

ÉTICA POÉTICA: A CONTINGÊNCIA E A AÇÃO NA TRAGÉDIA SEGUNDO ARISTÓTELES

LUISA BUARQUE

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

1. Introdução

Na *Poética*, Aristóteles formula aquela que, se não for a primeira, ao menos é a mais influente definição de poesia trágica da história. Isso não significa, porém, que o filósofo reconheça a existência de uma noção mais ampla de ‘trágico’, quiçá semi ou proto-filosófica, que as tragédias supostamente trariam em suas linhas e entrelinhas. Ao menos é o que geralmente reconhecem os estudiosos do tratado: o mero fornecimento da ‘definição’ do gênero poético não atestaria a consideração de alguma ‘visão de mundo’ e/ou sabedoria existencial alinhada com esse mesmo gênero. Toda a conhecida tese de Szondi desenvolvida no *Ensaio sobre o trágico*¹ repousa, aliás, sobre tal observação. Seus argumentos giram em torno do fato de que a análise aristotélica interessa-se muito mais pelos elementos formais da arte trágica do que por uma visão de mundo que a tragédia supostamente carregaria consigo.

Em prol da tese de Szondi, temos que as ocorrências dos adjetivos *tragikós* e *trago(i)dós* na *Poética* parecem confirmar um uso quase estritamente técnico, que poderia ser definido como ‘relativo ao *érgon* do poema trágico’². Exemplo disso é a passagem 1453b39, onde, em meio a uma classificação de situações mais ou menos propícias a serem incorporadas a um mito trágico – analisadas sob a perspectiva do conhecimento da personagem acerca do seu agir e acerca daquele sobre quem a sua ação incidirá – lê-se

¹ SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.

² Eis a lista de passagens em que os dois adjetivos aparecem, em forma superlativa ou não: ARISTÓTELES. *Poética*, 1452b37; 1453a27; 1453a28; 1453b39; 1456a21.

que um determinado tipo de evento é “repugnante [*miaròn*] e não trágico [*kaì ou tragikón*], pois sem catástrofe [*apathès gár*]”³. Ora, que o filósofo exija o *páthos* – traduzido aqui por catástrofe e entendido como o sofrimento, o padecimento ou fato violento necessário ao poema trágico – para que um mito seja considerado trágico não é de se espantar, haja vista ter sido o *páthos* definido, no capítulo XI, como uma parte do mito trágico, junto com a peripécia e o reconhecimento⁴. Trata-se aqui, portanto, de uma visão poetológica, ligada à economia formal e à organização da poesia trágica e de seus elementos, bem como ao efeito que ela visa produzir, a saber: as emoções de medo e de compaixão, diretamente ligadas a situações de infelicidade, ou efetivamente geradas por certas ações ou por pouco evitadas⁵. Trágico seria, portanto, tudo aquilo que compõe a estrutura do poema trágico e, sobretudo, que contribui para a produção das emoções desejadas.

Mesmo aqueles empregos dos mencionados adjetivos que não parecem ser tão claramente técnicos, isto é, aqueles que apelam para uma noção geral, um pouco mais ampla e não exclusivamente formal, do que deveria ser compreendido como ‘relativo ao *érgon* da tragédia’, acabam podendo ser explicados a partir do efeito almejado, ou ainda, do fim próprio da tragédia – entendido por Aristóteles sempre como um evento relativo às emoções específicas de medo e de compaixão. É o caso, por exemplo, das ocorrências do capítulo 13, que versa justamente sobre os meios de obter o efeito da tragédia (*tò tés trago(i)días érgon*) e que se inicia pela afirmação de que o próprio (*ídiòn*) da tragédia é imitar fatos temíveis e compassíveis (não por acaso, é nesse capítulo que encontraremos três das cinco ocorrências de *tragikós* e *trago(i)dós* na *Poética*). Neste sentido, a situação do homem mau que passa da infelicidade para a felicidade é a menos trágica possível (*atrago(i)dótaton*)⁶, pois nenhuma das condições exigidas para que um poema possa ser considerado trágico é preenchida (a situação nem é filantrópica, nem temível nem compassível). Ademais,

³ ARISTÓTELES. *Poética*, 1453b39. τὸ τε γὰρ μιαρὸν ἔχει, καὶ οὐ τραγικόν· ἀπαθὲς γάρ. Traduções da *Poética* de Eudoro de Souza.

⁴ ARISTÓTELES. *Poética*, 1452b13.

⁵ Desviar-me-ei aqui do tema da purificação/purgação/catarse dessas emoções (e afins?) porque, além de controverso, em nada contribuiria para a presente argumentação.

⁶ ARISTÓTELES. *Poética*, 1452b37.

Eurípides é o mais trágico dentre os poetas (*tragikótatos*⁷) porque compõe obras com finais infelizes, que são precisamente aquelas que se revelam nos concursos como as mais trágicas (*tragikótatai*⁸). Por um lado, o fato de que essas ocorrências sejam encontradas no superlativo sugere que haja graus de tragicidade, digamos assim, o que poderia nos levar a pôr em dúvida a associação estrita entre um dito ‘caráter trágico’ e o poema trágico propriamente dito. Eventualmente, haveria tragédias mais trágicas ou menos trágicas, sendo que estas últimas não deixariam de ser tragédias apenas por partilharem menos desse suposto caráter trágico. Nesse sentido, poderíamos falar de uma espécie de visão trágica de mundo para além do poema trágico, que estaria mais presente ou menos presente em cada exemplar de tragédia analisado pelo filósofo. No entanto, essa argumentação parece desmoronar face à associação, essa sim estrita, entre o caráter trágico e o fim (nem sempre plenamente alcançado) de todos os espécimes de tragédias. Que os critérios sejam múltiplos, mas que a pedra de toque do capítulo 13 sejam as emoções trágicas, mostra-nos que Aristóteles pode graduar e hierarquizar tipos de tragédia a partir do critério adotado naquele momento, sem dissociar inteiramente esse mesmo critério da estrutura formal dos poemas trágicos, analisada em seu tratado.

Apesar de todas essas evidências, ainda assim eu gostaria de levar a cabo um procedimento que reconheço ser arriscado do ponto de vista acadêmico, por não parecer plenamente sustentável, mas que talvez se justifique por ser potencialmente interessante – ao menos do ponto de vista dos amantes do tratado aristotélico sobre a tragédia. Trata-se da construção de uma noção de ‘trágico’ que, ainda que jamais tenha sido levada a cabo por Aristóteles, se pretende aristotélica em espírito. Se é verdade que a *Poética*, em linhas gerais, parece depor contra a construção de uma tal noção, talvez possamos encontrar alhures certas pistas para a realização deste trabalho.

Antes de fazê-lo, porém, convém uma breve advertência: eu não pretendo aqui me dedicar à tentativa de contrariar a instigante tese de Szondi sobre a inexistência de uma noção de ‘trágico’ como visão de mundo antes de Schelling. E isso, não apenas por incapacidade de fazê-lo, mas

⁷ ARISTÓTELES. *Poética*, 1453a28.

⁸ ARISTÓTELES. *Poética*, 1453a27.

também porque parto de um questionamento inteiramente distinto, que não se choca com as observações do célebre filósofo alemão. Ao que parece, Szondi tem em vista sublinhar o forte contraste entre as considerações aristotélicas acerca da tragédia e as dependentes dela, e aquelas produzidas a partir do romantismo alemão e influenciadas por ele. Levando esse fato em consideração, não possuo nenhuma intenção de duvidar das enormes diferenças entre o trágico de Aristóteles, relativo predominantemente ao poema trágico em sentido restrito, e o trágico filosófico dos séculos XIX e XX. Apenas gostaria de, a partir de um trabalho fortemente conjectural, imaginar como teria sido uma noção aristotélica de ‘trágico’ – já não tão restrita à tragédia enquanto técnica artística, mas mais associada a uma situação existencial que, a seus olhos, seria representada em muitos dos poemas trágicos – caso Aristóteles a tivesse confeccionado. Para dizê-lo de modo mais preciso: em coerência não só com a *Poética*, mas, sobretudo, com outros textos aristotélicos que esclarecem noções que concorrem para a sua compreensão de tragédia, eu gostaria de especular sobre aquilo que, a meu ver, predominaria em uma possível noção aristotélica de ‘trágico’. Assim sendo, a especulação à qual me dedicarei a partir de agora procurará repousar sobre preceitos metafísicos aristotélicos e examinar suas consequências para a vida humana, que se refletiriam, sobretudo, no modo como a poesia trágica aborda a relação entre a ação do homem e a temporalidade – ao menos aos olhos de Aristóteles. Em suma, o meu objetivo é realizar um levantamento e uma organização de certos indícios encontrados em textos aristotélicos, a fim de formar uma construção fictícia, porém verossímil, de um também fictício ‘trágico’ aristotélico.

