efecto, el historiador y el poeta no se diferencian por decir las cosas en verso o en prosa [...] La diferencia está en que uno dice lo que ha sucedido, y el otro lo que podría suceder. Por eso también la poesía es más filosófica y elevada que la historia, pues la poesía dice más bien lo general y la historia, lo particular”.⁴⁴ El poeta no pretende crear un personaje cortado a la medida de cada espectador, sino crear un personaje que abarque al carácter de cualquier posible espectador. Por ello, entre más abarcadoras sean las cualidades del personaje, mucho más personas se verán conmovidas y reflejadas en éste. De ahí que, por ejemplo, Nehemas (1994, p. 303) atribuya al personaje trágico no la categoría de “persona” o “individuo”, sino de tipo universal; en otras palabras, sus caracteres deben permitir que el espectador reconozca al “Edipo” o a la “Medea” que está en él mismo. Y siguiendo este razonamiento, que reconozca a través de estos “tipos universales” la vulnerabilidad propia a través del sufrimiento inmerecido.

Sin embargo, de acuerdo con la definición de la compasión, ésta no se da con respecto a cualquier sufrimiento sin restricciones, sino

44 Arist., *Po.* 1451b1-7: ὁ γὰρ ἱστορικὸς καὶ ὁ ποιητὴς οὐ τῷ ἢ ἕμμετρα λέγειν ἢ ἄμμετρα διαφέρουσιν (εἶη γὰρ ἂν τὰ Ἡροδότου εἰς μέτρα τεθῆναι καὶ οὐδὲν ἦττον ἂν εἶη ἱστορία τις μετὰ μέτρου ἢ ἄνευ μέτρων)· ἀλλὰ τούτῳ διαφέρει, τῷ τὸν μὲν τὰ γενόμενα λέγειν, τὸν δὲ οἷα ἂν γένοιτο. διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποιήσις ἱστορίας ἐστίν· ἢ μὲν γὰρ ποιήσις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἢ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει.

Paixões Aristotélicas

al infortunio padecido inmerecidamente.⁴⁵ Según esto, quien siente compasión, debe reconocer algún elemento virtuoso en quien padece; por eso, quien considere que ningún hombre es virtuoso, implícitamente presupone que toda persona que sufre un infortunio lo tenía merecido. Por eso, Aristóteles añade estratégicamente que el héroe trágico no debe ser ni en exceso virtuoso, pues en ese caso no engendraría compasión – ni temor – sino que el vuelco de la felicidad a la desgracia más bien inspiraría repugnancia, y así tampoco debe ser un malvado, lo cual sería para el filósofo el menos trágico de los candidatos, pues no inspira ni simpatía, ni compasión, ni terror (*Po.* 1452b34-1453a2). De ahí también se sigue que el héroe trágico, en cuanto al carácter, alberga gran semejanza con la mayoría, o al menos con la estima en que se tiene la mayoría.

De las pasiones tratadas en la *Retórica*, la compasión, la envidia y la indignación son las únicas que no se basan en una reacción personalizada ante la acción directa de alguien sobre nosotros, como hemos mencionado ya. Son más bien emociones valorativas de situaciones ajenas cuya evaluación resuena emocionalmente en nosotros. Por esta razón, esta clase de emociones, donde quien las padece no se ve afectado directamente, y especialmente la compasión, poseen un alcance mayor y más general y no se limitan a la dimensión familiar o filial, sino que abarcan a cualquiera que haya sufrido un mal inmerecidamente – independientemente del vínculo personal.⁴⁶ En el sentido de justicia o injusticia, es decir, la capacidad de valorar si alguien sufre merecida o inmerecidamente, así como saber juzgar la dimensión de una pérdida y una desgracia, yace el parámetro de la compasión. De ahí la importancia social de la compasión, pues, así como la palabra muestra lo justo y lo injusto, así también la compasión se sirve del λόγος; y en el reconocimiento de dichos valores se funda la ciudad, como afirma Aristóteles. Entre más profundo sea el sentido de justicia, más amplio será el alcance del compasivo, pues no sólo será capaz de sufrir

45 Cfr. Arist., *Rh.* 1385b.

46 A excepción, como hemos mencionado ya, de los lazos demasiado íntimos.

Paixões Aristotélicas

por el dolor ajeno en virtud de las semejanzas evidentes, sino a causa de que un hombre virtuoso también sufre inmerecidamente. De esta manera, no sólo el carácter de quien sufre, sino, como ya se ha aclarado, de quien se compadece está en juego en la valoración de las fortunas y los infortunios del otro. Entre más educación ética se haya recibido o, incluso, si la tendencia natural se vuelca hacia la virtud, entonces será mayor la posibilidad de sentir compasión y mayor su alcance.

En este apartado comenzamos tratando la distancia afectiva como condición de posibilidad de la compasión. Asimismo, tratamos el espacio afectivo como un espacio en donde es posible reducir la distancia entre un completo desconocido que sufre y el hombre compasivo. Podríamos decir que se trata de dos espacios que existen en diferentes momentos. El primero es el presupuesto y, por consiguiente, se trata de un momento previo a la expresión compasiva, no obstante que, la compasión misma, en el momento en que es sentida, constituye ese puente elevado entre dos individuos cuya relación filial no juega ningún papel. La distancia afectiva inicial es superada por medio de la compasión, y crea un vínculo – expresa o inexpressamente – entre los hombres. Así podemos decir, en contra de Konstan, que esa distancia no es exactamente la de un observador, pues esta figura alude a la indiferencia y apatía. Psámenito no es en absoluto un observador insensible de las penas del mendigo, sino que reconoce en él la injusticia y la vulnerabilidad, la desgracia inmerecida; y es este reconocimiento donde reside la causa de su dolor. Konstan (2004) enfatiza demasiado la distancia dejando de lado la comunidad potencial que inaugura la compasión. Nussbaum, por el contrario, como hemos apuntado, se refiere a la idea de que en la compasión sale a la luz el fondo común que une a los individuos: la vulnerabilidad.

Sin embargo, ni en la versión de Nussbaum (1992) ni en la de Konstan (2004) se explica por qué somos capaces de sentir compasión tanto por un ser cercano, como por un individuo semejante a nosotros, es decir, por qué a pesar de la distancia afectiva puede surgir un afecto. El énfasis con

Paixões Aristotélicas

que Aristóteles se refiere al hecho de que la pena sea inmerecida debe tomarse como un criterio esencial para entender la compasión. Pues, como hemos dicho, es la valoración del infortunio como inmerecido aquello que esencialmente inspira la compasión. La distancia afectiva no basta para explicar por qué sentimos compasión por alguien que no nos es tan íntimo. Y por otra parte, la vulnerabilidad reconocida en el otro como propia da lugar a la necesidad de señalar la injusticia, pues cualquiera es susceptible de padecer injusticias, aun el inocente. Por ello, la compasión resulta una emoción valiosísima en una comunidad, pues su respectiva influencia se requiere para ver las cosas desde una perspectiva éticamente correcta.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Trad. Calvo Martínez, T. Madrid: Gredos, 2014.
- _____. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Trad. Pallí Bonet, J. Madrid: Gredos, 1985.
- _____. *Parte de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*. Trads. Jiménez Sánchez-Escariche, E. & Alonso, Miguel, A. Madrid: Gredos.
- _____. *Poética*. Trad. García Yebra, V. Madrid: Gredos. (1974).
- _____. *Política*. Trad. García Valdés, M. Madrid: Gredos. (1988).
- _____. *Retórica*. Trad. Racionero, Q. Madrid: Gredos. (1999).
- _____. *Nikomachische Ethik*. Ed. Dirlmeier, F. Berlin: W. de Gruyter, 2014.
- _____. *Poetik*. Ed. Schmitt, A. Berlin: W. de Gruyter, 2009.
- _____. *Rhetorik*. Ed. Rapp, C. Berlin: W. de Gruyter, 2009.
- ACHTENBERG, D. *Cognition of value in Aristotle's Ethics*. New York: Suny Press, 2002.
- COOPER, J. M. *Reason and emotion: essays on ancient moral psychology and ethical theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.
- CORCILIUS, K. *Streben und Bewegen: Aristoteles Theorie der animalischen Ortsbewegung*. Berlin: W. de Gruyter, 2008.

Paixões Aristotélicas

- HERODOTO, *Los nueve libros de la historia*. Trad Bartolomé Pou. Edaf, 2006.
- FORTENBAUGH, W. *Aristotle on emotion*. London: Duckworth, 2002.
- HALLIWELL, S. *The Poetics of Aristotle*. London: Duckworth, 1987.
- KONSTAN, D. *Pity transformed*. London: Duckworth, 2004.
- MUNTEANU, D. L. *Tragic pathos: pity and fear in Greek philosophy and tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- NEHEMAS, A. Pity and fear in the *Rhetoric* and the *Poetics*. In: RORTY, A. O. *Essays on Aristotle's Poetics*. New Jersey: Princeton University Press, 1992. p. 291-315.
- NUSSBAUM, M. C. Tragedy and selfsufficiency. Plato and Aristotle on fear and pity. In: RORTY, A. O. *Essays on Aristotle's Poetics*. New Jersey: Princeton University Press, 1992. p. 261-291.
- _____. Aristotle on emotion and rational persuasion. In: RORTY, A. O. *Essays on Aristotle's Rhetoric*. California: University of California Press, 1996. p. 303-324.
- PITCHER, G. Emotion. *Mind*, 74, n. 295, p. 326-346, 1965.
- RAPP, C. Aristoteles: Bausteine für eine Theorie der Emotionen. In: LANDWEER, H.; RENZ, U. *Handbuch klassische Emotionstheorien: von Platon bis Wittgenstein*. Berlin: W. de Gruyter, 2012. p. 45-68.
- SEPHAKĒS, G. M. *Aristotle on the function of tragic poetry*. Herakleion: Crete Univ. Press, 2001.

Paixões Aristotélicas

DESEJO E DESDÉM: AS PAIXÕES DA INVEJA, DA EMULAÇÃO E DO DESPREZO

Maria Flávia Figueiredo

Na retórica, ao contrário, as paixões passam por resposta a outra pessoa, e mais precisamente à representação que ela faz de nós em seu espírito. As paixões refletem, no fundo, as representações que fazemos dos outros, considerando-se o que eles são para nós, realmente ou no domínio de nossa imaginação.

(Michel Meyer)

Aristóteles (384-322 a.C.), quatro séculos antes de Cristo portanto, dedica a Parte II de sua obra *Retórica* ao estudo das paixões. Seu interesse pelo tema refere-se à sua convicção de que o bom orador, para ser capaz de persuadir, precisa, antes de tudo, conhecer seu auditório. E nada mais idiossincrático a um grupo ou a uma pessoa do que as paixões que os/as caracterizam.

Com vistas a adentrar nesse universo, em que o orador deve se debruçar para fazer surgir ou cessar as paixões que lhe convém, faremos, neste capítulo, uma incursão pelas paixões da inveja, da emulação e do desprezo.

O tratamento das três em conjunto não é, como veremos, de forma alguma, fortuito. Para realizar tal recorte, nos apoiamos na ideia de que, a depender de nossas disposições internas, os bens e as características alheias têm o poder de nos assujeitar às incontornáveis demandas das paixões.

Paixões Aristotélicas

Em cada um dos itens subsequentes, trataremos separadamente de cada uma das três paixões eleitas para compor este capítulo.

A INVEJA¹

A inveja [...] é a virtude democrática por excelência. As pessoas, por ela, tendem a manter a igualdade. Produz situações para evitar que um tenha mais direitos do que outros. [...] Então a inveja é, em certa medida, origem da própria democracia e serve para vigiar e corrigir o desempenho do sistema.²

(Fernando Savater)

Tão característica da natureza humana, e por essa razão, a paixão da inveja está presente, não só na realidade circundante, mas também nos mitos, nos contos, nas narrações, nos provérbios, no folclore, na cultura popular como um todo.

Na ânsia por descrevê-la, muitos autores, na esteira de Aristóteles, a ela se dedicaram. É o caso, por exemplo, de Ovídio [43 a.C – 17 ou 18 d.C.], Francis Bacon [1561-1626], Freud [1856-1939], Melanie Klein [1882-1960], Lacan [1901-1981], Francesco Alberoni [1929-atual], dentre muitos outros.

Enquanto Paul Valéry (1930, [s.d.]) versou “Se os olhares pudessem engravidar e matar, as ruas estariam cheias de mulheres grávidas

1 Parte do conteúdo aqui exposto em relação à paixão da inveja foi originalmente publicada no texto Olhos de Caim: a inveja sob as lentes da linguística e da psicanálise. (FIGUEIREDO; FERREIRA, 2008. p. 181-197).

2 “*La envidia [...] es la virtud democrática por excelencia. La gente por ella tiende a mantener la igualdad. Produce situaciones para evitar que uno tenga más derechos que otro. [...] Entonces la envidia es en cierta medida origen de la propia democracia, y sirve para vigilar el correcto desempeño del sistema.*” (SAVATER, 2005).

Paixões Aristotélicas

e repletas de cadáveres”³, atribuindo, dessa forma, ao olhar o poder de criação e de destruição, Bacon (1985, p. 40), por sua vez, chegou a afirmar que “A inveja é a ejaculação dos olhos”. Essa definição nos remete à própria etimologia da palavra inveja, formada pelos étimos latinos *in* (dentro de) + *videre* (olhar), que indicam claramente o quanto esse sentimento alude a um olhar mau que entra dentro do outro. Essa alusão acabou por se disseminar em diferentes expressões populares, tais como *mau olhado*, *olho grande*, *olhar que seca pimenteira*, entre outras.

Uma outra significação etimológica possível seria: o prefixo *in* designa uma negativa, uma exclusão, de modo que *in* + *videre* pode traduzir a inveja a serviço do sujeito que se recusa a ver e a reconhecer as diferenças entre ele e o outro, uma vez que esse outro possui as qualidades de que ele necessita e que almeja ter (ZIMERMAN, 2001, p. 225).

Para Aristóteles (2003, p. 67), a inveja traduz-se no “pesar pelo sucesso evidente de que gozam os iguais”. A partir dessa conceituação, o filósofo grego identifica os invejosos e explica o porquê de assim o serem. Afirma, por exemplo, que as pessoas geralmente sentem inveja daqueles que são iguais ou parecidos com elas em aspectos como idade, classe social, proximidade, reputação e quantidade de bens. Por isso, é comum se invejar “aqueles que possuem ou possuíam as vantagens que deveriam caber-nos ou que um dia obtivemos; daí a inveja que os velhos sentem dos novos”. Por outro lado, declara ainda que “ninguém tem inveja daqueles que, aos nossos olhos ou aos olhos dos outros, nos são muito inferiores ou muito superiores”. Dentre eles, inclui os ambiciosos, porque nada lhes basta.

Como vemos, na descrição do filósofo, o que está em pauta é a comparação entre os indivíduos, o que estabelece sua simetria ou

³ “*Si les regards pouvaient enfanter ou tuer, les rues seraient remplies de femmes enceintes et jonchées de cadavres*”.

Paixões Aristotélicas

assimetria. Como evidência dessas possíveis relações, o estagirita discorre: “invejamos aqueles que nos envergonham, seja por suas aquisições, seja por seus êxitos, [...], pois assim fica claro que por falha nossa não obtemos o mesmo bem” (ARISTÓTELES, 2003, p. 69). Portanto, conclui com perspicácia: “todos aqueles que conseguiram um objetivo são invejados por aqueles que não o alcançaram ou falharam”.

Ovídio (1966)⁴, ao personificar poeticamente a inveja, é enfático e contribui sobremaneira para o propósito de nossas reflexões:

A inveja habita no fundo de um vale onde jamais se vê o sol. Nenhum vento o atravessa; ali reinam a tristeza e o frio, jamais se acende o fogo, há sempre trevas espessas [...]. A palidez cobre seu rosto, seu corpo é descarnado, o olhar não se fixa em parte alguma. Tem os dentes manchados de tártaro, o seio esverdeado pela bile, a língua úmida de veneno. Ela ignora o sorriso, salvo aquele que é excitado pela visão da dor [...]. Assiste com despeito o sucesso dos homens e esse espetáculo a corrói; ao dilacerar os outros, ela se dilacera a si mesmo, e este é seu suplício. (OVÍDIO, 1966, p. 770 e seg.)

