

# A CONCEPÇÃO ARENDTIANA DE AÇÃO HUMANA, A PARTIR DE UM FRAGMENTO DE ANTÍGONA, DE SÓFOCLES\*

## THE ARENDTHIAN CONCEPTION OF HUMAN ACTION FROM THE POINT OF VIEW OF A FRAGMENT OF ANTIGONE

SÔNIA MARIA SCHIO\*\*  
(UFPeI - Brasil)

### Resumo

Na preocupação política de Hannah Arendt, a ação está sempre em “foco”, devido a sua relevância. Ao mesmo tempo, as obras da Antiguidade marcam presença nos textos arendtianos visando a explicitar as exposições teóricas. Neste sentido, a partir de um fragmento da *Antígona*, de Sófocles, citado por ela, busca-se compreender a articulação que a Autora elabora entre o filosófico e o poético. O complemento é buscado nas concepções aristotélicas, em especial, com o objetivo de esclarecer e aprofundar a análise do pensamento de Arendt.

**Palavras-chave:** ação humana, política, história, arte, poético, representação.

### Abstract

In Hannah Arendt's political concerns, the action is always “on the spot”, by its relevance. At the same time, the Ancient writings make their presence in Arendt's texts, in order to illustrate the theoretical explanations. In this sense, using a fragment of *Antigone*, by Sofocles, cited by her, there is an aim at the understanding of the articulation that the writer elaborates between philosophic and poetic. The complement is searched in Aristotele's conceptions, with the purpose of clarifying and of deepening the analysis of Arendt's thoughts.

**Key-words:** human action, politics, history, art, poetic, representation.

Par la parole et l'acte, nous nous insérons dans le monde humain, et cette insertion est comme une seconde naissance, dans laquelle nous confirmons et assumons le fait nu de notre apparition physique originelle. (ARENDR, 1985, p. 21)

A ação humana é uma das temáticas centrais do pensamento político de Hannah Arendt. E nesse, as concepções gregas compõem um dos suportes teóricos, que incluem, além dos filósofos, os políticos, os oradores, os poetas, assim como a mitologia e a cultura grega.<sup>3</sup> Apesar de Arendt não se demorar, explicando, as apreensões que deles fez, ela os cita adequando-os à própria exposição. Assim, aproximar as duas temáticas, a referente à ação humana daquela relativa aos referenciais gregos, permite uma ampliação dos horizontes teórico-filosóficos que fundamentam o pensar da autora, assim como esclarece sua compreensão, tanto dos conceitos que utiliza, quanto dos escritos antigos.

Na concepção arendtiana há a distinção entre a vida ativa e a vida contemplativa. Ela afirma que a vida ativa deve ser revalorizada e equiparada, em importância na vida humana, à contemplativa. A vida ativa é composta por labor (com a tarefa de manter a vida biológica), pelo trabalho (o qual

é responsável pela fabricação de instrumentos que formam o entorno, o mundo humano) e a ação. A ação, então, é aquela que constrói ou mesmo desestrutura as comunidades humanas. Ao mesmo tempo ela singulariza os homens. Essa conjunção permite a existência da História. Porém, não é a ação cotidiana e repetitiva que Arendt enfoca em seu pensamento. Ela valoriza as ações que interrompem a rotina e o desenrolar “normal” da vida humana iniciando algo novo, distinto do processo que se delineava e gerando o inédito.

Com o objetivo de enfatizar a relevância da ação, Arendt cita a tragédia Antígona:

Quando Sófocles (no famoso coro de *Antígona*) diz que não há nada mais inspirador de temor que o homem, ele prossegue, para exemplificá-lo, evocando atividades humanas propositadas que violentam a natureza por conturbarem o que, na ausência dos mortais, seria a eterna quietude do ser-para-sempre que descansa ou oscila dentro de si (ARENDDT, 1992, p. 71).<sup>4</sup>

No mesmo artigo (intitulado de *O conceito de história – antigo e moderno*), a autora discute as questões relacionadas à história, às ações humanas e à (i)mortalidade humana, em um primeiro momento. Para tanto, ela afirma que os deuses e a natureza são imortais, enquanto que os seres humanos não o são, ao menos individualmente. Os deuses e a natureza, pelo seu estatuto, possuem um tempo cíclico. O homem, por sua vez, e tomado em sua vida singular, vive em um tempo linear. Este tempo linear “toca”, ou melhor, “corta” por várias vezes a linha circular de tempo biológico, natural e cíclico, através de atitudes que o ser humano, em conjunto ou mesmo sozinho, engendra. Isto é, a ação humana torna o “tempo” não circular, mas linear, não repetitivo, pois há atividades humanas (voluntárias) que são violentas do ponto de vista da natureza. Além dessas ações há aquelas que, segundo Arendt, referem-se a possibilidade dos homens “fazerem” história através de atos diferentes daqueles do ciclo natural.

## 1. Os “tipos” de ação

A história, nesta perspectiva, narra os “grandes feitos e obras de que são capazes os mortais (...) [mas que] não são vistos como parte, quer de uma totalidade ou de um processo abrangente, [e assim] a ênfase recai sempre em situações únicas e rasgos isolados”, escreveu Arendt (1992, p. 72). Essas situações, ou feitos, são singulares, podendo interromper o movimento circular e “natural” da vida humana. Estes fatos são extraordinários, por isso precisam ser preservados para que não sejam esquecidos e para que possam servir como “modelo” (positivo ou negativo) para as gerações vindouras. O tema da narrativa histórica, então, são as ações humanas “extraordinárias” e que possuem algum “valor” para os seres humanos e para a preservação de suas comunidades. Esses feitos humanos precisam ficar na “memória” porque, além de fazerem parte do tempo especificamente humano<sup>5</sup>, pertencem-lhe como legado<sup>6</sup>, e também como “bagagem” pedagógica, ou seja, enquanto

modelo a ser analisado e copiado ou evitado.

Apesar disso, Arendt afirma que a ação é algo “fútil”, pois aparentemente pequena e muito abstrata, “volátil”, para receber alguma valoração significativa. A ação, neste sentido, pareceria ser como a própria vida biológica (labor), pois não produz qualquer artefato, como o trabalho o faz. Neste contexto, pode-se, então, distinguir a ação cotidiana, a ação trágica e a ação histórica. A ação cotidiana (brevemente tratando) assemelha-se ao labor, ao ser repetitiva e ao trabalho, o qual reifica as realizações para permitir a continuidade da vida humana, possuindo assim um valor subjetivo, válido somente para o indivíduo que os vivencia. A ação trágica, ao representar a ação cotidiana de outra forma, de modo poético, permite que o trivial possa levar à reflexão.

