



EXPERIMENTAR EMOÇÕES É SENTIR PRAZER OU DOR? UMA DISCUSSÃO SOBRE AS EMOÇÕES EM ARISTÓTELES

Mariano Bay de Araújo*

DOI: <https://doi.org/10.52521/poly.v17i2.12818>

Resumo: Nas *Éticas* e na *Retórica*, Aristóteles caracteriza as emoções como estados acompanhados de prazer ou dor. No livro II da *Retórica*, diversas emoções são definidas como sendo certa dor ou certo prazer, mas outros estados tratados como emoções parecem não envolver nem dor nem prazer. Assim, a identificação entre emoção e prazer ou dor acaba não contando como emoção muitas coisas que são consideradas emoções nas *Éticas* e na *Retórica*. Pretendo mostrar que podemos contar todos os estados analisados em *Ret.* II.2-11 como emoções, e que há prazer ou dor envolvidos de alguma maneira em todas as emoções, sem haver, no entanto, uma identificação com eles.

Palavras-chave: Aristóteles; emoções; prazer; *Retórica*; ética.

DOES EXPERIENCING EMOTIONS AMOUNT TO FEELING PLEASURE OR PAIN? A DISCUSSION ABOUT THE EMOTIONS IN ARISTOTLE

Abstract: In the *Ethics* as well as in the *Rhetoric*, Aristotle characterizes emotions as states accompanied by pleasure or pain. In Book II of the *Rhetoric*, various emotions are defined as being a given pain or pleasure, but other states that are treated as emotions seem to involve neither pain nor pleasure. Therefore, in identifying emotions generally as pleasure or pain one ultimately deems as non-emotions a variety of things that are considered to be emotions in the treatises on *Ethics* and in the *Rhetoric*. I intend to show that we can count as emotions every state analyzed in *Rhet.* II.2-11, and that, in one way or another, there is pleasure or pain involved in every emotion; nonetheless, this does not entail an identity between these terms.

Keywords: Aristotle; emotions; pleasure; *Rhetoric*; ethics.

1. Introdução

Nas duas *Éticas* e na *Retórica*, Aristóteles caracteriza as emoções como estados associados a prazer e dor. Nas *Éticas*, as emoções são caracterizadas na investigação sobre a virtude moral, já na *Retórica*, as emoções são mencionadas por serem um dos

* Professor da Rede Municipal de Educação de Porto Alegre desde 2023. Bacharel (2008) e Licenciado (2010) em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Especialista em História da Filosofia pela Universidade do Vale dos Sinos (2013). Mestre (2016) e doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.



modos de persuasão. Isto é, uma das formas de o orador convencer a sua audiência é despertar nela certas emoções. Apesar de os contextos serem diferentes, as emoções mencionadas coincidem, e o elemento comum às emoções, prazer e dor, aparece nas caracterizações feitas nas três obras. As passagens são as seguintes:

Entendo por emoções apetite (*epithumían*), ira (*orgèn*), medo (*phóbou*), arrojo (*thársos*), inveja (*phthónon*), alegria (*kharàn*), amizade (*phílían*), ódio (*mísos*), anelo (*póthon*), emulação (*zêlon*), piedade (*éleon*), em geral tudo a que se segue prazer ou dor (*hólos hoís hépetai hedonè è lúpe*) (EN 1105b21-23).

Por emoções, entendo coisas como impulso (*thumòn*) medo (*phóbou*), vergonha (*aidô*), apetite (*epithumían*) e, em geral, coisas que são geralmente acompanhadas, por si mesmas, de prazer ou dor perceptíveis (*hólos hoís hépetai hos epì tò polù he aisthetikè hedonè è lúpe kath'hauta*) (EE 1220b12-14).

As emoções (*tà páthe*) são as causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças nos seus juízos (*kríseis*), na medida em que elas comportam dor e prazer (*hoís hépetai lúpe kai hedoné*): tais são a ira (*orgè*), a compaixão (*éleos*), o medo (*phóbos*) e outras semelhantes, assim como as suas contrárias (Ret. 1378a19-22).

A partir dessas caracterizações, podemos entender que quando sentimos medo, inveja, ódio, vergonha e qualquer outra emoção, sentimos também prazer ou dor. Mas como ocorre essa conexão? O que significa a afirmação de que as emoções são acompanhadas por prazer e dor? Será que experimentar uma emoção é sentir prazer ou sentir dor?

Nas passagens citadas anteriormente, a relação entre emoções e prazer ou dor é feita pelo termo *hépetai*. Como mostra Dow (2015, p. 147), Aristóteles usa *hépetai* tanto para indicar que uma coisa acontece depois de outra, como em uma sequência temporal, quanto para afirmar que uma coisa implica outra por natureza, indicando uma conexão essencial. Embora não tenha nada que sugira uma conexão mais forte do que uma ocorrência simultânea entre emoção e prazer ou dor, Dow (2015, p. 148) considera mais provável que Aristóteles tenha em mente uma conexão essencial.

Se realmente for assim, isso significaria que as emoções são, pelo menos em parte, constituídas por prazer ou dor. No entanto, como veremos, nem tudo o que



Aristóteles menciona nas listas de emoções e analisa como emoção em *Ret.* II.2-11 é definido em relação a prazer ou dor, o que dificulta a compreensão de que há uma conexão essencial entre emoções e prazer ou dor. Para sustentar que a relação entre emoções e prazer e dor é, de fato, necessária, seria preciso sustentar uma alternativa entre as seguintes: ou se mostra que há prazer ou dor mesmo naqueles casos em que Aristóteles não os relacionou explicitamente com alguma emoção, ou se admite que alguns dos estados analisados junto com as emoções não sejam realmente emoções. Pode ser, ainda, que algumas emoções não envolvam prazer nem dor. Nesse caso, a relação entre emoções e prazer e dor, estabelecida pelo termo *hépetai*, não poderia ser tão forte.