A descrição do poeta latino evidencia a ligação entre a inveja e a pulsão de morte⁵, isto é, sua destrutividade constitutiva. Ao personificar a paixão com tintas tão vibrantes, ressalta que o estado de felicidade e de despreocupação nos deixa desatentos em relação à ação do outro. De algum modo, Ovídio (1966) resume um pensamento disseminado

4 Ovídio [43 a.C -17 ou 18 d.C.], poeta latino preferido pela sociedade mundana. Ainda em Roma escreveu sua obra de maior fôlego, *Metamorphoses*: lendas da mitologia greco-latina, composta de 15 volumes.

5 “Na obra de Freud, as pulsões de morte (Tânatos) se opõem às pulsões de vida (Eros), e retratam a dualidade que constitui o psiquismo humano. O gênio da Psicanálise, ao introduzir a concepção de pulsão de morte, a concebe como tendo a finalidade de manter uma redução de toda a carga de tensão orgânica e psíquica; logo, ‘uma volta ao estado inorgânico’. Essa pulsão pode permanecer dentro do sujeito (sob uma forma de fortes angústias e uma tendência para a autodestruição) ou para fora (pulsões destrutivas)” (ZIMERMAN, 2001, p. 272).

Paixões Aristotélicas

pela tradição cultural: os antigos gregos acreditavam que a felicidade demasiado prolongada, num homem, poderia provocar a inveja dos deuses. Por consequência, poderia recair sobre esse homem uma desgraça provocada pelo agir das próprias divindades. Em Ovídio (1966), a inveja é um espetáculo que corrói e que, ao dilacerar os outros, dilacera-se a si mesma. E este é seu suplício. Como se vê, há uma aversão milenar à inveja, justamente porque é a força que desdenha todos os sentimentos humanos, é a vilã contumaz de inúmeras histórias, é o labirinto complexo que nos conduz às vielas da devastação e da catástrofe. Considerada como um dos sete pecados capitais, a mais perversa das manifestações, cria inimigos e, quando o humano sente que não consegue vencê-la, vale-se do sobrenatural, do universo da magia para acalmá-la e, por isso, são comuns as rezas feitas, as frases de efeito, os amuletos, as simpatias e várias outras formas criadas para “espantar” esse monstro devorador.

Do ponto de vista psicanalítico, Freud fala da inveja como afeto presente no desenvolvimento sexual feminino, isto é, a inveja seria o “sentimento particular da falta” e se dá a partir do momento em que a menina sente falta do pênis e percebe que o sexo oposto o possui. Portanto, o que Freud denomina “inveja do pênis”⁶ é o processo que deriva do “complexo de castração”⁷. Freud afirmava que “só deveria falar de complexo de castração a partir do momento em que esta representação de uma perda estivesse relacionada ao órgão genital masculino” (ZIMERMANN, 2001, p. 66). Feldman e De Paola (1998), porém, nos lembram de que a inveja do pênis é apenas uma das várias expressões deste fenômeno. E será Melanie Klein quem conseguirá sistematizar e trazer para a área da Psicanálise grandes descobertas sobre essa paixão.

6 O conceito de “inveja do pênis” aparece pela primeira vez na obra freudiana Sobre as teorias sexuais das crianças (1976b).

7 “O conceito de ‘castração’ não corresponde à aceção habitual de mutilação dos órgãos sexuais masculinos, mas designa uma experiência psíquica completa, inconscientemente vivida pela criança por volta dos cinco anos de idade, e decisiva para a assunção de sua futura identidade sexual. O aspecto essencial dessa experiência consiste no fato de que, pela primeira vez, a criança reconhece, ao preço da angústia, a diferença anatômica entre os sexos” (NASIO, 1997, p. 13).

Paixões Aristotélicas

Segundo Zimmerman (2001, p. 225), Klein, um dos pilares da Psicanálise e sistematizadora de uma técnica própria para analisar crianças, estabeleceu um novo parâmetro técnico-analítico ao publicar, em 1957, a instigante obra *Inveja e gratidão*. Nesse trabalho, a autora postula sua polêmica concepção de inveja primária como um derivado direto da pulsão de morte. Para Klein, a pulsão de morte também é inata e está presente desde o início da vida, sob a forma de ataques invejosos e sádico-destrutivos contra o seio da mãe⁸. É nesse sentido que a autora chega a postular que inveja não é querer ter o que o outro tem, mas sim não querer que o outro tenha o que tem. Essa definição da psicanalista já é, de alguma forma, um prenúncio da distinção entre as paixões da inveja e da emulação, que buscaremos esclarecer ao longo do presente capítulo.

Klein (1991) demonstra que a inveja está na raiz dos sentimentos de amor e de gratidão, pois afeta a relação mais antiga que temos, isto é, a relação com a mãe⁹. Segundo a autora, os sentimentos de inveja e de gratidão são, ao mesmo tempo, opostos e interagentes, e ambos têm com seu primeiro objeto o seio nutridor (KLEIN, 1991, p. 205).

Ainda nessa obra, Klein (1991) descreve os diferentes aspectos da inveja, do ciúme e da voracidade, nas seguintes palavras:

Deve-se fazer uma distinção entre inveja, ciúme e voracidade. A inveja é o sentimento raivoso de que outra pessoa possui e desfruta algo desejável – sendo o impulso invejoso o de tirar este algo ou de estragá-lo. Além disso, a inveja pressupõe a relação do indivíduo com uma só pessoa e remonta a mais arcaica exclusiva relação com a mãe. O

8 O termo “seio”, empregado por M. Klein, “não deve ser levado ao pé da letra como significando concretamente a mama, antes disso, o significado de ‘seio’ é bem mais amplo, de modo que alude não só ao ato da amamentação, mas também aos demais cuidados maternos essenciais.” (ZIMMERMAN, 2005, p. 86).

9 Para Klein (1991), “o primeiro objeto a ser invejado é o seio nutridor, pois o bebê sente que o seio possui tudo o que ele deseja e que tem um fluxo ilimitado de leite e amor que guarda para sua própria gratificação.” (KLEIN, 1991, p. 214).

Paixões Aristotélicas

ciúme é baseado na inveja, mas envolve uma relação com, pelo menos, duas pessoas; diz respeito principalmente ao amor que o indivíduo sente como lhe sendo devido e que lhe foi tirado, ou está em perigo de sê-lo, por seu rival. [...] A voracidade é uma ânsia impetuosa e insaciável, que excede aquilo que o sujeito necessita e que o objeto é capaz e está disposto a dar. A nível inconsciente, a voracidade visa, primariamente, escavar completamente, sugar até deixar seco e devorar o seio; ou seja, seu objetivo é a introjeção destrutiva, ao passo que a inveja procura não apenas despojar dessa maneira, mas também depositar maldade [...] dentro da mãe [...] a fim de estragá-la e destruí-la. Há uma diferença essencial entre voracidade e inveja, embora nenhuma linha divisória rígida possa ser traçada visto estarem estritamente associadas, desse modo, a voracidade está ligada principalmente à introjeção e a inveja à projeção. (KLEIN, 1991, p. 212)

Nessa passagem, destaca-se, a nosso ver, a diferença postulada pela autora entre inveja e impulso invejoso. A primeira refere-se ao sentimento que brota na pessoa que presencia a sorte de outra ao desfrutar de algo desejável, ao passo que o impulso invejoso refere-se ao próprio desejo que poderá desencadear o ato de extirpar este algo ou de estragá-lo.

Klein(1991) mostra também a conexão íntima entre ciúme, voracidade e inveja quando afirma, como ensinava Aristóteles, que a pessoa muito invejosa é insaciável; isto é, ela nunca pode ser satisfeita porque sua inveja brota de dentro e, portanto, sempre encontra um objeto sobre o qual focalizar-se (KLEIN, 1991, p. 213). A esse respeito, o poeta Miguel de Unamuno (*apud* PIOVANO, 2007, p. 19) chega a afirmar: “A inveja é mil vezes mais terrível do que a fome, porque é fome espiritual”.

De acordo com Feldman e De Paola (1998), Freud (1976b), no trabalho *Sobre as teorias sexuais das crianças*, postulou que as meninas, em decorrência da falta do pênis, se sentem tratadas de forma injusta; já na obra *Sobre a interpretação dos sonhos*, Freud (2012) afirma que muitas

Paixões Aristotélicas

mulheres neuróticas se sentem em desvantagem e humilhadas pela falta do pênis. Sob essa ótica, é possível perceber que Freud (2012) deu maior ênfase à ação feminina frente à falta do objeto e o desejo de obtê-lo. Melaine Klein (1991), por sua vez, foi quem conceituou a inveja como constitucional e se dedicou a estudar o processo desse afeto na criança.

Considerando os postulados desses dois grandes expoentes da Psicanálise, Freud (1976b) e Klein (1991), a respeito da inveja, podemos traçar o seguinte paralelo: enquanto Freud (1976b) sistematizou o conceito de “inveja do pênis”, Klein (1991) demonstrou que, sob o predomínio dos desejos orais, o pênis é fortemente equiparado ao seio e a inveja feminina do pênis pode ter sua origem remontada à inveja do seio da mãe.

Ainda no âmbito psicanalítico, enquanto para M. Klein a inveja é inata, para Lacan, ela se forma precocemente à medida que o “paraíso simbiótico”¹⁰ vai se desfazendo e, conseqüentemente, acaba surgindo a necessidade de se depender de pessoas do ambiente exterior real (ZIMERMAN, 2001, p. 225).

Outro conceito psicanalítico de grande valia para o presente estudo foi muito bem sistematizado por Elyseu Júnior (2003), em artigo intitulado “Complexo fraternal: a fonte do ciúme e da inveja”. Para discorrer acerca desse complexo, o autor parte da concepção de Freud acerca do complexo de Édipo. Elyseu Júnior (2003) recorda que o complexo de Édipo, citado pela primeira vez, em 1897, numa carta de Freud a Fliess, é o desejo de morte ao rival do mesmo sexo e o desejo libidinal à figura do outro sexo. Esse mesmo complexo foi sintetizado por Laplanche e Pontalis (1970, p. 116) da seguinte maneira: “conjunto organizado de desejos amorosos e hostis que a criança experimenta relativamente aos pais”.

10 A expressão “paraíso simbiótico” se refere ao período em que a criança ainda se sente fundida com a mãe. “Na concepção lacaniana, a castração não se define somente pela ameaça provocadora da angústia do menino, nem pela constatação de uma falta na origem da inveja do pênis na menina; ela se define, fundamentalmente, pela separação entre a mãe e a criança.” (NASIO, 1997, p. 36-37).

Paixões Aristotélicas

O complexo fraternal, por sua vez, é uma variante do complexo de Édipo, e, segundo Freud (1976b), é a hostilidade que a criança manifesta em relação aos irmãos (rivais), despertada pela ocorrência ou pela possibilidade de perda ou divisão entre si dos carinhos dos pais. Essa hostilidade pode ser entendida a partir da seguinte afirmação:

Quando outras crianças aparecem em cena, o complexo de Édipo avoluma-se em um complexo de família. Este, com novo apoio obtido a partir do sentimento egoístico de haver sido prejudicado, dá fundamento a que os novos irmãos e irmãs sejam recebidos com aversão, e faz com que, sem hesitações, sejam, em desejos, eliminados. (FREUD, 1976a, p. 389-390)

Como podemos perceber, nesses dois complexos a conduta da criança é basicamente a mesma: a sua sexualidade é dirigida a um dos pais, enquanto que a sua hostilidade é dirigida ao pai do outro sexo (no complexo de Édipo) e aos irmãos (no complexo fraternal). Esse nível de paridade nos remete à condição necessária para que a inveja se instale, pois, segundo Aristóteles (2003, p. 67), dentre outras razões, “sentimos inveja dos que nos são iguais por nascença [...]”.

Como atesta o tão produtivo conceito freudiano de complexo de Édipo, a inveja se faz presente nas mais diversas situações de disputa, o que acaba por assegurar a sua universalidade entre os indivíduos. Vejamos, então, se a próxima paixão a ser analisada atinge também tamanho grau de generalização entre as pessoas na cotidianidade.

A EMULAÇÃO

Identidade e diferença, supostas ou reais, eis o que na verdade parece governar a estrutura aristotélica das paixões. Estas,

Paixões Aristotélicas

afinal, revelam simetrias impossíveis, resultam do fato de os homens serem diferentes até quando buscam uma identidade.

(Michel Meyer)

Identidade almejada e diferença camuflada. Assim parece se constituir a realidade com que se depara o invejoso. Por essa razão, penso que sentimos inveja quando, cientes da nossa incapacidade de trilhar as rotas necessárias para atingir as metas desejadas, temos o desejo oculto de encontrar um atalho. Obviamente, esse atalho jamais nos conduzirá aos lugares que almejamos, e é exatamente esse aspecto que distanciará a inveja da emulação.

Diferença sentida e identidade almejada: eis o que caracteriza a paixão da emulação. Sobre ela, Aristóteles (2000) discorre no item 11 do livro II de sua *Retórica*. Começa, pois, por descrevê-la e, logo no início, nos fornece a seguinte definição: a emulação é “certo pesar pela presença manifesta de bens valiosos que nos é possível adquirir, sentido com respeito aos que são por natureza nossos semelhantes, não porque esses bens pertencem a um outro, mas porque não nos pertencem também” (ARISTÓTELES, 2000, p. 71).

Como vemos, tal definição também poderia se referir à paixão da inveja. Porém, o estagirita adverte: a emulação (ou competição) “é um sentimento digno e próprio de pessoas dignas, enquanto a inveja é vil e peculiar aos espíritos vis” (ARISTÓTELES, 2000, p. 71), uma vez que os emuladores se dispõem, por meio da emulação, a obter os bens que almejam, os invejosos buscam, tomados pela inveja, impedir que o outro os possua.

Para melhor entender a maneira com que as pessoas são afetadas pela emulação, o filósofo enumera, então, os três fatores que precisam ser observados para o entendimento das paixões: a) a condição na qual a pessoa se encontra (ou seja, sua disposição interna); b) por quem

Paixões Aristotélicas

ela sente tal paixão (isto é, seu objeto); e c) os motivos que despertam tal sentimento. Quanto ao primeiro fator, o estagirita esclarece: “são inclinados à emulação os que se julgam dignos de bens que não possuem (sendo-lhes possível adquiri-los)” (ARISTÓTELES, 2000, p. 71), por isso esse sentimento incide mais sobre os jovens. No que se refere ao segundo fator, podemos observar que, são alvos ou objeto de emulação, os homens virtuosos e honrados que possuem bens tais como: riqueza, cargos públicos, grande número de amigos, ou aqueles que são julgados como dignos desses bens, ou mesmo aqueles que provêm de famílias, cidades ou nação que, por algum motivo, foram dignificadas. Para finalizar, conclui o filósofo que todos os bens honrosos – virtudes, assim como tudo o que é útil e benévolo – são necessariamente objeto de emulação. Ademais, a beleza e a riqueza, mais do que a saúde, são alvos dessa paixão. Já no que se refere ao terceiro fator, isto é, os motivos que fazem com que tal sentimento seja despertado, observamos, na esteira de Aristóteles (2000), que os bens citados fornecem, àquele que os possui, certas regalias; por exemplo, uma pessoa sábia, corajosa e que tem autoridade torna-se objeto de emulação porque, por meio dessas qualidades, pode fazer bem a muitos. Ademais, passa a ser admirada e elogiada pela comunidade, além de despertar nos demais o desejo de se tornarem amigos ou dela se aproximarem.