O “poético” é possível porque há um “hiato” entre os fatos, os objetos reais, e o modo de representá-los. Através deste hiato a *mimesis*, a representação, opera. O poético, então faz trocas de níveis com modificações qualitativas, isto é, demonstra como as coisas poderiam acontecer, apontando para possibilidades diferentes, e até divergentes. É, por isso, um metanível, algo “virtual”, não obrigatoriamente real, assim como pode manter-se próximo à realidade. Ou seja, “é a representação poética que permite pôr à distância os valores e estatutos puramente convencionais”, explica Rosenfield (s/d, p. 4). Ao suspender os valores vividos, e, portanto, aceitos no dia-a-dia, a poesia demonstra a possibilidade de pensá-los de outra maneira. Por exemplo, quando Antígone decide agir, enterrando o irmão Polinice, mesmo que isso fosse contra o decreto, isto é, a lei imposta por Creonte, e a recusa de sua irmã Ismena, em ajudá-la,<sup>7</sup> haveria outras formas de narrar, e também várias formas poéticas de fazê-lo.

A ação histórica, por seu turno, guarda para a memória os fatos e os feitos, e também as palavras e as ações, relevantes para a Humanidade, o que, de certa forma, engloba os dois sentidos anteriores, ao tratá-los de forma objetiva. Assim, tanto as ações “singulares”, irrepetíveis e importantes ocorridas em um momento definido, quanto a poesia, com os seus estatutos distintos, são “conservados” pela História: um por representar um fato relevante para a comunidade humana, o outro, por representar o ato humano criativo, poético. O poético é entendido como arte, mas também enquanto “fenômeno da arte”, ou seja, como aquele que provoca sentimentos que geram “algo outro”: a reflexão e a auto-reflexão. Ambos, então, são produtos do humano, os quais, por serem imprescindíveis, devem perdurar no tempo, e desta forma, pertencer à História, por compô-la.

A ação, nesta perspectiva, comporta os três sentidos, revelando a possibilidade de possuir diversos significados. Estes distintos sentidos foram percebidos pela Autora, a qual, pelos seus objetivos ligados à política, coloca em primeiro plano a ação enquanto histórica (e também política).

## 2. A ação política

A ação em geral, ao ser engendrada, não visa a deixar atrás de si algo de tangível ou durável,

sequer o tem como meta, pois isso é tarefa do trabalho. Entretanto, em alguns momentos, o seu resultado é importante, por isso recebe a denominação de “negócios humanos”<sup>8</sup>. Arendt afirma (1991, p. 196), então, que “a esfera dos negócios humanos consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos”. Isto quer dizer que a atividade humana gera interrelações entre os seres humanos que necessitam do discurso e da ação. Embora essas relações não sejam visíveis ou tangíveis, elas possuem uma realidade na qual os homens vivem e interagem. A metáfora da “teia” (*web*) consegue indicar essas relações (cfe. ARENDT, 1991, p. 195). Através dos negócios humanos o homem mostra “quem ele é”. No espaço do aparecer, do ouvir, do falar e do agir, haverá, deliberadamente ou não, a exposição da identidade do agente. Dessa forma, ele “aparece”, se apresenta no mundo humano, pois é na “esfera dos negócios humanos, na qual existimos basicamente como seres que agem e falam”, concebe ainda a Autora (1991, p. 194), que os homens aparecem *no e para* o convívio humano, deixando, pela ação, algo de seu neste espaço, por eles humanizado.

A pluralidade humana é entendida como imprescindível no mundo público, de convívio compartilhado. Porém, este momento de encontro dos seres humanos, membros de uma comunidade, como “agentes”, por não possuírem um estatuto prévio, que dirija o que deve ou não ser sentido, pensado, realizado, pois isso surge durante as relações, ocorre a incerteza no intercâmbio entre os seres que o compõem. Não havendo a mediação das coisas, de objetos de uso, de troca, de leis prévias, as quais estabilizariam e até solidificariam as relações entre os homens e os seus feitos, Arendt entende que eles podem afastar-se desses “negócios humanos”, do mundo público, “fechando-se” na vida privada ou no (próprio) mundo privado.

No mundo público, a presença constante dos outros seres humanos que possam ver, ouvir e falar, confirmando a existência de cada um, e do grupo, permitem que cada um se individualize. Esta distinção, o diferenciar-se do outro, possibilita a definição do agente e é um componente básico da alteridade, imprescindível à vida em comunidade. Porém, “ser diferente não equivale a ser outro”, mas sim, “a alteridade é, sem dúvida, aspecto importante da pluralidade; é a razão pela qual todas as nossas definições são distinções e o motivo pelo qual não podemos dizer o que uma coisa é sem distingui-la de outra”, afirma Arendt (1991, p. 189). Expressar a alteridade<sup>9</sup>, na vida política, torna-se uma capacidade humana importante, pois somente os seres humanos conseguem individualizar-se através dela, e o fazem pela palavra e pela ação, inserindo-se, assim, no convívio com os outros.

O “estar entre os homens”<sup>10</sup> não é imposto pela necessidade. A inserção é incondicional, e seu impulso surge do primeiro começo, que é o nascimento, podendo se estender a novos inícios, pela ação, através do empenho pessoal. A ação exerce um papel relevante, estando, assim, no cume da hierarquia na vida ativa, segundo a concepção de Arendt. Em consequência, a dignidade da ação consiste em revelar o agente dos atos, distinguindo-o dos outros, o qual é portador de uma liberdade ímpar, que transcende as suas próprias obras. Mas também porque esses atos são importantes para

a vida, para a conservação dos seres humanos e da própria comunidade, enquanto política. Desta forma, os produtos da ação são inobjetiváveis<sup>11</sup>, como explica Vetö (1989, p. 77): “fruto da ação não deve poder se destacar dela para aceder a uma permanência, pois o resultado não é algo de externo ou ulterior que a ação deveria engendrar, mas é a própria ação”. E continua: “o sentido da ação se encontra *na* ação, ou melhor, o sentido da ação é a própria ação”, e não um “produzir” para sobreviver ou para ter mais conforto material. A ação objetiva algo maior: a política, a preservação do planeta, das comunidades humanas e de seus componentes. Nesta perspectiva Arendt (1991a, p. 209) pode afirmar que “nenhum feito pode ser desfeito com segurança”, pois os atos humanos são irreversíveis.

A ação humana é irreversível, pois não há como voltar atrás e desfazer o que foi iniciado. Mesmo que o agente não soubesse o que estava realizando, após o desencadeamento do processo, não há como anulá-lo ou dissolvê-lo. Sequer o castigo, ou a vingança, consegue findá-lo, embora ambos visem atingir este fim: castigar só terá sentido se o agente que falhou estiver cômico do erro e deseje não mais realizar atos semelhantes depois de sofrida a pena cabível. Do contrário, o castigo apenas engendrará novas ações, tornando-se um processo infundável. A vingança, por seu turno, gera novas ações, porém em um sentido diferente da inicial. Ou seja, ela não elimina a ação danosa, apenas modifica o seu curso primitivo, gerando uma nova cadeia de acontecimentos, talvez até mais perigoso do que o original. Alia-se a isto o fato de que não é possível saber-se como alguém agirá, tornando a ação também imprevisível.