Talvez seja interessante notar que, na *EE*, Aristóteles faz uma ressalva que não é feita na *EN* nem na *Ret.* Lá ele afirma que as emoções são usualmente (*hos epì tò polù*) acompanhadas por prazer ou dor perceptíveis. Duas leituras podem ser feitas sobre o papel da expressão “usualmente” aqui. Em uma delas, Aristóteles estaria simplesmente dizendo que a maioria das emoções são acompanhadas por prazer e dor, deixando a possibilidade de que algumas emoções não envolvam prazer. Na segunda, Aristóteles estaria mantendo a conexão necessária entre emoções e prazer e dor, mas admitindo que em algumas instâncias particulares não ocorre prazer ou dor¹².

Para responder se experimentar emoções é sentir prazer ou dor e discutir as relações entre emoções e prazer e dor, tratarei das análises de cada emoção, feitas em *Ret.* II.2-11. Em seguida, considerarei duas interpretações sobre a conexão das emoções com prazer e dor, e, por fim, tento delinear uma leitura alternativa. Vejamos, então, como as emoções são tratadas na *Retórica*.

2. Emoções na *Retórica*

As emoções cumprem um importante papel na retórica, uma vez que, ao levar os ouvintes a um determinado estado emocional, eles tendem a emitir juízos de acordo com

¹² Essas possibilidades são discutidas por Woods (2005, p. 101) e Fortenbaugh (2008, p. 109-110). Leighton (1984, p. 137) ainda coloca uma terceira possibilidade: a expressão “usualmente” poderia referir-se ao prazer ou à dor sensíveis; isto é, algumas emoções provocariam nossa mente, em vez de nosso corpo.



a emoção experimentada¹³ (1356a14-16). Além do estado dos ouvintes, o orador também pode persuadir por seu caráter e pela forma demonstrativa de seu discurso (1356a1-4). Assim as emoções, no estudo da retórica, tem a função de auxiliar o orador a persuadir seus ouvintes, e é sob esse aspecto que as emoções são analisadas na *Retórica*. Isto é, o foco de Aristóteles é em como produzir tal emoção e que juízos aqueles que a experimentam tenderiam a emitir. Apesar dessa especificidade, podemos nos valer dessas análises para outros objetivos, afinal Aristóteles não teria sustentado coisas que lhe pareceriam falsas.

Não há consenso a respeito de quantas emoções Aristóteles identifica e analisa em *Ret II.2-11*.¹⁴ Ainda assim, parece-me que, no mínimo, treze emoções são facilmente identificáveis, incluindo aquelas que são caracterizadas como opostas: ira (*orgê*), calma (*prâos*), amizade (*phília*), medo (*phóbos*), confiança (*thársos*), vergonha (*aiskhúne*), favor (*kháris*), piedade (*éleos*), indignação (*némesis*), inveja (*phthónos*) e emulação (*zêlos*). Estas recebem uma análise mais demorada e uma definição clara. Aristóteles ainda menciona outras emoções que não recebem definições claras ou análises detalhadas: inimizade (*ékthra*) e ódio (*miseîn*) aparecem como opostas à amizade, mas não é claro se são duas emoções ou se são dois nomes para uma mesma emoção; a desvergonha (*anaiskhuntía*) é mencionada como oposta à vergonha, mas ela não recebe uma análise. Além disso, ao considerar a indignação e a inveja, em *Ret. II.9*, Aristóteles ainda caracteriza outras emoções, porém, sem nomeá-las nem deter-se em uma análise detalhada: o prazer diante de quem sofre um revés imerecido; a alegria diante de quem sofre um revés merecido; e o prazer sentido em relação ao mal alheio.

Ao introduzir a análise das emoções em *Ret. II.1*, Aristóteles afirma que procederá segundo três aspectos distintos das emoções: “em relação à ira (*orgês*), por exemplo, convém distinguir em que estado de espírito se acham os irascíveis (*pôs te diakeímenoi orgíloi eisí*), contra quem costumam irritar-se (*tísin eióthasin orgízesthai*) e

¹³ Esta é uma característica das emoções que aparece apenas na *Retórica*. Sobre isso ver especialmente Dow (2015, p. 137-142).

¹⁴ Kennedy (2007, p.24), por exemplo, enumera quatorze emoções na descrição dos tópicos de cada capítulo da *Retórica*; já Moss (2012, p.75) afirma que treze emoções são definidas e analisadas por Aristóteles; Dow (2015, p.150), por sua vez, afirma que dezessete emoções são identificadas por Aristóteles.



em que circunstâncias (*epì poíois*)” (1378a23-24). O que está em jogo, segundo o comentário de Cope-Sandys (2009, p. 7), é (1) a natureza de cada emoção, (2) seus objetos e (3) as condições que dão origem a elas.¹⁵

As definições das emoções começam com a expressão “*ésto dè*”, que pode ser traduzida como “vamos admitir”¹⁶. Essa expressão pode dar a impressão de que Aristóteles está lidando com definições imprecisas, com suposições que não deveriam ser consideradas fora do contexto em que elas estão. O comentário de Cope-Sandys (2009, p. 8) sugere que essas definições são adequadas apenas à *Retórica*, mas careceriam de exatidão científica. No entanto, como mostra Grimaldi (1980, p. 105), a definição de retórica em 1355b25-26 é feita com *ésto dè* e é bastante precisa e deve possuir exatidão científica. A definição é a seguinte: “Entendemos por retórica a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir (*Ésto dè he retorikè dúnamis perì hékaston toû theorêsai tò endekhómenon pithanón*)”. Assim, mesmo que seja importante considerar o contexto específico da investigação feita na *Retórica*, podemos usar essas definições em outros contextos.

