

A KAQARSIS EM PLATÃO E ARISTÓTELES:

Fernando Rey Puente

(Departamento de Filosofia - UFMG)

Antes de analisarmos as poucas mas celebérrimas linhas do sexto capítulo da *Poética*, onde Aristóteles, a fim de definir o efeito da tragédia, utiliza-se do substantivo *kaqarsij*, é necessário investigar o uso que esse substantivo, bem como o verbo - *kaqairw* - e o adjetivo - *kaqaroj* - a ele associados possuíam antes e na época de Aristóteles.

Dado que neste texto o nosso propósito é limitado ao âmbito propriamente filosófico, apenas serão mencionados os usos e os sentidos que esses vocábulos recebiam por parte dos autores alheios à tradição filosófica, detendo-nos na análise desses termos, por conseguinte, somente quando ocorrem expressamente nos textos de Platão.

O sentido fundamental do verbo *kaqairw* é o de limpar, purificar e depurar, ou seja, o de remover algo (sujeira, mácula, mescla ou obscuridade) que está privando a coisa, o homem, ou o discurso a que este algo está agora unido de sua pureza original. Esse processo de limpeza, purificação, purgação ou depuração é indicado pelo substantivo *kaqarsij*, formado pelo tema verbal mais o sufixo *-sij* que indica normalmente uma ação abstrata. O resultado deste processo, por sua vez, é expresso pelo adjetivo *kaqaroj* que significa limpo, puro, purgado ou depurado, e pode ser dito de uma coisa, de um indivíduo ou de um discurso.

Assim, encontra-se, por exemplo, no canto XVI da *Ilíada* a ordem de Zeus a seu filho Apolo para que limpe (*kaqhron*) o sangue de Sarpedão (cf. *Il.* XVI, 667) ou em um fragmento de Sófocles a idéia de limpar (*kaqairein*) um cavalo de seus pelos sujos (cf. *Soph.*, frag. 475, ed. Radt, T.G.F.,4). Ou ainda, no texto *Sobre a Equitação* de Xenofonte, onde são dadas instruções precisas sobre o processo de limpeza de um cavalo, advertindo-se

para o fato de não se dever proceder a uma limpeza (**kaqarsij**) excessiva de suas patas, pois a água aplicada em excesso a seus membros poderia danificá-los (cf. *Hip.* 5.5,9).

É no interior deste campo semântico, portanto, que dois dos mais antigos usos não propriamente filosóficos desses vocábulos devem ser inseridos, a saber, o de purificação ritual e o de purgação médica¹. No caso da purificação ritual, podemos nos remeter a duas passagens das *Eumênides* de Ésquilo onde este emprego de **kaqarsij** é atestado nos versos 62-63 e 576-580. Já para o uso de **kaqarsij** em sua acepção médica, o *Corpus Hipocraticum* é farto em exemplos. Assim, no segundo livro do *Sobre as Doenças*, falando de um determinado tipo de inflamação, recomenda-se o uso de um remédio a fim de purgar (**kaqareitai**) a água do ventre do paciente (cf. *Mal.* II A,71). No livro que trata das doenças agudas, por sua vez, o processo de purgação é enumerado dentre os procedimentos médicos (cf. *Acut.* II L,4). Também podemos mencionar uma passagem do segundo livro das *Epidemias* que fala expressamente de purgação (**kaqarsij**) da urina (cf. *Epid.* II, 3,11). Ou, por fim, podemos citar as inúmeras alusões aos termos correlatos ao substantivo **kaqarsij** e ao verbo **kaqairw** que ocorrem no texto *Doença Sagrada* (cf. *Morb.Sac.* I, 39-46).

Ao lado desses exemplos médicos e rituais, de procedência muito mais antiga, encontra-se, desde a época de Aristóteles em diante, um uso bastante difundido da família de **kaqairw** para indicar a pureza e a clareza de um discurso. Talvez esse novo uso se deva à influência de Platão, que introduziu um sentido novo para esses vocábulos em relação ao seu sentido tradicional, talvez apenas a um desenvolvimento espontâneo da própria língua². Aristófanes, por exemplo, recorre a essa família de vocábulos para assinalar a ausência de obscuridade ou ambigüidade em um discurso (cf. *Vespas*, v. 631 e v.1046). Esse uso epistemológico de **kaqarsij** e de seus correlatos (verbos e adjetivos) aparece também em Xenofonte quando ele emprega a expressão **kaqaroj nouj** com o significado de “intelecto purificado”, isto é, capaz de conhecer com clareza e veracidade. Igualmente

¹ Cf. M.Nussbaum (1986), p. 389 e *id.* (1992), pp. 143-144.

² Cf. M.Nussbaum (1986), pp. 389-390. Os exemplos que se seguem são alguns dos por ela enumerados.

entre os retóricos, esse uso é atestado (cf. Isoc. 5.4) a fim de indicar a característica de clareza a que deve aspirar o discurso retórico.

Apenas a título de curiosidade, cabe observar que o sentido geral de limpeza é encontrado até mesmo no grego moderno onde *kaqaristhron* significa nada mais nada menos do que “tinturaria”... A aplicação hodierna dessa família de vocábulos ao âmbito linguístico-discursivo também se preserva, pois para designar a “língua pura”, “castiça” os gregos ainda empregam o termo *kaqareusa*³.

Antes de passarmos a analisar, mais minuciosamente, as ocorrências dos vocábulos que aqui estamos estudando em Platão, façamos apenas mais uma observação geral, desta vez de cunho gramatical. O verbo *kaqairw* rege o acusativo, e este complemento pode ser simples e/ou duplo, a saber: a) o acusativo do elemento que é removido, expurgado e/ou b) o acusativo da coisa, pessoa ou discurso que é purificado por esse processo de remoção de um elemento excessivo. Assim, no caso do exemplo da *Ilíada* citado acima, em que ocorrem dois acusativos - sangue e Sarpedão -, um refere-se ao elemento removido, o sangue, e o outro ao cadáver - de Sarpedão - que é purificado por meio dessa limpeza, retornando assim ao seu estado de pureza, isto é, de incontaminação original. Correlato a esse duplo uso de um acusativo com o verbo *kaqairw*, encontra-se também um duplo emprego do genitivo com o substantivo *kaqarsij*, a saber: a) quando o genitivo diz respeito ao elemento que deve ser removido ou expurgado - *genitivus objectivus* - e/ou b) quando o genitivo se refere à pessoa, coisa ou discurso que é purificado por meio deste processo de remoção - *genitivus subjectivus*⁴.

Ao tratarmos da célebre passagem da *Poética* em que Aristóteles se refere ao efeito purificador da tragédia, teremos ocasião, então, de voltar a essa análise gramatical a fim de tentar entender melhor o conteúdo semântico do que está sendo dito naquela obra. Agora, contudo, detenhamo-nos na obra de Platão a fim de nela podermos verificar qual o uso que ele faz desse grupo de vocábulos e com qual sentido ele os utiliza.

Quando procuramos analisar a ocorrência do grupo de vocábulos aqui em questão na obra de Platão surpreendemo-nos com o seu emprego abundante nos diversos *Diálogos*.

³ Cf. P.Chantraine, pp. 478-479.

⁴ Cf. S.H.Butcher, pp. 253-255, n.1.