A ação é imprevisível, até mesmo para o agente, porque, após iniciado o processo, ele sucede-se de forma que o seu “iniciador” perde o controle sobre ele. Isto ocorre porque o agir individual encadeia-se com o agir dos outros seres igualmente livres, formando uma trama intrincada que não é mais dirigida por seu autor ou autores. A confluência das diversas ações forma os “assuntos humanos”, conhecidos em seu ponto de partida, mas imprevistos, e até inesperados, quanto ao seu final. Assim sendo, as ações humanas são ilimitadas, isto é, os seus contornos não são distintos ou cognoscíveis, pois imersos na teia de relações, não há como impor-lhes demarcações precisas ou prever seus resultados, como ocorre no trabalho.

Visando a demonstrar que a vida humana não é somente uma rotina cíclica como o labor, ou uma tarefa automática para a reificação, simplesmente produzindo algo através do trabalho, segundo Arendt, há a ação. Para ela, então, a ação autêntica é criativa, pois gera o novo, inicia algo não previsto e não previsível. As características da ação (irreversibilidade, imprevisibilidade e ilimitação), na perspectiva arendtiana, causam um grande “desconforto” ao ser humano, muitas vezes levando-os a afastarem-se dela. Para que tal não ocorra, existem alguns “antídotos”, os quais visam a minimizar as situações que a ação causa. Para a irreversibilidade do agir, Arendt contrapõe o perdão.

O perdão volta-se ao passado, ou seja, como não é possível desfazer o que foi realizado, e

como é necessário encerrar a cadeia de acontecimentos iniciada pela ação incorreta, há a possibilidade de perdoar. O perdão consiste na capacidade que o ser humano possui de, sabendo que algo não pode ser modificado, desculpabilizar o agente do ato, sem punição ou vingança. Porém, perdoar não é esquecer o erro, ou fingir que ele não ocorreu, sequer apagá-lo. Perdoar é saber que algo ocorreu, mas que teria sido melhor se não existisse. O perdão não anula o erro, mas a culpa por ele, com o objetivo de interromper o processo desencadeado. Com o perdão não há qualquer garantia de que o agente passe somente a agir corretamente, pois o indivíduo é livre. O perdão volta-se à ação engendrada em momentos anteriores, e não aos atos futuros.

Para os acontecimentos futuros, incertos, e desta forma imprevisíveis, há a promessa. A promessa origina-se da liberdade individual em meio a outras liberdades. Ou seja, a vida humana em conjunto gera instabilidade, uma insegurança frente ao tempo futuro que precisa ser superada para que os seres humanos sintam-se mais tranquilos e continuem a gerar ações no convívio com seus pares. A busca de estabilidade é possibilitada pela capacidade humana de fazer promessas e de cumpri-las, buscando garantir um terreno mais sólido para embasar as relações humanas. Isto não quer dizer que haja qualquer obrigatoriedade no cumprimento das promessas, apesar de possíveis punições ao seu descumprimento. As promessas representam somente a tentativa de fornecer maiores garantias para a vida em conjunto, na pluralidade.

O perdão e a promessa, no pensamento arendtiano, são relevantes, pois demonstram que a Autora concebe a ação de forma ampla, do seu início aos desdobramentos, até as conseqüências, incontroláveis pelo ser humano, mas que podem ser minimizadas por estes dois recursos. A meta a ser alcançada é a de que os cidadãos não se afastem da ação para evitar seus potenciais resultados negativos.

A instantaneidade e a evanescência também compõem a ação. A instantaneidade da ação ocorre pela rapidez com que ela pode ser produzida; a evanescência, pela característica que ela possui de dissipar-se, de desaparecer sob os olhos do próprio agente, após o seu início. Contudo, o intento das ações, na acepção apontada pela autora, não é este: a ação humana busca construir, controlar e manter um mundo humano, isto é, as comunidades compostas por seres humanos. Ou seja, para a preservação da comunidade, o próprio conjunto de seres humanos deverá manter a possibilidade da ação. Para tanto, essa ação precisa perdurar através de novas ações, as quais, por não reificarem o mundo, tomam a aparência de “pouco palpáveis” (Cfe. SCHIO, 2006, p. 156-162). Desta forma, o objetivo de Arendt torna-se mais claro: através da ação os seres humanos constroem e mantêm as comunidades políticas. Ou nos termos aristotélicos, “visto que o homem nasceu para a cidadania”, e “se existe uma finalidade para tudo o que fazemos, essa será o bem mediante a ação” (1973 [*Ética a Nicômacos*], I, 7, 1097 b 11 e 1097 a 23). Pode-se, então, retornar à Antigüidade, aos mitos trágicos, os quais também possuíam temáticas políticas,<sup>12</sup> confirmando o “berço” de nascimento das concepções atuais.



### 3. O fragmento da obra de Sófocles

Neste ponto, certamente a exposição do texto citado auxiliaria na compreensão do que Arendt tinha em mente ao apresentá-lo:

Há muitos assombros,  
Mas nada tão assombroso  
Quanto o homem. É ele que,  
Sobre o branco do mar,  
Por entre os vórtices das vagas,  
Foge ao tempestuoso vento sul.  
E a maior entre as deusas, a terra  
Indestrutível e infatigável, ele gasta  
Indo e vindo o arado ano a ano,  
Lavrando com a estirpe eqüina.

E o povo dos voadores pássaros  
O homem destro em rastros, com redes  
Bem tramadas, após emboscá-lo  
O caça, e a tribo da aiminalha bruta,  
E a prole que do sal do mar se nutre.  
E enreda com trapas as feras rudes  
Que rondam nos penhascos,  
E o cavalo de lombo hirsuto  
Ele o prende, jugando a nuca,  
E o indomável touro das montanhas.  
(SÓFOCLES, 2006, vv. 333-352).<sup>13</sup>

Heidegger (s/d, p. 161-182)<sup>14</sup>, com um foco de análise diferente daquele de Arendt, dedicou um interessante estudo sobre estes versos do Coro, comentando-os sob três perspectivas, com pontos de vista diferentes. No primeiro, ele busca a “solidez interior” (p. 163) que transpassa o poema, ou seja, a sua estrutura, averiguando o uso dos termos *deinós* e seus derivados: *pantoporos áporos*, e *hipsípolis ápolis* (p. 164-70). No segundo, ele analisa as estrofes e antístrofes delimitando as possibilidades abertas pelo poema, percebendo a violência feita e recebida pelo homem. Ele também avalia a questão da morte, e a relação entre *technè*, *diké* e *physis*. No terceiro, ele procura, no conjunto, a concepção de homem. Neste sentido, a última estrofe “completa ou fecha”, em forma de argumento circular, com a primeira, “reagrupando”<sup>15</sup> tudo no mais inquietante, a ruína do ser humano (p. 179). Isso ocorre porque a essência do homem fica longe ou fechada à compreensão de seu próprio caráter secreto: “só entendido a partir desta necessidade forçada, exigida pelo próprio Ser, que a essência do homem se nos abre, se nos revela”, escreveu ele (p. 180).<sup>16</sup> A essência humana é, por isso, preocupante (cfe. HEIDEGGER, 1958, p. 178). E ainda, “é enquanto história que se confirma abertamente o prepotente, o ser”<sup>17</sup>. Finalizando, para Heidegger, o Coro afirma que um ser assim (inquietante) deve ser afastado da cidade<sup>18</sup>.