3. Prazer e dor nas análises das emoções

Apresentarei aqui as linhas gerais de cada emoção analisada em cada um dos capítulos de 2 à 9 do livro II da *Retórica*. Não pretendo dar conta de tudo o que está envolvido em cada capítulo, mas ressaltarei alguns aspectos importantes para a discussão que será feita posteriormente sobre a relação com prazer e dor - que parece ser a principal característica das emoções, uma vez que ela é mencionada em diferentes contextos. Procederei segundo a ordem dos capítulos que encontramos nas edições atuais da *Retórica*.

¹⁵ Grimaldi (1988, p. 16-17) sustenta que, ao propor analisar as emoções por esses três aspectos, Aristóteles introduz implicitamente uma análise pelas causas: “Por exemplo, quando ele considera a disposição da pessoa que experimenta a emoção, ele está efetivamente adotando uma análise que pode ser específica apenas por determinar, neste caso particular, as causas materiais, eficientes, formais, e finais da emoção. Da mesma forma, quando ele considera as pessoas em relação às quais alguém experimenta a emoção, ele está lidando com causas eficientes e finais, e novamente com causas eficientes quando ele aborda as coisas que provocam a emoção”. No entanto, como ele nota também, a análise a partir dos três aspectos não é seguida exatamente para todas as emoções.

¹⁶ Esta é a expressão utilizada pelos tradutores da edição utilizada em língua portuguesa.



A primeira emoção analisada, em *Ret.* II.2 é a ira. A ira (*orgè*) é definida como “um desejo acompanhado de dor (*órexis metà lúpes*) que nos incita a exercer vingança explícita devido a algum menosprezo manifestado contra nós ou contra pessoas da nossa convivência, sem haver razão para isso” (1378a30-32).

Assim, um sujeito que avalia ter sofrido um menosprezo sem merecê-lo experiencia esse desejo pela vingança junto com uma dor. Aqui já fica evidente que é preciso que o sujeito tome um determinado acontecimento como um desprezo. Assim como alguém poderia não tomar uma ação como um desprezo, ou não se sentir desprezado, mesmo que tenha, de fato, sido desprezado, também é possível se sentir desprezado, representar uma ação como um desprezo, sem que ela, de fato, o seja. Assim, para que a ira seja experimentada é preciso que o sujeito, de alguma forma, entenda que foi desprezado.

Além de ser acompanhada por dor, a ira também é acompanhada por prazer. Aristóteles afirma que “a ira é acompanhada de certo prazer (*hépestháí tina hedonén*) resultante da esperança que se tem de uma futura vingança” (1378b1-2). Isto é, a representação da vingança desejada gera, no sujeito irado, um certo prazer (1378b8-9).

Já a calma (*prâos*), tratada em II.3, é caracterizada como oposto da ira, de modo que Aristóteles a define como “um apaziguamento e uma pacificação da cólera” (1380a6-9). Sendo uma emoção contrária à ira, poderíamos esperar que houvesse a menção do prazer em sua definição. Prazer e dor são mencionados apenas quando Aristóteles trata dos estados de espírito de quem está calmo. São estados de “ausência de dor (*alupíai*), de prazer sem insolência (*hedonêi mè hubristikêi*) e de indulgente esperança” (1380b4-5).

O capítulo 4 inicia da seguinte forma: “Falemos agora das pessoas que se amam (*philoûsi*) e que se odeiam (*misoûsi*) e por que razões. Mas antes definamos o que é amizade (*philían*) e o que é amar (*phileîn*)” (1380b35-36). A formulação da primeira frase já indica que amor e ódio são emoções opostas, de maneira semelhante à ira e à calma, analisadas anteriormente. Em seguida, Aristóteles anuncia que passará a analisar a *philía* e *phileîn*, isto é, o amor e amar, ou a amizade e “ser amigo”. Por que será que, nesse caso, Aristóteles usa o substantivo (*philía*) e o verbo (*phileîn*)? Talvez isso



indique que existem duas coisas em jogo aqui: a relação e aquilo que as pessoas que estão naquela relação experimentam.

Amar (*phileîn*) é definido por Aristóteles como “querer (*boúlesthai*) para alguém aquilo que pensamos ser uma coisa boa, por causa desse alguém e não por causa de nós” (1380b36-37). Ainda que a definição da amizade não estabeleça expressamente uma relação com prazer ou dor, ao experimentarmos esta emoção, acabamos sentindo prazer e dor. Aristóteles afirma que aquele que ama e é amado reciprocamente é amigo (1381a1-2), e amigo é

aquele que se regozija (*sunedómenon*) com as coisas boas e se entristece (*sunalgoûnta*) com as nossas amarguras, sem outra razão que não seja a pessoa amada. Todos nós nos alegamos (*kháirousin*) quando acontece aquilo que desejamos, mas todos nos entristecemos (*lupoûntai*) com o contrário, de sorte que a dor e o prazer são sinais da vontade (1381a3-7).