2. *A ação segundo Aristóteles*

Se é verdade que a poesia, para Aristóteles, é essencialmente mimética, é verdade também que mimetiza especificamente ações (*mímesis tês práxeas*). Inúmeras são as fórmulas que se repetem, ao longo de toda a *Poética*, para fazer referência à *práxis*. Fastidioso seria listá-las, pois é difícil encontrar na *Poética* algum capítulo que não lance mão de termos ligados ao *prátein*, tais como *práxis*, *práttontas*, *práttomena*, *prágmata* e afins. Já que a poesia é imitação de ações, diz-nos Aristóteles muito frequentemente, logo... Retirando dessa premissa suas conclusões.

Todavia, se quisermos compreender em que consiste a ação humana para Aristóteles, não é na *Poética* que devemos procurar maiores esclarecimentos. Nesse tratado, encontraremos no máximo lacunas, ausências e faltas intrigantes. Para fornecer um único, mas eloquente exemplo: contrastando a *Poética* com o que nos resta, hoje, da poesia trágica grega do século V a. C., chama atenção a quase mudez de Aristóteles a respeito de noções tão fortemente ligadas à ação humana tal como abordada em não poucos poemas trágicos quanto as noções de destino, determinismo, oráculos, vaticínio, intervenção divina etc⁹. Nem mesmo um depoimento contra a pertinência de tais noções será encontrado no tratado dedicado à tragédia. A respeito desses assuntos, o filósofo apenas se cala, com exceção de um breve comentário menor no Capítulo XV¹⁰. Ora, a meu ver, isso não se deve apenas ao estilo lacônico e ao estado fragmentar do tratado. Ao contrário, sua quase mudez parece propositalmente cultivada. Aparentemente, é interessante para Aristóteles pensar a ação humana nos poemas trágicos sem o destino e com pouca intervenção divina, e esse fato servirá de guia para

⁹ Cf.: “Aristotle seems almost wholly uninterested in the genre’s preoccupation with fate, with death and dying, with mortality and immortality, and with the nature of the divine”. Essa frase é de Edith Hall, em artigo intitulado “Is there a polis in Aristotle’s Poetics?”. Segundo a autora, não é apenas sobre esses temas que Aristóteles se cala: outros exemplos célebres são o papel da *pólis* na elaboração da tragédia e da tragédia na *pólis* e, por extensão, os festivais. É sobre este último assunto que ela se debruçará. Volto-me para o primeiro. HALL, Edith. Is there a polis in Aristotle’s Poetics? In: SILK, M. S. (Ed.). *Tragedy and the Tragic*. Oxford: Oxford University Press, 1996. p. 295-309. p. 296. Também Lanza é de mesma opinião. Segundo ele, Aristóteles deixa os deuses de fora da tragédia. LANZA, Diego. La città e i racconti. In: _____ et al. (Ed.). *L’ideologia della città*. Napoli: Feltrinelli Editore, 1977. p. 11-12. Veloso, em contrapartida, lembra acertadamente que Aristóteles não recusa o que se diz sobre os deuses (segundo ele, o poeta pode muito bem falar sobre o que geralmente se pensa, inclusive a respeito dos deuses, sem necessidade de verificar a validade das asserções ou opiniões gerais) e nem critica que se recorra a eles na hora de evocar o passado distante ou até o futuro. No capítulo XV da *Poética*, o filósofo afirma explicitamente que nós concedemos aos deuses a capacidade de ver tudo. O grande problema aristotélico não é com os deuses, mas com a solução poética artificial, que não deriva das ações representadas. Ainda assim, Veloso admite que “os deuses estão predominantemente ausentes das análises da *Poética*, o que talvez esteja mais conforme à concepção aristotélica da ação humana que à realidade das tragédias”. VELOSO, C. Ce dont Aristote parle et ce dont Aristote ne parle pas dans la *Poétique*. In: ROUSSEAU, P. ; COTTONE, R. Sactta (Ed.). *Diego Lanza: lecteur des oeuvres de l’antiquité*. Villeneuve d’Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2013. p. 85-108. Ver p. 87.

¹⁰ Ver nota 9.

a formulação do fictício ‘trágico’ aristotélico que aqui pretendo realizar¹¹.

Se de fato há um interesse por parte do filósofo em omitir ou ao menos minimizar os temas do destino, do determinismo e da intervenção divina ao falar da ação, esse interesse se deve, a meu ver, à teoria aristotélica da *práxis*, que, como dito antes, encontra-se desenvolvida alhures. Como não poderia deixar de ser, o tratado em que mais encontraremos informações a respeito da compreensão aristotélica da ação humana é a *Ética a Nicômaco*. É daí que extrairei a maior parte dos indícios que pretendo recolher. Antes, porém, será frutífero fazer um breve desvio por dois comentários retirados do *Da Interpretação*; comentários que certamente são esparsos e até laterais, mas que desempenharão um papel importante em minha especulação. Como não poderia deixar de ser, os referidos trechos foram extraídos do célebre e enigmático capítulo 9, onde se encontrará precisamente o depoimento aristotélico a respeito do determinismo. Esse desvio pelo *Da Interpretação* justifica-se porque nos trechos selecionados encontram-se breves, mas sugestivas alusões à relação entre a teoria aristotélica da ação e certos fundamentos físicos e ontológicos de sua filosofia. De posse desses fundamentos, ainda que em linhas gerais, poderemos extrair consequências mais contundentes da leitura dos trechos da *Ética a Nicômaco* que serão analisados em um segundo momento deste artigo.

a) *Da Interpretação: o contingente*

Ainda que seja extremamente difícil reconstruir o passo a passo do capítulo 9 do *Da Interpretação*, o que ele certamente nos indica é a rejeição aristotélica ao determinismo¹². Não sabemos exatamente contra quem o

¹¹ Há, evidentemente, poemas em que deuses são heróis trágicos, mas nesses casos eles mesmos agem em linhas gerais como agem os homens. Uma possível objeção ao meu comentário é que, sendo a *Poética* um tratado interessado em desvendar a estrutura formal da poesia trágica, não haveria nenhuma razão para tocar em assuntos ligados ao destino. Ainda assim, é possível perceber que Aristóteles menciona na *Poética*, mesmo que *en passant*, noções importantes para a sua teoria da ação, tais como a *proairesis*, por exemplo (cap. 6, 50b9, quando fala do *êthos*). Ainda que a *Poética* não seja o local adequado para desenvolvê-la, ele dá indícios de que ela é relevante para a compreensão da *práxis*. No caso aqui em foco, ao contrário, ele não dá sequer amostras de que o tema do destino e temas afins devam ser levados em consideração. Parece-me, como indicarei a seguir, que a razão disso pode ser desvendada a partir de outros textos.

¹² Como não me interessa aqui uma análise aprofundada de *Da Interpretação*, mantenho

filósofo está se posicionando nem quais são precisamente seus argumentos para sustentar sua posição, mas sabemos que, para ele, há no mundo eventos necessários, eventos impossíveis e eventos contingentes (ou possíveis¹³) e, ademais, que ser contingente significa precisamente não ter nem a sua ocorrência nem a sua não ocorrência asseguradas de antemão, mantendo a dupla possibilidade enquanto não se atualiza¹⁴.