Em contrapartida, Arendt, em sua citação, visava demonstrar que os atos humanos podem modificar algo no repetitivo tempo cíclico da natureza, porém não de forma absoluta, mas ligado à própria existência do agente ou da comunidade. Estes versos (“Há muitos assombros, mas nada tão assombroso quanto o homem”.) conseguem condensar uma “verdade”: a da experiência humana, pois o homem é maravilhoso e assombroso ao mesmo tempo: ele se conhece, e, no entanto, se ignora a si próprio.

#### 4. O poético

É possível expor essa verdade humana através da poesia porque a tragédia representa mais os sentimentos sobre determinados acontecimentos do que sobre os fatos ocorridos, pois não é uma narrativa.<sup>19</sup> A tragédia suscita, a partir do representado, “algo” que precisa ser pensado após ser sentido. Em um sentido não apenas cognitivo, os conceitos, por si próprios, são vazios, abstratos, podendo ser entendidos como deslocados da realidade, e não a compo. Neste sentido, os conceitos precisam ser pensados por representação.

No contexto diário, a ação ocorre em um “aqui e agora”. Desta forma, ela não precisa ser analisada em seus pormenores, e não carece de deliberação. Ela é realizada de forma automática, enquanto componente de uma rotina semelhante àquela do labor ou do trabalho. Em determinados momentos, porém, o agente precisa pensar se vai ou não praticar um ato que foge do habitual: é imprescindível desligar-se dos automatismos, exercendo uma experimentação livre, devendo oportunizar que o pensamento atue.<sup>20</sup> A partir deste espaço de experimentação, o indivíduo deve verificar a consistência lógica do argumento, as consequências do ato e a sua significação (o seu por quê), por exemplo. E uma maneira de executar isso é por representação, na acepção arendtiana (que segue Kant).

Assim, o autor trágico observa, e ao observar a convivência social em sua globalidade e cotidianidade, de forma panorâmica, ele visa, com o seu poema trágico, mostrar e ensinar algo. Desta forma, o mito trágico desenvolve a sensibilidade para perceber o que há nas entrelinhas, chamando a atenção para os detalhes, para a linguagem, para a trama, ou seja, para as possibilidades concorrentes no momento de agir.

Neste sentido, a representação não é entendida como uma simples imitação, mas como uma “outra” possibilidade de expor um conteúdo, o qual não precisa obrigatoriamente reproduzir o real. Pelo contrário, a arte trágica pode visar a “desconstruir” o conteúdo ao colocar toda a ação em questão. Assim, ela permite a realização de uma reflexão mais aprofundada, tornando a percepção, o conhecimento, a imaginação, e as outras capacidades humanas mais perspicazes.<sup>21</sup> Ao instigar a reflexão, a arte possibilita a captação da característica predominante da trama, permitindo elaborar



um julgamento. Em outros termos, através da representação de situações paradoxais<sup>22</sup>, e “olhando-as, [os homens] aprendem e discorrem sobre o que seja cada uma delas”, escreveu Aristóteles (1973 [Poética], IV, 1448 b 15)<sup>23</sup>. A representação, então, pode produzir a *catarse*. A *catarse* é a depuração das emoções. A representação pode, então, produzir esse efeito de depuração, “suscitando o terror e a piedade, [o que] tem por efeito a purificação dessas emoções” (ARISTÓTELES, 1973 [Poética], IV, 1449 b 27), no momento da reviravolta.

#### 4.1. A *katharsis*

A questão da *catarse* tem ocupado os comentadores de Aristóteles há bastante tempo, obtendo, no mínimo, três possíveis acepções. A primeira está ligada à medicina, e significa “expurgo” de algo pernicioso ao humano. A segunda pode ser considerada religiosa ou moral, por realizar uma espécie de “purificação”. A terceira, por fim, relaciona a *catarse* com outros sentidos possíveis, ou subacepções: é possível considerá-la como um alívio acompanhado de prazer; como sendo a clarificação de um problema pela explanação de uma questão; ou a produção de um conhecimento pela compreensão do ocorrido ou sofrido. Neste último, surge o prazer estético, o qual aponta para mais três possibilidades: uma que afirma ser esta concepção contra a aversão de Platão pela imitação; outra, de que há, em Aristóteles, uma complexa teoria das emoções; e, por fim, que o conhecimento causado pela tragédia é um prazer estético, propriamente dito.<sup>24</sup>

Neste vasto campo de possíveis significados para a *catarse*, Ross (1987, p. 286, 288-289) prefere o médico, no qual ela seria o expurgo do medo e da piedade “excessivos”. Neste sentido, ele descarta, contundentemente, a concepção de purificação moral, por ser, segundo ele, contrária ao pensamento aristotélico na *Poética*. Ele afirma, inclusive, que sobre o tema existem apenas dois importantes pontos de vista: o de Lessing e o de Bernays. O primeiro liga a *catarse* ao conhecimento, e o segundo, à arte médica. Além disso, Ross garante que Aristóteles teria escrito um livro sobre o tema da *catarse*, mas que esse teria se perdido.

Outro estudo interessante sobre o tema foi empreendido por Zingano. Neste há a análise de diversos pontos de vista,<sup>25</sup> adotando o de que a *catarse* gera um “certo conhecimento” (ZINGANO, s/d, p. 19, nota 38). Ou seja, segundo ele, “se toda emoção acarreta, como quer Aristóteles, uma alteração corporal em função de uma parte cognitiva que apreende algo a um certo título, o esclarecimento desta apreensão condiciona os movimentos da emoção” (ZINGANO, p. 10). Através de palavras, as emoções podem ser pensadas, refletidas, deixando de oprimir pelo terror e piedade que causam. Apesar disso, estas emoções (o terror e a piedade) são as que podem conduzir à clarificação, por permitirem um prazer que consiste no esclarecimento do elemento cognitivo que constitui a emoção. A emoção, neste sentido, possui um elemento de conhecimento, em sua formação, o qual pode ser “trabalhado” e qualificado. Isto é, pelo processo de esclarecimento, as

emoções podem ser corrigidas e alteradas, aprofundando a sua complexidade e reduzindo a sua obscuridade. A opinião, antes “fechada”, “abre-se” e flexibiliza-se pela incerteza e pela hesitação que a trama faz surgir. Apesar disso, e ainda segundo ele (p. 19, nota 38), “isto não reduz a arte a um tipo de conhecimento, mas faz com que o fundamento do prazer estético se encontre num certo conhecimento”.