Apenas o substantivo *kaqarsij* ocorre quinze vezes ao longo de cinco diálogos - *Crátilo*, *Fédon*, *Timeu*, *Leis* e *Sofista*. As ocorrências do verbo *kaqairw* e do adjetivo *kaqaroj*, por sua vez, chegam a mais de trinta. Isso sem considerar o uso de outros termos - substantivos, adjetivos e verbos - correspondentes a esses e dotados de um sentido bastante próximo ao dos termos acima mencionados, como, por exemplo, *kaqartikh/ kaqarmoĵ* e *kaqareuw*⁵. A tarefa que se impõe a nós, portanto, é a de tentar selecionar parte deste material de modo coerente e significativo. Não temos aqui, por conseguinte, nenhuma pretensão à exaustão.

As ocorrências desses vocábulos nos diversos *Diálogos*, ao nosso ver, são basicamente de dois tipos, quais sejam: primeiro os casos em que esses termos são meramente usados em uma das acepções convencionais que eles possuíam já há muito tempo e, segundo, os casos em que esses vocábulos são investigados mais de perto por Platão, e em que eles recebem uma significação nova em relação ao seu sentido tradicional. Acreditamos que a maioria das ocorrências desses termos nas *Leis* e no *Timeu* se enquadre no primeiro caso e que a maior parte das ocorrências deles no *Crátilo*, no *Sofista*, e no *Fédon* se insira no segundo caso.

Passemos a analisar, em primeiro lugar, algumas das ocorrências casuais e de sentido convencional. No *Timeu* encontra-se, logo no início do relato cosmogônico, uma passagem que guarda o sentido mítico-religioso do verbo *kaqairw*. Nessa passagem, narra-se que os deuses inundaram a terra com água a fim de purificá-la (*kaqairontej*) (cf. *Timeu*, 22 D₇). Outros dois passos do *Timeu* referem-se à acepção médico-corporal de *kaqarsij*. Quando trata dos processos de cura do corpo, Platão diz que é pelo movimento que o corpo se mantém são. Há três tipos de movimentos curativos. Das purificações (*kaqaršewn*) e reconstituições do corpo, afirma ele, a melhor é a que se obtém por meio da ginástica (cf. *Timeu*, 89 A₅₋₆). Um terceiro tipo de movimento, que diferentemente da ginástica não é auto-gerado e, por isso, lhe é muito inferior, devendo, na medida do possível, ser evitado pelos homens inteligentes, é o movimento curativo produzido por uma “purgação medicamentosa” (*farmakeutikhĵ kaqaršewj*) (cf. *Timeu*, 89 A₈ - B₃). Já

⁵ Cf. L.Brandwood, pp. 469-471.

nas *Leis*, o número de ocorrências do substantivo *kaqarsij* e do adjetivo *kaqaroj* se multiplica. O substantivo aparece cinco vezes e o adjetivo quinze. A maior parte das mesmas se dá no nono livro dessa obra onde Platão trata das diversas espécies de morte. O contexto dessas ocorrências é quase sempre o da reflexão sobre a impureza resultante de um assassinato e da conseqüente purificação ritual necessária para que esse indivíduo se purifique do sangue que o conspurcou. Este é o caso, por exemplo, de inúmeras passagens (cf. *Leis*, IX, 864 B₄, 868 C₇, 869 A₇, D₂, 872 E₁₀ e 874 B₇, C_{1,2} e 6 e D₁). Outras vezes, a referência é à purificação médica (cf. *Leis*, I, 628 D₂) ou, por analogia a esta, à purificação da *pólis* (cf. *Leis*, V, 736 A₆).

Investiguemos agora três diálogos que nos parecem propor uma inovação semântica na família de vocábulos que estamos analisando, eles são o *Crátilo*, o *Fédon* e, especialmente, o *Sofista*.

No *Crátilo* esta nova acepção começa a ser sinalizada e no *Sofista* ela alcançará o seu pleno desenvolvimento. Esse vínculo entre o *Crátilo* e o *Sofista* é aparentemente curioso, pois que esses diálogos, conquanto do ponto de vista formal de estruturas análogas, contém reflexões sobre a linguagem radicalmente opostas⁶. O primeiro defende uma relação direta entre o nome e a coisa por ele designada, e o segundo investiga as relações entre e as divisões genéricas dos termos e conceitos. Portanto, é no interior desse contexto, de um ou de outro diálogo, que as ocorrências dos vocábulos aqui em estudo devem ser inseridas. No *Crátilo*, as principais ocorrências dos termos que estamos estudando dão-se no âmbito de uma investigação etimológica acerca de um nome. Assim, ao tratar da etimologia do nome Urano, por exemplo, Platão o entende como derivando do verbo “ver” (*o(ῥ)aw*) mais a substancialização no neutro plural do advérbio “acima de” (*aḥw*), resultando na locução “as coisas do alto” (*ta\ aḥw*). E é precisamente deste “lugar” contemplado e que se situa acima de nós que provém o “espírito puro” (*toḥ kaqaroh nouḥ*) (cf. *Crat.* 396 C_{1,2}). Mas o que, ou melhor, quem seria um espírito puro? Dois outros passos desse diálogo parecem nos indicar uma resposta. O primeiro, poucas linhas acima da passagem citada, ao tratar do nome Zeus. Este, Sócrates esclarece a Hermógenes, ao ser *koroj* não é meramente o filho,

⁶ Um quadro sinótico das semelhanças estruturais entre os dois diálogos é apresentado por M. Viteli na *Introdução* à sua tradução do *Sofista*, p. XLVI.

a criança (paij) de Crono, mas sim “o puro” (to\ kaqaroh) e o “não-misturado” (akhraton) do espírito. Mais adiante, ao falar da etimologia de Hades, Sócrates afirma este deus ser um “sofista perfeito” (tel eoj sofisthj) (cf. *Crat.* 403 E₄). Além disso, Sócrates pergunta astuciosamente a Hermógenes: dado que Hades recusa a companhia dos homens, exceto quando a alma deles estiver purificada (kaqara) de todos os males e desejos relativos ao corpo, isso “não te parece algo de filósofo?” (ou) fil osofou dokei=soi eijai) (cf. *Crat.* 404 A₁₋₂). Aqui encontramos embrionariamente os elementos que serão melhor desenvolvidos no *Fédon* e no *Sofista*⁷: a purificação como característica da sofística e essa, valorizada positivamente, como uma atitude filosófica que leva à separação do corpo e dos desejos a fim de permitir a contemplação das Idéias. Mas, antes de passar a esses outros diálogos, vejamos o último exemplo do uso desses vocábulos no *Crátilo*. Ele ocorre quando Platão nos explica, por meio de seus personagens, a origem do nome Apolo. Este é identificado como sendo o deus-músico responsável pela purificação (kaqarsij) e pelos procedimentos purificatórios (kaqarmoi), segundo a arte médica e a arte divinatória, com o intuito de tornar puro (kaqaroh) o homem, tanto no corpo quanto na alma (cf. *Crat.* 405 A₆-B₄). Ou seja: a purificação do corpo é efetuada pela medicina e a da alma pela mântica, e o resultado desse processo de dupla purificação é um homem puro de corpo e alma. Esse sentido depurativo é confirmado pela etimologia do nome do deus Apolo, derivado, segundo Platão, dos verbos “lavar” (apol ouw) e “liberar” (apol u/w). Aqui se evidencia a aproximação semântica característica de Platão entre kaqarsij e l u/sij, isto é, entre a “purificação” e a “liberação” que reaparecerá no *Fédon* (cf. *Phaed.* 67 C e 82 D. Cf. também *Resp.* 364 E)⁸. Note-se a flutuação irônica do sentido ritual ao filosófico implícita na pergunta astuciosa de Sócrates sobre quem afinal de contas purificará: o sacerdote ou o sofista? (cf. *Crat.* 397 A₁).