Sistematizando, podemos afirmar que: a) eventos necessários são aqueles que ou bem sempre ocorrem ou bem estão fadados a ocorrer, ou,

o termo ‘determinismo’, ainda que eu o considere vago em um contexto aristotélico. Com ele, refiro-me simplesmente à consideração de que os eventos são necessários e estão pré-determinados, de modo que o futuro esteja fixado. O contrário disso, que é o que Aristóteles procura defender no referido capítulo, ao menos em certo âmbito, corresponde *grosso modo* ao que ‘tanto pode comportar-se assim quanto não assim’, e que, em 18b16, é dito oposto à necessidade. Na *Ética a Nicômaco*, encontramos o termo *adióriston* em sentido próximo, a saber, caracterizando ocorrências futuras (*Ética a Nicômaco*, 1112b10) e o interessante deste termo em particular é justamente que pode ser traduzido por ‘indeterminado’. Ver também nota abaixo. Outra importante noção aristotélica que possui fortes conexões com essa questão, que está envolvida no capítulo 9 de *Da Interpretação* e que certamente influencia sua leitura da tragédia, é a *tykhe*, como demonstrou Nussbaum. A ideia não apenas de que nem todos os eventos futuros estão determinados, como também de que há um acaso envolvendo a origem de certos acontecimentos os quais, por tal razão, escapam inteiramente do controle dos homens e, ao mesmo tempo, possuem grande influência sobre as vidas humanas. NUSSBAUM, M. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2009. Na *Ética a Nicômaco*, o grande exemplo de homem desafortunado, acometido pelo acaso, é Príamo. Infelizmente, não poderei percorrer essa trilha aqui, por falta de espaço e por ter escolhido focalizar o tema da ação, sobretudo, em sua conexão com a deliberação, a ignorância etc. Porém, tais análises permanecerão subjacentes ao meu trabalho.

¹³ ‘O contingente’ é a mais frequente tradução de *tò endekhómenon*, e ‘ser contingente’ de *endékhesthai*. Em traduções variadas da *Ética a Nicômaco*, encontram-se expressões tais como “o que é capaz de ser de outro modo” o “variável” etc., para o mesmo termo, mas todas parecem-me poder ser reconduzidas à noção de contingência. A noção modal de ‘possível’, *tò dýnaton*, é dita por Aristóteles logicamente conversível ou correspondente ao contingente (*Da Interpretação*, 22a16). As duas noções, entretanto, não são propriamente idênticas, pois o possível pode ser dito pelo menos de dois modos (ARISTÓTELES. *Da Interpretação*, 23a5-20), e, em uma de suas abordagens, ele inclui o necessário (por um lado, o necessário precisa ser possível – pois não pode ser impossível – mas por outro lado opõe-se ao possível justamente por não ser contingente). Essa diferença é uma questão interna ao *Da Interpretação* que se esclarecerá no capítulo XIII. No capítulo IX, e para os efeitos que pretendo, não será preciso esclarecê-la minuciosamente, de modo que me permito aqui apenas assinalar tal distinção, mas utilizar os dois termos predominantemente em seus sentidos conversíveis e mutuamente correspondentes.

¹⁴ ARISTÓTELES. *Da Interpretação*, 22a22.

em outras palavras, não podem não ocorrer¹⁵; b) eventos impossíveis são aqueles que estão fadados a não ocorrer, ou, necessariamente não ocorrem nem ocorrerão; c) eventos contingentes são aqueles que tanto podem ocorrer quanto podem não ocorrer (e, portanto, tanto poderiam ter ocorrido quanto não ocorrido, e tanto poderão ocorrer quanto não ocorrer). Se existe um reino da contingência, por consequência o determinismo está necessariamente desclassificado ao menos como regente desse reino, não sendo, portanto, universalmente válido.

Mas se há no mundo, segundo Aristóteles, eventos necessários, impossíveis e contingentes, resta saber quais eventos concretos podem ser classificados em cada um desses grupos. Embora não seja meu intuito fazer essa classificação, temos quanto a isso um comentário valioso em um dos dois trechos do capítulo 9 de *Da Interpretação* precedentemente anunciados. Ei-lo, finalmente:

*Vejamos, com efeito, que há um princípio das coisas que serão tanto a partir do deliberar quanto do ter feito algo e que, em geral, há o ser possível e o não [ser possível] nas coisas que não são sempre em ato, nas quais são contingentes ambos: tanto o ser quanto o não ser, logo tanto o vir a ser quanto o não vir a ser.*¹⁶

Já sabíamos que os eventos contingentes são aqueles que tanto podem ser e vir a ser quanto podem não ser e não vir a ser. Por contraste, aprendemos que essa dupla possibilidade (de ser e de não ser) relaciona-se com o que não está sempre em ato. O que está sempre em ato necessariamente é (sempre). O que está em potência não necessariamente será, ao menos enquanto está em potência, de modo que pode ser e pode não ser¹⁷. Note-se que nessa conjunção ‘e’ está implicada uma disjunção, que se associa justamente à temporalidade – tema específico do capítulo 9. A conjunção só se mantém

¹⁵ ARISTÓTELES. *Da Interpretação*, 18b14.

¹⁶ ARISTÓTELES. *Da Interpretação*, 19a7-11. ὁρῶμεν γὰρ ὅτι ἔστιν ἀρχὴ τῶν ἔσομένων καὶ ἀπὸ τοῦ βουλευέσθαι καὶ ἀπὸ τοῦ πράξαι τι, καὶ ὅτι ὅλως ἔστιν ἐν τοῖς μὴ αἰεὶ ἐνεργοῦσι τὸ δυνατόν εἶναι καὶ μὴ, ἐν οἷς ἄμφω ἐνδέχεται καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι, ὥστε καὶ τὸ γενέσθαι καὶ τὸ μὴ γενέσθαι. Traduções de *Da Interpretação* minhas e de Antonio Mattoso.

¹⁷ A não ser nos casos em que a potência é dita daquilo que já está em ato, ou seja, quando ato e potência são simultâneos e dizemos que algo pode fazer uma coisa porque já o faz, como explicará Aristóteles em *Da Interpretação*, 23a10.

enquanto o evento não se efetivou, enquanto não se atualizou, enquanto está em potência. Quando se atualizar, apenas uma das duas alternativas será o caso; logo, *ou* uma *ou* a outra será verdadeira. Quando uma se tornar V, a outra automaticamente tornar-se-á F, de modo que ambas não poderão coexistir em ato como coexistem em potência. Uma vez abolida a dupla possibilidade, pela passagem de tempo, há necessidade em relação ao ocorrido.

Isso leva a concluir que é possível operar como que uma subdivisão no reino das coisas necessárias: de um lado, as coisas que sempre ocorrem, isto é, as que estão sempre em ato – que são propriamente classificadas como necessárias, em absoluto. De outro, as que já ocorreram, ou seja, aquelas cuja potência já se atualizou. Coisas contingentes, portanto, podem de certo modo ‘tornar-se’ necessárias. Mas isso não significa que elas mudem de natureza quanto à sua modalidade, tampouco que sua contingência tenha sido apenas aparente. Significa somente que há uma necessidade do passado, que poderíamos, a título de clareza, chamar de irrevogabilidade. Em suma: um evento não muda de natureza após ter ocorrido, pois, segundo o filósofo, “não é o mesmo o ente em geral ser por necessidade quando é, e ser por necessidade absolutamente”¹⁸. Ele apenas se torna necessário, no sentido de irreversível, uma vez que passou e não pode mais ser modificado, mas continua fazendo parte das coisas contingentes por natureza¹⁹.