Nesse sentido, a catarse apela à compreensão. Por meio dela, as emoções são liberadas e o espectador percebe a trama do espetáculo e faz uma sublimação do prazer sensual. Assim, existem dois tipos de prazer sensual: o *kathártico* e o *hedusma*. O segundo amplia o prazer sensual, funcionando como um “tempero”, um realce, tornando este prazer adequado para a situação e causando uma satisfação imediata, um contento. O prazer catártico, por seu turno, alia *fobos* e *eleos* (terror e piedade), no momento da reviravolta, causando surpresa (*thaumaston*), pois demonstra as possibilidades concorrentes na mesma ação. O terror, o medo, a dor, a desordem emocional, causam um tremor interno, o qual é complementado pela piedade, que é a projeção do medo que o outro sofreu, criando uma certa empatia com ele. O resultado é o desprazer, causado por estas emoções, o qual é transformado em prazer através do entrosamento entre o emotivo-sensível e o intelectual, permitindo que as relações sejam captadas. Isto é, o sensual é o solo, o fundamento, sobre o qual o sistema de fatos e feitos se conectam, formando uma trama (*systasis pragmatôn*), sendo percebido e compreendido, pois as emoções são liberadas, permitindo ao espectador perceber o contexto interno que se desenvolve, pois ele “vê” essa rede de ligações de outra forma. Ele consegue, através da catarse, uma compreensão quase visível da forma, da estrutura do fenômeno, pelo jogo de tensões percebido.

A catarse, então, maneja com as emoções em dois momentos. No primeiro há uma reação psicológica, o terror, o qual gera uma aflição física e psíquica. O terror causa um “choque” aos sentidos (palpitações, tremor, por exemplo), e depois a piedade. Este processo é um movimento, uma espécie de “metáfora”<sup>26</sup>, um transporte, o qual eleva qualitativamente a percepção e a cognição, pela apreensão da lógica paradoxal da ação (*systasis pragmatôn*), pretensão que o poeta possuía ao escrever o texto, isto é, de alçar o espectador a esses sentimentos.

#### 4.2. *A systasis pragmatôn*

O sistema de ações, fatos ou feitos (*systasis pragmatôn*), é a denominação aristotélica para a lógica interna das ações. Esta “lógica” funciona como sustentação, fundamento, do mito trágico. Para tanto, o sistema de ações é composto por dois momentos. No primeiro, a trama é desorganizada. No segundo, ela é organizada a partir de leis próprias (poéticas), apesar de não perder de vista o tema (mito) em questão. Essa reviravolta (*metabolê*) causa um impacto no espectador, ouvinte ou leitor, pois o arranjo em um todo adquire um sentido poético. Na tragédia, “o elemento mais importante

é a trama dos fatos”, afirmou Aristóteles (1973 [*Poética*], VI, 1450 a 15), ou seja, a disposição das ações em sistema, e não o cenário ou o espetáculo. Quando o sistema é percebido pelo espectador, há a *catarse*, ou seja, um movimento da percepção sensível à intelectual, apelando à compreensão. Ao captar as relações, ao espectador é possibilitado visualizar como as coisas são. Na reordenação das ações, através da *catarse* e da *metabolé*<sup>27</sup>, as “coisas” se encadeiam, se ligam, causando um jogo de tensões, levando ao prazer, por provocar algo “novo” no espectador.

A arte, e neste contexto o mito trágico, permite uma percepção simultânea de relações que consegue captar o oscilante, o movimento entre as diversas articulações ou configurações possíveis de uma mesma ação, o que impossibilita a satisfação imediata e superficial, assim como a formação de um juízo unívoco. Um exemplo bastante interessante ocorre nos versos 905 a 912, nos quais Antígona afirma preferir o irmão ao marido ou filhos<sup>28</sup>.

A apologia que Antígona faz aos laços com o irmão, em detrimento ao marido ou filhos, fazendo-a parecer bárbara e não civilizada, demonstra-na como se tornando “a figura que encarna e reflete o desmoroamento e o vazio de todas as relações de cidadania por vir”, explica Rosenfield (2000, p. 277), devido ao miasma, à poluição, de sua família possui devido ao incesto de Édipo, ao autoengendramento que ele causou. As palavras dela demonstram um vazio objetivo, o vácuo simbólico, que se instaura nas relações de parentesco passadas e futuras, a partir da continuidade de sua vida. Em outros termos: Antígona consegue vislumbrar a própria situação de forma panorâmica, assustadora e “sem saída”. Enfim: ela percebe o paradoxo em que se encontra.

## 5. A arte e a ética

A arte aponta, assim, para questões mais profundas. Com isso, porém, o pensamento não fica empobrecido. Ele apenas precisa anular-se momentaneamente para deixar o espectador sentir a simultaneidade e a multiplicidade, para, ao recompô-las, reorganizar os dados, conseguindo “ir além”, conhecer, perceber, adentrar, em um espaço que englobe, ativando, as várias capacidades humanas.

A arte poética, ao evidenciar a ação, não a qualifica, em um primeiro momento, moralmente (como, por exemplo, em Sófocles): ela apenas expõe as variadas possibilidades de ocorrência. Em outros termos, ela explora “como as coisas poderiam acontecer”. Isso não quer dizer que na poesia trágica as normas e as categorias tenham sido esquecidas, pois a trama as engloba, as contextualiza. Ou até mais do que isso: ela mostra os diferentes sentidos que uma mesma ação pode adquirir em contextos diferentes (como no exemplo de Antígona, citado acima). Em outros termos, “o conflito trágico dá forma à consciência ética”, afirma Rosenfield (s/d, p. 6)<sup>29</sup>: as ações trágicas permitem uma percepção e uma reflexão sobre a ação sob várias perspectivas, momento em que se configura um *ethos*.

A ética, basicamente, compõe-se de pensamentos ou palavras que enunciam ou demonstram uma máxima ou uma escolha (*proaireis*) qualificada. Para tanto, ela define, limita, busca estabilizar, o conjunto de ações e emoções humanas em um eixo comum. Ela categoriza, empenha-se em obter normas inequívocas, gerais e universais, que expressem qualidades não contraditórias entre si. A ética seleciona, decide o que é mais importante, abstraindo o inessencial na busca da característica predominante: ela busca homogeneizar os contextos para poder pensá-los e regrá-los. Neste sentido, o particular, a ação singular, pode perde-se. Isso ocorre para que seja possível pensar a ação em um conjunto, enquanto geral e possuidora de componentes comuns a outros atos. Permite-se, assim, a elaboração de regras de conduta para o indivíduo singular, porém ator em um contexto de pluralidade humana, ou seja, agente em situações particulares, e sempre mais mutantes. O agente ético, então, é aquele que, em seus pensamentos e atos, demonstra qualidades estáveis, exigência necessária para o ser humano que pode ser denominado de “comum”.