Mediante tais descrições, fica evidente a profunda relação entre as paixões da inveja e da emulação. O que as diferenciará será apenas o desejo e autoavaliação daqueles que por elas forem acometidos. No caso do invejoso, seu desejo será destrutivo em relação ao objeto que lhe despertou a paixão. Por outro lado, o emulador tomará esse objeto como modelo e traçará caminhos para também adquiri-lo, demonstrando, portanto, uma atitude construtiva. Em termos psicanalíticos, podemos dizer que, enquanto os primeiros se deixam levar por uma pulsão de morte, os segundos são tomados pela pulsão de vida. Esse raciocínio nos conduz a refletir sobre a avaliação que cada um desses indivíduos faz de si. O invejo se considera incapaz de trilhar o caminho rumo ao objeto de

Paixões Aristotélicas

desejo, o que explica a frase do sociólogo italiano, Francesco Alberoni (1991): “*ricorda che le persone inutite hanno bisogno de sminuire gli altri per sentirsi migliori*”¹¹. Devido a sua baixa autoestima, os invejosos só veem a alternativa de destruir os seus objetos de desejo, já que se consideram incapazes de alcançá-los. O emulador, de sua parte, demonstra uma crença em sua capacidade interior ao ver-se apto a trilhar o caminho inevitável para atingir seus objetivos.

Na linguagem popular, é comum ouvirmos a expressão “inveja branca” em relação ao sentimento de emulação.¹² Nesse contexto, o adjetivo “branco” assume a acepção de suave, inofensivo, ou seja, que não causará dano à pessoa ou ao objeto invejado. Essa alternativa, encontrada pela comunidade de falantes do português do Brasil, atesta o fato de que a palavra “emulação” não teve, em nosso idioma, uma forte adesão. Esse termo, apesar de constar nos dicionários e fazer, portanto, parte do vocabulário da língua, não se encontra amplamente disseminado no contexto brasileiro. Talvez sua conexão conceitual com a palavra inveja o tenha relegado ao ostracismo. Como nos lembra, mais uma vez, Alberoni (1991), na obra *Gli invidiosi*, “podemos descrever o nosso ódio, o nosso ciúme, os nossos medos, as nossas vergonhas, mas não a inveja”.

Na língua portuguesa, encontramos, sim, com mais frequência alguns outros vocábulos que atuam, em alguns contextos, como sinônimos do termo “emulação”. É claro que nenhum deles apresenta uma equivalência perfeita, mas, de alguma forma, remetem à ideia que a paixão aristotélica busca abarcar. É o caso dos termos “competição” e “concorrência”, amplamente utilizados no âmbito das disputas mercadológicas e nas esferas econômicas e de *marketing*.

11 “Recorda que as pessoas inúteis têm necessidade de diminuir os outros para se sentirem melhor”. (ALBERONI, 1991, tradução nossa).

12 Com esse uso, um enunciado possível seria: “Nossa, me deu até inveja! Mas fique tranquilo, é uma inveja branca, viu?”.

Paixões Aristotélicas

Vejam, finalmente, a etimologia do termo: do latim “*aemulatio, onis*”, que designa a atitude daquele que procura emparelhar-se, imitar, seguir o exemplo de, tentar superar ou igualar-se a, competir. A esses verbos vincula-se a ideia de que essas ações são geralmente praticadas “geralmente em sentido moralmente sadio, sem sentimentos baixos ou violência” (HOUAISS, 2009).

Passemos, então, à caracterização da terceira e última paixão que constitui o tripé relacionado aos sentimentos despertados pela contemplação do espetáculo produzido pelos bens ou pelas características de que os outros gozam.

O DESPREZO

*Muitos conseguem suportar
a adversidade, mas poucos
toleram o desprezo.*

Thomas Fuller [1608-1661]

Após fazer uma descrição abrangente acerca do caráter daqueles que podem se tornar alvo da emulação, por trazerem características que valem a pena ser imitadas, Aristóteles (2003) finaliza seu capítulo 11 do livro II da *Retórica* alertando para o fato de que todos aqueles que possuem caráter oposto serão, então, objeto de desprezo. Com esse raciocínio, o filósofo toma o desprezo como contrário à emulação, ou seja, desprezar é o oposto de sentir emulação.

Assim, aqueles que já estão dispostos a invejar ou ser invejados, ou seja, que se encontram nesse estado de ânimo, “tendem a desprezar todas as pessoas e todos os objetos que apresentem os males contrários aos bens dignos de inveja” (ARISTÓTELES, 2003, p. 73). Daí a possibilidade de aqueles que têm sorte, mas não são honrados, tornarem-se objeto de desprezo. Por essa razão, enfatiza Michel Meyer (2000, p. XLVIII), em prefácio à edição bilíngue (grego-português), *Retórica das paixões*:

Paixões Aristotélicas

o desprezo “pressupõe que o outro não merece as boas coisas que tem porque, realmente, é inferior a seu próprio destino, por assim dizer”.

Podemos, com essa explicação, nos remeter ao sentido do verbo desprezar, que, por sua morfologia, evidencia: o sufixo “des-” (que equivale a “oposição, negação ou falta”) se junta ao verbo “prezar” (que significa “ter grande apreço ou consideração por, estimar, querer para si, desejar, almejar”), criando, por conseguinte, o sentido de “não ter qualquer apreço”, desconsiderar, não desejar nem querer para si”. Esse seria, portanto, o significado da paixão do desprezo.

Nesse jogo de oposições entre os sentimentos de inveja, emulação e desprezo, Meyer (2000, p. XLVI) assim os sintetiza:

A inveja dirige-se para os iguais, assim como a emulação; a inveja quer tirar do outro o que ele tem, a emulação quer imitá-lo. São reações que tendem a prolongar a simetria ou criá-la, visto que uma deseja gerar a diferença, a outra, a identidade. O desprezo, deve-se dizê-lo, tende para a ruptura.

Esse excerto nos revela alguns pontos esclarecedores. O mais relevante deles talvez seja a ideia de que, enquanto a inveja e a emulação visam à simetria, o desprezo tende à ruptura, a necessidade de aumentar a distância entre os indivíduos; nesse caso, agirá com desprezo somente aquele que se pretende superior ou mais forte, não igual. Além disso, a diferença precípua entre a inveja e a emulação reside na atitude daquele que as sente, ou seja, destrutiva no primeiro caso e construtiva no segundo. Esse raciocínio nos fornece uma interessante revelação a respeito desses sujeitos “apaixonados” (em sentido aristotélico): “as paixões são ao mesmo tempo modos de ser (que remetem ao *ethos* e determinam um caráter) e respostas a modos de ser ([isto é ,] o ajustamento ao outro)” (MEYER, 2000, p. XLVII).

Paixões Aristotélicas

Para finalizar nossa reflexão acerca dessa paixão aristotélica, vale lembrar que Meyer (2000, p. XLVII), diferentemente de Aristóteles, não opõe o desprezo à emulação, mas, sim, à cólera. Para o autor, o contrário da emulação seria a calma indiferente, e esse sentimento opõe-se preferencialmente à cólera. Também Aristóteles (2000, p. 13, grifos nossos), ao refletir sobre a relação entre essas duas paixões, toma o desprezo como precursor e catalisador da cólera e, assim, declara: “**Encolerizam-se** também com aqueles que habitualmente os honram ou os consideram, quando já não se comportam da mesma maneira, pois então creem ser **desprezados** por eles”. Essa afirmação aristotélica nos evidencia o vínculo existente, e por que não dizer necessário, entre as paixões e as crenças. Pois, como explicita o excerto, apenas a crença de ser desprezado já funciona como gatilho suficiente para o despertar da cólera. Não é, portanto, por acaso que Aristóteles explicita que as emoções se sustentam em impressões, aparências (fantasias), crenças (COOPER, 1996, p. 246).

Mediante a breve exposição dos aspectos que caracterizam as paixões da inveja, da emulação e do desprezo, teceremos, no item que se segue, algumas de nossas reflexões finais sobre o tema.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

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 o que ele é.

Michel Meyer

Paixões Aristotélicas

A descrição de três das paixões aristotélicas em conjunto nos permitiu um entendimento um pouco mais preciso daquilo que o estagirita tentou captar no interior da alma humana com vistas a elucidar as marcas constitutivas de um auditório, o seu *pathos*.

Buscar entender a instância do *pathos* implica enveredar-se por um universo em que as idiosincrasias que compõem os sujeitos possam vir à tona. Como nos instrui Martins (1999, p. 73), “Somos simpáticos ou antipáticos com aquilo que nos é familiar. [...] Nos dois casos estamos implicados como sujeitos”.

Compreender, pois, as paixões, significa estar disposto a descobrir o Homem e adentrar no “solo comum e possível no qual o sujeito se move para construir a sua humanidade.” (MARTINS, 1999, p. 79). É o que, de forma modesta, buscamos empreender neste trabalho.

REFERÊNCIAS

ALBERONI, Francesco. *Gli invidiosi*. Milano: Garzanti, 1991.

ARISTÓTELES. *Retórica das paixões*. Prefácio de Michel Meyer. Tradução de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BACON, Francis. *The essayes or counsels, civill and morall*. Edited by Michael Kiernan. Oxford: Clarendon Press, 1985.

COOPER, Cooper, John Madison. An aristotelian theory of the emotion. In: RORTY, Amelie Oksenberg (Ed.). *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley: University of California Press, 1996. p. 238-257.

ELYSEU JÚNIOR, Sebastião. Complexo fraternal: a fonte do ciúme e da inveja. *Psicologia: Teoria e Prática*, v. 5, n. 2, p. 55-66, 2003.

FELDMAN, Eliahu; DE PAOLA, Heitor. Uma investigação sobre o conceito de inveja. *Revista Brasileira de Psicanálise (ABP)*, v. 32, n. 2, 1998.

Paixões Aristotélicas

FIGUEIREDO, Maria Flávia; FERREIRA, Luiz Antônio. Olhos de Caim: a inveja sob as lentes da Linguística e da Psicanálise. In: FIGUEIREDO, M. F.; MENDONÇA, M. C.; ABRIATA, V. L. R. (Orgs.). *Sentidos em movimento: identidade e argumentação*. Franca: Unifran, 2008. p. 181-197. (Coleção Mestrado em Linguística, 3)

FREUD, Sigmund. Sobre as teorias sexuais das crianças. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução de Maria Aparecida Moraes Rego. Rio de Janeiro: Imago, v. 4, 1976b. p. 213-228.

_____. *A interpretação dos sonhos*. Tradução de Renato Zwick. São Paulo: L&PM, 2012.

_____. O desenvolvimento da libido e as organizações sexuais. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução de José Luís Meurer. Rio de Janeiro: Imago, v. 16, 1976a. p. 375-395.

FULLER, Thomas. Frases de Thomas Fuller. Disponível em: <<https://citacoes.in/autores/thomas-fuller/>>. Acesso em: 28 out. 2017.

HOUAISS. *Dicionário eletrônico*. Rio de Janeiro: Houaiss/Objetiva, 2009.

KLEIN, Melaine. *Inveja e gratidão: e outros trabalhos 1946-1963*. Coleção Psicologia Analítica. Rio de Janeiro: Imago, 1991. (Obras completas de Melanie Klein, III)

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulário da psicanálise*. Tradução de Pedro Tamen. Lisboa: Moraes Editores, 1970.

MARTINS, Francisco. O que é *phatos*? *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, v. 2, n. 4, p. 62-80, Oct./Dec. 1999.

MEYER, Michel. Aristóteles ou a retórica das paixões. (Prefácio). In: ARISTÓTELES. *Retórica das paixões*. Tradução de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. XVI-L1.

NASIO, Juan David. *Lições sobre os sete conceitos cruciais da psicanálise*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

OVÍDIO, Públio Naso. *Metamorphoses: lendas da mitologia greco-latina* (v. II). 1966.

PIOVANO, Gladis Mabel Tripceovich. *Envidia: ¿roca viva o un enigma de la clínica y el ser social? Un estudio psicoanalítico para intentar su revelación*. Buenos Aires: Dunken, 2007.

SAVATER, Fernando. *Los siete pecados capitales*. Buenos Aires: Sudamericana, 2005.

Paixões Aristotélicas

VALÉRY, Paul. Aphorismes. *La Nouvelle Revue Française*, Paris, a. 18, n. 204, sept. 1930. Disponível em: <file:///C:/Users/mflavia/Downloads/la-nouvelle-revue-francaise-n-204-septembre-1930.pdf>. Acesso em: 28 out. 2017.

ZIMERMAN, David Epelbaum. *Psicanálise em perguntas e respostas: verdades, mitos e tabus*. Porto Alegre: Artmed, 2005.

_____. *Vocabulário contemporâneo de psicanálise*. Porto Alegre: Artmed, 2001.

PHANTASÍA Y PÁTHOS EN LA PERSUASIÓN RETÓRICA

Jesús Manuel Araiza

1 EL PROBLEMA DE LA PHANTASÍA: EL ENGAÑO.

En un pasaje central¹ de su teoría epistemológica, en donde discute el problema del movimiento de los animales y de la verdad, Aristóteles dirige una aguda crítica a sus predecesores². Pues estos, en su explicación acerca del juicio, del conocimiento y de las facultades del alma con que se conoce la realidad externa, pasaron por alto un hecho frecuente de la vida anímica extensivo casi al resto de los animales, incluido entre ellos el ser humano. En efecto, es más peculiar a la naturaleza animal el vivir en un estado en el que se encuentra engañado [to *ēpatēsthai*]³. Pues el alma permanece sumida en el engaño⁴ durante un tiempo más

1 Arist. *De anima* III 3, 427^a 17-28. Se trata del pasaje en el que el filósofo analiza de manera muy cuidadosa la facultad de la *phantasia* y donde marca los límites precisos entre esta y las demás facultades del alma, la opinión [δόξα], la ciencia [ἐπιστήμη], la sabiduría práctica [φρόνησις], la noción [ὑπόληψις] y el inteligir [τὸ νοεῖν]. Cfr. también *Metaph.* IV 5, 1009^a 6-1011^a 2 y *De anima* I 2, 404^a 27ss.

2 Prácticamente a todos los predecesores, a Empédocles, a Demócrito, a Protágoras, a Anaxágoras, a Parménides, a Heráclito. Cfr. *Metaph.* IV 5, 1009^a 6-1011^a 2.

3 Una afirmación a la que remite este pasaje, es la que hace en *Metaph.* I 1, 981b 30-982^a 1 de que los animales que no aprenden ni tienen memoria, por carecer del sentido del oído, viven por sus imaginaciones y recuerdos y participan poco de la experiencia: τὰ μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῆ καὶ ταῖς μνήμαις, ἐμπειρίας δὲ μετέχει μικρόν. De la tematización de la imaginación dentro de la teoría epistemológica de Aristóteles y de su relación con el engaño y la verdad, nos hemos ocupado ya con detalle en el artículo “Una aproximación a las nociones de sujeto y de verdad práctica en Aristóteles”, *Nova Tellus* 27-1, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2009, p. 141-189.

4 Cfr. *De anima* III, 3, 427^a 29-b 2 (καίτοι ἔδει ἅμα καὶ περὶ [427b] τοῦ ἠπατήσθαι αὐτοὺς λέγειν, οικειότερον γὰρ τοῖς ζώοις, καὶ πλείω χρόνον ἐν τούτῳ διατελεῖ ἢ ψυχῇ). Cfr. también *De anima* III 3, 429^a 1.