Ou seja, o prazer ou a dor que sentiremos está associado ao que acontecer com aquele que é nosso amigo. Se ele sofrer males, sentiremos dor, se lhe acontecer coisas boas, sentiremos prazer. Assim, a amizade pode parecer algo como uma capacidade para sentir prazer ou dor por quem é nosso amigo. Ou ainda, ela poderia ser o prazer que sentimos ao acontecer algo bom e a dor que sentimos ao acontecer algo ruim como quem é nosso amigo.

Depois de analisar a amizade, Aristóteles passa a discorrer sobre o ódio da seguinte forma: “Quanto à inimizade (*ékthras*) e a odiar (*miseîn*) há que estudá-los a partir dos seus contrários. A cólera (*orgê*), o vexame (*epereasmós*) e a calúnia (*diabolé*) são as causas da inimizade”¹⁷ (1382a1-3). Assim como no início do tratamento da amizade, temos aqui um substantivo (*ékthra*) e um verbo (*miseîn*).

Talvez se possa fazer uma distinção entre a emoção que está sendo analisada e a relação que resulta dela. Isto é, Aristóteles falou antes de *philía* e *phileîn* e agora ele fala de *ékthra* e *miseîn*, talvez ele tenha em mente a relação de amizade e inimizade e a emoção de amor (ou amizade enquanto emoção) e o ódio¹⁸. Em seguida, ele afirma que

¹⁷ Tradução modificada.

¹⁸ Para Grimaldi (1988, p. 81), *ékthra* e *miseîn* são tomados como a mesma coisa.



algumas coisas produzem a inimizade, dentre elas a ira, que é uma emoção. No que se segue, como veremos, Aristóteles indica que o ódio também produz inimizade. Parece-me, então, que, entre outras coisas, duas emoções, ódio e ira, são produtoras de inimizade, que não seria uma emoção, mas uma relação entre duas pessoas. Isto é, um sujeito sente ira ou ódio por alguém e, sendo a emoção recíproca, se estabelece uma relação de inimizade.

Em seguida, Aristóteles afirma: “a cólera resulta de coisas que afetam diretamente uma pessoa, mas a inimizade também pode resultar de coisas que nada têm de pessoal: basta supormos que uma pessoa tem tal ou tal caráter para a odiarmos (1382a3-5)¹⁹”. Aqui temos uma distinção entre a ira e o ódio: enquanto a ira é pessoal, isto é, dirigida a uma pessoa, o ódio pode ser direcionado a um conjunto de pessoas, como ladrões ou delatores, em geral (1382a5-7). Em seguida, Aristóteles faz outras distinções entre a ira e o ódio. Mas por que essas distinções são feitas aqui?

Em primeiro lugar, parece-me que a distinção feita aqui entre ira e ódio tem a função de diferenciar qual emoção que causa a relação de inimizade. Em segundo lugar, ainda que isso não seja totalmente evidente, talvez a distinção seja feita por serem duas emoções que são desejos por algum mal. Como vimos, a ira é um desejo por vingança. Ora, a vingança deve ser um mal para a outra pessoa; não faria sentido se vingar fazendo um bem para aquele que cometeu o desprezo. Já sobre o ódio, ainda que Aristóteles não o defina, é afirmado que ele é desejo (*éphesis*) pelo mal (1382a8) e que o sujeito que odeia deseja (*boulethai*) que aquele que ele odeia deixe de existir (1382a15).

Talvez, então, possamos dizer que o ódio é um desejo de que alguém sofra um mal (no limite, seja exterminado) por fazer parte de uma classe de indivíduos. Se isso estiver correto, fica claro de que maneira o ódio é a emoção oposta à amizade.

No entanto, no caso do ódio, Aristóteles afirma expressamente que não há dor: “A ira é acompanhada de pena (*metà lúpes*), mas não o ódio; o homem irado sente pena (*lupeítai*), mas não o que odeia” (1382a12-13). Assim, ainda que o amor possa envolver prazer, o ódio não envolve dor. Como explica Fortenbaugh (2008, p. 106-107),

¹⁹ Tradução modificada.



diferentemente do sujeito irado, aquele que odeia não está respondendo a um ataque pessoal; em vez disso, seu ódio é despertado por certas características de pessoas com as quais talvez ele nem tenha contato.

Em seguida, Aristóteles analisa o medo. O medo é definido como “uma situação aflitiva (*lúpe tis*) ou uma perturbação causada pela representação (*ek phantasías*) de um mal iminente, ruinoso ou penoso” (1382a21-22). Sentimos medo, então, ao avaliar que estamos em uma situação em que alguma coisa ruim acontecerá. Mas não é qualquer mal que nos coloca em uma situação de medo, é preciso que seja um mal com um potencial de fazer uma destruição relativamente grande. Assim, Aristóteles afirma:

as coisas temíveis (*phoberà*) são as que parecem ter um enorme poder de destruir ou de provocar danos que levem a grandes tristezas. É por isso que os sinais dessas eventualidades inspiram medo, pois mostram que o que tememos está próximo. O perigo consiste nisso mesmo: na proximidade do que é temível (1382a28-32).