É neste sentido que o mito trágico desdobra as dicotomias, animando o pensar sobre elas, levando à reflexão, pois ele explora as condições de possibilidade da ação moral, por isso, insiste na lógica das ações (o “herói”<sup>30</sup> erra e acerta em suas escolhas e ações não deliberadas). O mito trágico, porém, não demonstra os fundamentos, os motivos ou motivações das escolhas. Cabe à filosofia separar, distinguir critérios, qualidades. Com isso ela pode perceber os desdobramentos múltiplos das figuras representadas, pensar em conceitos, de forma metódica e organizada. A filosofia, entretanto, não consegue abarcar, “dar conta”, desta variedade de conteúdos devido a enorme gama de situações e contextos possíveis. Ou seja, a multiplicidade de estatutos que o personagem e o contexto podem adquirir ultrapassa as determinadas categorias finitas do pensamento lógico. Exige-se, desta forma, um complemento, o qual é obtido pelos efeitos da representação trágica. A representação trágica possui a potencialidade de unir o teórico e o prático através do estético.<sup>31</sup>

## 6. O humano

Para Arendt (1992, p. 77), então, o homem, na busca de imortalidade individual, precisa tornar-se o “fazedor de grandes façanhas e de grandes palavras”. Ao romper com o tempo cíclico, os homens “fazem história”. “Através da História os homens se tornam quase iguais à natureza, e unicamente os acontecimentos, feitos ou palavras que se ergueram por si mesmos ao contínuo desafio do universo natural eram os que chamaríamos históricos”, entende ela (1992, p. 77). Por um lado, pela ação, o tempo torna-se linear, permitindo a existência da História. Por outro, na busca de imortalidade, os seres humanos precisam parecer-se com a natureza, a qual possui um tempo circular, o que se torna paradoxal.

Nesta perspectiva, nos versos (aos quais a Autora se refere, ou seja, “Há muitos assombros, mas nada tão assombroso quanto o homem.”) pode-se perceber esta contradição através de uma

profundidade “escondida” na linguagem aparentemente cotidiana e clara. A linguagem poética não se submete aos mecanismos rígidos por possuir inúmeras possibilidades de expressão. Estas possibilidades apontam para uma rede de significações que contém conteúdos relativos à experiência humana permitindo trocas de níveis. Desta forma, estes versos conseguem demonstrar a “natureza desamparada do homem, cujos conhecimentos são como signos moventes da linguagem: eles se perdem, como os significantes, na profundeza insuspeita de uma trama, para o qual o entendimento procura em vão um limite e em relação à qual ele jamais encontra uma posição exterior e objetiva”, explica Rosenfield (2000, p. 122).

Tomando-se por este viés, poder-se-ia inferir que a referência ao texto de Antígona, realizado por Arendt de forma breve e até quase espontaneamente, se acrescido dos versos 360-362 apontaria com maior nitidez para a situação paradoxal em que os seres humanos se encontram ao longo de suas vidas: entre as necessidades do labor e do trabalho, em contraposição às possibilidades da ação. Em especial em momentos de ação, como Arendt os entende:

Pleno de tramas, preso nas tramas  
De nada que está por vir. Só não sabe  
Fugir ao sítio dos mortos  
(SÓFOCLES, 2006, VV 360-362)<sup>32</sup>,

pois eles demonstram, através da inquietação exposta pelo Coro, de forma poética, a realidade humana. Isso porque há um espaço, mesmo que pequeno, de mobilidade para o pensamento e para a ação. Neste sentido, os seres humanos estão sempre suspensos, e oscilando, entre os extremos perigosos: se houver pendor para um lado, surgirá o divino; se para o outro, a fera selvagem.<sup>33</sup> O ser humano torna-se, desta forma, aquele que está em busca constante de um equilíbrio impossível: ele busca associar “uma extrema sabedoria a uma cegueira”, tornando-se “a própria estranheza do homem em relação a si mesmo”, explica Rosenfield (2000, p. 124). Estranheza com relação ao próprio ser, aos móveis e aos resultados da própria ação. E isso ocorre pela própria ação dos homens, porque em determinados momentos, eles podem alterar o curso “normal” dos acontecimentos.

A condição humana, então, comporta as coisas “admiráveis e assombrosas”, “maravilhosas e terríveis”: as atitudes humanas geram “a inquietude e a curiosidade diante das conquistas formidáveis sobre as quais se funda a cultura, a esperança de ordem e de civilização, mas também o avesso inquietante desta procura e destas conquistas”, afirmou Rosenfield (2000, p. 124). Talvez seja neste sentido que Aristóteles, na *Ética a Nicômacos* (1973, VI, 7, 1141 a 22), tenha escrito que “o homem não é a melhor coisa do mundo”. A contrapartida, com relação ao “melhor”, são os deuses e tudo o que possui o mesmo estatuto que eles: o tempo, a natureza, aquilo que é infinito e perfeito. O homem, e as suas ações, é o oposto: “a ação versa sobre os particulares” (ARISTÓTELES, [*Ética a Nicômacos*], 1973, VI, 7, 1141 b 16), “sobre coisas humanas que podem ser objeto de deliberação” (Idem, 1141 b 8). Estas ações existem por meio de convenções estabelecidas entre os humanos, e

não por natureza (Cfe. Idem, I, 3, 1094 b 16), tendo em vista que a sua “finalidade [é] um bem que se possa alcançar pela ação” (Ibidem) e não algo pronto, pré-determinado. O viés técnico fornecido por ele fica explícito, então, nesta obra, a qual visa a vida política.<sup>34</sup>

Aristóteles, na *Poética*, ao privilegiar a tragédia enquanto forma de realizar a catarse, ou seja, a passagem do sensível, o representado, para o inteligível, a reflexão, através da encenação de homens em ação, vem ao encontro da preocupação arendtiana com a ação. Isso ocorre pelas características da ação (ilimitação, irreversibilidade, imprevisibilidade, por exemplo), as quais exigem que seus autores, em certos momentos, reflitam sobre elas, visando a manutenção das comunidades humanas, ponto em que a preocupação de Aristóteles e de Arendt convergem, porém, talvez, seguindo caminhos distintos.

Hannah Arendt busca no passado, por exemplo, em Sófocles e em Aristóteles, o resgate da dimensão transcendental da estética com vistas ao político. Neste sentido, ela consegue vislumbrar o potencial que o *poiético* possui para este fim, e o demonstra “gotejando-o” ao longo de suas obras.



## Referências

- ARENDDT, H. Travail, oeuvre, action. In.: *Études phénoménologiques*. Louvain, Ousia, Tome I, n. 2, 1985. (3-26)
- \_\_\_\_\_. *A condição humana*. 5 ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991; *The human condition*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/UFRJ, 1991a.
- \_\_\_\_\_. O conceito de história – antigo e moderno. In.: *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Editora Nova Perspectiva, 1992. (69-126)
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos, Poética*. (Col. Os Pensadores) São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. Lisboa: Instituto Piaget, s/data; Paris: Presses Universitaires de France, 1958; Gesamtausgabe, II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 40 - *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- HÖLDERLIN, F. Observações sobre Antígona. Trad. de Kathrin H. Rosenfield. In: ROSENFELD, Kathrin. *Antígona – de Sófocles à Hölderlin (por uma filosofia “trágica” da literatura)*, Porto Alegre: L&PM, 2000. (395-408)
- ROSS, Sir D. *Aristóteles*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.
- ROSENFELD, K. *Antígona – de Sófocles a Hölderlin (por uma filosofia “trágica” da literatura)*, Porto Alegre: L&PM, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Sófocles e Antígona*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- \_\_\_\_\_. *A arte de pensar a arte: a visão hegeliana de Antígona e seus críticos*, manuscrito, s/data. (1-10)
- SCHIO, S. M. A concepção de metáfora em Hannah Arendt. *Poliantéia* (Fátima J. Martinato - org); Caxias do Sul: EDUCS, 2002. (113-31)
- \_\_\_\_\_. *Hannah Arendt: história e liberdade (da ação à reflexão)*. Caxias do Sul: EDUCS, 2006.
- \_\_\_\_\_. Aristóteles e a ação humana. In.: *Conjectura*, v. 14, n. 1, Caxias do Sul: EDUCS, jan-maio/2009. (77-91)
- SÓFOCLES. *A Trilogia Tebana – Édipo Rei; Édipo em Colono; Antígona*. (Trad. de Mário da Gama Kury), 5 ed, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