Paixões Aristotélicas

prolongado del que suele transcurrir en la verdad. De modo que no todo lo que los hombres juzgan ni todo lo que los mueve es verdadero. Y esto se debe, según explica el Estagirita, a que las imágenes [*phantásmata*] permanecen dentro en los órganos sensoriales, aun después de que ha cesado el acto de la percepción; de modo que muchos animales actúan conforme a los dictados de esas imágenes, ya sea porque carecen de intelecto como el resto de los animales, ya sea porque el intelecto se nubla, como ocurre en el caso de los humanos, a veces dentro de la pasión [*páthei*], en la enfermedad [*nósōi*] o dentro del dormir [*hýpnōi*].⁵ La imaginación [*phantasía*] es responsable, pues, de que el alma se engañe y de que haya una falsa captación de la realidad externa; de modo que la imaginación es asimismo la causante del engaño en los hombres [cfr. *hoíon hoi ánthrōpoi*] cuando actúan o son movidos por la pasión, por alguna enfermedad o dentro del estado de reposo.⁶ Por consiguiente, así

5 *De anima* III 3, 429^a 4-8 καὶ διὰ τὸ ἐμμένειν καὶ ὁμοίας εἶναι ταῖς αἰσθήσεσι, πολλὰ κατ' αὐτὰς πράττει τὰ ζῶα, τὰ μὲν διὰ τὸ μὴ ἔχειν νοῦν, οἷον τὰ θηρία, τὰ δὲ διὰ τὸ ἐπικαλύπτεσθαι τὸν νοῦν ἐνίοτε πάθει ἢ νόσῳ ἢ ὕπνῳ, οἷον οἱ ἄνθρωποι.

6 Algunos de los filósofos antiguos, sin embargo, llegaron a suponer que, puesto que la realidad externa se juzga mediante los sentidos, y que lo semejante se percibe con lo semejante, por ello entonces todas las cosas que se manifiestan a los sentidos serían verdaderas, y que la aprehensión de los objetos sensibles mediante el juicio y la percepción se comportaría como si tanto el juzgar como el sentir los objetos sensibles fuesen una sola y misma cosa; de ahí que Empédocles haya dicho: “Crece la inteligencia en los hombres frente a lo presente” [“πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν”: Arist. *De anima* III 3, 427^a 17-28]; como si el acto de inteligir [τὸ νοεῖν] y el pensamiento práctico [τὸ φρονεῖν] fuesen, pues, una sola y la misma cosa junto con el percibir sensorialmente [τὸ αἰσθάνεσθαι]; como si, en fin, el funcionamiento de la intelección y del acto de pensar obedeciera – como en el caso de la percepción –, a la actividad de un órgano corporal. Cfr. *De anima* III 3, 427^a 26-27: πάντες γὰρ οὔτοι τὸ νοεῖν σωματικὸν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι ὑπολαμβάνουσι. De modo que, en su opinión, con el aire que hay dentro del cuerpo se percibe el aire exterior; con el fuego de adentro, se percibe el fuego externo; con el agua del cuerpo el agua de afuera; y con la tierra incorporada internamente, se percibe la tierra externa. Cfr. *De anima* I 2, 404b 14: γαίη μὲν γὰρ γαίαν ὁπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ, / αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖαν, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἄϊδηλον, / στοργῇ δὲ στοργήν, νεῖκος δέ τε νεῖκεϊ λυγρῶ. La consecuencia de tal suposición fue entonces el creer que, por ser la percepción sensorial la facultad con la que el alma adquiere conocimiento del mundo externo, y por ser ella misma la facultad con la que el alma juzga las cosas existentes, por esa razón ya todas las cosas

Paixões Aristotélicas

como no juzga del mismo modo el que padece fiebre que el que goza de un buen estado de salud; tal como no juzga tampoco de manera idéntica el que es movido durante la fase del sueño que el que se encuentra en estado de vigilia; así tampoco un hombre juzga de manera idéntica cuando se encuentra sumido en la pasión [*páthos*], que cuando se halla en una disposición habitual libre de ella⁷. Ahora bien, en el ámbito de la retórica el oyente ocupa precisamente el lugar de un juez⁸. Pues él es el destinatario a quien se dirige el orador y él es el que juzga su discurso. De ahí la importancia que tiene para el orador el conocer el estado de

que se le manifiestan [τὰ φαινόμενα: sc. “*las cosas imaginadas*”] serían por necesidad verdaderas: “ἀνάγκη πάντα τὰ φαινόμενα εἶναι ἀληθῆ”. Pues esto sería posible gracias a que dentro del animal habría algo semejante con lo cual el alma percibiría lo semejante de afuera. De modo que, entonces, sucedería por necesidad que, o bien todas las cosas que fueran imaginadas por los sentidos serían verdaderas en virtud de la semejanza, o bien si se diera el contacto con lo desemejante el resultado no sería lo verdadero, sino el engaño [ἢ ἀπάτη]; pues el engaño es lo contrario a la ciencia y al acto de conocer lo semejante con lo semejante. Y sin embargo, los predecesores, como está dicho, explican el funcionamiento del juicio, del pensamiento y de la percepción como si todas las cosas que son imaginadas fuesen verdaderas, por creer que el inteligir y el pensar son una y la misma cosa junto al acto de la percepción. Esta suposición de la verdad con relación a las cosas imaginadas procede, según explica Aristóteles, de los objetos sensibles: *Metaph.* IV 5, 1009b 1 – ὁμοίως δὲ καὶ ἡ περὶ τὰ φαινόμενα ἀλήθεια ἐνίοις ἐκ τῶν αἰσθητῶν ἐλήλυθεν]. La objeción que el Estagirita opone a dicha postura de los filósofos de la naturaleza es, por un lado, que el inteligir y el pensar no son lo mismo que el percibir; y, por otro, que no todas las cosas que el alma imagina son verdaderas; pues, si todas las cosas que los hombres creen y todas aquellas que imaginan, son verdaderas, entonces es necesario que todas al mismo tiempo sean verdaderas y falsas [*Metaph.* IV 5, 1009^a 6 ss. εἶτε γὰρ τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα, ἀνάγκη εἶναι πάντα ἅμα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ], dado que muchos sostienen opiniones contrarias entre sí, y piensan que aquellos que no opinan igual que ellos mienten [διεψεῦσθαι]. De modo que la consecuencia absurda sería que por necesidad una y la misma cosa al mismo tiempo sería y no sería, y por necesidad entonces todas las opiniones e imaginaciones serían al mismo tiempo verdaderas, tanto las de los que mienten como las de los que dicen verdad; pues ambos opinan o imaginan cosas opuestas entre sí.

7 Cfr. *Rhet.* I 2, 1356^a 15: “οὐ γὰρ ὁμοίως ἀποδίδομεν τὰς κρίσεις λυπούμενοι καὶ χαίροντες, ἢ φιλοῦντες καὶ μισοῦντες”.

8 Cfr. *Rhet.* I 1, 1354b 5 ss.

Paixões Aristotélicas

ánimo del oyente, y sobre todo los medios por los que puede producir y disolver un estado de ánimo, según le sea más propicia la disposición afectiva del oyente para la persuasión.

2 LA RELEVANCIA DEL PÁTHOS EN LA PERSUASIÓN RETÓRICA

Conocer las causas del movimiento y de las acciones humanas es importante dentro del arte retórica. Pues la retórica es la facultad de contemplar en cada caso lo admisiblemente persuasivo⁹. Y persuadir, a su vez, parecería una actividad análoga a la capacidad de mover a otro, de conducirlo¹⁰, levantarlo, empujarlo, arrastrarlo hacia aquello hacia lo que interesa al orador. De ahí la facilidad de trazar en retórica la analogía entre la fuerza persuasiva de un orador y la fuerza corporal de un hombre vigoroso. El vigor corporal, en efecto, es la capacidad según Aristóteles de mover a otro como uno quiere: pues mover a otro – nos dice – es un acto que se da necesariamente ya sea arrastrándolo, empujándolo, levantándolo, apretándolo u oprimiéndolo, de modo que el vigoroso es vigoroso ya sea por todas estas capacidades o por algunas de ellas.¹¹ La facultad de persuadir a otro mediante la palabra parecería, entonces, algo análogo a la capacidad de conducirlo mediante el uso de la fuerza corporal¹². Es evidente, sin embargo, que el uso de la fuerza implica una violencia que no se da en la persuasión. Pues la persuasión no se sirve

9 Cfr. *Rhet.* I 2, 1355b 25: “ἔστω δὴ ἡ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν”.

10 Cfr. I 2, 1356^a 14: “[Se realiza la persuasión] a través de los oyentes, cuando son llevados hacia la pasión por el acto de la palabra”: διὰ δὲ τῶν ἀκροατῶν, ὅταν εἰς πάθος ὑπὸ τοῦ λόγου προαχθῶσιν.

11 Cfr. *Rhet.* I 5, 1361b 15: “ἰσχυρὸς δ’ ἐστὶ μὲν δύναμις τοῦ κινεῖν ἕτερον ὡς βούλεται, ἀνάγκη δὲ κινεῖν ἕτερον ἢ ἔλκοντα ἢ ὠθοῦντα ἢ αἴροντα ἢ πιέζοντα ἢ συνθλίβοντα, ὥστε ὁ ἰσχυρὸς ἢ πᾶσιν ἢ τούτων τισὶν ἐστὶν ἰσχυρὸς”.

12 Cfr. *Rhet.* I 1, 1355b 1 “Además, es absurdo que si resulta vergonzoso el no poder ayudarse a sí mismo por su cuerpo, no sea vergonzoso <no poder ayudarse> por la palabra, lo cual es más propio de un ser humano que el uso de su cuerpo”: “πρὸς δὲ τούτοις ἄτοπον εἰ τῷ σώματι μὲν αἰσχροὺς μὴ δύνασθαι βοηθεῖν ἑαυτῷ, λόγῳ δ’ οὐκ αἰσχροὺς: ὁ μᾶλλον ἴδιόν ἐστιν ἀνθρώπου τῆς τοῦ σώματος χρείας”.

Paixões Aristotélicas

de la fuerza corporal, sino de los medios propios de la persuasión para hacer que el que es movido se mueva y que, al hacerlo, se mueva de manera voluntaria. Por tanto, es evidente que no son una misma cosa el hecho de que alguien sea arrastrado mediante el uso de la fuerza física a donde no quiere ir, que el hecho de que sea persuadido mediante el uso de la palabra a moverse voluntariamente a donde quiere moverlo el que le habla. La analogía parecería admisible, al menos en cuanto que en ambos casos se trata de alguien que es movido por otro; pero la causa y el modo son diferentes: en un caso se aplica una fuerza externa sobre el que padece el movimiento, y este es movido de manera involuntaria – pues si es llevado por la fuerza, es movido en contra de su voluntad, y si es movido en contra de su voluntad, la acción para aquel que la padece es involuntaria –; en cambio, en el otro caso se ejerce, mediante el discurso, un influjo sobre alguien que ha de ser conducido, y que, al ser persuadido, se mueve no por una fuerza externa, sino de manera voluntaria, ya que el principio de la acción es la elección, el anhelo y todo lo que se realiza conforme al razonamiento práctico¹³, y el principio del movimiento de las partes orgánicas del cuerpo del oyente se encuentra dentro de este mismo.¹⁴ Si, por tanto, es involuntario lo que se genera por una fuerza ajena, siendo externo el principio de la acción, de tal modo que en nada contribuye el que actúa o el que padece¹⁵, ¿cómo han de analizarse, pues, aquellas acciones en las que alguien actúa realizando algo vergonzoso, y sin embargo no lo hace sin más, sino que actúa movido por el temor a grandes males bajo la amenaza de un tirano?¹⁶

13 Cfr. Arist. *Magna Moralia* I 11, 1187b 14-15.

14 Cfr. Arist. *Ética Nicomaquea* III 1, 1110^a 15. Cfr. III 1, 1109b 35ss.: “<Son> involuntarias las cosas que se producen por fuerza o por ignorancia. Y es forzado aquello cuyo principio es externo, siendo este último de tal clase que en nada contribuye el que actúa o el que padece, como si, por ejemplo, un viento <lo> arrastrara hacia algún lado o <algunos> hombres fuesen dueños”.

15 “como si, por ejemplo, un viento <lo> arrastrara hacia algún lado o <algunos> hombres fuesen dueños”.

16 1110^a 5ss.: “como si un tirano, por ejemplo, ordenara realizar algo vergonzoso siendo dueño de los progenitores y de los hijos, y si uno actuara los salvara, pero si

Paixões Aristotélicas

En tal caso, se trata de una acción que resulta de la combinación de dos componentes: uno externo y otro interno. Si un tirano, en efecto, ordenara realizar algo vergonzoso estando él en posesión de los padres y de los hijos de aquel a quien le ordena realizar la acción, y prometiera dejarlos sanos y salvos si este actuara, pero amenazara con matarlos si no actuara, parecería problemático determinar si la acción sería voluntaria o involuntaria. Por un lado, en efecto, el no actuar conforme a la exigencia del tirano traería la consecuencia funesta de ver cumplida su amenaza de matar a los seres queridos; por otro lado, sin embargo, el hacer lo que le ordena mantendría la esperanza de verlos vivos, aunque la acción realizada sería algo vergonzoso. Por un lado, se da la intervención de una fuerza externa: la orden del tirano; por otro, se da la intervención de una elección, de un anhelo y de un razonamiento dentro del deliberante. Y, aunque la acción comienza con un principio externo, sin embargo, la realización de la misma depende absolutamente del actuante y de su elección propia: el que se encuentra ante la alternativa de actuar o no frente a la amenaza del tirano delibera y reflexiona, y elige conforme a lo que le parece que es mejor. En medio – entre el que ordena y el que delibera –, entra en juego junto a la amenaza el elemento del temor a mayores males y del anhelo de algo bello o de lo que imagina bello¹⁷. Siendo malas ambas ¿qué será peor, la muerte de los seres queridos o la comisión de un acto vergonzoso? ¿Qué será preferible entre dos opciones: una muerte honrosa pese a los más crueles suplicios o la preservación de la vida aun a costa de la honra y la dignidad? Supongamos, por ejemplo, que la condición del tirano para dejar sanos y salvos a sus propios padres e hijos es que mate a los padres y a los hijos de su mejor amigo.

no actuara los matara, es discutible si son involuntarias o voluntarias <tales cosas>”.

17 Cfr. ÉN. III 1, 1110^a 8ss. “Algo de tal clase sucede incluso en relación con los bienes que se arrojan durante las tormentas. Nadie, en efecto, los arroja [10] sin más voluntariamente; pero por la salvación de sí mismo y de los demás, lo hacen todos los que tienen intelecto”.

Paixões Aristotélicas

Cualquiera que sea el caso, se trata de acciones mixtas, en parte compuestas de un aspecto involuntario, en parte compuestas de un aspecto voluntario. Involuntarias, por su carácter extremo y extraordinario; porque nadie elegiría, sin más, realizarlas. Voluntarias, por su carácter interno; porque son objeto de elección sólo entonces, en el momento en que se realizan, y porque el fin de la acción – dice Aristóteles – es conforme al momento oportuno.

Tanto lo voluntario como lo involuntario hay que decirlos, pues, en el momento en que uno [15] actúa. Y actúa voluntariamente. Pues también el principio del movimiento de las partes orgánicas <de su cuerpo> en tal clase de acciones, está dentro de él mismo. Y aquellas cosas cuyo principio está dentro de él mismo, está en él tanto el realizarlas como el no realizarlas.¹⁸

Por lo anterior, pues, aunque son mixtas, tales acciones se parecen más a las voluntarias. Pues dentro del sujeto que actúa se encuentra aquello de donde procede el principio de la acción y a partir de lo cual el mismo que actúa mueve las partes orgánicas de su cuerpo. Por ello, entonces, se parecen más a las voluntarias.

Ahora bien, un problema que puede plantearse en el caso de la persuasión retórica, es el de la fuerza externa, no en cuanto que fuerza física, sino en cuanto que el orador desde afuera infunde temor, ira, o cualquier otra afección al juez, a fin de que este se conduzca como quiere aquel. ¿Forma parte de los medios persuasivos? Parece que no. Pues Aristóteles distingue dos tipos de medios de persuasión [*písteis*]: los medios propios del arte, y los ajenos al arte. Y en su crítica a los predecesores que teorizaron en el campo de la Retórica, les atribuye haber pasado por alto lo relativo a los entimemas, los cuales constituyen

18 ÉN. III 1, 1110^a 14ss.