Além disso, um outro ponto importante que se deduz da passagem citada acima é que existe uma firme conexão entre a deliberação, a *práxis* e a contingência. Essa conexão, aliás, já havia sido sugerida no mesmo capítulo, poucas linhas antes, em um trecho que serve como um breve comentário, quase que entre parênteses, à argumentação a favor da ideia de que vivemos em um universo pleno de eventos contingentes. Caso contrário, escreve Aristóteles, “nem deliberar seria preciso, nem empenhar-se [assumindo] que, se por um lado fizermos isto, isso será, se por outro lado não [fizermos] isto, isso não será”²⁰. A prática da deliberação mostra

¹⁸ ARISTÓTELES. *Da Interpretação*, 19b25. οὐ γὰρ ταυτόν ἐστι τὸ ὄν ἅπαν εἶναι ἐξ ἀνάγκης ὅτε ἔστιν, καὶ τὸ ἀπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης.

¹⁹ No que diz respeito ao tema específico do capítulo 9, a saber, se e quando sentenças sobre eventos futuros contingentes podem ser consideradas verdadeiras ou falsas, esse esclarecimento desempenha um papel importante, mas não tomarei aqui esse rumo.

²⁰ ARISTÓTELES. *Da Interpretação*, 18b31-33. ὥστε οὔτε βουλευέσθαι δεῖσι ἂν οὔτε πραγματεύεσθαι, ὡς ἂν μὲν τοδί ποιήσωμεν, ἔσται τοδί, ἂν δὲ μὴ τοδί, οὐκ ἔσται.

aos gregos que, conscientemente ou não, eles creem que ao menos parte do futuro não está assegurada, e que essa parte definitivamente tem relação com certas ações humanas, acerca das quais eles deliberam. Caso contrário, de que adiantaria deliberar?, pergunta-se Aristóteles. Mas deliberamos, e isso é sinal ou prova de que concordamos que certos eventos futuros não estão previamente estabelecidos, e tanto podem ocorrer como podem não ocorrer. Inversamente, o fato de que certos eventos futuros tanto podem ocorrer quanto podem não ocorrer funda nossa ética deliberativa, fato que corrobora a existência de uma relação intrínseca entre a contingência e a deliberação. Ou seja: nossa ética repousa sobre uma física cuja temporalidade, por sua vez, repousa sobre a ontologia da potência e do ato, de modo que a teoria aristotélica da ação e da deliberação exige que estas atuem em relação a eventos possíveis (isto é, agora em potência), mas não necessários (em ato). Em uma palavra: a ação humana pertence ao reino da contingência e atua dentro dele, e parte dessa atuação está sujeita à prática da deliberação. De que parte se trata é algo que ficará claro na *Ética a Nicômaco*. Passemos agora a esse tratado e vejamos, antes de mais nada, o que ele tem a dizer a respeito da conexão entre a *práxis*, a deliberação e a contingência.

b) *Ética a Nicômaco: a deliberação*

A começar pelo tema que corre nas entrelinhas do capítulo 9 de *Da Interpretação*, em uma série de passagens da *Ética a Nicômaco* confirma-se a conexão entre deliberação e contingência, bem como se esclarece a aliança entre certas ações e a deliberação. Vejamos:

*Sobre as coisas eternas ninguém delibera, por exemplo: sobre o cosmo ou sobre o diâmetro e os lados, porque incomensuráveis; mas nem sobre as coisas em movimento seja por necessidade, seja por natureza ou por uma outra causa, por exemplo, solstícios e o nascer dos astros; nem sobre as coisas ora de um modo ora de outro, por exemplo as secas e chuvas; nem sobre as coisas por acaso, como a descoberta de um tesouro*²¹.

[...] *O deliberar [está] nas [coisas] que acontecem no mais das vezes, mas não são*

²¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1112a22-27. περί δὴ τῶν αἰδίων οὐδεὶς βουλευεται, οἷον περὶ τοῦ κόσμου ἢ τῆς διαμέτρου καὶ τῆς πλευρᾶς, ὅτι ἀσύμμετροι. ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν ἐν κινήσει, αἷι δὲ κατὰ ταῦτὰ γινομένων, εἴτ' ἐξ ἀνάγκης εἴτε καὶ φύσει ἢ διὰ τινα αἰτίαν ἄλλην, οἷον τροπῶν καὶ ἀνατολῶν. οὐδὲ περὶ τῶν ἄλλοτε ἄλλως, οἷον αὐχμῶν καὶ ὄμβρων. οὐδὲ περὶ τῶν ἀπὸ τύχης, οἷον θησαυροῦ εὐρέσεως. Traduções de *Ética a Nicômaco* minhas e de Antonio Mattoso.

*claras em relação ao resultado, também naquelas em que [é] indeterminado*²².

[...] *Ninguém delibera acerca das coisas que não podem [mè endekhoménon] ser diferentemente*²³.

[...] *Ninguém delibera acerca do ocorrido, mas acerca do que será e do contingente, o ocorrido não pode [ouk endékhetai] não vir a ser; por isso Agatão corretamente [disse]: pois só isso um deus não pode, tornar não ocorridas as coisas feitas*²⁴.

Como esclarecem os trechos acima, as coisas sempre em ato e as necessárias em geral – quer no sentido da irrevogabilidade do passado, quer no sentido de que, por natureza, estão fadadas a ocorrer, quer no sentido de que são sempre como são – estão sumariamente excluídas da matéria das nossas deliberações. Se elas necessariamente são assim, se já foram, ou se necessariamente serão de determinado modo no futuro, de que adiantaria deliberar a respeito delas? É preciso haver não só futuro, mas futuro indeterminado, para que a deliberação se torne uma prática aceitável.

Porém, há ainda nas passagens acima outras especificações a nos mostrarem que nem tudo que é contingente, assim como nem todas as coisas possíveis, constituem matéria para a nossa deliberação²⁵. Em uma palavra: a

²² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1112b8-10. τὸ βουλευέσθαι δὲ ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀδήλοισ δὲ πῶς ἀποβήσεται, καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον.

²³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1139a14. οὐδεὶς δὲ βουλευέται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν. Essa passagem se repete tal e qual em ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1140a32, bem como sob a formulação contrária: ninguém delibera sobre o que é impossível ser diferentemente. Formulação que, aliás, será reencontrada em 1141b12: οὐδεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν.

²⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1139b6-10. οὐδὲ γὰρ βουλευέται περὶ τοῦ γεγονότος ἀλλὰ περὶ τοῦ ἐσομένου καὶ ἐνδεχομένου, τὸ δὲ γεγονὸς οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι· διὸ ὀρθῶς Ἀγάθων μόνου γὰρ αὐτοῦ καὶ θεὸς στερίσκεται, ἀγένητα ποιεῖν ἄσσο· ἂν ἡ πεπραγμένα.

²⁵ Aqui é preciso fazer um esclarecimento: embora haja uma equivalência importante entre a noção modal de *tò dýnaton* e a noção física de *dýnamis* (que é explorada, por exemplo, no final do capítulo XIII do *Da Interpretação*), a noção de potência, tal como desenvolvida no âmbito da *Física*, não deve ser entendida simplesmente como algo que tanto pode vir a ser quanto pode não vir a ser no sentido aleatório da expressão. Muito pelo contrário, a potência é uma força ou capacidade de dar-se, e, fisicamente falando, só não se atualizará caso algum acidente o impeça. Por exemplo: que o *télos* de um menino seja vir a tornar-se um homem não é algo que simplesmente poderá ocorrer ou não ocorrer como alguém pode sentar-se ou ficar de pé num dado momento, ou como uma cidade pode travar ou não travar uma batalha naval, pois é da natureza do menino tornar-se homem. Ainda assim, podemos dizer que é contingente que o

contingência é condição necessária, mas não suficiente para a deliberação. As coisas fortuitas, as casuais, as distantes, enfim, uma série de eventos contingentes não entra em nossa agenda de deliberações. E isso porque, basicamente, deliberamos apenas acerca de coisas que, além de contingentes e de futuro indeterminado e pouco claro, também estão ao nosso alcance e em nosso poder. Coisas que dependem de nós e cujo princípio está em nós.