⁷ Sem querer entrar na complexa e talvez indecível questão da datação dos diálogos platônicos, estamos supondo aqui, apenas em função de uma análise semântica, a anterioridade do *Crátilo* em relação ao *Fédon*. Na verdade, alguns importantes especialistas também acreditam nessa provável anterioridade. Cf. p.ex. a *Introdução* de U.S. Osmanczik à sua tradução do *Crátilo*, pp. XII-XV. As novas traduções francesas de Platão editadas pela *Flammarion* adotam como cronologia geral as seguintes datas: *Crátilo*, entre 390 e 385, e *Fédon*, entre 385 e 370. Do ponto de vista do meu texto, essa possível anterioridade me parece plenamente plausível.

Passemos ao *Sofista*. Nesse diálogo, Platão discute detalhadamente o que é a *kaqarsij* na sexta definição onde o sofista aparece como purificador (cf. *Soph.* 226 A₁₀-231 C₁₀)⁹. A purificação (*kaqarmoŷ*) é um tipo de divisão no qual ocorre a separação de alguma coisa pior de algo melhor. O outro tipo, sem nome próprio, separa o igual do igual. A purificação divide-se, a sua vez, em purificação dos corpos, vivos ou não, e das almas (cf. *Soph.* 227 C₅₋₉). A purificação de corpos animados pode ser interna ou externa. Se interna, ela se divide em ginástica e medicina. A primeira destas visa eliminar a feiúra, enquanto a segunda, a doença. Vê-se aqui, com clareza, a correlação entre os sentidos e usos dos vocábulos deste grupo com aqueles presentes em outros diálogos. Há também a purificação dos corpos inanimados, mas ela não nos interessa aqui. Por outro lado, e por analogia com essa purificação somática, temos a purificação anímica. A alma é purificada pela punição (*kol astikh*) e pelo ensino (*diadaskal ikhŷ*). Pelo primeiro procedimento a alma livra-se da maldade (*ponhria*), pelo segundo, da ignorância (*agnoian*). Há muitos tipos de ignorância, continua elucidando o estrangeiro de Eléia, mas eles podem ser reduzidas a dois tipos fundamentais. O primeiro deles é o acreditar (*dokeia*) saber alguma coisa sem sabê-lo de fato, ou seja, é a falta de conhecimento (*amaqia*). Note-se que, para Platão, a ignorância não é a mera ausência de conhecimento, mas sim a presença de um pseudo-conhecimento. Para essa ignorância o remédio é a educação (*paideia*); já o segundo remédio, que se refere a todas as outras formas de ignorância, é o “ensino técnico” (*dhmiourgikaŷ didaskal iaŷ*). O processo educativo, por sua vez, comporta dois lados: a admoestação (*nouqethikh*) e a refutação (*eŷ egxoj*). O eleata conclui o seu discurso estabelecendo uma analogia entre a medicina e a refutação. Segundo ele, assim como os médicos sabem que é necessário primeiro remover todo impedimento interno a fim de que o corpo aproveite o alimento que lhe está sendo administrado, assim também “os purificadores” (*oi(kaqairontej*) da alma sabem que esta só extrairá real proveito do que lhe está sendo ensinado se, e somente se, esta tiver seus pseudo-conhecimentos refutados a fim de que se torne pura (*kaqaroh*) e certa de saber apenas o que realmente sabe e nada

⁸ Cf. C.Licciardi, p. 145, n.75.

⁹ Cf. a respeito de toda essa passagem os comentários de G.Movia ao *Sofista*, pp. 141-179.

mais (cf. *Soph.* 230 C₃ - D₄). Donde a conclusão de Platão, logo a seguir, de que a refutação é “a maior e mais digna das purificações” (*megiſth kai\kuriwtath twa kaqarſewn*) e de que aquele que não percorresse essa “provação”, fosse quem quer que fosse, permaneceria impuro (*a\kaqaron*), inculto (*apaideton*) e disforme (*aiſxroh*) naquela parte de si que deveria ser a mais bela (*kal lison*) e a mais pura (*kaqarwtaton*). E quem são esses purificadores da alma? Os sofistas. E aqui Platão, com a sua conhecida maestria filosófico-poética, faz com que o conteúdo de sua investigação coincida com o resultado formal da mesma, pois é claro que o que ele faz nesse diálogo, ao estudar a purificação, não é nada mais nada menos do que depurar o próprio conceito de “sofista”, estabelecendo assim uma nítida diferença entre uma sofística vulgar e uma “sofística nobre” (*gennaiā ſoſistikh*), isto é, filosófica.

Passemos ao último diálogo que nos interessa analisar, o *Fédon*. Logo no início do diálogo encontramos um uso tradicional do verbo *kaqareuō* ao usá-lo para descrever a condição da cidade de Atenas que deveria permanecer “pura” até o retorno de um barco - dotado de missão ritual - de Creta, isto é, Sócrates não poderia morrer antes que essa embarcação retornasse, de outro modo contaminaria a cidade, maculando-a com a sua morte (cf. *Phaed.* 58 B₆). Todavia, nas outras ocorrências dos vocábulos aqui em questão, nota-se claramente uma transposição do sentido religioso-ritual ao sentido propriamente filosófico¹⁰. É o que se evidencia no passo 67 C onde Sócrates recorre à definição órfica de que a purificação (*kaqarsij*) seria “o separar o máximo possível a alma do corpo” (*Phaed.* 67 C₅₋₆: *to\ xwrizein oti mal ista apo\ tou= swmatoj thn yuxhē*) (cf. *Timeu*, 52 E₇ que usa o substantivo *kaqarsij* no sentido de “separação”) mas apenas com o propósito de revestir uma significação nova com a roupagem de uma tradicional, pois ele havia acabado de explicar, em um trecho de cunho eminentemente epistemológico (cf. *Phaed.* 66 D - 67 B), que o objetivo da purificação do corpo é o de nos facultar um “conhecimento puro” (*kaqarwē gnwmai*), pois somente a alma purificada, isto é, separada do corpo, é capaz de conhecer as coisas em si mesmas. De modo que, segundo ele, estaremos mais próximos do conhecer (*to\ eidenai*) na medida em que estivermos

separados do corpo, pois só então, “puros” (καθαροί) e “sem mistura” (εἰς ἰκρίνην), poderemos conhecer “o verdadeiro” (τὸ ἀληθές) (cf. para essa associação entre pureza e verdade o *Filebo*, 57 C - 59 C). Por isso, um pouco mais adiante, Platão afirma com clareza que é precisamente o pensamento (φρόνησις) que é um meio de purificação (καθάρμοι) (cf. *Phaed.* 69 C₁₋₂), pois que é o amor pelo pensamento que nos leva a fugir do corpo (cf. *Phaed.* 68 A). Em outras palavras: para conhecermos as coisas em sua pureza devemos purificar-nos¹¹, e isso nós o fazemos por meio do próprio pensamento ao nos liberarmos da fonte de toda irracionalidade, a saber, do corpo¹². Essa é a tarefa do filósofo, como nos esclarece Platão mais adiante, e por isso o filósofo deve se distanciar dos dados sensoriais, pois eles o levariam a supor a existência ilusória de meras sombras como sendo verdadeiras realidades. Por essa razão, o filósofo só deve confiar realmente no conhecimento proveniente de sua alma. Um conhecimento que não é sensível nem visível, mas sim inteligível e invisível, e é justamente por meio desse conhecimento que ele se liberta da ilusão de que os corpos sensíveis são entes que existem por si mesmos (cf. *Phaed.* 83 A-D).