\_\_\_\_\_. *Antígona*, Trad. de Lawrence F. Pereira. Interpretação e notas de Kathrin H. Rosenfield, Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

VETÖ, M. Coerência e terror: introdução à filosofia política de Hannah Arendt. *Filosofia Política* 5, Porto Alegre/São Paulo: L&PM, 1989. (68-100)

ZINGANO, M. A. de A. Katharsis poética em Aristóteles. In.: *Revista Síntese Nova Fase*, v. 24, n. 76, Belo Horizonte, 1977. (37-55) (notas a partir do manuscrito, s/data, 1-19)<sup>35</sup>

## Notas

\* A primeira versão desse texto foi apresentada no Curso de Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS, na disciplina “Poesia e Pensamento na Tragédia”, ministrada pela Profa. Dra. Kathrin H. L. Rosenfield, no 2º semestre de 2002.

\*\* Professora do Departamento de Filosofia da UFPel. Mestre e Doutora em Filosofia Moral e Política pela UFRGS. E-Mail: soniaschio@hotmail.com.

<sup>3</sup> Para ilustrar: “A Filosofia – é razoável admitir – foi à escola de Homero para imitar-lhe o exemplo”, escreveu Arendt (1991a, p. 83).

<sup>4</sup> Na obra *A Condição Humana* (1991, p. 34), Arendt realiza outra referência a este texto de Sófocles: “como percebemos pelas últimas linhas de *Antígona*, talvez seja a capacidade de emitir ‘grandes palavras’ (*megaloi logoi*) em resposta a rudes golpes que nos ensine a reflexão na velhice”. A Autora explica em nota de rodapé (no. 7) que “A tradução literal das últimas linhas de *Antígona* (1350-1354) é a seguinte: ‘Mas as grandes palavras, neutralizando (ou revidando) os grandes golpes dos soberbos, ensinam a compreensão na velhice’”, afirmando que a melhor tradução e compreensão destes versos foi aquela realizada por Hölderlin. Certamente isso se deve ao fato de que Hölderlin tenha percebido os desdobramentos que a linguagem sofocleana permite, por não desvincular a tradução do contexto histórico de seu autor e das pretensões políticas desse. (Em Hannah ARENDT. *The human condition*, esta citação encontra-se na p. 25, nota 8.) N’*A Vida do Espírito* (1991a, p. 131), ela também cita a tragédia *Antígona* (v. 353) ao tratar do pensamento: “pensamento rápido como o vento”, verso que, na tradução de Lawrence F. Pereira (SÓFOCLES, *Antígone*, vv. 354-5), consta: “E a palavra e o pensamento alado”.

<sup>5</sup> Ou seja, linear, pois “o tempo determina o modo como essas representações estão relacionadas umas às outras, forçando-as a entrar em uma seqüência” (ARENDT, 1992a, p. 152) na mesma obra (p. 18) Arendt distingue o tempo humano do tempo da natureza. Sobre o desejo de imortalidade, no pensamento grego, consulte-se a obra *A vida do espírito*, p. 102. O mesmo assunto, referente ao séc. XVII, com a Ontologia, p. 104.

<sup>6</sup> Entendido como identidade dos seres humanos enquanto humanos. Pode ser considerado, também, como uma demonstração da pluralidade e da alteridade. A pluralidade origina-se do fato de que “os homens existem *essencialmente* no plural” (cfe. 1992a, p. 139, com grifo de Arendt), isto é, habitam o planeta em comum, e com alteridade, pois cada um é distinto do outro. A questão da alteridade volta na p. 5 desse artigo.

<sup>7</sup> Versos 69-72: “Eu não te forço a agir, e mesmo que quisesses,  
Tua ajuda para mim seria indesejada!  
Vamos, segue teu próprio caminho, que eu mesma,  
Sozinha, o enterrarei. É bom morrer assim.” (SÓFOCLES, 2006)

<sup>8</sup> “*Human relationships*”, no original (*The human condition*), p. 184.

<sup>9</sup> Para esclarecer o termo “alteridade”, a Autora utiliza o latim *alteritas*, complementando o inglês *otherness* (Cf. ARENDT, 1991, p. 176, no original.).

<sup>10</sup> Cf., por exemplo (em 1991a, p. 58): “*inter homines esse*”.

<sup>11</sup> Segundo Arendt (1991, p. 17), objetividade é possuir o caráter de coisa ou objeto, porém organizados pelos homens, e condicionantes de suas vidas.

<sup>12</sup> Esta é a opinião expressa, por exemplo, por F. HÖLDERLIN (2000, p. 408). Ross (1987, p. 275) afirma que os gregos possuíam “espírito político”.

<sup>13</sup> Em outra versão, a perspectiva sofocleana é transformada em uma concepção mais positiva, por exemplo:

Há muitas maravilhas, mas nenhuma  
É tão maravilhosa quanto o homem.  
Ele atravessa, ousado, o mar grisalho,  
Impulsionado pelo vento sul  
Tempestuoso, indiferente às vagas  
Enormes na iminência de abismá-lo;  
E exaure a terra eterna, infatigável,  
deusa suprema, abrindo-a com o arado  
em sua ida e volta, ano após ano,  
auxiliado pela espécie equina.

(SÓFOCLES [trad. de M. da Gama Kury], 1996, vv. 385-394).

<sup>14</sup> Os dois primeiros versos de interesse (332-333), ele os traduziu da seguinte maneira, para o alemão: “Vielfältig das Unheimliche, nichts doch über den Menschen hinaus Unheimliches ragend sich regt”. (HEIDEGGER, 1983, p. 155). Em francês: “Multiple l’inquiétant, rien cependant au delà de l’homme, plus inquiétant, ne se soulève em s’élevant”

(1958, p. 160). Em português: “Múltiplo (é) o estranho, nada, porém, para além do homem, de mais estranho há.” (s/d, p. 161)

<sup>15</sup> “Regroupement”, na tradução francesa, p. 175. Essa tradução foi utilizada por parecer mais esclarecedora do que a versão em língua portuguesa.

<sup>16</sup> Na tradução francesa (1958, p. 176) : “L’essence de l’être-homme ne s’ouvre à nous que lorsqu’elle est comprise à partir de cette nécessité nécessitée par l’être même.”