Ora, essa é propriamente, ainda segundo a *Ética a Nicômaco*, parte importante da definição de agente ‘voluntário’: aquele que possui em si o princípio da ação, como é exaustivamente repetido no terceiro livro do tratado ético. É verdade que nem todas as ações voluntárias são deliberadas, como esclarecerá o filósofo²⁶, mas o contrário se verifica, ou seja, todas as ações deliberadas são voluntárias. E é precisamente no capítulo aristotélico que versa sobre as noções de voluntário e de involuntário que serão encontrados os próximos indícios que, somados à firme conexão entre ação, contingência e deliberação, serão coletados a fim de formular o ‘trágico’ aristotélico aqui pretendido.

c) *Ética a Nicômaco: o voluntário e o involuntário*

No primeiro capítulo do Livro III da *Ética a Nicômaco*, onde são detalhadas as noções de involuntário e voluntário, ficamos sabendo, em primeiro lugar, que louvor e censura são dispensados apenas às paixões e ações voluntárias. Não se louvam ou repreendem atos involuntários. Estes são caracterizados inicialmente por Aristóteles como

*as coisas que acontecem por força ou por ignorância; forçado [é] aquilo cujo princípio é exterior, sendo tal [aquilo] em que para nada contribui o que age nem o que padece, por exemplo, se uma ventania levar alguém a qualquer parte, ou porque homens se assenhoreiam dele*²⁷.

menino se torne homem, justamente porque isso não está garantido. Há uma força de dar-se, mas não uma necessidade de que essa força se atualize.

²⁶ Em *Ética a Nicômaco*, 1112b5-10, o filósofo esclarece que o voluntário tem muito mais extensão do que a decisão ou escolha deliberada, *proairesis*, pois esta envolve racionalidade, mas não aquele. Crianças e certos animais podem ser agentes voluntários, mas nem deliberam nem escolhem deliberadamente. Ainda assim, por uma ação voluntária somos sempre responsabilizados e punidos, mesmo que tenha sido realizada sob o impulso do momento ou por *akrasia*.

²⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1110a1-5: τὰ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοιαν γινόμενα βίαιον δὲ

Temos, portanto, que é involuntário aquilo cujo princípio não está no agente, de modo que nesse caso ele só pode fazer o que lhe foi imposto ou calhou de lhe acontecer; ou ainda, aquilo que ele fez sem possuir conhecimento integral ou eventualmente domínio sobre a sua ação. Ou seja: ou bem a “força” mencionada na passagem atua como princípio externo, que possivelmente leva o agente em uma direção não necessariamente visada por ele, ou bem é a ignorância do próprio agente que o engana; nesse caso, o fim visado era provavelmente distinto do ocorrido, já que o agente desconhecia as particularidades das circunstâncias nas quais a sua ação foi efetuada.

Por oposição, “[alguém] age como voluntário: com efeito, o princípio do mover as partes do corpo em tais ações está nele; as [coisas] cujo princípio está nele, em seu poder [está] tanto o agir quanto o não agir”²⁸. Somos agentes voluntários apenas quando exercemos ações cujo princípio está em nós e que, por conseguinte, dependem de nós e para a qual contribuímos – o exato contrário da definição do agente involuntário, como seria de se esperar. Como esclarece ainda a passagem, se depende de nós o fazer, depende de nós também o não fazer. Temos aqui novamente a conjunção (e) que, à medida que o evento se atualiza, culminará em uma disjunção (ou): se o princípio está em nós, podemos agir e não agir, e por fim teremos agido ou não agido, assunto tangenciado no capítulo 9 de *Da Interpretação*, como esclarecido anteriormente. Sob tal perspectiva, é possível dizer que a diferença entre o agente voluntário e o involuntário reside no fato de que, para este segundo, não está em seu poder optar pelo sim ou pelo não, enquanto que, no primeiro caso, depende dele optar por uma das alternativas.

Todavia, as noções de voluntário e de involuntário são um tanto mais complexas e flutuantes do que suas definições iniciais poderiam fazer crer, e aqui começaremos a nos avizinhar de questões efetivamente abordadas pelos poemas trágicos as quais, aos olhos de Aristóteles, poderiam

οὐτὴ ἀρχὴ ἔξωθεν, τοιαύτη οὖσα ἐν ἡ μηδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων, οἷον εἰ πνεῦμα κομίσει ποι ἢ ἄνθρωποι κύριοι ὄντες.

²⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1110a15-18: πράττει δὲ ἐκῶν· καὶ γὰρ ἡ ἀρχὴ τοῦ κινεῖν τὰ ὀργανικὰ μέρη ἐν ταῖς τοιαύταις πράξεσιν ἐν αὐτῷ ἐστίν· ὧν δ' ἐν αὐτῷ ἡ ἀρχή, ἐπ' αὐτῷ καὶ τὸ πράττειν καὶ μή.

ser muito fecundas no que diz respeito ao tema da ação humana. Como esclarece o filósofo ainda no primeiro capítulo do Livro III de *Ética a Nicômaco*, há diversos atos altamente discutíveis do ponto de vista de sua classificação como voluntários ou involuntários. O que dizer, por exemplo, de um mal praticado para evitar um mal ainda maior²⁹? Com alguns exemplos fornecidos pelo filósofo – dos quais, aliás, um bom número é extraído de poemas trágicos (o Alcmeon do *Alcmeon* de Eurípidés em *Ética a Nicômaco*, 1110a28, e a Mérope do *Cresfonte*, também de Eurípidés, em *Ética a Nicômaco*, 1111a13) – discutem-se graus de voluntariedade, ou mesmo a classificação de certos atos como mistos³⁰.

É feita ainda uma distinção adicional entre o não-voluntário e o involuntário que me parece extremamente relevante no que diz respeito ao tema do trágico, a saber, que embora em ambos os casos haja uma ignorância envolvendo a ação, só será um agente involuntário aquele que se arrepende da própria ação ao tomar ciência dela:

Todo [ato] por ignorância é, por um lado, não-voluntário; por outro lado, involuntário é o [ato] doloroso e em arrependimento: de fato, quem por ignorância faz o que quer que seja sem indignar-se pela sua ação, não fez como voluntário aquilo que certamente não sabia, mas tampouco como involuntário, [porque] certamente não está sofrendo. Do [ato] por ignorância, um [agente] em arrependimento parece involuntário; outro, não se arrependendo, porque é diferente, seja não-voluntário³¹.

A essa passagem se acrescenta imediatamente a observação de que o termo ‘involuntário’ não significa que alguém ignora o vantajoso, mas sim que é ignorante das circunstâncias particulares do ato, bem como dos objetos com que ele se relaciona. Ora, são justamente esses agentes que,

²⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1110a5.

³⁰ O que leva o filósofo a esclarecer que os termos ‘voluntário’ e ‘involuntário’ devem ser usados com referência ao momento da ação (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1110a15), precisão adicional que diminui a ambiguidade em relação à classificação das ações, mas não a sana inteiramente.

³¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1110b18-24: Τὸ δὲ δι’ ἄγνοιαν οὐχ ἐκούσιον μὲν ἅπαν ἐστίν, ἀκούσιον δὲ τὸ ἐπίλυτον καὶ ἐν μεταμελείᾳ· ὁ γὰρ δι’ ἄγνοιαν πράξας ὅτι οὖν, μηδὲν τι δυσχεραίνων ἐπὶ τῇ πράξει, ἐκὼν μὲν οὐ πέπραχεν, ὃ γε μὴ ᾔδει, οὐδ’ αὖ ἄκων, μὴ λυπούμενός γε. τοῦ δὲ δι’ ἄγνοιαν ὁ μὲν ἐν μεταμελείᾳ ἄκων δοκεῖ, ὁ δὲ μὴ μεταμελόμενος, ἐπεὶ ἕτερος, ἔστω οὐχ ἐκὼν· ἐπεὶ γὰρ διαφέρει.

por terem agido involuntariamente e terem conhecido posteriormente a dor e o arrependimento (*metaméleia*) em relação ao próprio ato, são dignos de compaixão (*éleos*) e de perdão³².