Após esse percurso por Platão, voltemo-nos para Aristóteles. A análise que fizemos anteriormente sobre os sentidos atribuídos pelos gregos, predecessores ou contemporâneos do Estagirita, aos vocábulos καθάρσις, καθάρω e καθαρός nos ajudará a compreender o uso desses termos em Aristóteles, bem como as diversas estratégias de interpretação que vários exegetas ao longo dos séculos fizeram da célebre passagem da *Poética*.

O que devemos dizer inicialmente é que Aristóteles recorre abundantemente a esses vocábulos em suas obras - como se pode facilmente depreender de uma rápida consulta ao ainda precioso *Index* de Bonitz -, mas quase que sempre emprega-os em um sentido médico. Ou seja: καθάρσις quer dizer primordialmente, em seus escritos biológicos, o processo natural ou artificial de eliminação de resíduos corporais que estão estorvando o bom funcionamento do organismo. O excesso de determinadas substâncias deve assim ser expurgado do corpo a fim de que nele a saúde volte a existir. Por exemplo: ao analisar o

¹⁰ Cf. as observações de M.Dixsaut nas notas 10 (p. 316) e 90 (p. 333) à sua tradução do *Fédon*.

¹¹ Cf. a análise minuciosa de A.J.Festugière sobre a *kátharsis* platônica, pp. 123ss., espec. 127.

¹² Cf. a extensa nota de C.E.Lan à sua tradução do *Fédon* (pp. 97-100, n. 29, espec. pp. 99-100).

processo de menstruação nas fêmeas de diversas espécies animais, Aristóteles defende a tese de que a purgação (**καῦαρσιῖ**) dos resíduos corporais de seus organismos é benéfica, pois eles são a causa por meio da qual esses organismos se não os expelisses poderiam adoecer (cf. *De gen. anim.* II, 4, 738 a₂₇). No caso da emissão de sêmem por parte dos machos, o raciocínio de Aristóteles é análogo, pois ele entende esse processo igualmente como sendo uma purgação (**καῦαρσιῖ**) (cf. *De gen. anim.* II, 7, 747 a₁₉). Logo, faz-se necessário eliminar esses resíduos e, se a natureza nem sempre pode fazer isso sozinha, então cabe ao homem, enquanto médico, recorrer à purgação (**καῦαρσιῖ**), aos medicamentos (**φάρμακα**) e a outros instrumentos (**ὄργανα**) a fim de produzir a saúde (cf. *Met.* V, 2, 1013 b₁). Cabe observar que, apenas nos textos biológicos, encontramos mais de quarenta referências ao substantivo **καῦαρσιῖ** significando um processo de purgação natural.

Em relação ao sentido ritual de **καῦαρσιῖ**, constatamos apenas uma ocorrência na obra de Aristóteles, curiosamente na *Poética*. Ela aparece quando, no capítulo dezessete dessa obra, o Estagirita, ao falar do enredo de uma tragédia, menciona a loucura que se apossou de Orestes e a sua “salvação por meio da purificação” (**σῶθριᾶ διαλῆθη καῦαρσεῖ**) (cf. *Poet.* 1455 b₁₄₋₁₅).

A terceira e última acepção desse vocábulo por nos estudada foi aquela em que ele é aplicado ao domínio argumentativo. Aristóteles empregou também deste modo termos da família de **καῦαίρω**, em especial o advérbio **καῦαρῶς**, para significar um discurso, uma definição ou um juízo claros e puros, isto é, expurgados de obscuridades (cf. *An. ant.* 50 a₄₀ e *Rhet.* 1356 b₂₆ e 1414 a₁₃).

Ora, vê-se logo que o Estagirita utilizou os termos em questão em todos os sentidos em que eles haviam sido usados antes dele. Mas, e a célebre passagem no sexto capítulo da *Poética* que, ao tratar dos efeitos da tragédia, se utiliza do substantivo **καῦαρσιῖ**? Deveríamos supor um outro sentido para ele? Ou antes deveríamos interpretá-lo a partir de um dos sentidos já em uso? Por outro lado, deveríamos associá-lo às passagens dos capítulos seis e sete do oitavo livro da *Política* que também se referem a esse substantivo, ao tratar da educação musical, ou antes deveríamos tentar integrá-lo conceitualmente à

estrutura da *Poética*? Essas e muitas outras questões análogas a estas foram e continuam sendo feitas ao longo dos séculos por uma plêiade de intérpretes mais ou menos abalizados para julgar e analisar o texto de Aristóteles.

Mas, afinal de contas, o que dizem as célebres linhas da *Poética*? Elas dizem que a tragédia “por meio da piedade e do medo leva a cabo a purificação de tais emoções” (*Poet.* 1449 b₂₇₋₂₈: δι ἔ)εβου καὶ φόβου περὶ αἰσώσεως τῆς τῶν τοιοῦτων παθημάτων καθάρσιν). De agora em diante, portanto, devemos nos ocupar apenas e tão somente de entender como se interpretou essa célebre sentença. Para isso, contudo, devemos saber qual foi o motivo de surpresa por parte dos exegetas ao encontrar essa definição sobre o efeito da tragédia no sexto capítulo da *Poética*. Esse motivo está diretamente associado à estrutura da própria obra em que aparece, e, por essa razão, falaremos a seguir, ainda que de modo muito geral, dessa estrutura.

A *Poética* compõe-se de um único livro que foi dividido pelos editores do texto em vinte e seis capítulos. Sempre se especulou acerca de um suposto segundo livro que comporia essa obra e que se ocuparia da comédia, e alguns intérpretes chegaram mesmo a tentar reconstruí-lo, mas essa empreitada de reconstrução filológica não pode ser mais do que algo extremamente frágil e altamente hipotético, sendo preferível, como diz Düring, esforçar-se por entender melhor o conteúdo e a estrutura do livro de que dispomos do que querer forjar conjecturas acerca do que nele não se encontra¹³. Tentar reconstruir um hipotético segundo livro, a partir de fragmentos de Aristóteles e de outros autores antigos, é deveras controverso, pois que intérpretes muito qualificados não acreditam nem mesmo que esse tenha existido algum dia - e nisso se apoiam igualmente em testemunhos antigos -, julgando-o completamente dispensável à estrutura conceitual da obra de que dispomos¹⁴.

Detenhamo-nos, por conseguinte, na análise da estrutura do único livro da *Poética*, mais precisamente, analisemos apenas aquela implícita nos capítulos que antecedem ao sexto¹⁵. Os cinco primeiros capítulos apresentam uma grande coerência temática entre si. Eles expõem de maneira densa e sucinta a tese geral, com a qual se inicia a obra, de que

¹³ Cf. I.Düring, p. 189, n.224, bem como suas cautelosas observações sobre as diversas opiniões referentes a esse assunto (p. 149).