Paixões Aristotélicas

el cuerpo de la persuasión, y haberse ocupado la mayoría de las veces de las cosas ajenas al asunto: “Pues la sospecha, la compasión, la ira y los demás afectos del alma no apuntan hacia el asunto, sino hacia el juez”¹⁹.

Otro problema evidentemente es el engaño. ¿Es propio del *Ars Rhetorica* conducir mediante el engaño o mediante algún otro dispositivo externo al oyente? Parece que tampoco. Pues no conviene confundir al juez, conduciéndolo hacia la ira, la envidia, o la compasión. Ello sería algo así como si alguien anticipadamente torciera la regla de la que quiere servirse.²⁰ Además, entre los dispositivos ajenos al arte, Aristóteles enumera los testigos, las torturas, los documentos y cuantos sean de tal índole.²¹ ¿Y con qué finalidad se hace uso de testigos, de la tortura, de documentos, de amenazas, extorsión, soborno, si no es para ganarse el favor del juez?

Si hemos de destacar un rasgo característico propio de la teoría retórica de Aristóteles ha de ser ante todo el principio de que el uso de la palabra ha de orientarse especialmente a defender la verdad y la justicia “pues es útil la retórica a causa de que por naturaleza las cosas verdaderas y justas son más poderosas que sus contrarios [...] además de que conviene ser capaz de persuadir de los contrarios, tal como ocurre también en los silogismos; pero no para que pongamos en práctica ambas cosas (pues no conviene persuadir de las cosas malas), sino a fin de que no nos pase por alto cómo se comporta el asunto y para que, si emplea estos argumentos, de manera no justa, nos sea dado disolverlos”.²²

Ahora bien, se persuade a través de la palabra [*dia tou logou*] por el uso de tres medios persuasivos: a) los que se fundan en el carácter

19 *Rhet.* I 1, 1154a 16. “διαβολή γὰρ καὶ ἔλεος καὶ ὀργή καὶ τὰ τοιαῦτα πάθη τῆς ψυχῆς οὐ περὶ τοῦ πράγματός ἐστιν, ἀλλὰ πρὸς τὸν δικαστήν”.

20 *Rhet.* I 1, 1154^a 24ss. “οὐ γὰρ δεῖ τὸν δικαστήν διαστρέφειν εἰς ὀργὴν προάγοντας ἢ φθόνον ἢ ἔλεον: ὅμοιον γὰρ κἂν εἴ τις ᾗ μέλλει χρῆσθαι κανόνι, τοῦτον ποιήσῃε στρεβλόν”.

21 1155^a 37 οἷον μάρτυρες βάσανοι συγγραφαὶ καὶ ὅσα τοιαῦτα.

22 1155^a 29ss.

Paixões Aristotélicas

del que habla²³; b) los que colocan al oyente en una cierta disposición respecto de sus pasiones;²⁴ y c) los que se dan dentro del discurso mismo, ya sea a través de un acto de demostración, ya sea mediante un acto de demostración imaginada o aparente²⁵. Conocer los medios por los cuales un oyente puede ser movido y las causas por las que actúa o puede ser arrastrado, es tan importante para la retórica, en la medida en que el que habla elabora el discurso para persuadir al oyente, a fin de que este sea conducido hacia donde quiere que vaya el que le habla. De tal modo que, puesto que el oyente es el destinatario del discurso y puesto que se trata de persuadirlo de algo, es de suma importancia para un *rhētōr* el conocimiento de la naturaleza de la pasión y del alma del oyente, dentro de la cual se encuentran sus pasiones. Desde el punto de vista del resultado de la persuasión, por tanto, no es indiferente que, al escuchar el discurso, el oyente se encuentre sumergido en alguna de las pasiones o se encuentre libre de ellas. Pues, como ha sido ya dicho, no juzga igual el que siente miedo, el que siente odio, el que está profundamente enamorado, ni el que está momentáneamente encolerizado, que aquel que se encuentra libre de un estado afectivo de tal índole. Y el que se encuentra sumido en un estado emocional, imagina de modo diferente los objetos de su juicio. De modo que la imaginación hace que juzgue las cosas de una manera diferente de como en realidad son esas cosas que juzga. He aquí, pues, la conexión entre la imaginación y la pasión. Pues a la pasión le acompaña no solo una opinión, sino también una imaginación (como en el caso de los sueños²⁶), conforme a la cual se mueve el que se encuentra sumido en ella.

23 Y estos, a su vez, son tres, la sabiduría práctica, la excelencia y la benevolencia: *φρόνησις καὶ ἀρετὴ καὶ εὐνοία*. *Rhet.* II 1, 1378^a 8.

24 El examen de las pasiones, qué son, cómo se producen y cómo se disuelven, se despliega en el libro II caps. 2-11.

25 Cfr. *Rhet.* I 2, 1356^a 1: “*τῶν δὲ διὰ τοῦ λόγου ποριζομένων πίστεων τρία εἶδη ἔστιν: αἱ μὲν γὰρ εἰσιν ἐν τῷ ἡθει τοῦ λέγοντος, αἱ δὲ ἐν τῷ τὸν ἀκροατὴν διαθεῖναι πως, αἱ δὲ ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ διὰ τοῦ δεικνύναι ἢ φαίνεσθαι δεικνύναι*”.

26 De este tema nos ocupamos más adelante, en el apartado 4. “Naturaleza imaginaria de la pasión”.

Paixões Aristotélicas

3 LOS SENTIDOS DEL CONCEPTO DE PÁTHOS

El estudio de las afecciones dentro de la filosofía de Aristóteles puede ser abordado, según los distintos ámbitos del conocimiento, de muy distintas maneras, en la medida en que el concepto de *páthos* se predica en varios sentidos²⁷. En un sentido el concepto se aplica al ámbito de las cosas inanimadas; en otro, se aplica a las afecciones que se dan en los seres dotados de alma. De allí que la afección [*páthos*] se estudie en diversos ámbitos del saber: sea dentro de la ontología²⁸, en la teoría del conocimiento, dentro del tratado de lógica, en la filosofía de la naturaleza, en el ámbito de la ética y la política o bien dentro de la retórica. Pues bien, especialmente nos interesa explicar el fenómeno del *páthos* desde el punto de vista epistemológico, explicar cómo se comporta dentro del ser humano el *padecer* [*páschein*] una afección [*páthos*], y de qué modo interviene la imaginación [*phantasia*] en la génesis de la

27 Cfr. H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, p. 555-557. O. Höffe, *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart: Kröner. 2005. Kröners Taschenausgabe: Band 459.

28 Tal como explica en *Metaph.* V 21, en su sentido primario, πάθος, afección significa una cualidad respecto de la cual una cosa puede alterarse o llegar a ser diferente, como por ejemplo cuando una cosa admite la posibilidad de alterarse y de pasar de blanco a negro, de dulce a amargo, de grave a ligero, de caliente a frío, o viceversa [Cfr. Arist. *Metaph.* V 21, 1022b 15. πάθος λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ποιότης καθ' ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, καὶ γλυκὸν καὶ πικρὸν, καὶ βαρῦτης καὶ κουφότης, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα]. El concepto que emplea Aristóteles para designar esta especie de cambio es el de ἀλλοίωσις [Son cuatro las especies de cambio [*metabolè*]], primero en sentido potencial; en un segundo sentido, afección [*páthos*] son las actualizaciones [*Metaph.* V 21, 1022b 18. ἕνα δὲ αἰ τούτων ἐνέργειαι καὶ ἀλλοιώσεις ἤδη] de esas cualidades contrarias; es decir, cuando se han realizado ya estas alteraciones y se ha pasado de la potencia al acto: cuando, en efecto, lo que antes era blanco, ahora ya es negro, cuando lo que antes era dulce ya es amargo, cuando lo anteriormente grave es ahora ya ligero y lo caliente ya es frío; en una palabra, cuando aquello que antes únicamente era en potencia, ahora se encuentra ya en acto; en tercer lugar (3), se llaman afecciones [*páthē*] en mayor medida las alteraciones y los movimientos dañinos, y sobre todo los daños que producen dolor [*Metaph.* V 21, 1022b 19-20. ἔτι τούτων μᾶλλον αἰ βλαβεραὶ ἀλλοιώσεις καὶ κινήσεις, καὶ μάλιστα αἰ λυπηραὶ βλάβαι]; en cuarto y último lugar (4), se llama afecciones a los grandes infortunios y grandes <experiencias> dolorosas [*Metaph.* V 21, 1022b 20-21. ἔτι τὰ μεγέθη τῶν συμφορῶν καὶ λυπηρῶν πάθη λέγεται].

Paixões Aristotélicas

pasión o afección. Pues para un orador es de suma importancia con vistas a la persuasión, conocer no solo el estado psicológico del oyente, sino también los medios por los que puede producir y disolver un estado emocional, según le sea más propicia la disposición afectiva del oyente para persuadirlo en la medida de lo posible.

En su sentido más general, la afección es un cambio que afecta cualitativamente aquello que es alterado; es una especie de *alloiōsis*, de alteración; como cuando pasamos de estar despiertos a estar dormidos, de estar sanos a estar enfermos o viceversa. Ese paso supone simplemente una alteración o un cambio cualitativo, sin más, en un ser que sufre dicho cambio y que es susceptible de admitir cualquiera de los dos contrarios.²⁹

29 Otra manera de ilustrar el significado del concepto de afección, es mediante el funcionamiento de la percepción sensorial. Cfr. *De anima* II 5; y II 4, 415b 24: ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις ἀλλοίωσις τις εἶναι δοκεῖ. “la percepción, en efecto, parece ser una cierta alteración”. *De insomniis* 2, 459b 4-5. ἐπειδὴ ἐστὶν ἀλλοίωσις τις ἢ κατ’ ἐνέργειαν αἴσθησις: “Puesto que es una cierta alteración la percepción en acto”. La percepción sensorial (αἴσθησις) funciona dentro del cuerpo gracias a la intervención simultánea de tres factores: uno, el órgano sensorial; dos, el objeto sensible; y tres, el factor intermedio que posibilita el contacto del órgano con el objeto. Pongamos por caso, el ojo, el color rojo de una prenda de vestir y la luz, que posibilita mediante la transparencia y claridad el contacto, por así decir, entre el ojo y el objeto visible. Lo que el ojo propiamente ve no es el tejido ni la tela, sino el color que se encuentra dentro de ese objeto teñido en rojo. De modo que el ojo percibe dentro de sí y recibe dentro de sí la forma sin la materia. Y para el ojo, la forma es el rojo en tanto que forma, no en tanto que tinta. La percepción sensorial, en efecto, es la facultad mediante la cual el alma recibe dentro de sí las formas del objeto sensible sin la materia. El ejemplo del que se sirve Aristóteles para explicar este fenómeno es muy ilustrativo: dice, en efecto, es como cuando la cera recibe [δέχεται] dentro de sí el sello del anillo sin el bronce y sin el oro. *De anima* II 12, 424^a 17-21. Otra metáfora ilustrativa sirve a Aristóteles para determinar la naturaleza del alma como receptáculo de las formas sin la materia: es la analogía del alma con la mano. Tal como la mano coge dentro de ella la piedra, así el alma recibe dentro de ella, si bien no la piedra, sí la forma: “Pues la piedra no está en el alma, sino la forma <de la piedra>, de manera que el alma es como la mano, pues también la mano es instrumento de instrumentos y el intelecto es forma de formas y

Paixões Aristotélicas

Desde luego hay una enorme diferencia entre un cambio y otro. Pues, aun cuando en cualquier caso hablamos de una alteración y de una afección en el sentido simple de alteración o de cambio cualitativo, no es lo mismo pasar de un estado de salud a un estado de enfermedad, que pasar de una disposición de enfermedad a una disposición de salud corporal. Tampoco lo es pasar del estado de vigilia al de reposo o viceversa, ni de un estado en que se encuentra libre de la pasión a otro en que se encuentra sumido en ella o viceversa.

Cuando estamos enfermos, de hecho nos encontramos en una situación de mayor dificultad para emitir un juicio: cuando padecemos – por fiebre – de alta temperatura, tenemos una gran dificultad para juzgar, por ejemplo, si este alimento tiene buen sazón o suficiente sal, o si esta bebida está suficientemente azucarada. Por tanto, desde

la sensación forma de los objetos sensibles” *De anima* 431b 29-432^a 3. El fenómeno de la afección se da, pues, a modo de ejemplo, como cuando el ojo recibe dentro de él el color de un objeto. Al definir el fenómeno de la percepción sensorial, Aristóteles emplea el concepto de πάσχειν. El percibir – nos dice – es una especie de *padecer* [τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι πάσχειν τι ἐστίν: *De anima* II 12, 424a 1. Cfr. II 5, 416b 33-35]. En este sentido la percepción sensorial se define como la facultad mediante la cual el alma recibe dentro de sí las formas del objeto sensible sin la materia [Cfr. *De anima* II 12, 424^a 18 ἡ μὲν αἴσθησις ἐστὶ τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης. Cfr. 424^a 22 καὶ ἡ αἴσθησις ἐκάστου ὑπὸ τοῦ ἔχοντος χρῶμα ἢ χυμὸν ἢ ψόφον πάσχει, ἀλλ’ οὐχ ἢ ἕκαστον ἐκείνων λέγεται, ἀλλ’ ἢ τοιονδί, καὶ κατὰ τὸν λόγον]. La percepción sensorial se comporta como la cera que recibe [δέχεται *De anima* II 12, 424^a 18. ἡ μὲν αἴσθησις ἐστὶ τὸ δεκτικόν; 424^a 19 οἶον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον, λαμβάνει δὲ τὸ χρυσοῦν ἢ τὸ χαλκοῦν σημεῖον] dentro de sí el sello del anillo sin el bronce y sin el oro. Cada órgano sensorial es capaz de recibir el objeto sensible sin la materia, como el ojo recibe el color, sin el objeto material en el que ese color se da; el oído recibe el sonido, sin los objetos que chocan y lo producen en el aire; y el olfato recibe el olor, sin la materia del cuerpo del que se desprende el olor. La percepción se produce, por tanto, cuando, análogamente – al modo en que el sello del anillo toca la cera –, de ese modo el objeto sensible entra en contacto con el órgano sensorial. El órgano sensorial posee la facultad de recibir en él la forma del objeto sin la materia de la cual éste está constituido. Así como la cera recibe la impresión del sello en el momento en que el anillo entra en contacto con ella, así también el órgano sensorial padece, sufre [este es el sentido del verbo πάσχειν: sufre, padece], recibe una impresión, cuando el objeto sensible entra en contacto con él [Cfr. *De anima* II 12, 424^a 22. καὶ ἡ αἴσθησις ἐκάστου ὑπὸ τοῦ ἔχοντος χρῶμα ἢ χυμὸν ἢ ψόφον πάσχει].

Paixões Aristotélicas

el punto de vista de lo mejor y preferible por naturaleza, es anterior y primero el estar sano y el estar despierto, que el estar enfermo o estar dormido. De hecho, aun cuando uno de los sentidos en que se predica el concepto de *páthos* se aplica al caso de la vigilia, cuando estamos despiertos y gozamos de entera salud, y cuando entonces nuestra percepción sensorial se encuentra en acto – pues la percepción misma se define como una especie de *páschein*, de padecer y como una especie de alteración³⁰, aunque en este caso se predica en un sentido positivo³¹, como en el caso del aprender, pues es también *un recibir [páschein]*³² de parte del que enseña –, no obstante en otro sentido el *páthos* se define también, digámoslo así, *de modo negativo*: esto se da por ejemplo, cuando estamos enfermos, dormidos o sumidos en una pasión. Es el cambio hacia aquellas disposiciones a las que Aristóteles llama de privación: la enfermedad, como privación de la salud; el estado de reposo, como privación del estado de vigilia; el estado de una pasión, como privación

30 Cfr. *De anima* II 5, 416b 33 “ἡ δ’ αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαι τε καὶ πάσχειν συμβαίνει [...] δοκεῖ γὰρ ἀλλοιώσις τις εἶναι”.