Que o arrependimento e a posterior compaixão tenham surgido como elementos determinantes na distinção entre o agente não-voluntário e o agente involuntário é algo que não me parece poder ser negligenciado. Afinal, a compaixão é o termômetro do espectador em relação ao sofrimento do agente trágico a partir do que ele mesmo fez, além de ser o critério último – junto com o medo – da excelência de uma tragédia. Compadecemos-nos pelo agente, real ou mimético, que sofre e se arrepende. Ora, é precisamente neste último termo, o arrependimento, que eu gostaria de me deter por ora.

A palavra grega *metaméleia* significa uma mudança de opinião, lamento pelo ocorrido, arrependimento. Não se trata de culpa (ao menos nada nos textos indica uma relação direta entre as duas noções), mas sim de uma visão clara ou tomada de consciência de alguma responsabilidade (por vezes parcial) sobre a ação; responsabilidade que até então permanecera escondida da vista do agente ou por motivos variados não fora reconhecida por ele. Uma tal revelação causa algum tipo de sofrimento e, por consequência, lamento e arrependimento pelo efetuado. Um agente que, por ter sido forçado ou por ignorar certas particularidades da ação na qual se engajara, pode ser caracterizado como involuntário, passa a compreender melhor aquilo que fez, muda de opinião em relação ao feito, sofre e se arrepende por tê-lo efetuado, mas, evidentemente, não pode mais voltar no tempo e impedir as consequências de seu próprio ato. É em decorrência desse panorama final que nos compadecemos daquele que se arrepende (e, embora o filósofo não o diga explicitamente, talvez seja lícito supor que iremos temer incorrer em erro semelhante ao dele).

Em duas outras ocasiões o termo *metaméleia* será encontrado na *Ética a Nicômaco*. A segunda delas é muito sucinta e pouco nos interessa, por limitar-se a ligar o arrependimento ao homem mau (*pháulos*)³³. A primeira delas, por sua vez, é interessante na medida em que relaciona o arrependimento a uma disposição que pode ser revertida³⁴. É evidente que os fatos

³² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1110b30-1111a1.

³³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1166b24.

³⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1150b29-35.

dos quais o agente se arrepende não podem ser revertidos, como insistentemente repetido acima. Porém, o arrependimento é sinal de que o agente reconhece ter cometido um erro, o que nos leva a concluir que ele pode ser curado daquilo que o levou a agir mal uma vez. Basicamente, Aristóteles alega que o homem desregrado (*akólastos*) não se arrepende, pois permanece em seu estado porque escolhe deliberadamente (*proairéseis*). O homem intemperante (*akratés*), ao contrário, está sujeito a um mal intermitente, do qual pode tomar consciência e arrepender-se, portanto do qual também pode curar-se. Relevante nessa passagem é o fato de que o arrependimento está sim colado a um sofrimento e a um mal, porém a um mal menor, digamos assim. Exatamente como, no capítulo 10 do Livro V da *Ética a Nicômaco*, o engano (*hamártema*) é caracterizado como um ato menos grave do que aquele que deriva da maldade (*ponería*) ou do que aquele que deriva da injustiça (*adikía*)³⁵. Por um lado, tanto o ato produzido por engano quanto o produzido por injustiça quanto o produzido por maldade são voluntários (apenas o ato acidental ou casual é produzido por um agente involuntário). Por outro lado, os três atos voluntários distinguem-se entre si quanto à sua origem, de modo que se diferenciarão também em relação a seus respectivos graus de gravidade. Embora o *hamártema* seja uma falta ou erro ou engano que procede do próprio agente (e nesse sentido não tem origem externa, de modo que não pode ser caracterizado como involuntário), por outro lado ele não envolve nem deliberação prévia, como no caso da maldade (*ponería*), nem ao menos conhecimento (*eidōs*), uma vez que agir com conhecimento consiste em injustiça (*adikía*). É claro que essa afirmação causa certa confusão, pois, como vimos antes, o ato feito por ignorância fora caracterizado como involuntário. Aparentemente, porém, neste momento há um tipo de ato que é voluntário por ser causado pelo próprio agente, mas, ainda assim, é feito por ignorância. O esclarecimento de Aristóteles a respeito disso é o seguinte:

*Três são os males [voluntários] nas coisas comuns; são enganos os que se acompanham de ignorância, quando a vítima, ou o ato, ou o meio, ou o fim a atingir são diferentes do que o agente previra; ele não pensava atirar, ou não com tal objeto, ou não a tal pessoa, ou não para tal fim, mas ocorreu não como previsto*³⁶.

³⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1135b8-20.

³⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1135b12-15. τριῶν δὴ οὐσῶν βλαβῶν τῶν ἐν ταῖς

Embora seja voluntário, portanto, o *hamártema* é resultado de uma ignorância qualquer, que faz o agente enganar-se em relação ao que ele mesmo faz ou ao fim de sua ação. Claro está que, assim como no caso do agente acrático, uma posterior tomada de consciência do agente em engano (*hamartía*) seria uma ocasião mais do que propícia para a geração de arrependimento (*metaméleia*) e da compaixão (*éleos*) que o acompanha. Se, por um lado, o arrependimento está ausente da *Poética*, por outro lado sabe-se que tanto o engano (*hamartía*) quanto a compaixão (*éleos*) são peças chave para a compreensão aristotélica da tragédia.

De um modo geral, portanto, o que essa discussão do primeiro capítulo do Livro III da *Ética a Nicômaco*, junto com a análise das passagens que discorrem sobre o arrependimento e o engano, demonstra – além da necessidade de definir as ações em relação às noções de voluntário e involuntário porque estas constituem um precioso auxílio na determinação da responsabilidade por cada ato e, conseqüentemente, na prescrição de penas – é a plena consciência aristotélica da complexidade da *práxis* humana. Ações podem ser consideradas voluntárias, involuntárias ou mistas; mistas mais para voluntárias; voluntárias segundo um aspecto e involuntárias segundo outro e até não-voluntárias – caso não sejam voluntárias, mas não tragam nem dor nem arrependimento – mas nunca poderão ser analisadas sem que se considerem todas as suas facetas mais conflitantes. Ora, parece-me impossível deixar de associar a descrição aristotélica empreendida nesses trechos a uma série de situações ocorridas nos dramas trágicos (das quais, como sublinhado anteriormente, algumas são explicitamente citadas pelo filósofo). Age ou não age o sabedor (*eidótas*) ou não sabedor³⁷, resume Aristóteles no capítulo XIV da *Poética*, e essas ações sempre acabam por implicar padecimento (*páthos*) e, portanto, dor – quer física ou moral ou ambas. As particularidades envolvidas em cada caso, evidentemente, variam, bem como varia a consciência de cada agente acerca delas, e é justamente o nó envolvido na determinação de tais particularidades, da consciência sobre elas e de suas causas e efeitos, que faz do material trágico algo tão

κοινωνίαις, τὰ μὲν μετ' ἀγνοίας ἀμαρτήματά ἐστιν, ὅταν μήτε ὄν μήτε ὄ μήτε ᾧ μήτε οὐ ἔνεκα ὑπέλαβε πράξει· ἢ γὰρ οὐ βάλλειν ἢ οὐ τούτῳ ἢ οὐ τούτου ἢ οὐ τούτου ἔνεκα ᾧήθη, ἀλλὰ συνέβη οὐχ οὐ ἔνεκα ᾧήθη, [...].