¹⁴ Esta é a opinião, p. ex., de D.Lanza em sua *Introdução à Poética* (pp. 20-21).

¹⁵ Cf. o artigo de B.Garbe para uma detalhada análise da estrutura da *Poética*.

todos os gêneros de poesia são imitações (*mimhseij*) mas que elas diferem entre si pelo meio com que imitam, pelo objeto que imitam e pelo modo como imitam. Os meios são o ritmo, a palavra e a música, o objeto são as ações de caráter nobre ou vil praticadas por homens melhores, iguais ou piores do que nós e, por fim, o modo de imitação pode ser o narrativo ou o dramático. Segue-se uma pequena história da poesia em que o Estagirita enfatiza a conaturalidade da capacidade humana de imitação que se faz presente desde a mais tenra infância. Essa característica, segundo Aristóteles, diferencia o homem de todos os outros animais, por ser ele o mais imitador (*mimhtikwtaton*) dentre eles, aquele que produz seus primeiros conhecimentos por meio da imitação (*dia\mimhsewj*) e o que se compraz (*to\ xairein*) com a imitação. Um indício disso é o fato de que todos os homens contemplam como sendo algo prazeroso (*h\diston*) tanto as imitações de animais, cujas figuras os atemorizam, quanto a de cadáveres, ou seja, contemplam com prazer imitações de coisas que, contempladas diretamente, lhes causariam profundo desprazer.

No início do sexto capítulo, é completamente coerente então que Aristóteles defina a tragédia recorrendo a esses conceitos por ele trabalhados nos cinco primeiros capítulos. E assim ele o faz ao dizer que ela é a imitação de uma ação nobre (*spoudaiabj*), ação esta que deve ser acabada (*tel eibj*) e de extensão determinada, realizada em um discurso ornamentado de modo diverso para cada uma de suas partes, discurso dramatizado e não meramente narrado e cujo efeito seria o de levar a cabo mediante a piedade e o medo uma purificação de tais emoções (cf. *Poet.* 1449 b₂₄₋₂₈). Eis aí enumerados, portanto, o objeto, o meio e o modo da tragédia. Todavia, o acréscimo final é inesperado, pois o Estagirita não tinha se referido ainda, até essa passagem, a *e\ eoj*, *foboj* ou a *kaqarsij*. Sobre a piedade e o medo Aristóteles voltará a falar com frequência desde o final do capítulo nove até o capítulo catorze, capítulos esses que tratam do enredo (*muqoj*). Mas sobre a purificação não encontraremos mais nenhuma linha nesse texto, à exceção da passagem supracitada onde ele é usado em seu sentido ritualístico habitual. A pergunta (justificada) dos intérpretes ante essa enigmática sentença foi e continua sendo dupla.

O primeiro desafio é o de tentar penetrar tanto quanto se possa a estrutura sintático-gramatical da sentença em questão a fim de poder extrair dela mesma o máximo possível de

compreensão acerca de seu conteúdo. O segundo desafio é o de adotar uma estratégia interpretativa imanente e/ou transcendente à *Poética* e mesmo à obra de Aristóteles, com o intuito de melhor compreender a intenção do Estagirita ao escrever essa passagem. Obviamente o texto mais diretamente relacionado a esse trecho, dado o próprio filósofo se referir explicitamente ao mesmo, é o da *Política* - ao qual aludimos anteriormente - onde está em discussão a música como fator educativo na vida da cidade. Por conseguinte, o modo como se deve relacioná-lo ao trecho da *Poética* sob discussão desempenha um papel fundamental na bibliografia secundária multiseular que trata desse problema, variando as respostas desde a sua plena desconsideração até a sua total assimilação ao trecho em questão.

Antes, porém, de começarmos a esmiuçar um pouco melhor as inúmeras interpretações sobre esse tópico, creio ser oportuno fazer uma observação de caráter metodológico. A imensa abundância de literatura sobre o tema da *καῦαρσιϋ* em Aristóteles é estonteante e, talvez mais surpreendente ainda, seja a grande disparidade e diversidade de posições que muitas vezes expressam muito mais a concepção teórica do próprio intérprete do que a de Aristóteles. Em outras palavras: estamos nos movendo em meio a um cipal exegético multiseular onde facilmente podemos perder a orientação e não mais sabermos dizer, afinal, qual é a verdadeira importância de toda essa infundável discussão para o autor em questão, ou seja, para Aristóteles. Desde já, portanto, quero sinalizar para o fato de que a importância desse tema em Aristóteles me parece pequena, tanto em relação ao texto da *Poética*, quanto, em uma perspectiva mais ampla, em relação ao *Corpus aristotelicum*. Em relação à *Poética*, *καῦαρσιϋ* me parece um termo de menor importância face a outros conceitos centrais da obra, tais como o de *μιμῆσιϋ*, *μουσῳ*, *ἡδονῆ* e, em relação à tragédia, o de *εἰσοῳ* e *φοβοῳ*. Concernente ao restante da obra do Estagirita, *καῦαρσιϋ* não parece desempenhar nenhum papel relevante, muito menos fundamental, excetuando-se é claro o seu uso especificamente biológico onde revela a sua importância na compreensão dos processos naturais de eliminação de resíduos excessivos que, como vimos, poderiam provocar um distúrbio no organismo. Mas então, alguém poderia justificadamente perguntar: por que tanta confusão em torno de uma só palavra?

Aqui seria preciso oferecer como resposta uma microhistória da recepção da *Poética*, pois sem essa perspectiva histórica nossa compreensão será muito parcial e restrita¹⁶. A primeira edição impressa do texto grego dessa obra veio a luz apenas em 1508. Ou seja: a Idade Média a desconheceu. O *Cinquecento* italiano, isto é, o Renascimento, portanto, é o responsável pela edição do texto grego, bem como por inúmeras edições bilíngües e, na maioria das vezes, providas de amplos comentários. Existem mais de vinte dessas edições, e a batalha dos escoliastas acerca de como compreender o termo *καῖαρσιῖ* começa desde então. As posições são as mais diversas, o que dificulta um simplismo histórico de prescrever maciçamente a um século ou a um período uma posição homogênea, o que obviamente, do ponto de vista didático, seria muito mais cômodo. Depois da Itália, parece que o centro da preocupação com as edições e comentários dessa obra desloca-se no século seguinte, ou seja, no século XVII, para a França, que vive então seu Classicismo literário-filosófico. Os séculos XVIII e XIX parecem, por sua vez, deslocar novamente o centro de preocupação sobre esse tema e essa obra para a Inglaterra e para a Alemanha, que vivem então o início e o amadurecimento do Romantismo. No século XX, esse tema ainda continuou predominante no ambiente germânico até a Segunda Grande Guerra, transferindo-se depois, primeiro de modo tênue e, mais recentemente, com maior expressividade para o ambiente anglo-saxônico. Essa sucinta descrição, é óbvio, não significa que outros exegetas de outras nacionalidades ou mesmo que intérpretes de países que foram centro de edições e de comentários em uma época não continuassem a manter uma produção mais ou menos significativa nos séculos seguintes.