31 *De anima* II 5, 417b 1ss. οὐκ ἔστι δ’ ἀπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν, ἀλλὰ τὸ μὲν φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος τοῦ δυνάμει ὄντος καὶ ὁμοίου οὕτως ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν· θεωροῦν γὰρ γίνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην, ὅπερ ἢ οὐκ ἔστιν ἀλλοιοῦσθαι (εἰς αὐτὸ γὰρ ἢ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν) ἢ ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως”.

32 El aprender es una especie de alteración en sentido positivo, pues supone la preservación de lo que está en potencia por efecto de lo que está en entelequia [*De anima* II 5, 417b 12ss.]: “en cuanto a aquel que desde un estado de potencia aprende y adquiere una ciencia por acción de quien está en entelequia y le enseña, o no hay que afirmar que padece [tal como ha sido dicho] o bien hay que afirmar que hay dos maneras de alteración, tanto el cambio hacia las disposiciones de privación, como el que conduce hacia las disposiciones habituales y a la naturaleza”: “τὸ δ’ ἐκ δυνάμει ὄντος μανθάνον καὶ λαμβάνον ἐπιστήμην ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ διδασκαλικοῦ ἦτοι οὐδὲ πάσχειν φατέον, [ὡσπερ εἴρηται,] ἢ δύο τρόπους εἶναι ἀλλοιώσεως, τὴν τε ἐπὶ τὰς στερητικὰς διαθέσεις μεταβολὴν καὶ τὴν ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν”.

Paixões Aristotélicas

de una disposición activa, en la que estamos libres de la pasión³³. Pero veamos en seguida cómo se explica la naturaleza imaginaria de la pasión.

4 NATURALEZA IMAGINARIA DE LA PASIÓN

Ya en otro lugar al hablar de la verdad práctica³⁴ hemos tematizado la función de la imaginación [*phantasia*] y su relación con la pasión [*páthos*] desde un punto de vista ontológico y epistemológico. Hemos examinado allí la naturaleza de la imaginación. Asimismo, hemos explicado de qué modo ella es causante del engaño; pues, así como se comporta dentro del estado de reposo cuando uno duerme y sueña, de manera análoga actúa durante la vigilia cuando alguien, a la vez que está despierto, padece bajo el efecto de una pasión. El fenómeno de sueño sirve, pues, a Aristóteles, para explicar cómo se da el engaño durante la vigilia.

En su escrito *Acerca de los sueños*³⁵ plantea el filósofo el problema de si percibimos el acto de soñar con la percepción o con la opinión, y si el fenómeno del sueño tiene que ver con el percibir o con el pensar. Pues solo mediante estos dos actos nos es dado conocer alguna de las cosas que ocurren dentro de nosotros.□ El fenómeno onírico supone, en efecto, dentro del dormir una imagen, y junto a esa imagen el soñante imagina que ve, que oye, huele, gusta o toca, y al mismo tiempo parece tener

33 Cfr. *Rhet.* I 2 [1356^a 14ss.] Pues es posible la persuasión “a través de los oyentes, cuando, por efecto del discurso, son conducidos hacia la pasión. Pues no emitimos un juicio de semejante manera cuando padecemos una situación de dolor y cuando estamos alegres; o cuando sentimos afecto y cuando sentimos odio <que cuando no estamos sumidos en una pasión de tal índole>”.

34 J. M. Araiza “Una aproximación a las nociones de sujeto y de verdad práctica en Aristóteles”, *Nova Tellus* 27-1, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2009, p. 141-189.

35 *De insomn.* 1, 458a 33 ss.

Paixões Aristotélicas

un pensamiento junto a esa imagen. De ahí que se plantee el problema, de si el soñar es lo mismo que el percibir y que el pensar. Pues bien, evidentemente no son lo mismo el soñar y el percibir; pues no son lo mismo la potencia y el acto. Y solo estamos en acto con la percepción cuando hacemos uso de los sentidos. Solo al estar despiertos vemos, oímos, olemos, gustamos y sentimos. De modo que es imposible ver, oír, oler, gustar y sentir cuando uno tiene cerrados los ojos y cuando está dormido. Así que no sentimos mientras estamos dormidos y el soñar es un fenómeno distinto al acto de percibir. Por consiguiente, no percibimos el sueño mediante la percepción sensorial, pues dormidos es imposible [458b 9]. Pero si soñar no es lo mismo que percibir ¿al menos es lo mismo que la opinión? Tampoco, pues dentro del sueño ocurre que hay una opinión [*dóxa*], por ejemplo, que eso que se manifiesta como imagen es un hombre o un caballo, y además que eso que uno cree [*dokeî*] que es un hombre o un caballo, eso mismo imagina uno, a su vez, que es blanco. Pero es evidente que eso que uno imagina dentro del sueño es una imagen³⁶, no un objeto percibido; y que el pensamiento que se produce a un lado de esa imagen a modo de opinión, de que eso es un hombre y que es blanco, es algo análogo a lo que ocurre durante la vigilia cuando, junto al objeto percibido surge un pensamiento acerca de ese objeto de la percepción, cuando dice, por ejemplo, en cuanto lo ve, que *eso es un hombre* o que *ese hombre es blanco*. Por tanto, lo que ocurre durante el dormir dentro del sueño, es análogo pero no lo mismo que lo que acontece durante la vigilia como percepción y como opinión producida tras el acto de la percepción.

Dice Aristóteles, en efecto, que dentro del reposo (en *toîs hýpnois*), parecemos ver de manera semejante que el que se aproxima es hombre y que es blanco; de modo que, además, a un lado de las imágenes que se producen dentro del dormir pensamos alguna otra cosa, de la misma manera en que durante la vigilia acerca de lo que percibimos, muchas

36 Cfr. *De insomn.* 3, 462^a 16 “*to enýpnion phántasma mén ti kai en hýpnoi*”: “el sueño es cierta imagen dentro del estado de reposo”.

Paixões Aristotélicas

veces también pensamos algo³⁷. Pues bien, este pensamiento que desencadena el acto de la percepción durante la vigilia, siendo análogo a la opinión que se produce a un lado de la imagen dentro del dormir, es obra de la imaginación. Y aun en la vigilia, en presencia de la sensación lo mismo que en ausencia de la misma, puede engañarnos:

De manera que es evidente que la imagen (*phántasma*) dentro del dormir no es tampoco el sueño todo y que aquello que pensamos dentro con la opinión, lo opinamos. Sin embargo, lo que sin duda en torno a todo esto es tan evidente, es que *aquella misma parte* con la que despiertos somos engañados durante las enfermedades, *esa misma* durante el dormir produce la afección (*páthos*).³⁸

La causa del engaño durante el reposo parece ser el engaño que se produce durante la vigilia a partir de la actividad de la sensación. Y es que con el movimiento que se produce dentro del órgano sensorial cuando este entra en contacto con el objeto sensible, ocurre lo mismo que con aquellos objetos proyectados que, aunque ya no están en contacto con lo que los puso en movimiento, se mueven. Pues aquello que los puso en movimiento, dice Aristóteles, movió cierta cantidad de aire y, esta, al moverse, movió a su vez otra; y de este modo el motor produce el movimiento lo mismo en el aire que en el agua hasta que el objeto proyectado se detiene³⁹. De manera semejante, pues, a un objeto que, una vez proyectado, se sigue moviendo aunque aquello que lo puso en movimiento ha cesado de moverse, el movimiento que los objetos sensibles producen en los órganos sensoriales no solo está presente dentro de ellos cuando las sensaciones están presentes, sino también una vez que estas se han ido. Y las imágenes que quedan una vez que ha cesado la actividad de la percepción son semejantes a las sensaciones; de modo que, por esa razón, porque las imágenes

37 *De insomniis* 1, 458b 15-18 “*kai en tois hýpnois para ta phantásmata eníote álla ennooúmen*”.

38 *De insomn.* 1, 458b 25-28.

39 *De insomn.* 2, 459^a 28-459b 1.

Paixões Aristotélicas

(*phantásmata*) permanecen dentro del órgano sensorial como residuo o resto (*hypóleimma*)⁴⁰ de la percepción y siguen moviéndose, y porque esas imágenes residuales son semejantes a las sensaciones (*kai homoías eínai taís aisthêsesi*), muchos animales actúan en conformidad con ellas, sea porque carecen de intelecto como las bestias, sea porque el intelecto se nubla a veces en la pasión, en la enfermedad o dentro del dormir:⁴¹

Ahora bien, cada una de estas <semejanzas>, como ha sido dicho, es un resto (*hypóleimma*) de la cosa percibida en acto. Y después de que el objeto verdadero (*toû alêthoûs*) que estaba presente se ha ido, también es verdadero decir (*alêthês eipeîn*) que es *tal cual* es Corisco, pero que *no es* Corisco. Cuando estaba en acto la percepción, la parte soberana del alma y la parte que juzga no llamaba Corisco <a la imagen>, sino que por causa de esta <i. e. por la imagen de Corisco y por su semejanza con el objeto percibido> reconocía al Corisco verdadero (*tòn alêthinón*). Por tanto, aquel objeto del cual dice, cuando lo percibe, que es Corisco <...>, tal como sucede al percibirlo, ese objeto es movido por los movimientos que tienen lugar dentro de los órganos sensoriales, y el objeto semejante (*tò hómoion*)

40 No es objeto del presente ensayo descubrir semejanzas o nociones paralelas entre las teorías de Aristóteles y de Freud sobre la función de la *phantasia* y de la percepción sensorial en la génesis del fenómeno onírico y de ciertas enfermedades y aficciones que se dan durante la vigilia. Este será objeto de una investigación posterior. No obstante, es preciso dejar aquí constancia de que, al tropezar en nuestro análisis del fenómeno de los sueños en Aristóteles con la explicación de los restos (*hypóleimma*) que quedan dentro – aun después de que cesa el acto de la percepción – como causantes del fenómeno onírico, es imposible que no evoquemos al punto el paralelismo que ella presenta con la explicación en Freud de los restos diurnos como generadores de las imágenes y de los pensamientos que dan forma a los sueños. Cfr. *De insomn*, 3, 461b 21. Cfr. 461^a 18: *hai hypóloipoi kinêseis*.

41 *De anima* III, 3, 429^a 4-8 και διὰ τὸ ἐμμένειν καὶ ὁμοίας εἶναι ταῖς αἰσθήσεσι, πολλὰ κατ' αὐτὰς πράττει τὰ ζῶα, τὰ μὲν διὰ τὸ μὴ ἔχειν νοῦν, οἷον τὰ θηρία, τὰ δὲ διὰ τὸ ἐπικαλύπτεσθαι τὸν νοῦν ἐνίοτε πάθει ἢ νόσῳ ἢ ὕπνῳ, οἷον οἱ ἄνθρωποι.

Paixões Aristotélicas

parece ser el objeto verdadero (*tò alēthés*). La potencia del dormir es tan grande, que hace que esto se nos oculte (*lanthánein*).⁴²

42 *De insomn.* 3, 461b 21-30. Una explicación más detallada acerca de la imagen de semejanza y de cómo se comporta esta dentro del alma en ausencia del objeto verdadero se encuentra en *De mem. et rem.* 1, 450b 10-451^a 14: “Por tanto, en unos no permanece la imagen en su alma, pero de los otros, no se toca. No obstante, si tal cosa es lo que ocurre acerca de la memoria ¿acaso esto es lo que recuerda la afección o aquello a partir de lo cual se originó? Si es esto último, en efecto, ninguna de las cosas ausentes podríamos recordar; pero si es aquello ¿cómo es que habiendo percibido esto recordamos aquello que no percibimos: lo ausente? Si es semejante, exactamente como un grabado o una pintura en nosotros ¿por qué razón la sensación de esto mismo sería memoria de otra cosa pero no de esto mismo?

El que está en actividad con la memoria, en efecto, contempla esta afección y percibe esta. ¿Cómo es que recuerda, entonces, lo no presente? Porque también sería posible ver y oír lo que no está presente. ¿Acaso es que es posible que ocurra también esto? Por ejemplo, lo dibujado en un cuadro es tanto animal como “imagen de semejanza” [*eikón*] y lo mismo y esta unidad [concreta] es ambas cosas; sin embargo, el ser no es el mismo para ambos, y es posible contemplarlo como animal y también como “imagen de semejanza” [*eikón*] así también la imagen en nosotros [*to en hemín phántasma*] conviene suponerla: que es ello mismo una cosa contemplada por sí misma y también imagen [*phántasma*] de otra cosa. Por tanto, en cuanto que es por sí misma es cosa contemplada [*theórema*] o imagen [*phántasma*] pero en cuanto que es de otra cosa, es como “imagen de semejanza” y cosa recordada [*mnemóneuma*]. De manera que cuando está en actividad el movimiento de ello, si lo está en cuanto que es por sí mismo el alma lo percibe de este modo, tal como se manifiesta el aproximarse cierta cosa pensada [*νόημα*] o imagen [*phántasma*]; pero [si lo está en cuanto que de otra cosa, lo contempla como en la pintura, como una “imagen de semejanza” [*eikóna*] y no teniendo visto a Corisco como Corisco, ahí la afección de esta contemplación es otra incluso cuando lo contempla como animal dibujado; y en su alma se origina la una, solo como cosa pensada [*νόημα*], y la otra como ahí, que es “imagen de semejanza” [*eikón*], cosa recordada [*mnemóneuma*]. También por esta razón algunas veces no sabemos, habiéndose engendrado en nuestra alma tales movimientos desde la sensación anteriormente, si ocurre por haberlos percibido, y dudamos si hay memoria o no. Y a veces sucede el haber pensado y haber recordado que oímos algo anteriormente o que lo vimos. Esto sucede cuando, habiendo contemplado como lo mismo, cambia y se contempla como de otra cosa. También se produce lo contrario, como sucedía a Antiferonte el Orita y a otros desplazados [del juicio: *eksistámēnoi*]: mencionaban, en efecto, las imágenes [*tà phantásmata*] como si ocurrieran y como si ellos las recordaran. Esto se produce cuando alguien contempla la no imagen como imagen [*ten me eikóna hos eikóna*]. Ahora bien, los ejercicios salvan la memoria por el recordar: y esto no es otra cosa que contemplar muchas veces como imagen [*hos eikóna*] y no como por sí mismo [*kai me hoskath' hauto*].”

Paixões Aristotélicas

Por lo anterior resulta claro por qué Aristóteles afirma⁴³ que la mayoría de los animales, incluido el hombre, pasa mayor tiempo en el engaño y que el alma permanece durante un tiempo más prolongado en el engaño que en la verdad.⁴⁴ Pero, además, para quien siga con cuidado en el texto griego la exposición del filósofo estagirita acerca de lo verdadero (*alēthēs*), de la causa de lo falso (*pseûdos*) y del engaño (*apátē*), saltará a la vista cómo es que, aun sin aludir al parentesco etimológico de las palabras *lanthánein* y *alēthēs*, en el uso intencionado que simultáneamente hace de ellas y mediante una resonancia de juego de palabras que su explicación produce, pone de manifiesto lo que de hecho sucede en el fenómeno que nos explica. El verbo *lanthánō* y la forma radical de la que procede, *lēthō*, significa estar oculto, mantenerse oculto, pasar inadvertido; el adjetivo *a-lēthēs*, por consiguiente, significa por el alfa privativa *no oculto*, *no inadvertido*. Así pues – según la explicación que nos da acerca de aquello que produce lo falso y el engaño – durante la vigilia en el momento en que la percepción está en acto se produce una imagen que representa dentro del alma la forma del objeto percibido sin la materia; no es la piedra⁴⁵ ni el anillo lo que está dentro del alma cuando el ojo percibe este objeto, sino la forma de la piedra o del anillo sin la materia de que está hecha, sin el bronce y sin el oro; esa imagen, por tanto, no es el objeto externo mismo, sino solamente una semejanza (*homoiôtēs*) del objeto verdadero (*toû alēthoûs*). Después de que el objeto verdadero que estaba presente al momento de la percepción se ha ido, es también verdadero decir (*alēthēs eipeîn*) que es *tal cual* es el objeto verdadero, pero que *no es* el objeto verdadero. Es decir, que a la parte soberana del alma y que juzga y discierne la imagen del objeto verdadero no se le oculta – (*ou lanthánei*) podemos parafrasear aquí a Aristóteles – que lo uno es la imagen y lo otro es el objeto verdadero (*tò alēthēs*);

43 Cfr. *Metaph.* I 1, 981b 30-982^a 1 en donde afirma que los animales incapaces de escuchar no aprenden, sino que viven por sus imaginaciones y recuerdos y participan poco de la experiencia”.