³⁷ ARISTÓTELES. *Poética*, 1453b36.

rico para se investigar a ação humana. Lembrando que não é preciso, aos olhos aristotélicos, acrescentar nem o destino, nem a predeterminação do futuro, nem a intervenção divina para que isso ocorra. Pensemos na Medeia, a clássica sabedora que age, provocando voluntariamente a própria dor a fim de causar dor ainda maior e assim vingar-se de seu traidor. Pensemos também, como não poderia deixar de ser, no sempre paradigmático caso de Édipo, que agiu de acordo com suas decisões autônomas³⁸ – e nesse sentido suas ações pareciam tanto voluntárias quanto deliberadas – mas certamente desconhecia as principais particularidades de sua real situação, o que o transforma em pai apenas adotivo de suas ações voluntárias e torna em filhas bastardas as suas ações involuntárias. À medida que, de preferência junto com a peripécia, ocorre o reconhecimento, *anagnórisis*³⁹, aprofunda-se o *páthos* e a compaixão que se dirige a ele. Em suma, entre atos voluntários e involuntários, mistos ou de especialmente difícil determinação está a matéria para expressar temas tais como a indeterminação do futuro no reino do contingente; o irrevogável de todo passado; a responsabilidade sobre parte do que fazemos e a impotência sobre uma outra parte; a dor derivada do que fazemos voluntária ou involuntariamente; e, finalmente, o arrependimento (*metaméleia*) pelo feito e o apiedamento de quem contempla o agente.

É justamente aqui que começará a atuar a minha ficção de cunho aristotélico: ainda que o contingente, o irrevogável, os atos voluntários e os involuntários e, por fim, o arrependimento, não sejam sequer mencionados na *Poética*, creio que todos eles poderiam ser úteis para a construção de uma noção de trágico que estivesse de acordo com a teoria aristotélica da ação, bem como com a física e a ontologia sobre as quais ela repousa.

O trágico: contingência, irrevogabilidade e arrependimento

Regressemos uma última vez para o Livro III da *Ética a Nicômaco*,

³⁸ Cf. KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

³⁹ Note-se a semelhança dos termos envolvidos na *Ética a Nicômaco* e na *Poética*: naquele tratado, o engano é dito ser ‘com ignorância’ (μετ’ ἀγνοίας), enquanto que o ato de injustiça, por contraste, é feito por alguém ‘que sabe’ (εἰδώς); neste tratado, quem age é o que sabe ou não sabe (εἰδότης ἢ μὴ εἰδότης) e o reconhecimento (ἀναγνώρισις) nada mais é do que a transformação do ignorar ao conhecer (ἐξ ἀγνοίας εἰς γνῶσιν μεταβολή), portanto a extinção de uma ignorância.

desta vez ao quinto capítulo. Com o intuito de mostrar que o exercício da virtude está em nosso poder e que a maldade é voluntária, Aristóteles afirma que o homem é princípio e “genitor de ações como de filhos”⁴⁰; em seguida, volta a listar os casos em que punimos ou honramos os agentes, de modo a corroborar a sua colocação⁴¹; cita casos de injustiça e de desregramento como responsabilidade dos próprios injustos e desregrados⁴²; e conclui sua argumentação com uma comparação entre estes últimos e o homem que adoece em decorrência da própria vida que levava no passado. Seu comentário é o seguinte:

*E se assim aconteceu, [como agente] voluntário adoece, porque vivia em akrasía e desobedeceu aos médicos. Outrora, com efeito, era-lhe permitido não adoecer, mas tendo deixado escapar a ocasião, não mais. Tal como nem é possível para quem atira uma pedra recuperá-la; no entanto, em seu poder [está] o pegar e atirar, pois o princípio está nele.*⁴³

Essa passagem é extremamente fecunda no que diz respeito à conexão entre todas as noções arroladas acima. Em primeiro lugar, temos uma situação não desejada por si, mas ainda assim proporcionada pelas ações e opções do agente: o homem agora doente foi agente voluntário no passado, quando desobedeceu aos conselhos médicos e viveu na incontinência. Ele nem esteve desinformado, nem foi forçado a tal. Na ocasião, podia tanto adoecer quanto não adoecer, ou seja, não era necessário, mas contingente que adoecesse. A alternativa que viria a se tornar verdadeira derivava justamente de suas ações, o princípio dos eventos futuros estava nele e dependia dele. Todavia, uma vez doente, a opção de não adoecer lhe foi vedada. A necessidade do passado, isto é, a irreversibilidade, se lhe impõe. Aristóteles não o diz, mas creio ser possível concluir: e então ele se arrepende, possivelmente nos apiedamos dele. A comparação é

⁴⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 113b18: γεννητὴν τῶν πράξεων ὥσπερ καὶ τέκνων.

⁴¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1113b22-14a3.

⁴² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1114a4-15.

⁴³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1114a15-19. καὶ εἰ οὕτως ἔτυχεν, ἐκὼν νοσεῖ, ἀκρατῶς βιοτεύων καὶ ἀπειθῶν τοῖς ἰατροῖς. τότε μὲν οὖν ἔξῃν αὐτῷ μὴ νοσεῖν, προεμένῳ δ' οὐκέτι, ὥσπερ οὐδ' ἀφέντι λίθον ἔτ' αὐτὸν δυνατὸν ἀναλαβεῖν· ἀλλ' ὁμῶς ἐπ' αὐτῷ τὸ βαλεῖν [καὶ ῥῖψαι]· ἢ γὰρ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ.

simples e não poderia ter mais clareza: tal como quem arremessou uma pedra – arremesso que sem dúvida dependia de quem a arremessou – e agora não pode mais recuperá-la ou deixar de tê-la lançado.

Ora, tendo esse caso simplório em mente, talvez seja lícito afirmar que a importância da tragédia para a teoria aristotélica da ação está justamente no fato de que ela representa casos em que a irrevogabilidade das ações ganha gravidade máxima porque implica situações de sofrimento, violência, arrependimento, medo e compaixão. Não é, portanto, em um futuro predefinido ou por meio de um destino fixado de antemão que a irrevogabilidade tornar-se-á verdadeiramente grave. Ao contrário, é a consciência de que poderia ter sido diferente, é o saber que aquilo não só poderia não ter ocorrido como em certos casos estava em poder do agente não o ter feito que torna os casos trágicos maximamente trágicos (*trago(i)dótaton*). Em poucas palavras, é justamente a contingência aristotélica, isto é, o fato de que antes o evento ocorrido não era necessário, mas agora o é por pertencer ao passado, que faz das situações trágicas algo verdadeiramente doloroso. Trata-se do choque advindo da mudança da lógica modal relativa a um determinado evento, digamos assim, em função da temporalidade; trata-se da atualização de algo que se encontrava em potência e que ao efetivar-se causa o máximo sofrimento. O possível arrependimento – claramente ligado a situações em que o agente toma para si a responsabilidade do ocorrido ou se considera ao menos parcialmente causador do evento – torna-se influente aqui justamente porque demonstra a relação do agente com uma ação que atua no reino do contingente e, portanto, tanto poderia vir a ser quanto não ser, mas, uma vez tendo sido realizada, causa danos extremos e irreversíveis⁴⁴.

⁴⁴ Deparei-me, embora muito tardiamente para incorporá-la aqui, com a tese de doutorado de M. Engler, onde se desenvolve uma noção aristotélica de trágico com base na *Poética* e na *Ética a Nicômaco* e onde se analisa a conexão entre, de um lado, a naturalização da poesia e sua redução ao universo humano e, de outro lado, o erro de raciocínio prático do herói. O autor também dá ênfase – conforme o conhecido trabalho de Aubenque (AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial/Paulus, 2008), que infelizmente também não pude incorporar aqui por falta de espaço e de tempo – à questão da contingência. Fico contente de saber que esta linha de raciocínio encontra embasamento muito maior do que pude fornecer aqui em textos sólidos e devidamente aprofundados. ENGLER, M. *Secularização e praticidade: a Poética de Aristóteles em sua relação com a teoria da arte grega e com a filosofia do trágico*. 2016. 391 f. Tese (Doutorado em Filosofia)-Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