Vejamos agora quais foram as principais interpretações defendidas ao longo desses séculos. Note-se que, como já advertimos acima, de modo algum é possível conceber essas interpretações, abaixo citadas, simplesmente como cronologicamente sucessivas. Stephen Halliwell, um dos mais percucientes investigadores da *Poética* enumera seis linhas ou correntes de interpretação acerca do problema da *καῖαρσιῖ*, quais sejam¹⁷: 1^a) a moralística ou didática que via na tragédia um modo de aperfeiçoamento moral (seus

¹⁶ Sigo a seguir, em linhas gerais, a descrição dessa tradição feita por um dos maiores especialistas da *Poética*, S. Halliwell, em um livro dedicado à mesma (pp. 286-323).

¹⁷ Continuo a me apoiar na obra citada na nota anterior, particularmente no Apêndice 5 dessa obra (pp. 350-356).

principais representantes foram Segni e Maggi, na Itália; Corneille, Rapin e Dacier, na França e Dryden e Johnson na Inglaterra; 2^a) a que buscava o amadurecimento emocional por meio da tragédia, ou seja, o fortalecimento do caráter (seus principais defensores na Antiguidade foram Tímocles, poeta cômico posterior a Aristóteles, e o estóico Marco Aurélio e na Itália renascentista Robortello, Minturno e Castelvetro); 3^a) a que buscava a moderação por meio da tragédia, ou seja, seus defensores relacionavam a purificação com a busca da mediania, tal como esta aparece nas reflexões éticas de Aristóteles (seus representantes foram: Daniel Hensius, na Holanda; Milton, Bywater e Twining na Inglaterra e Lessing na Alemanha); 4^a) a purgativa ou patológica, que acreditava que a tragédia deveria expurgar as emoções dos espectadores (e que tinha e tem por seguidores Bernays, Flashar e Schadewaldt na Alemanha); 5^a) a intelectual que interpreta a tragédia como propiciadora de uma iluminação intelectual (cujos principais representantes são o americano Golden e o búlgaro Nicev) e, por fim, a 6^a) a dramática ou estrutural que supunha o processo de purificação ocorrer no interior do drama e não no espectador, cujo representante principal é Else.

Após esse rápido sobrevôo histórico-metodológico à obra e ao tema em questão, e de fôlego renovados, desçamos com um olhar mais atento às minúcias e filigranas filológicas contidas no trecho em discussão. Aristóteles dizia que a tragédia δι πῆλυ καὶ φόβου περὶ τὴν αἰσθητικὴν καθαίρεσιν (“por meio da piedade e do medo leva a cabo a purificação de tais emoções”). Todos os elementos dessa sentença foram analisados e diferentemente interpretados por inúmeros exegetas. Tradicionalmente, o maior problema de cunho sintático é o uso do genitivo, e o segundo maior é o de saber a que exatamente se refere o adjetivo τοῖον, que, note-se bem, não é o pronome demonstrativo οὗτος (no genitivo τούτου). Começemos pelo primeiro problema. Há duas possibilidades de interpretação e os comentaristas têm-se digladiado acerca delas ao longo dos séculos. O genitivo em questão pode ter um uso subjetivo ou objetivo¹⁸. Em outras palavras: τῶν τοῖον αἰσθητικὴν (“de tais emoções”) poderia

¹⁸ Eudoro de Souza em sua edição da *Poética* (p. 164) enumera outras duas possibilidades, a saber, a de que esse genitivo seja simultaneamente subjetivo e objetivo ou de que seja um separativo. V.G. Yebra em sua edição da *Poética*, contudo, rejeita veementemente, por razões filológico-gramaticais, essas duas últimas alternativas (pp. 386-388).

expressar o sujeito da idéia de purificação, isto é, seriam essas emoções que levariam a cabo a purificação - caso de um genitivo subjetivo - ou poderia indicar o objeto da ação da purificação, ou seja, elas é que seriam purificadas pelo processo em questão - caso de um genitivo objetivo. O segundo problema diz respeito à extensão do conceito indicado pelo adjetivo **toiou~~t~~wn** (“tais”). Se fosse um pronome demonstrativo, não haveria dúvida de que ele se referiria à piedade e ao medo mencionados antes dele, mas ao ser apenas um adjetivo ele pode referir-se apenas a essas emoções ou, além delas, também a outras semelhantes. As posições alternaram-se com os séculos, e isso com conseqüências fundamentais para a adoção de uma determinada linha interpretativa. Uma última questão, de ordem sintática, é a de saber por que Aristóteles não teria usado o verbo **kaqai~~r~~w** e dito simplesmente **kaqai~~r~~rousa** mas teria preferido empregar uma construção substantivada formada pelo verbo **perai~~r~~w** (“levar a cabo, concluir”) mais o substantivo **kaqarsij**? Seria, como sugere um intérprete¹⁹, um uso paralelo ao de Tucídides, e por este utilizado quando quer valorizar não a ação mas sim o seu sentido interno? Ou seria, como me parece mais razoável supor, apenas para enfatizar o aspecto conclusivo, final do processo de purificação? Em outros termos, a tragédia não poderia provocar no espectador essa purificação caso esse saísse antes de seu término, do mesmo modo que a representação de uma ação incompleta não poderia compor um drama.

Do ponto de vista semântico, a principal questão é a de saber: o que significam exatamente para Aristóteles os conceitos **e~~j~~ eoj**, **foboj**, **paq~~h~~ma** e naturalmente o de **kaqarsij**? A estratégia interpretativa para tentar responder a essa questão é a de buscar em outras obras de Aristóteles, e em outros autores seus contemporâneos, elementos que auxiliem a compreensão da enigmática e elíptica passagem da *Poética*. Começemos então a expor essas respostas.

O primeiro problema que abordaremos é o de saber se é possível e lícito distinguir em Aristóteles entre **paqoj** (paixão) e **paq~~h~~ma** (emoção). Nisso também há discordância entre os intérpretes, pois alguns, apoiados em Bonitz, julgam essa diferenciação supérflua,

¹⁹ Cf. M.Pohlenz, p.340.

outros, contudo, acreditam poder estabelecer essa distinção²⁰. Um passo da *Ética Nicomaquéia* que procura definir a virtude não deixa margem à dúvidas quanto ao fato de que *e) eoj* (piedade) e *foboj* (medo) são *paqh* (paixões) para o Estagirita (cf. *EN*, II, 4, 1105 b₂₁₋₂₃). O que seriam então os *paqhmata*? Sabe-se, por esse mesmo passo da *Ética*, que eles não podem ser nem faculdades (*dunameij*) da alma, nem disposições (*eceij*) da mesma, pois que essas são definidas nessa passagem. Sendo as paixões movimentos (*kinhseij*) que atuam sobre a alma, os *paqhmata* nada mais podem ser do que os estados passionais produzidos na alma em decorrência desses movimentos, ou seja, são as emoções. Cabe observar, contudo, que as emoções para Aristóteles possuem também uma dimensão cognitiva, isto é, elas não são meros sentimentos, mas sim sentimentos acompanhados de uma crença e que também possuem um substrato fisiológico. Isso fica bastante claro em um célebre passo do *De anima* onde Aristóteles analisa a ira (*orgh*) sob duas perspectivas, a do físico e a do dialético. Da perspectiva do físico, ela seria a ebulição do sangue que se encontra ao redor do coração e o conseqüente aquecimento deste, enquanto na do dialético ela seria algo como a retribuição de uma dor sofrida, ou seja, um ato de vingança (cf. *De an.* 403 a₂₉ - 403 b₁). Em suma, deve-se observar, aqui ele não está distinguindo entre paixões e emoções - ambas são, segundo as suas próprias palavras, *l ogoi ehul oi* (“razões materializadas”). Note-se ainda que, de fato, Aristóteles geralmente não diferencia entre paixões e emoções, mas que essa diferenciação é possível, pois se baseia na diferença que o Estagirita sempre estabelece entre um *X-sij* e um *X-ma*, quer isso seja pensado no plano da sensação ou da intelecção.