Em geral, as coisas temíveis envolvem a inimizade (*ékhthra*), a ira (*orgè*) e a injustiça (*adikía*) de quem tem o poder de fazer algum mal. E elas se tornam ainda mais temíveis (*phoberótera*) quando há uma falha irreparável, ou por ser impossível ou por não depender de nós, mas de nossos adversários (1382b21-24). As coisas temíveis que Aristóteles elenca (1382a33-b24), são resumidas da seguinte forma: “são temíveis todas as coisas que inspiram compaixão (*eleeiná*) quando acontecem ou estão para acontecer aos outros” (1382b24-26).

Já a confiança é definida em relação ao medo: “a confiança (*thársos*) é o contrário (*enantíon*) do medo e o que inspira confiança (*tharraléon*) é o contrário do que inspira medo, de modo que a esperança (*elpis*)²⁰ é acompanhada pela representação (*metà phantasías*) de que as coisas que estão próximas podem salvar-nos, ao passo que as que causam temor não existem ou estão longe” (1383a16-19). Sentimos confiança, então, ao representar que algum perigo que nos causa medo está mais distante do que a

²⁰ A esperança, nesse caso, é aquela especificamente implicada pela confiança (Cope-Sandys, 2009, p. 67).



possibilidade de nos salvarmos. Isto parece implicar que a confiança é experimentada nas mesmas situações que o medo, isto é, em situações de perigo.

A vergonha (*aiskhúne*) é definida como “um certo pesar (*lúpe tis*) ou perturbação de espírito relativamente a vícios presentes, passados ou futuros, suscetíveis de comportar uma perda de reputação” (1383b12-14). Provocam vergonha, então, ações que resultam de vícios, como a covardia, injustiça ou intemperança (1383b18-22). De maneira geral, causam vergonha “atos que provêm de cada um dos outros vícios de caráter, bem como sinais deles ou coisas semelhantes a eles” (1384a6-8).

Sentimos vergonha, em geral, diante daquelas pessoas cujas opiniões são importantes para nós (1384a24-25). E a vergonha é sentida mais a respeito do que é visível, assim, sentimos mais vergonha diante das pessoas que sempre estão presentes e nos dão atenção (1384a33-b1). Também sentimos vergonha diante de quem se ocupa em divulgar e descobrir as faltas dos outros (1384b5-10).

Já a desvergonha (*anaiskhuntía*) é caracterizada em oposição à vergonha como “certo desprezo ou insensibilidade perante esses mesmo vícios” (1383b14-15). Diferentemente das demais emoções analisadas até aqui que são o segundo termo do par (calma, ódio e confiança), sobre a desvergonha não é afirmado nada além de que ela é oposta à vergonha.

No capítulo 7, é analisada a *kháris*. Diferentemente do que acontece nos outros capítulos, o objeto de análise não parece ser uma emoção. Em vez de ser definida como algo que é sentido, a *kháris* é definida como uma ação, como podemos ver:

Vamos admitir que “favor” (*kháris*) pode ser definido como um serviço, em relação ao qual aquele que o faz diz que faz um favor a alguém que tem necessidade, não em troca de alguma coisa, nem em proveito pessoal, mas só no interesse do beneficiado. (1385a17-19)

Certamente um serviço que se faz a outra pessoa não pode ser uma emoção. Podemos pensar, no entanto, que há uma emoção operando no sujeito que realiza essa ação que é feita apenas para o bem de outra pessoa. Nesse caso, poderíamos falar de



benevolência.²¹ No entanto, toda a análise do capítulo parece ter como objetivo mostrar como construir a imagem de alguém como benevolente ou não benevolente. Considerando o objetivo de mostrar como induzir o interlocutor a experimentar uma emoção, a emoção que está em jogo aqui poderia ser a gratidão. No entanto, certamente não é a gratidão que é definida no início do capítulo.

Independentemente de o capítulo parecer confuso em relação a qual emoção está em jogo, podemos considerar as duas possibilidades de emoção aqui: a benevolência e a gratidão. Por que Aristóteles não analisa cada uma delas, como faz com outras emoções, é algo que precisaria ser explicado. De qualquer forma ambas parecem estar em jogo nas situações discutidas no capítulo, como já foi mencionado. Sendo assim, podemos afirmar que existem duas emoções aqui e que podem inclusive ser definidas de maneira semelhante às demais.

Assim, poderíamos dizer que a benevolência é um estado que envolve prazer ao considerar que aquilo que podemos fazer ou estamos fazendo beneficia de alguma maneira alguém que necessitava. A gratidão, por outro lado, é o estado de prazer que experimentamos em relação a quem nos ofereceu ajuda quando necessitamos. Aqui, portanto, temos duas emoções que envolvem prazer.

A piedade (*éleos*) é definida, em II.8, como uma “certa pena (*lúpe tis*) causada pela aparição de um mal destruidor e aflitivo, afetando quem não merece ser afetado, podendo também fazer sofrer a nós, ou a algum dos nossos, principalmente quando esse mal nos ameaça de perto” (1385b13-16). Assim, o que produz a piedade é descrito como “tudo o que é penoso e doloroso (*luperôn*) e que pode causar destruição” (1386a5-6)

No capítulo seguinte, Aristóteles trata da indignação (*nemesân*) e a define como “uma pena sentida (*lupeîsthai*) relativamente a quem parece gozar de uma felicidade imerecida” (1387a8-9). Aristóteles relaciona a indignação com a piedade, por ambas envolverem dor em relação a algo que não é merecido, a primeira um bem e a segunda

²¹ Kennedy (2007, p. 137) afirma que a definição de *kháris* que é estabelecida deixa claro que a emoção tratada é a benevolência, um sentimento altruísta, que gratuitamente move alguém a fazer algo para outra pessoa. Na mesma linha vai Grimaldi (1988, p. 128). O comentário de Cope-Sandys (2009, p. 87) afirma que a emoção analisada é a benevolência, mas que a análise também inclui a gratidão.



um mal. É afirmado, ainda, que as duas emoções são próprias de um caráter nobre, pois devemos sentir dor tanto em relação a quem sofre um mal sem o merecer quanto em relação a quem obtém algum êxito também sem o merecer (1386b8-13). Além disso, a indignação também poderia parecer semelhante à inveja, pois ambas envolvem dor em relação a um êxito, porém no caso da inveja, não está em questão o merecimento ou não, mas apenas a semelhança da pessoa que obteve o êxito com a que experimenta a inveja (1386b16-20).