44 Cfr. *De anima* III, 3, 427^a 29-b 2.

45 *De anima* 431b 29-32^a 1.

Paixões Aristotélicas

literalmente, no se le oculta (*ou lanthánei*) que lo otro es el objeto que no se oculta (*tò a-lêthés*) o que no pasa inadvertido (*alêthés*) o que se de-vela o des-cubre (*a-lêthés*). Esto se diría en griego: *ou lanthánei hoti héteros tò a-lêthés estín*. La negación *ou* antepuesta al verbo *lanthánei* expresa el mismo significado que el adjetivo *a-lêthés*, pues el sentido del *alpha* privativa inicial es equivalente al de una negación. (No sin razón, dicho sea de paso, Heidegger advertía que la *alêtheia* no debía ser traducida como *Wahrheit* – pues por *verdad* se entiende la validez de declaraciones en forma de oraciones – sino más bien como *Unverborgenheit*. En efecto, decía, lo que hay que pensar en la *alêtheia* no tiene en sentido estricto nada que ver con la *verdad* (*Wahrheit*), sino antes bien tiene que ver absolutamente con el *no ocultamiento* (*Unverborgenheit*) que supone toda determinación de la verdad).⁴⁶ Así pues, dado que, aun cuando ha cesado el acto de la percepción esa imagen de semejanza permanece dentro del alma y el órgano sensorial sigue en movimiento por efecto del movimiento que a su vez produjo en él el objeto sensible que ya está ausente, la permanencia de las imágenes residuales en el órgano sensorial, su movimiento dentro de éste y la semejanza de las imágenes con las sensaciones, sobre todo durante el dormir, durante la pasión o dentro de la enfermedad hacen que el objeto semejante (*tò hómoion*), la imagen, parezca ser el objeto verdadero (*tò alêthés*)⁴⁷. La potencia del dormir, afirma Aristóteles⁴⁸ es tan grande, que hace que el hecho de que uno toma el objeto semejante por el objeto verdadero (*tò alêthés=lo que no se oculta*) se oculte (*lanthánei*). La causa del engaño es, por tanto, la imaginación, pues son las imágenes residuales que quedan después

46 Cfr. Heidegger, *Seminare*, p. 402.

47 Cfr. *Rhet.* I, 1, 1355^a 14-18 “Pues es propio de la misma facultad <del alma> el ver tanto lo verdadero como lo semejante a lo verdadero...”

48 Pero también la potencia de la pasión y de la enfermedad, junto a la del sueño, podríamos añadir aquí.

Paixões Aristotélicas

de que el objeto sensible ya no está las que ponen en movimiento a los demás animales que carecen de intelecto, y son las que mueven al hombre durante el reposo, la pasión o la enfermedad a causa de que se le nubla el intelecto (*dià tò epikalýptesthai tón noûn*).

A esta disposición en la que la imaginación nos engaña, lo mismo durante el sueño que durante la vigilia, parece contribuir sobre todo la pasión (*páthos*) durante el tiempo en que estamos despiertos, pues nos engañamos más fácilmente con respecto a las sensaciones, dice el Estagirita, cuando estamos sumidos en las pasiones (*en toîs páthesin*). Así sucede, por ejemplo, al cobarde en su miedo o al enamorado en su amor, de modo que a partir de una pequeña semejanza el uno parece ver a los enemigos y el otro al objeto amado, y cuanto más se encuentra dentro de la pasión, tanto más *es imaginado* el objeto a partir de una pequeña semejanza (*ap' elássonos homoiótētos*).⁴⁹ Así pues, el engañarse durante la vigilia ocurre sobre todo dentro del estado de afección del alma al que Aristóteles llama *páthos*, pasión (equivalente al estado de afección que se produce durante el dormir, pues llama también *páthos* al soñar⁵⁰), y que no difiere cualitativamente de los estados patológicos en los que, al encontrarnos afectados, nos es imposible discernir la realidad sensible sin incurrir en lo falso.

5 EL CONCEPTO DE PÁTHOS DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LA RETÓRICA

Según define Aristóteles en su *Rhetorica*⁵¹ “son afecciones <del alma> aquellas por cuya causa <los hombres> transformándose, son diferentes con relación a sus juicios; y aquellas a las cuales les sigue placer y dolor; tales como la ira, la compasión, el temor y cuantas otras sean de tal

49 Cfr. *De insomn.* 2, 460b 3-8.

50 *De insomn.* 2, 459^a 9 “esta afección (*tó páthos*) a la que llamamos soñar”.

51 *Rhet.* II 1, 1378^a 19ss. ἔστι δὲ τὰ πάθη δι’ ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή, οἷον ὀργή ἔλεος φόβος καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ τὰ τούτοις ἐναντία.

Paixões Aristotélicas

clase y los contrarios a ellas”. Es evidente, pues, como hemos afirmado repetidas veces, que cuando un oyente pasa de un estado de ánimo a otro, con esa mudanza cambia también su disposición frente a lo que escucha y juzga. Pues, si padece un gran temor y una turbación por imaginar un mal inminente destructivo o doloroso, estará dispuesto a actuar de una manera diferente a la que actuaría si no lo siente; y si padece ira, sentirá un impulso hacia la venganza diferente al que tendría si estuviera libre de ella. Por tal razón es fundamental para el orador conocer el estado psicológico del oyente. Pues el fin de la retórica es procurar los medios adecuados para persuadir en la medida de lo posible al oyente. Y una parte de los medios de persuasión reside en el alma del oyente, en la disposición en que se encuentra para recibir el discurso.

Pues bien, después de que hemos discurrido ampliamente acerca del fenómeno de la imaginación, una vez que hemos explorado la naturaleza de la *phantasía* en el marco de la teoría epistemológica de Aristóteles, y luego que hemos explicado el vínculo entre la *phantasía* y el *páthos*, veamos al menos en un par de ejemplos, cómo se da en el caso particular de una pasión la intervención de la imaginación, y cómo a través de ella tiene lugar el engaño. Hemos de advertir en ello el uso que hace Aristóteles del verbo *phaínomai*, habitualmente traducido como manifestarse, pero en nuestro caso será más claro de acuerdo con nuestra explicación si lo entendemos en el sentido de *imaginar*, pues solo así se entenderá la importancia de conocer la psicología del oyente para efectos de conducirlo mediante la persuasión hacia donde quiere el orador.

a) La ira [*orgē*]. II 2, 1378a 30.

En su definición de la ira [*orgē*], hay que advertir cómo introduce el Estagirita la noción de la imaginación y cómo explica la génesis de la pasión de la furia [*thymós*]. Prácticamente podríamos afirmar que la ira se abre paso gracias a que interviene la imaginación, pues si no fuera porque se produce un movimiento a partir de la percepción en acto (y esto

Paixões Aristotélicas

es la imaginación)⁵², no habría un impulso por tomar venganza. La ira – nos dice – es un doloroso apetito de venganza *imaginada* [*phainoménē*], por causa de un menosprecio *imaginado* [*phainoménē*] hacia uno mismo o hacia alguno de los seres de uno mismo, sin que le concierna menospreciar.⁵³ En esta definición aparece la noción de *phainomai* dos veces: primero, al cualificar la venganza, y luego, al cualificar el tipo de menosprecio, en ambos casos mediante el participio *phainoménē*. Hay que destacar que la ira es una especie de órexis, un apetito doloroso [*metà lýpēs*] y que es causado por la *imaginación* de un menosprecio. Aquí no dice *ek phantasías oligōrías* [*por la imaginación de un menosprecio*], pero emplea una expresión que envuelve el mismo sentido: es un apetito producido *dià phainoménēn oligōrían*: a causa de un *menosprecio imaginado*. Ahora bien, ese apetito que se acompaña de dolor, tiene por objeto la venganza; pero la venganza parece estar presente ya allí, como un resultado del trabajo inmediato de la imaginación. No dice tampoco órexis *timōrías ek phantasías*, [*apetito de una venganza causada por una imaginación*], pero tampoco hace falta que lo diga así, pues emplea una expresión equivalente: es una órexis, un apetito *timōrías phainoménēs*, de venganza *imaginada*.

¿Cómo se explica, pues, el surgimiento de la furia o de la ira en aquel que la padece? Como en el caso del temor, también en el de la ira la imaginación cumple de nueva cuenta un papel decisivo. Son dos los momentos específicos en los que opera la imaginación: por un lado, el momento en el que se conforma dentro de él la imagen de que se trata de un menosprecio; por otro, el momento en el que se configura dentro del doliente la imaginación de la venganza.

Desde un punto de vista cronológico, parece claro que primero se produce la imaginación de que hay un menosprecio, y sólo entonces se

52 Cfr. *De anima* III 3, 429^a 1ss. “ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ’ ἐνέργειαν γιγνομένης”.

53 *Rhet.* II 2, 1378a 30. ἔστω δὴ ὀργὴ ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν εἰς αὐτὸν ἢ τι τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος.

Paixões Aristotélicas

da la configuración imaginaria de la venganza. Para que se configure la imagen de la venganza, es preciso que antes haya una imaginación de que se trata de un menosprecio. Pues, si uno *no imagina* que es menospreciado, entonces tampoco se desencadena dentro de él el apetito de venganza, ni, por tanto, la imaginación de que satisface el apetito de venganza.

Desde un punto de vista psicológico resulta por demás interesante el aspecto imaginario que atribuye Aristóteles a la venganza y a la manera en que esta se resuelve dentro del alma del oyente. Aquí, en este pasaje, se muestra con bastante nitidez el aspecto causal y la participación de la imaginación como componente esencial de la pasión.

Aun cuando la ira esencialmente es un impulso doloroso, el aspecto imaginario de la venganza produce un efecto placentero. No es que la venganza se esté realizando ya en los hechos prácticos. Lo dulce de la venganza no radica en su efectiva realización, sino en la imaginación de que ella, la venganza, llega. Y para ello, basta con que ella se ponga en movimiento dentro del pensamiento, en la *diánoia*.

Por eso para destacar el carácter imaginario de la venganza, cita Aristóteles las sabias palabras de Homero en la *Ilíada*⁵⁴ “<la venganza> es más dulce que la miel que destila gota a gota en el pecho de los hombres”. Al decir que “destila gota a gota en el pecho de los hombres” alude a que la venganza se dosifica gradualmente en porciones constantes, gota a gota, y que dosificadamente se vuelve en la imaginación mucho más dulce que la miel. Lo que produce tal placer no es propiamente la venganza, en su realización práctica, sino más bien la esperanza de vengarse. Pues dice: “Y es necesario que a toda ira le siga un cierto placer, el que procede de la esperanza de vengarse”: *tēn apo tēs elpídos tou timōrēsasthai*.⁵⁵ Y esa esperanza se funda en una creencia, en la

54 Hom. *Il.* 18. 109-110. “ὅς τε πολὺ γλυκίων μέλιτος καταλειβομένοιο ἀνδρῶν ἐν στήθεσσι ἀέξεται”.

55 *Rhet.* II 2, 1378b 1. καὶ πάση ὀργῇ ἔπεσθαί τινα ἡδονήν, τὴν ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ τιμωρήσασθαι.

Paixões Aristotélicas

creencia de que está en su poder cobrar venganza. Pues el que se aíra o enfurece tiene la creencia de que puede alcanzar lo que pretende, y esta creencia le resulta placentera⁵⁶. Pues nadie pretende las cosas que imagina que son para él imposibles. Y el que se aíra pretende <cosas que imagina> que son posibles para él.⁵⁷ Pero no solamente por eso a la ira le sigue cierto placer, por dicha creencia y por esa esperanza, sino también “porque durante un tiempo permanecen ocupados con el pensamiento de vengarse”⁵⁸ Y la *phantasia*, por tanto, que en ese momento surge [*he oûn tote ginoménē phantasía*]⁵⁹, produce dentro un placer [*hēdonèn empoieî*]⁶⁰, que es tal como el que tiene lugar en los sueños [*hòsper hē tòn enyprníōn*].⁶¹

b) El temor [*phóbos*]. B 5, 1382^a 21.

Veamos en seguida la definición del temor. Dice Aristóteles en *Rhetorica* II 5:

“Sea el temor cierto dolor o turbación por una **imaginación** de un mal inminente destructivo o doloroso”⁶². Según esta definición, el temor es un cierto dolor o una turbación. Tal dolor o tal turbación es causado por la imaginación de dos cosas: primero, por imaginar que ocurrirá un mal destructivo o doloroso; y segundo, por imaginar que ese mal está a punto de ocurrir. Es decir, la causa de ese dolor o turbación es precisamente la imaginación [*ek phantasías*] de dos supuestos: por un lado, de que ocurrirá un mal destructivo o doloroso⁶³ y por otro, de que

56 *Rhet.* II 2, 1378b 2. “ἡδὺ μὲν γὰρ τὸ οἶεσθαι τεύξεσθαι ὧν ἐφίεται, οὐδεὶς δὲ τῶν φαινομένων ἀδυνάτων ἐφίεται αὐτῷ, ὁ δὲ ὀργιζόμενος ἐφίεται δυνατῶν αὐτῷ”.

57 *Rhet.* II 2, 1378b 4. ὁ δὲ ὀργιζόμενος ἐφίεται <φαινομένων> δυνατῶν αὐτῷ.

58 *Rhet.* II 2, 1378b 8. καὶ διότι διατρίβουσιν ἐν τῷ τιμωρεῖσθαι τῇ διανοίᾳ.

59 *Rhet.* II 2, 1378b 9. ἡ οὖν τότε γινομένη φαντασία.

60 *Rhet.* II 2, 1378b 10. ἡδονὴν ἐμποιεῖ.

61 *Rhet.* II 2, 1378b 8ss. ἀκολουθεῖ γὰρ καὶ ἡδονήτις διὰ τε τοῦτο καὶ διότι διατρίβουσιν ἐν τῷ τιμωρεῖσθαι τῇ διανοίᾳ: ἡ οὖν τότε γινομένη φαντασία ἡδονὴν ἐμποιεῖ, ὥσπερ ἡ τῶν ἐνυπνίων.

62 II 5, 1382^a 21 ἔστω δὴ ὁ φόβος λύπη τις ἢ ταραχὴ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ.

63 1382^a 22 κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ.

Paixões Aristotélicas

ese mal de enorme magnitud o grande dolor está a punto de ocurrir [*méllontos*]. Y esto lo confirman las palabras que añade en seguida. Pues, en cuanto a la imaginación de que ocurrirán pronto, añade: “no se temen, en efecto, todos los males; <no se teme> por ejemplo, si uno ha de ser injusto o un tarado, sino <sólo> cuantos males pueden ser grandes dolores o destrucciones, y estos si es que no están lejos, sino que son *imaginados* próximos [*sýnengys pháinētai*], de modo de estar a punto de ocurrir⁶⁴”. Y, en cuanto a la imaginación de que son males de una enorme potencia destructiva o dañina, agrega más adelante: si esto es el temor, es necesario que sean temibles cuantas cosas sean de tal tipo⁶⁵, que *se imagine* [*hosa pháinetai*]⁶⁶ que tienen una gran potencia de destruir o de causar daños, los cuales tienden al mismo tiempo [a provocar] un gran dolor⁶⁷.