Tendo discutido as emoções em geral, compete-nos agora falar de duas paixões em particular que são características da tragédia, a saber, a piedade e o medo. Acerca da importância dessas paixões para definir a tragédia, pode-se aludir, como o fizeram diversos intérpretes, ao fato de que já em Platão encontramos o mesmo par conceitual para especificar o efeito da tragédia ou, até mesmo no sofista Górgias o encontramos, quando este afirma - no *Elogio de Helena* - o poder do discurso ser capaz de comover por meio da

²⁰ Cf. W.Schadewaldt, pp.267-268, n.2.

iedade e do medo. Uma análise muito minuciosa e erudita de Flashar²¹ mostrou como essas duas emoções aparecem sempre citadas acompanhadas da descrição dos efeitos fisiológicos por elas produzidos, e isso seja qual for o autor que as mencione, seja ele Platão, Górgias, os autores dos tratados médicos ou mesmo Aristóteles. O medo é sempre descrito acompanhado do efeito do arrepio e do tremor na medida em que ele é causado por um resfriamento excessivo do organismo; a piedade, diferentemente, está associada às lágrimas e ao choro devido ao fato de ser provocada por uma excessiva umidade no interior do organismo. Assim, por exemplo, é que Aristóteles explica, em suas obras biológicas, o medo como sendo um estado passional provocado por um resfriamento (*katalyucij*) devido à escassez de sangue e à ausência de calor (cf. *De part. anim.* 692 a_{22ss}, 650 b_{18ss} e 679 a_{25ss}), e a piedade como sendo um estado passional gerado por um excesso de umidade. Todavia, temos também descrições mais dialéticas - não nos esqueçamos que o Estagirita inicia a *Retórica* comparando essa arte com a dialética - dessas emoções na *Retórica*, um texto essencial para entender como as emoções eram vividas cotidianamente na época de Aristóteles. As emoções, como ele nos esclarece no início do segundo livro, são as causas devido as quais os homens alteram seus juízos. O medo é definido nessa obra como sendo “um tipo de dor ou uma perturbação derivada da representação de um mal iminente, ruinoso ou penoso” (*Rhet.* II, 5, 1382 a : *l uph tij h) taraxh\ ek fantasij mel l ontoj kakou=fqartikou=h)l uphrou*) e a piedade como sendo “um tipo de dor provocada pela representação de um mal ruinoso ou penoso que ocorre a alguém que não o merece, um mal que também pode nos fazer sofrer ou fazer sofrer a alguém próximo de nós, principalmente quando esse mal nos pareça próximo” (*Rhet.* II, 8, 1385 b).

Finalmente, resta-nos concluir, afora os seus aspectos biológicos, o que poderia significar *kaqarsij* para Aristóteles. Como já havíamos afirmado anteriormente, o único texto do Estagirita que pode vir em nosso auxílio é a *Política*. O texto, entretanto, não é de modo algum esclarecedor, porquanto ele, por sua vez, remete-nos novamente à *Poética* a fim de elucidar o que seria essa noção de purificação. Todavia, vejamos em que a *Política* poderia nos auxiliar. Nessa obra, Aristóteles discute o uso da música no processo educativo de uma cidade. Note-se, portanto, que Aristóteles reconhece à música, ao menos a alguns

²¹ Cf. H.Flashar, pp. 289-325, a quem sigo neste parágrafo.

tipos de música, distintamente das outras artes, uma influência na formação do caráter dos cidadãos²². A primeira ocorrência do termo se dá quando ele discute a proibição do *auloj* (uma espécie de oboé primitivo) na educação musical. Ele encontra essa proibição justificada, pois esse instrumento, segundo ele, impede a expressão do *logoj*, reconhecendo, a seguir, que ele é um instrumento orgiástico (*orgiastikoh*) e não ético (*hnikoh*). O Estagirita faz, contudo, uma importante ressalva. O *auloj*, na sua opinião, pode ser empregado quando o objetivo do espetáculo (*qewria*) for mais o de produzir uma purificação (*kaqarsin*) do que o de possibilitar um aprendizado (*maqhsin*) (cf. *Pol.* 1341 a₁₇₋₂₄). Um pouco mais adiante, ele volta a essa mesma consideração ao afirmar que há um uso não educativo da música e esse é o seu uso purificador, ou seja, catártico. E aqui ele confessa estar tratando da purificação de modo simples (*aplwj*) mas que na *Poética* ele tratará deste tema de modo mais claro (*safešteron*) (cf. *Pol.* 1341 b₃₈₋₄₁). Há, segundo o Estagirita, três tipos de música: a ética, a prática e a entusiástica e apenas a primeira se presta à educação. Todas elas provocam emoções fortes como o medo, a piedade e o entusiasmo. E quem é tomado pelo entusiasmo pode beneficiar-se com a escuta de músicas religiosas que o arrebatam e têm sobre si o efeito de um remédio, isto é -considero o *kai*/do passo em questão como explicativo -, de uma purgação (*kaqaršewj*) (cf. *Pol.* 1342 a₈₋₁₁). Em todos os que escutam uma audição musical, é preciso supor, se produzirá “uma certa purificação” (tina *kaqarsin*), ou seja (*kai*/ explicativo), “um alívio acompanhado de prazer” (*koufizesqai meq hdonhj*) (cf. *Pol.* 1342 a₁₁₋₁₅).

Por fim, ainda temos de fazer menção a um outro fator essencial à tragédia: o prazer²³. Esse prazer parece estar diretamente associado à capacidade imitativa do homem, porquanto ele sente prazer ao saber que algo é uma imitação, isto é, prazer (intelectual) de saber que isto é aquilo ou, caso ignore que algo é uma imitação, prazer (sensorial) concernente ao modo de execução disso que ele contempla, quer por sua cor, quer por algo

²² Sobre a importância da música na formação da *pólis*, tanto em Platão quanto em Aristóteles, ver o livro de J.L.Fuentes, espec. pp. 243-285.

²³ Sobre o prazer em geral na obra de Aristóteles ver a bela antologia de textos aristotélicos, acompanhados de extensas e eruditas notas, organizada por R.Laurenti, bem como os dois apêndices de sua autoria (pp. 165-213).

análogo. A importância do prazer é que este será considerado, no capítulo catorze da *Poética*, como sendo o objetivo da tragédia. Esta, afirma Aristóteles, produzirá prazer principalmente pela composição dos fatos que constituem o enredo e não pelos cenários ou, dito de outro modo, o prazer provém da compreensão auditiva da narrativa e não dos efeitos visuais da montagem (cf. *Poet.* 6, 1450 b₁₆₋₂₀). Aristóteles afirma claramente que são os fatos e o enredo que constituem o fim (*telos*) da tragédia (cf. *Poet.* 6, 1450 a_{20ss}). Mas há um prazer próprio (*ἡδονὴ οἰκτιρῶσα*) da tragédia e ele só pode ser obtido por meio de uma imitação de ações piedosas ou terríveis (cf. *Poet.* 14, 1453 b_{11ss}). É fundamental, portanto, relacionar a noção de prazer com a noção de purificação, como parece ter feito o próprio Aristóteles, não na *Poética*, mas sim na *Política* ao aproximar ao menos um certo tipo de *katharsis* com “um alívio acompanhado de prazer”.