Nessa discussão sobre semelhanças e diferenças entre indignação, piedade e inveja, são caracterizadas as emoções contrárias às essas três. Aristóteles afirma o seguinte:

É evidente que estas paixões serão seguidas das suas contrárias, uma vez que aquele que sofre com os que sofrem reveses imerecidos alegrar-se-á (*hesthéstai*) ou ficará sem pena (*álupos éstai*) diante dos que sofrem merecidamente. Por exemplo, quando os parricidas e os assassinos são castigados, não há homem honesto que sinta pena (*lupetheíe*); deve até alegrar-se (*khaírein*) em tais casos, assim como naqueles em que o êxito está de acordo com o mérito: ambas as coisas são justas e causam prazer (*poiéi khaírein*) ao homem honrado (...) (1386b25-32).

Sofrer por reveses imerecidos é, *grosso modo*, sentir piedade. A emoção contrária a ela consiste em sentir prazer ou não sentir dor diante de quem sofre merecidamente. Penso que, neste caso, Aristóteles fala em não sentir dor talvez porque em alguma circunstância seja possível que alguém que sinta a emoção oposta à piedade, em vez de sentir prazer, apenas não sinta dor. No entanto, no final ele insiste que tais situações causam algum prazer.

A indignação, por sua vez, é a dor experimentada em relação a um êxito de alguém que não merece. A emoção contrária a essa consiste em experimentar prazer pelo mérito obtido por alguém que merecia. Para completar, Aristóteles considera a emoção contrária à inveja:

Na verdade, a pessoa que se regozija com o mal alheio (*epikhairékakos*) é a mesma que tem inveja da sua felicidade, pois quando uma pessoa sente tristeza (*lupeítai*) por algo que alguém possa vir a ter ou a possuir, necessariamente sentirá prazer (*khaírein*) pela sua privação e perda (1386b34-1387a3).



Ou seja, enquanto a inveja é um estado de dor por alguém ter algum êxito, a emoção contrária é um estado de prazer por alguém sofrer algum fracasso. Aqui temos, então, três emoções que envolvem prazer, e, além disso, elas são emoções opostas a emoções que envolvem dor.

No capítulo 10, é analisada a inveja (*phthónos*). Essa emoção é definida como “uma certa pena (*lúpe tis*) sentida contra os nossos semelhantes devido ao êxito visível (...), não para nosso proveito pessoal, mas por causa daqueles” (1387b23-25) ou ainda, como afirmado no capítulo anterior, uma “pena (*lúpe*) perturbadora que concerne ao êxito, não de quem não o merece, mas de quem é nosso igual e semelhante” (1386b18-20).

A emulação (*zêlos*), última emoção analisada, é definida como um “certo mal-estar (*lúpe tis*) ocasionado pela presença manifesta de bens honoríficos e que se podem obter em disputa com quem é nosso igual por natureza, não porque tais bens pertençam a outrem, mas porque também não nos pertencem” (1388a32-35).

4. Experimentar emoções e sentir prazer ou dor

Em sete definições temos referência explícita à dor. Em quase todos os casos, temos “*ésto dè [...] lúpe tis*”, o que pode sugerir que a emoção é um tipo de dor ou é uma dor. Em outros casos temos uma construção semelhante, mas relacionada ao prazer. Assim, poderíamos sentir diferentes dores e prazeres, sendo que pelo menos uma parte das dores e dos prazeres que sentimos seriam emoções.

O fato de que medo, vergonha, piedade, indignação, inveja e emulação são definidos especificamente como dores, e de que outras três emoções sem nome são definidas como prazeres, evidencia, segundo Dow (2015, p. 146, 150, 155), que as emoções são simplesmente estados de prazer ou dor.

Dow sustenta ainda que o prazer ou a dor da emoção “é sentido em situações ou circunstâncias conforme o sujeito as representa” (Dow, 2015, p.159). É o conteúdo representacional do prazer ou da dor que distingue uma emoção da outra. Há diferença, então, entre a dor que é sentida por causa de algo ruim que pode acontecer e a dor que é sentida pelo sucesso de outras pessoas por causa delas, por exemplo. E isso permite



distinguirmos entre um caso de medo e um caso de inveja. Há, ainda, diferenças mais sutis, como no caso da inveja e da emulação. As duas emoções são dores envolvendo o sucesso de outra pessoa, mas, enquanto a inveja é por causa da pessoa que foi bem sucedida, a emulação é porque lhe falta ao próprio sujeito (Dow, 2015, p.158-159).

Para dar consistência a sua interpretação, Dow (2015, p. 176) sustenta que o prazer pode ser constituído por sensações, pensamentos, crenças, desejos e percepções, desde que essas ocorrências tenham certas características, como o conteúdo representacional incluir um objeto prazeroso ou seu efeito.