<sup>17</sup> “C’est comme histoire que se confirme ouvrièrément le prépotent, le être”. (HEIDEGGER, 1958, p. 177, com grifo na tradução francesa.) Em língua portuguesa: “É pela obra que o imponente, que o Ser se confirma *enquanto* história”. (s/d, p.181, com grifo na tradução.)

<sup>18</sup> Na tradução para a língua portuguesa aparece como “Um ente *assim* [nomeadamente no sentido do que mais estranho há] deveria ser mantido afastado de lar e família”. (HEIDEGGER, s/d, p. 181, com grifo na tradução.)

<sup>19</sup> Ross (1987, p. 283) afirma, explicando o pensamento aristotélico na *Poética*, que, “a poesia não pretende reproduzir uma coisa individual, mas dar novo corpo à verdade universal. (...) O universal é o necessário”.

É imprescindível ressaltar que a interpretação de Ross diferencia-se daquela adotada por outros comentadores de Aristóteles utilizados neste texto. Ele será utilizado, então, quando as suas colocações suplementarem a exposição.

<sup>20</sup> Segundo Arendt (1991a, p. 153), nem sempre a atenção é dirigida para a atividade mesma, apesar da capacidade de pensar estar em todos os seres humanos. Porém, em “emergências, resulta que o componente depurador do pensamento (...) é uma necessidade política” (idem, 1991a, 153).

<sup>21</sup> Segundo ZINGANO (s/d, p. 19, nota 38), a tragédia “fornece uma visão mais fina da condição humana”.

<sup>22</sup> O paradoxo é aqui entendido como sendo uma contradição; um conceito, pensamento ou ação, que é ou parece contrário ao comum; por ser um contra-senso, um absurdo. Na tragédia, o paradoxo coloca a ação em um impasse, por estar entre ou próxima à transgressão, à renovação ou à reparação em uma mesma situação. Para Hölderlin (2000, p. 408), o paradoxo “obriga”, leva, a uma reflexão sobre a imagem poética, pois o fenômeno trágico “opera por reação, e a ausência [caótica] de forma acende-se do excesso de forma”.

<sup>23</sup> Aristóteles, na *Poética*, demonstra-se admirador de Sófocles, especialmente na Tragédia *Édipo*. Segundo Aristóteles, Sófocles teria conseguido abranger, em seus textos, todos os componentes necessários para que eles se tornassem poéticos: a *peripeteia*, a *metábole*, o paradoxo, a catarse, o sistema de fatos e feitos, e por isso suas obras perduram no tempo e são apontadas como “modelos” em variados contextos.

<sup>24</sup> Cf. Zingano, s/d, em especial nas p. 1, 7 e 8.

<sup>25</sup> Por exemplo, referindo-se a António Freire, ele afirma que a obra, além de conter erros, procura resolver o problema afirmando que no texto original de Aristóteles não há o termo catarse, e portanto, não há problema a ser discutido. Quanto a Bernays, este faz um emprego médico, sendo a catarse ligada à purgação e remoção daquilo que faz mal ao ser humano. Butcher, por seu turno, teria concebido a catarse enquanto princípio da arte, ou seja, na arte, a catarse suplementa a arte médica, porém com diferença de qualidade ou de natureza. Por fim, cita Ross, demonstrado acima.

<sup>26</sup> Para o aprofundamento da concepção de metáfora em Aristóteles, consulte-se Schio (2002, p. 113-131).

<sup>27</sup> Ou nos termos aristotélicos (1973 [*Poética*], VI, 1450 a 32-33): “Ajuntemos a isto os principais meios por que a tragédia move os ânimos também fazem parte do mito; refiro-me a peripécias e reconhecimentos”.

<sup>28</sup>

“Se eu fosse uma mãe com filhos e meu marido  
Fosse largado no ermo para apodrecer,  
Não teria afrontado o poder da cidade.  
Então que princípio me faz agir assim?  
Se perdesse o marido, encontraria outro,  
E com outro homem faria outro filho ...  
Mas com pai e mãe já sepultados no Hades,  
Já não posso esperar que nasça um novo irmão!”

(SÓFOCLES, 2006). Para um maior aprofundamento, vide Rosenfield (2000, p. 274-279).

<sup>29</sup> Rosenfield lembra que “a recomendação de Aristóteles na *Poética*, quando adverte que a tragédia não representa caracteres (*ethos*), mas personagens em ação: um conjunto dinâmico de ações e estados suspensos no impasse insolúvel do enlace trágico” (ROSENFELD, s/d, p. 6). Aristóteles afirma (1973 [*Poética*], VI, 1450 a 17-20) que os homens “são bem ou mal-aventurados pelas ações que praticam (...) [pois] a própria finalidade da vida é uma ação, não uma qualidade”.

<sup>30</sup> O “herói” atualmente é concebido como aquele indivíduo que possui e demonstra uma virtude profissional ou de caráter em uma situação. Na tragédia, o herói é uma pessoa “média”, isto é, está no “meio”: não é nem muito boa, nem má, mas oscila entre ambos, e, “se cai no infortúnio, tal acontece não porque seja vil e malvado, mas por força de algum erro” (ARISTÓTELES, 1973 [*Poética*], XIII 1453 a). O herói trágico incorpora qualidades de caráter instável,

sem ser ético. Ele não é ético, sequer deixa de sê-lo, por não resumir-se a uma ou outra qualidade. A sua ação pode receber vários qualificativos, dependendo do contexto em que ocorre. A ação, neste sentido, é dinâmica e encadeada, dirigindo-se a várias direções.

<sup>31</sup> Esta parece ser a conclusão a que Zingano (s/d, p. 19, nota 38) chegou.

<sup>32</sup> Em versões mais correntes (M. da Gama Kury), este sentido se perde: “sutil de certo modo na inventiva, além do que seria de se esperar (...)”. (vv. 415-416). O mesmo ocorre na tradução francesa: “Génie universel et que rien ne peut prendre au dépourvu”. Heidegger (1958, p. 161), porém, segundo a tradução francesa, entendeu da seguinte forma: “partout en route faisant l’expérience, inexpert sans issue, il arrive au rien”. Mas, parece ser-lhe insuficiente, indo mais além (vv. 373-5): “Que de mon foyer il ne devienne pas un intime, et que ses illusions ne se partagent pas avec moi mon savoir, l’homme qui accomplit cela” (idem, p. 161), pois aponta para a ruína, concluindo como foi demonstrado na nota 12, supra.

<sup>33</sup> Aristóteles (1973 [*Ética a Nicômacos*], VII, 1 1145 a 24-25) expôs a questão da seguinte forma: “Portanto, se, como se costuma dizer, os homens se tornaram deuses pelo excesso de virtude, dessa espécie deve ser evidentemente a disposição contrária à bruteza”.

<sup>34</sup> Para maiores esclarecimentos sobre a concepção de Aristóteles sobre a ação humana, consulte-se SCHIO, 2008, p. 77-91.