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

Bibliografia:

1. Dicionários e léxicos:

Bonitz, H. - *Index Aristotelicus*, Ac. Regia Borussica, vol. 5, Berolini, 1870; 2ª Ed. Berolini, 1950.

Brandwood, L. - *A Word Index to Plato*, Maney&son, Leeds, 1976.

Chantraine, P. - *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Klincksieck, Paris, 1983.

Peters, F.E. - *Termos Filosóficos Gregos. Um léxico histórico*, Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1983.

2. Edições de obras de Platão:

Conford, F.M. - *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*, London, 1937.

Dalimier, C. - *Cratyle. Traduction, introduction et notes*, Flammarion, Paris, 1998.

Dixsaut, M. - *Phédon. Traduction, introduction et notes*, Flammarion, Paris, 1991.

Lan, C.E. - *El Fedón de Platón. Traducción, estudio y notas*, Eudeba, Buenos Aires, 1993.

Licciardi, C. - *Cratilo. Introduzione e note, traduzione di E. Martini*, Bur, Milano, 1989.

Osmanzic, U.S. - *Cratilo. Introducción, versión y notas*, Unam, México, D.F., 1988.

Robin, L. - *Phédon. Texte établi et traduit*, Les Belles Lettres, Paris, 1949.

Vitali, M. - *Il Sofista. Introduzione e note*, Bompiani, Milano, 1996.

3. Edições de obras de Aristóteles:

Alexandre Jr., M./ Alberto, P.F./ Pena, A.N. - *Retórica. Tradução e notas*, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 1998.

Amaral, A.C./ Gomes, C.C. - *Política. Tradução e notas*, Vega, Lisboa, 1998.

- Butcher, S.H. - *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Arts. Translated and with critical notes*, Dover, New York, 1951.
- Dorati, M. - *Retorica. Testo critico, traduzione e note*, Mondadori, Milano, 1996.
- Dupont, R./ Lallot, J. - *La Poétique. Texte, traduction et notes*, Seuil, Paris, 1980.
- Haliwell, S. - *The Poetics. Translation and commentary*, Duckworth, London, 1987.
- Haliwell, S. - *Poetics. Edited and translated*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge/Mass. / London, 1995.
- Lanza, D. - *Poetica. Introduzione, traduzione e note*, Bur, Milano, 1994.
- Laurenti, R. - *Scritti sul Piacere*, Aesthetica, Palermo, 1989.
- Newman, W.L. - *The Politics of Aristotle, with an introduction, two prefatory essays and notes*, Oxford, 1887-1902.
- Sousa, E. - *Poética. Tradução, prefácio, introdução, comentário e apêndices*, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 1992³.
- Yebra, V.G. - *Poética de Aristóteles. Introducción, notas y apêndices*, Gredos, Madrid, 1992².

4. Estudos sobre o tema da catarse:

- Bernays, J. - "Aristotle on the effect of tragedy", in: *Articles on Aristotle (4. Psychology & Aesthetics)*, ed. J.Barnes/M/Schofield/R.Sorabji, Duckworth, London, 1979 (1857¹).
- Bréheir, E. - "ARETAI KAQARSEIS", In: *Idem, Études de Philosophie Antique*, PUF, 1955.
- Carvalho, A.L.C. - *Interpretação da Poética de Aristóteles*, Ed.Rio-pretense, São José do Rio Preto, 1998 (espec. pp. 166-184).
- Dirlmeier, F. - "KAQARSIS PAQHMATWN" (1940), in: M. Luserke, *op.cit.*, pp. 220-231.
- Düring, I. - *Aristotele*, Mursia, Milano, 1976.
- Festugière, A.J. - *Contemplation et Vie Contemplative selon Platon*, Vrin, Paris, 1967 (espec. pp. 123-156).

- Flashar, H. - "Die medizinischen Grundlagen der Lehre von der Wirkung der Dichtung in der griechischen Poetik"(1956), *in*: M.Luserke, *op.cit.*, pp. 289-325.
- Freire, A. - *A Catarse em Aristóteles*, Publicações da Faculdade de Filosofia, Braga, 1982.
- Fuentes, J.L. - *Principios de Filosofía del Arte Griego*, Anthropos, Barcelona, 1987.
- Garbe, B. - "Die Komposition der aristotelischen 'Poetik' und der Begriff der 'Katharsis'"(1980), *in*: M.Luserke, *op.cit.*, pp. 402-422.
- Golden, L. - "Mimesis and katharsis", *Classical Philology*, v. LXIV, n. 3, July 1969.
- Golden, L. - "The clarification theory of katharsis"(1976), *in*: M.Luserke, *op.cit.*, pp. 386-401.
- Gründer, K. - "Jacob Bernays und der Streit um die Katharsis"(1968), *in*: M.Luserke, *op.cit.*, pp. 352-385.
- Halliwell, S. - *Aristotle's Poetics. With a new introduction*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998².
- Janko, R. - "From catharsis to aristotelian mean", *in*: *Essays on Aristotle Poetics*, ed. A.Rorty-Oksenberg, Princeton University Press, Oxford, 1992.
- Lear, J. - "Katharsis", *in*: *Essays on Aristotle Poetics*, ed. A.Rorty-Oksenberg, Princeton University Press, Oxford, 1992.
- Luserke, M. - *Die Aristotelische Katharsis. Dokumente ihrer Deutung im 19. und 20. Jahrhundert. Mit einer Einleitung herausgegeben von M.Luserke*, Georg Olms, Hildesheim/Zürich/New York, 1991.
- Moulinier, L. - *Le Pur et l'Impur dans la Pensée des Grecs*, Klincksieck, Paris, 1952 (espec. pp. 410-419).
- Movia, G. - *Apparenze, Essere e Verità. Commentario storico-filosofico al 'Sofista' di Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 1991.
- Nehamas, A. - "Pity and fear in the *Rhetoric* and the *Poetics*", *in*: *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, ed. D.Furley/ A.Nehamas, Princeton University Press, New Jersey, 1994.
- Nussbaum, M.C. - *The Fragility of Goodness. Luck and ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986 (espec. pp. 378-394).

- Nussbaum, M.C. - "Tragedy and self-sufficiency: Plato and Aristotle on fear and pity", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. X, 1992.
- Pfister, F. - "Katharsis", *Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertunswissenschaft*, Supplementband VI, 1935.
- Pohlenz, M. - "Furcht und Mitleid? Ein Nachwort"(1956), *in: M.Luserke, op.cit.*, pp. 326-351.
- Schadewaldt, W. - "Furcht und Mitleid? Zur Deutung des aristotelischen Tragödiensatzes"(1955), *in: M.Luserke, op.cit.*, pp. 246-288.
- Wagner, C. - "'Katharsis' in der aristotelischen Tragödiendefinition"(1984), *in: M.Luserke, op.cit.*, pp. 423-443.
- Zingano, M. - "Katharsis poética em Aristóteles", *Síntese*, vol. 24, n. 76, janeiro-março 1997.