Assim, segundo essa interpretação, poderíamos dizer o que são as emoções de maneira relativamente simples: emoções são estados de prazer ou dor. Isso considerando que esses prazeres ou dores têm conteúdos representacionais. Uma questão que se coloca aqui é que, se a definição de emoção é tão simples, porque não encontramos ela expressa dessa forma na obra de Aristóteles? Talvez não possamos defini-la de maneira tão simples, por ser um fenômeno complexo, que envolve diferentes faculdades biológicas, como sugere Fortenbaugh (2008, p. 27, n. 1). Segundo ele, as emoções são “uma classe especial de fenômeno cognitivo aberto à persuasão arrazoada” (Fortenbaugh, 2008, p. 23)

Para Fortenbaugh (2008, 111-112), Aristóteles não identifica o prazer ou a dor envolvidos na emoção com o pensamento que a causa. O vocabulário empregado nas análises das emoções indicaria que prazer e dor são resultados da crença de que alguma coisa é o caso. As definições de três emoções mostrariam isso: o medo é uma dor que resulta da aparência de um mal futuro; a ira é um desejo por vingança com dor por causa de um aparente desprezo; a piedade é uma dor com base em um mal aparente. Para Fortenbaugh o modo como essas definições são construídas mostra que há uma relação de causa e efeito entre a consideração que se faz de que algo é o caso e o prazer ou a dor que se sente. Além disso, ao mencionar prazer e dor sensíveis, em *EE* 1220b 12-14, Aristóteles estaria indicando que o prazer e a dor envolvidos na emoção são experimentados pela faculdade biológica da sensação (*aisthesis*). Assim, a emoção seria um fenômeno em que há operação do pensamento, ao fazer algum juízo sobre um estado de coisas, e da sensibilidade, ao responder a esse juízo sentindo prazer ou dor.



No entanto, Fortenbaugh (2008, p. 115-116) sugere que envolver prazer e dor, embora seja característica de muitas emoções, é uma característica que não está presente em algumas emoções. De maneira semelhante, algumas emoções envolvem a busca por um objetivo, como a ira, enquanto outras não, como a vergonha. A única característica comum a todas as emoções seria o fato de o pensamento ou a crença ser sua causa eficiente. Isso porque, segundo Fortenbaugh (2008, p. 106-109), o tratamento que Aristóteles dá ao ódio e à *kháris* parece não concordar com a caracterização geral de emoção, que estabelece uma conexão necessária entre emoção e prazer ou dor. Se o ódio não envolve prazer ou dor, talvez não seja uma emoção. A *kháris*, por sua vez, também não é definida com referência ao prazer ou a dor. Ainda que seja discutível com o que Aristóteles está realmente lidando quando analisa a *kháris*, o fato é que não fica claro se o objeto dessa análise se qualifica como uma emoção.

O ódio e a *kháris*, assim como outras emoções, também trazem um desafio para a interpretação sugerida por Dow. Como Aristóteles também analisa outras emoções que não são descritas como prazer ou dor, para manter a sua interpretação, Dow (2015, p. 152-154) considera que a maioria destas não seriam propriamente emoções. A ira, apesar de ter “dor” na sua definição, não seria uma dor, mas “desejo com dor”; ainda assim, Dow a considera como uma emoção. A *kháris* e seu oposto, a *akharistía*, não contariam nem contra nem a favor da interpretação sustentada por Dow, uma vez que no capítulo dedicado a elas existem várias dificuldades, entre elas o fato de que o foco é no que poderia ou não ser considerado receber um favor de alguém. Já a amizade e a hostilidade, conforme ele sustenta, não são emoções, mas disposições para emoções. Além disso, aquelas emoções que são caracterizadas como opostas a emoções que são definidas e analisadas seriam, na verdade, privações e não emoções estritamente falando. Assim, para manter a definição simples de emoção como prazer ou dor, seria preciso não contar como emoção uma série de coisas que são consideradas como emoções.

Nesse sentido, poderíamos considerar que a confiança é apenas a não experiência da dor do medo e não é acompanhada por prazer ou dor, mas, ao contrário, seria ausência de ambos. Como ser acompanhado por prazer e dor é uma característica



das emoções, a confiança não seria uma emoção. Porém, se a confiança e as demais emoções que são definidas apenas como opostas a outras, não são propriamente emoções, por que elas estão na análise das emoções feita em *Ret.* II.2-11?

Na *Retórica*, isso poderia ser explicado pelo seguinte. Assim como o orador precisa saber como fazer para que a audiência experimente medo ou ira, por exemplo, ele também precisa saber como fazer para essas emoções cessarem ou para evitar que a audiência experimente essas emoções. Assim, a calma seria um estado de não-ira e a confiança, um estado de não-medo. E esses estados não seriam propriamente emoções.

Se considerarmos apenas a *Retórica* isso parece fazer sentido. No entanto, essas emoções que são definidas apenas como contrárias a outras emoções também estão presentes nas listas de emoções de outras obras - como o ódio e a confiança, mencionadas na *EN* (1105b 22-23). Assim, calma, confiança e as demais não podem ser estados que não são propriamente emoções, mas apenas contrários a emoções específicas, no sentido de serem privações, como sustenta Dow (2015, p. 154). Isso porque não faria sentido incluir esses estados nas listas de emoções das obras éticas. Além disso, Aristóteles não precisaria mencionar a confiança na definição de coragem, se ela fosse apenas a privação do medo. Bastaria afirmar que a coragem é a mediedade relativa ao medo, da mesma forma que é afirmado que a tolerância é a mediedade a respeito da ira - e não entre ira e calma.