Isso não quer dizer, entretanto, que todas as ações envolvidas na poesia trágica sejam voluntárias e dependam apenas do agente – como a imaginada por Aristóteles no pequeno trecho acima – de modo a causar um arrependimento tardio. Pelo contrário, as ações trágicas são extremamente variáveis e complexas no que diz respeito às noções de voluntário, involuntário e afins, como visto anteriormente. Isso significa apenas que, mesmo quando há desconhecimento das particularidades envolvidas nos eventos ou quando as ações são causadas por uma força externa ao agente (ambos os casos configurariam ações involuntárias), ainda assim existe uma relação de causa e efeito, ao menos em algum aspecto do feito, para que o agente sofredor possa tomar para si parte da responsabilidade pelo ocorrido e, conseqüentemente, arrepender-se. Como um Jasão que termina a *Medeia* a exclamar algo como: pudera eu nunca ter tido filhos!⁴⁵ E mais: devera eu ter imaginado que alguém capaz de fazer o que ela fez por amor vai ainda mais longe por ódio! Ou ainda, como um Creonte que conclui a *Antígona* afirmando acerca de si mesmo: “Erros [*hamartémata*] cruéis de uma alma desalmada [...] Ai, infeliz de mim por minhas decisões [*bouleumáton*] irrefletidas. [...] Levou-te, inda imaturo, tão prematura morte – ai! ai de mim! – Por minha irreflexão [*dysboulliais*], não pela tua!”⁴⁶. Ao que o Corifeu responde: “Como tardaste a distinguir o que era justo!”⁴⁷ Em ambos os casos, assim como em muitos outros, não importa tanto se as ações foram levadas a cabo por força externa, por motivos internos ou por ambos, com ou sem o conhecimento de todas as particularidades envolvidas nos fatos etc. O que importa é que há tanto uma contingência no ocorrido quanto uma espécie de necessidade interna aos atos que compõem o mito, um nexos causal que liga os eventos uns aos outros de tal modo que o herói trágico sempre pode achar uma maneira de dar-se conta de que, caso não tivesse contribuído para ao menos um dos elos dessa cadeia de causas, o ato extremo não teria ocorrido⁴⁸.

⁴⁵ Os versos exatos, tais como traduzidos por Trajano Vieira, são: “Pudera nunca tê-los semeado para não vê-los mortos por teus golpes!” (v. 1413-14). EURÍPIDES. *Medeia*. São Paulo: Ed. 34, 2010. p. 155.

⁴⁶ SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. Versos 1261, 1265 e 1269.

⁴⁷ SÓFOCLES. *Antígona*, 1270.

⁴⁸ Sem deixar de lembrar que, para Aristóteles, o desconhecedor que está prestes a agir

Com isso, finalmente, creio ser possível alinhar todos os elementos necessários para explorar o trágico que imagino aristotélico. Em primeiro lugar, e como já foi largamente exposto, creio que esta noção estaria necessariamente ligada à contingência e, portanto, necessariamente desligada do destino predeterminado. O poeta imita ações humanas, por isso eventos que tanto poderiam ter sido quanto poderiam não ter sido. Enquanto essas possibilidades são propriamente possibilidades, isto é, enquanto estão em potência, mantêm-se as alternativas. À medida que o enredo se desenrola, entretanto, potências se atualizam, de modo que, por um lado, ao menos uma alternativa é extinta e, por outro lado, tornam-se inevitáveis os efeitos diretos daquilo que se efetivou (sendo tarefa da técnica de construir mitos compor segundo os moldes do necessário, tornando visíveis os nexos causais entre as ações e os eventos derivados delas). Trata-se, portanto, de uma narrativa da temporalidade que marca de maneira indelével a existência humana.

É evidente que, a rigor, isso ocorre em quase qualquer história, ou ao menos em qualquer enredo que narre uma ação que se desenrola no tempo. Todavia, o que faz da tragédia algo trágico, no sentido mais amplo da palavra, é o fato de que a atualização de seu enredo faz tornar-se passado e irrevogável não apenas algo que antes poderia não ter sido, como mais precisamente algo que preferiríamos que não tivesse sido. Falando de modo bem simples, não se trataria nem daquilo que ‘não podia não ter sido assim’, pois estava escrito e ocorreria de todo modo, nem daquilo que ‘tanto poderia ter sido assim quanto de outro modo’, indiferentemente. Bem ao contrário, tratar-se-ia justamente do que podia não ter sido assim, mas infelizmente foi e já não pode mais não ser. Um fictício trágico aristotélico construir-se-ia, portanto, sobre a constatação de que a vida humana é formada em

e extingue a sua ignorância a tempo de evitar a ruína é um importante caso trágico; segundo o cap. XIV, é até o caso trágico por excelência. Contudo, penso que isso não constitui uma objeção ao meu raciocínio, já que também nesse caso, embora não haja propriamente nem o final infeliz nem o arrependimento, o que se evidencia é precisamente uma ação contingente que teria sido realizada involuntariamente e causado sofrimentos caso não tivesse sido evitada a tempo. As particularidades envolvidas no ato são esclarecidas antes que ele se torne irrevogável, mas o raciocínio se mantém, agora com certo alívio. Algo como: pensemos nas coisas terríveis que teriam ocorrido caso tal potência tivesse se atualizado! Talvez uma ocasião mais propícia ao medo do que à compaixão, mas ainda assim uma ocasião trágica.

seu todo basicamente de ações que – sejam voluntárias ou involuntárias, não-voluntárias ou semi-voluntárias – de todo modo nunca possuem suas consequências asseguradas e costumam estar por um fio de serem prazerosas ou dolorosas e de causarem felicidade ou infelicidade (sendo que, enquanto a felicidade sempre pode transformar-se em infelicidade, em alguns casos extremos a infelicidade jamais poderá deixar de sê-lo). Ações que fazem parte de um universo de eventos contingentes lançados em uma temporalidade povoada de movimentos os quais, na passagem da potência ao ato, selam o feito de uma vez por todas. A maneira mais contundente de mostrar a irrevogabilidade da ação humana que de início não era necessária é a apresentação de tramas que, uma vez destramadas, constataríamos que melhor fora se não tivessem sido. O drama do arrependimento, do desejo de voltar atrás em um tempo que não pode mais ser revertido porque já se consolidou definitivamente, seria a minha aposta em um trágico aristotélico que, afinal, nunca chegou a se atualizar.

RESUMO

Este artigo consiste em um esforço por construir uma noção de ‘trágico’ que esteja em harmonia com a teoria aristotélica da ação. Embora Aristóteles não tenha esclarecido de modo explícito, na *Poética*, o que entende pelos adjetivos que derivam do termo ‘tragédia’, ele deixa claro que sua compreensão da poesia trágica repousa sobre a noção de ‘imitação de ações’. E é na *Ética* a *Nicomáco* que o filósofo exporá detalhadamente a sua visão da ação humana. A partir de um conjunto de observações retiradas deste último tratado, acrescidas de certos comentários extraídos do nono capítulo de *Da Interpretação*, ficará claro que os poemas trágicos constituem importante fonte de reflexão, aos olhos de Aristóteles, acerca da ação, da temporalidade e da existência humana em geral. Sobre tais trechos aristotélicos será forjada uma concepção de ‘trágico’ que, ainda que fictícia, procura ser verossimilmente aristotélica.

Palavras-chave: Aristóteles. Trágico. Contingência. Ação. Ética.

ABSTRACT

This text consists in an effort to build up a notion of ‘tragic’ which may be in harmony with the aristotelian theory of action. Although Aristotle has not clarified explicitly, in the *Poetics*, what he means when he employs the adjectives derived from the term ‘tragedy’, he makes clear that his conception of tragic poetry is based upon the notion of ‘imitation of actions’. And it is in *Nicomachean Ethics* that the philosopher will expose in details his vision of human action. From a set of commentaries withdrawn from this treatise, as well as from *De Interpretatione*, it will remain clear that the tragic poems constitute an important source of reflection, to Aristotle’s eyes, about action, temporality and human existence in general. It will be forged upon those commentaries a conception of ‘tragic’ which, even if fictitious, tries to be credibly aristotelian.

Key-words: Aristotle. Tragic. Contingency. Action. Ethics.