Finalmente, al definir el concepto de lo temible [*to phoberón*], emplea también la noción de *phantasia* o de imagen [*phántasma*], insertas en el uso intencionado del verbo *phainomai*. Dice: “Por eso también son temibles las señales de tales males [destructivos o dolorosos]⁶⁸”. Pues lo temible es *imaginado* [*pháinetai*] cerca⁶⁹. Pues esto es el peligro, la proximidad de lo temible⁷⁰.

Es decir, a partir de la definición del peligro [el peligro, es la proximidad de lo temible, a partir de aquí] da la determinación de aquello que es temible. Sin embargo, no dice que lo temible sea proximidad de un mal, sino que lo temible es *la imaginación* de que el mal está cerca, pues es *imaginado* inmediato: [*engýs gar pháinetai*].

64 1382^a 25 ὥστε μέλλειν.

65 1382^a 27 εἰ δὴ ὁ φόβος τοῦτ' ἐστὶν ἀνάγκη τὰ τοιαῦτα φοβερὰ εἶναι.

66 1382^a 28 ὅσα φαίνεται.

67 1382^a 28 δύναμιν ἔχειν μεγάλην τοῦ φθεῖρειν ἢ βλάπτειν βλάβας εἰς λύπην μεγάλην συντεινούσας.

68 1382^a 30 διὸ καὶ τὰ σημεῖα τῶν τοιούτων φοβερά.

69 1382^a 30 ἐγγύς γὰρ φαίνεται τὸ φοβερόν.

70 1382^a 31 τοῦτο γὰρ ἐστὶ κίνδυνος, φοβεροῦ πλησιασμός.

Paixões Aristotélicas

A juzgar por este pasaje, el temor se activa por causa de la imaginación. Es la imaginación la responsable de que se produzca ese dolor o turbación. Estas dos formas en las que se expresa el temor – ya sea el dolor, ya sea la turbación –, resultan del hecho de que el que padece el miedo *imagina*, por un lado, un mal de enormes consecuencias desde el punto de vista de la capacidad destructiva o del dolor que generará, y al mismo tiempo imagina, por otro, que se trata de algo no lejano, sino inminente [*méllon*]. Como se puede apreciar, entonces, la génesis de la pasión y la existencia misma de ella, no se explica porque el mal destructivo en realidad esté a punto de ocurrir o porque en realidad sea inminente; el detonante del temor, lo constituye el mecanismo de la imaginación que se echa a andar en quien padece ese temor. De modo que se teme en razón de una imagen [*ek phantásmatos*], de una imaginación [*ek phantasías*], no precisamente de un hecho real.

c) La confianza [*thársos*]. B 5, 1383^a 16ss.

La definición que nos da allí mismo del concepto de *confianza*, confirma nuestra tesis sobre el papel decisivo que cumple la imaginación en la génesis de la pasión. Pues la confianza [*thársos*], nos dice, es lo contrario del temor, y lo que genera confianza es lo contrario de lo temible⁷¹. “De manera que es confianza la esperanza acompañada de imaginación [*meta phantasías*] de que las cosas que salvan están cerca, y de que las terribles o no existen o están lejos”⁷².

De nueva cuenta, la confianza se genera, no por razón de que *de hecho estén* cerca ya los recursos o los medios que nos libran del peligro; tampoco por el hecho de que *en realidad* las cosas terribles *no existan* o *estén* lejos; sino porque, dentro de aquel que experimenta confianza, existe precisamente la esperanza acompañada de una imaginación [*meta phantasías hē elpís*]; una esperanza imaginaria (valga el término:

71 *Rhet.* II 5, 1383^a 16. τό τε γὰρ θάρσος τὸ ἐναντίον τῷ φόβῳ, καὶ τὸ θαρραλέον τῷ φοβερῷ.

72 *Rhet.* II 5, 1383^a 17 ὥστε μετὰ φαντασίας ἢ ἐλπίς τῶν σωτηρίων ὡς ἐγγυὸς ὄντων, τῶν δὲ φοβερῶν ὡς ἢ μὴ ὄντων ἢ πόρρω ὄντων.

Paixões Aristotélicas

elpis phainoménē) de que están cerca las cosas que nos van a salvar, o bien de que las cosas temibles no existen o están lejos.

El mismo análisis puede hacerse en lo sucesivo con otras pasiones contempladas en este libro II de la *Rhetorica*. Sin embargo, me parece suficiente con el análisis de estas afecciones, para mostrar la validez de nuestra tesis. En efecto, el oyente es aquel a quien se dirige el discurso, el que escucha lo que se dice y a quien se quiere persuadir; es el destinatario del que habla. El oyente, a su vez, padece, el oyente imagina, el oyente es arrastrado gracias a la disposición afectiva e imaginaria en la que se encuentra.

A partir de nuestra exposición, pues, queda demostrado que dentro de la pasión interviene un componente esencial de tipo imaginario y que por esa razón es de gran importancia para el *rhētōr* comprender tanto qué es la pasión como qué es la imaginación. Pues ambas afecciones se producen de manera simultánea dentro del alma del oyente. De modo que no carece de importancia que el orador conozca la psicología del oyente, el estado emocional de su interlocutor, ni que pueda infundir en él un estado de ánimo determinado para conducirlo en la dirección en que quiere persuadirlo a que se mueva y actúe.

BIBLIOGRAFÍA

ARAIZA, J. Una aproximación a las nociones de sujeto y de verdad práctica en Aristóteles. *Nova Tellvs*, v. 27 n. 1, p. 143-189, 2009.

ARISTOTELES. *Ars Rhetorica*. Edición de W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1949.

_____. *De anima*. Edición de W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1956.

_____. *Ethica Nicomachea*. Edición de I. Bywater. Oxford: Oxford University Press, 1894.

_____. *Magna Moralia*. Trad. Introd. y notas por Jesús Araiza, inéd. 2014.

_____. *Metaphysica*. Edición de W. Jaeger. Oxford: Oxford University Press, 1957.

Paixões Aristotélicas

_____. *Metaphysica*. Edición de W. D. Ross. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1924. Reprinted 1953.

_____. *Parva naturalia*. Edición de W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1955.

_____. Rhetorik. Übersetzt mit einer Bibliographie, Erläuterungen und einem Nachwort von Franz G. Sieveke. Wilhelm Fink Verlag München. 5., unveränderte Auflage, 1995.

BONITZ, H. *Index Aristotelicus*. Graz, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1955.

HEIDEGGER, M. *Seminare*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

HÖFFE, O. *Aristoteles-Lexikon*. Kröners Taschenausgabe: Band 459. Stuttgart: Kröner. 2015.

Paixões Aristotélicas

SOBRE OS ORGANIZADORES

GERARDO RAMÍREZ VIDAL

Doutor em Letras Clássicas, Pesquisador e Docente em tempo integral no Centro de Estudos Clássicos do Instituto de Investigações Filológicas da *Universidad Nacional Autónoma de México* (UNAM). Suas linhas de pesquisa abordam a sofística, a retórica e a hermenéutica. Dentre suas publicações, destacam-se *La retórica de Antifonte* (2000). *La palabra y la flecha: análisis retórico de textos literarios de la Grecia antigua* (2005), *La invención de los sofistas* (2016) e *El arte de la memoria en la Rhetorica christiana de Diego Valadés* (2016). É membro do Sistema Nacional de Investigadores, SNI (CONACyT), Nível II.

Endereço eletrônico: grvidal18@gmail.com

LUIZ ANTONIO FERREIRA

Doutor em Educação (1995) e pós-doutor em Letras Clássicas e Vernáculas (2015) pela Universidade de São Paulo. É professor titular do Departamento de Português e coordenador do Programa de Estudos Pós-Graduados em Língua Portuguesa da PUC-SP. É líder do Grupo de Estudos Retóricos e Argumentativos (ERA). Tem experiência na área de Letras e Ensino, com ênfase em Língua Portuguesa, e suas pesquisas enfocam os seguintes temas: retórica, argumentação, metodologia de ensino de línguas, língua portuguesa, Linguística e ensino-aprendizagem. Dentre suas publicações, destaca-se a obra *Leitura e persuasão: princípios de análise retórica* (2010).

Endereço eletrônico: luizanferreira@terra.com.br

Paixões Aristotélicas

MARIA FLÁVIA FIGUEIREDO

Doutora em Linguística e Língua Portuguesa (2002) pela UNESP e possui estágio pós-doutoral em Retórica (2016) pela PUC-SP. É docente permanente do Programa de Mestrado em Linguística da Unifran e atua nas áreas de Linguística (com ênfase em Retórica, Linguística Textual e Fonologia), Língua Portuguesa (leitura e produção de gêneros orais e escritos), Língua Inglesa (formação de professores e ensino de pronúncia) e Metodologia de Pesquisa (escrita científica). É autora do livro *A bíblia por meio da Lectio Divina* (2006) e organizadora das obras *O animal que nos habita: a retórica das paixões em Relatos Selvagens* (2016), *As mulheres que a gente canta* (2016), *A retórica do medo* (2015), *Textos: sentidos, leituras e circulação* (2014), *Textos e contextos* (2012), *Nas trilhas do texto* (2010) e *Sentidos em movimento: identidade e argumentação* (2008).

Endereço eletrônico: mariaflaviafigueiredo@yahoo.com.br

Paixões Aristotélicas

SOBRE OS AUTORES

ALEXANDRE MARCELO BUENO

Docente do Programa de Mestrado em Linguística da UNIFRAN e atua nas seguintes áreas: semiótica geral, sociosemiótica e etnosemiótica. Organizou, com Oriana de Nadai Fulaneti, os dois volumes de *Linguagem e Política* (Ed. Contexto). É mestre e doutor em Semiótica e Linguística Geral pela USP, com doutorado-sanduíche na Université Paris 8. Foi professor visitante da Universidade Nacional de Timor-Leste e fez pós-doutorado na PUC-SP e na UNIFRAN.

Endereço eletrônico: alexandre.bueno@unifran.edu.br

ANA LÚCIA MAGALHÃES

Doutora e Mestre em Língua Portuguesa, com estágio pós-doutoral em Retórica e Argumentação pela PUC-SP. É coordenadora do Curso Superior em Eventos e docente titular de Comunicação Empresarial, Métodos da Produção do Conhecimento e Leitura e Produção do Texto na Faculdade de Tecnologia de Cruzeiro. Dentre suas publicações, destaca-se a organização das obras *Retórica do medo*, *Retórica do risível* e *Mulheres que a gente canta*, ao lado da autoria de diversos artigos na área de Retórica e Argumentação e Comunicação Empresarial. É também editora do *International Journal on Active Learning* e das revistas *H-Tec Tecnologia e Gestão*; *Tecnologia, Gestão e Humanismo*.

Endereço eletrônico: almchle@gmail.com

Paixões Aristotélicas

CAMILA DE ARAÚJO BERALDO LUDOVICE

Docente permanente do Programa de Mestrado em Linguística da Universidade de Franca onde atua nas áreas de Linguística, Estudos Bakhtinianos, Linguística do Texto, Língua e Literatura Latina. É autora de artigos em periódicos, como: *Revista Linguística*, *Revista do GEL* e *Estudos Linguísticos*, e organizadora dos livros *Texto: sentidos, leituras e circulação* e *O texto: processos, práticas e abordagens teóricas*, pela Editora UNIFRAN.

Endereço eletrônico: camilaludovice@gmail.com

EDNA MARIA FERNANDES DOS SANTOS NASCIMENTO

Mestre e doutora em Linguística (USP), livre-docente em Linguística (UNESP-Araraquara), professora no Programa de Pós-graduação em Linguística e Língua Portuguesa (UNESP-Araraquara), pesquisadora do CNPq. Publicou, em coautoria, o livro *João Guimarães Rosa. Homem plural, Escritor singular*, organizou com outros pesquisadores os livros: *Formas de vida: rotina e acontecimento*, *Formas de vida da mulher brasileira*, *Leitura: linguagens, representações e práxis*, *Processos enunciativos em diferentes linguagens* e tem vários capítulos de livro e artigos publicados.

Endereço eletrônico: edna.fernandes@uol.com.br

FEDERICA MARÍA GONZÁLEZ-LUNA ORTIZ

Com a tese *τέχνη y πράξις* (tecnologia e ação na época da técnica), é especialista na língua grega e doutoranda pela *Bergische Universität Wuppertal*. Suas áreas de investigação são: filosofia antiga, ética e metafísica, fenomenologia e Heidegger. Dentre suas publicações mais relevantes, destacam-se o artigo *Caminos del lenguaje. Una interpretación heideggeriana del λόγος heraclíteo* e a resenha *Trawny, P., Heidegger und der Mythos der judischen Weltverschwörung*.

Endereço eletrônico: fedilu@hotmail.com

Paixões Aristotélicas

JESÚS MANUEL ARAIZA

Docente do Programa de Mestrado e Doutorado em Filosofia da *Universidad Nacional Autónoma de México* (UNAM). É docente do Instituto de Investigação em Humanidades e Ciências Sociais da *Universidad Autónoma* do Estado de Morelos, México. Suas áreas de pesquisa são: filosofia prática (ética, política e retórica), epistemologia e metafísica aristotélicas. Dentre suas publicações mais relevantes, destaca-se a obra *Die aristotelischen Ethica Megala: eine philosophische Interpretation*, publicada na Alemanha pela editora Lit Verlag, em 2009. É membro do Sistema Nacional de Investigadores, SNI (CONACyT), Nível I.

Endereço eletrônico: jesusaraiza@msn.com

JOÃO HILTON SAYEG-SIQUEIRA

Docente do Programa de Estudos Pós-Graduados em Língua Portuguesa da PUC-SP, atua nas áreas de leitura, redação, ensino de língua portuguesa, análise de discurso nas modalidades oral e escrita. Autor do livro *O acordo ortográfico da língua portuguesa na prática* (em coautoria), Rio de Janeiro: WAK, 2016; do capítulo “A arte de enunciar o medo”, na obra *A retórica do medo* (com organização de Magalhães; Ferreira e Figueiredo), São Paulo: ERA/Cristal, 2012.

Endereço eletrônico: joaohilton@uol.com.br

LINEIDE SALVADOR MOSCA

Docente do Programa de Filologia e Língua Portuguesa, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade de São Paulo, atuando na área de Estudos do Texto e do Discurso, com foco em Retórica e Argumentação. É coordenadora do GERAR (Grupo de Estudos de Retórica e Argumentação). Organizadora de várias obras coletivas, dentre as quais *Retóricas de ontem e de hoje* (3. ed., Humanitas, 2004),

Paixões Aristotélicas

Discurso, argumentação e produção de sentido (Humanitas, 2006), *Retórica e argumentação em práticas sociais discursivas* (Coimbra, Grácio Editor, 2016), *Discurso religioso: possibilidades retórico-argumentativas* (Fonte Editorial, 2016), sendo também autora de vários capítulos de livros e artigos.

Endereço eletrônico: lineide@usp.br

VERA LUCIA RODELLA ABRIATA

Doutora em Linguística e Língua Portuguesa pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP-Araraquara) e Mestre em Estudos Literários na mesma instituição. Atualmente é coordenadora e docente do Mestrado em Linguística da Unifran. É organizadora, em coautoria, dos livros *Discurso: sentidos e ação* (Unifran, 2015), *Formas de vida: rotina e acontecimento* (Coruja, 2014), *Leitura: a circulação de discursos na contemporaneidade* (Unifran, 2013), *Formas de vida da mulher brasileira* (Coruja, 2012), *Discursos e linguagens: objetos de análise e perspectivas teóricas* (Unifran, 2011), *Sentidos em movimento: identidade e argumentação* (Unifran, 2008).

Endereço eletrônico: vera.abriata@unifran.edu.br

Paixões Aristotélicas

FOCO

Linguística do
Texto e do Discurso

Volume 2