Se calma, confiança, ódio e desvergonha, por exemplo, não são apenas estados de privação de emoções, como acomodá-las dentro da caracterização geral de que emoções envolvem prazer e dor? Como vimos, ao discutir três emoções caracterizadas como opostas a outras, Aristóteles explicitamente as definiu como estados de prazer. São as emoções opostas à piedade, à indignação e à inveja. Três emoções, então, que são caracterizadas como opostas a emoções que envolvem dor, são definidas como estados de prazer. Já mencionamos que existem outras emoções caracterizadas apenas como opostas a emoções que envolvem dor e não recebem um tratamento detalhado. Podemos pensar, assim, que essas emoções devem envolver prazer, assim como aquelas opostas à piedade, à indignação e à inveja.



Além disso, ao concluir a análise da inveja, Aristóteles afirma: “a disposição que acompanha o sentimento de pena é também aquela que faz sentir prazer em situações contrárias” (1388a26-27). Ainda que essa afirmação seja feita na análise da inveja, ela parece bastante geral para ser aplicada também às demais emoções. Assim, se podemos afirmar que para toda a emoção que envolve dor, há uma emoção contrária que envolve prazer, podemos afirmar que todas as emoções envolvem ou prazer ou dor. Isso considerando, claro, que em II.7 temos duas emoções em jogo, benevolência e gratidão, e que elas podem ser definidas como foi feito acima, como estados envolvendo prazer.

Seria preciso, ainda, acomodar o ódio (*miseîn*), que, apesar de ser uma emoção oposta à amizade, não envolveria prazer nem dor. Entretanto, como mencionado no início deste texto, na *EE* as emoções são definidas como estados que *usualmente* acompanham prazer ou dor. O ódio ser uma emoção sem dor nem prazer se encaixa bem na interpretação dessa passagem da *Eudêmia* segundo a qual Aristóteles estaria afirmando que, embora seja uma característica geral, algumas emoções não estão conectadas com prazer nem com dor.²²

Ainda assim, mesmo que o ódio não envolva diretamente prazer ou dor, talvez disponha aquele que odeia a experimentá-los, como sustentei ocorrer no caso da amizade. Aquele que odeia o ladrão e o delator, para usar os exemplos dados por Aristóteles, provavelmente sentirá algum tipo de satisfação ao saber que esse tipo de pessoa sofreu algum mal.

5. Considerações finais

Procurei mostrar que podemos considerar tudo o que Aristóteles analisa na *Retórica* II.2-11 como emoção; e que mesmo que Aristóteles não mencione prazer ou dor nas definições de algumas emoções, como confiança, por exemplo, não significa que prazer ou dor estão ausentes - inclusive no que é analisado no capítulo 7, seja uma ou duas emoções. Mesmo concordando que há uma conexão forte entre emoções e prazer ou dor, mostrei porque não concordo com uma identificação entre emoção e

²² Essa é a posição de Leighton (1984, p. 138).



prazer ou dor, como a sugerida por Dow (2015). Além disso, mostrei como podemos manter a relação entre prazer ou dor com as emoções de amor e ódio: elas podem não nos fazer sentir imediatamente prazer ou dor, mas nos deixam abertos a senti-los em determinadas circunstâncias.

Assim, nem todas as emoções envolvem diretamente prazer ou dor, não sendo, portanto, possível identificá-las com esses estados. Apesar disso, quando não envolvem diretamente, nos deixam em um estado propício a experimentar prazer ou dor. Isto é, emoções envolvem prazer e dor, mas de um modo que, se não sentimos prazer ou dor ao experimentar uma emoção, poderemos senti-los como uma consequência, talvez, de algo acontecer com alguém por quem sentimos uma determinada emoção. Isso possibilita afirmar que emoções são estados acompanhados por prazer ou dor, como Aristóteles faz nas caracterizações de emoções, sem haver, entretanto, identificação entre emoção e prazer ou dor. Assim, experimentar uma emoção não é sentir prazer ou dor, apesar de os sentirmos ao experimentarmos quase todas as emoções.

6. Bibliografia

Edições das obras de Aristóteles

BYWATER, I. *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford: Clarendon Press, 1894.

ROSS, W. D. *Aristotelis Ars Rhetorica*, Oxford: Clarendon Press, 1959.

SUSEMIHL, F. *Aristotelis Ethica Eudemia*, Leipzig: Teubner, 1884.

Traduções e comentários

COPE, E. M; SANDYS, J. E. *Aristotle: Rhetoric*. New York: Cambridge University Press, 2009. v. 2.

DOW, J. *Passions and persuasion in Aristotle's Rhetoric*. Oxford University Press, 2015.

FORTENBAUGH, W. W. *Aristotle on emotion*. 2ed. London: Duckworth, 2008.



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

JÚNIOR, M. A., ALBERTO, P. F., PENA, A. N. *Retórica*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

KENNEDY, G. *On Rhetoric: a theory of civic discourse*. Oxford University Press, 2007.

LEIGHTON, S. R. Eudemian Ethics 1220b11–13, *The Classical Quarterly*, n. 34 , p. 135–138, 1984.

MOSS, J. *Aristotle on the apparent good: perception, phantasia, thought and desire*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

WOODS, M. *Eudemian Ethics books I, II and VIII*. Oxford University Press, 2005.

ZINGANO, M. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.