

DOI: 10.20911/21799024v16n1p47/2025

A cura pela palavra na tragédia segundo Aristóteles

Diego Emanuel Pinheiro Antunes¹

Resumo: Este artigo investiga o poder terapêutico da palavra na Antiguidade Clássica, com destaque para a concepção aristotélica da tragédia como meio de cura. Inicialmente, examina-se o uso da linguagem nas epopeias homéricas, no pensamento de Platão e na medicina hipocrática, ressaltando seu valor simbólico e relacional no cuidado do corpo e da alma. São consideradas práticas como o encantamento e a cultura da culpabilidade, que vinculavam palavra, saúde e doença. Em seguida, analisa-se a *Poética* de Aristóteles, na qual a tragédia é entendida como imitação de ações humanas que despertam terror e piedade, conduzindo à catarse. Mais que recurso linguístico, a palavra trágica emerge como instrumento de transformação interior e purificação das emoções. Conclui-se que a tradição antiga reconheceu o alcance terapêutico da palavra nos planos físico, psíquico, social e espiritual, antecipando reflexões que se consolidariam em práticas posteriores de cuidado e psicoterapia.

Palavras-chave: Aristóteles; tragédia; palavra; catarse; psicoterapia.

Abstract: This article investigates the therapeutic power of the word in Classical Antiquity, with emphasis on Aristotle's conception of tragedy as a means of healing. It first examines the use of language in Homeric epics, in Plato's thought, and in Hippocratic medicine, highlighting its symbolic and relational value in the

¹ Bacharel em Odontologia pela Universidade Positivo (2017) e graduando em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE (MG). E-mail: odontologia.diego@gmail.com. O presente artigo resulta de pesquisa desenvolvida na monografia do curso de Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Marco Heleno Barreto.

care of body and soul. Practices such as enchantment and the culture of guilt, which linked word, health, and illness, are considered. The analysis then turns to Aristotle's *Poetics*, where tragedy is understood as the imitation of human actions that arouse fear and pity, leading to catharsis. More than a linguistic resource, the tragic word emerges as an instrument of inner transformation and emotional purification. It is concluded that ancient tradition acknowledged the therapeutic scope of the word in physical, psychic, social, and spiritual dimensions, anticipating reflections later consolidated in practices of care and psychotherapy.

Keywords: Aristotle; tragedy; word; catharsis; psychotherapy.

Introdução

Desde a Antiguidade Clássica, a busca pela cura e pela compreensão das doenças tem desempenhado um papel central não apenas nas práticas e reflexões da área da saúde, mas também no campo da filosofia. Entre os diversos elementos envolvidos nesse processo, destaca-se o papel da palavra, cuja relevância é percebida em toda a história e manifesta-se pelo impacto psicológico, simbólico e cultural que exerce sobre os indivíduos e as sociedades.

Com o advento das ciências modernas, caracterizadas pela valorização das tecnologias e das evidências empíricas, a palavra como recurso terapêutico foi, em muitos contextos, marginalizada, com exceção de algumas práticas em que ela permanece essencial, como a psicoterapia. Um exemplo revelador dessa tensão entre tradição e modernidade encontra-se na anamnese: prática clínica que busca compreender não apenas os sintomas físicos, mas também as dimensões emocionais, sociais e existenciais da doença. Tal abordagem, que surgiu na Antiguidade Clássica, tem sido progressivamente desvalorizada nas práticas clínicas que deposita confiança quase exclusiva em exames laboratoriais e de imagem para a formulação de diagnósticos.

Diante desse cenário, a reflexão filosófica oferece uma perspectiva rica sobre o potencial curativo da palavra. É nesse contexto que se insere a presente pesquisa, cuja proposta é investigar o papel terapêutico da palavra na Antiguidade Clássica, com especial atenção à concepção aristotélica da tragédia como via de cura.

Este trabalho está organizado em duas partes principais. A primeira descreve a presença da palavra como instrumento de cura nas epopeias homéricas, na filosofia de Platão e na medicina hipocrática, evidenciando práticas como o encantamento verbal e a cultura da culpabilidade, nas quais a linguagem era intrinsecamente associada à saúde ou à enfermidade. A segunda parte dedica-se à *Poética* de Aristóteles, analisando a tragédia como expressão orientada à *kátharsis*. Embora esse aspecto terapêutico seja pouco explorado pela filosofia

contemporânea, ele revela a profundidade com que Aristóteles compreendia a palavra enquanto meio de transformação interior e autoconhecimento.

Ao evidenciar essa dimensão negligenciada da força curativa da palavra, esta investigação incorpora interpretações contemporâneas de Aristóteles, destacando as contribuições de Pedro Laín Entralgo e Martha Nussbaum que reafirmam o valor terapêutico da palavra. Propõe-se, assim, reconhecer a palavra não apenas como meio de expressão, mas como um instrumento capaz de promover uma forma de cura que transcende o corpo físico, alcançando as estruturas profundas da experiência humana. O primeiro critério para que uma palavra seja dita com sabedoria é que ela reconheça a integralidade do ser humano, em suas dimensões física, mental e social.

1. O poder da palavra na Antiguidade clássica

Esta seção se propõe a explorar a cura pela palavra na Antiguidade Clássica, examinando seu papel como instrumento terapêutico nas obras homéricas, nas reflexões de Platão e na medicina hipocrática. Busca-se destacar como essa tradição pode oferecer insights valiosos para os debates contemporâneos sobre saúde e cuidado. A reflexão conduz à percepção de uma desconexão crescente entre os avanços tecno-científicos modernos, especialmente no campo da medicina, e as antigas práticas curativas que reconheciam na palavra um elemento essencial do processo de cura, práticas profundamente enraizadas na experiência humana.

1.1. A Palavra como Fonte de Cura nos Poemas Homéricos

Nos poemas homéricos, a palavra é usada não apenas para narrar as histórias da época, mas também exerce uma função curativa em algumas narrativas da epopeia. Quanto ao primeiro uso da palavra, Reale afirma que

No âmbito da civilização oral, os poemas homéricos eram um instrumento de transmissão não só dos modos de comportar-se e do modo de pensar, mas também um instrumento de comunicação de qualquer forma de conhecimento adquirido, tornando-se a expressão completa da mentalidade culminante e da cultura daquela civilização. Em outros termos, os poemas homéricos se impõem como um modelo da cultura de uma época. (REALE, 2002, p. 49)

As obras *Ilíada* e *Odisseia* são importantes não apenas como literatura, mas também como fontes valiosas para compreender aspectos da experiência humana e das concepções de mundo naquele período. Há quatro categorias para entender e interpretar a doença humana: como resultado de traumas, como punição, como influenciada pelo ambiente e como consequência de forças demoníacas (ENTRALGO, 1958, p. 16). Essas categorias refletem as crenças culturais e religiosas da época, revelando a complexidade da visão antiga sobre a origem e a natureza das doenças.

A concepção de saúde e doença evoluiu ao longo dos anos, mas carrega, em parte, elementos que já estavam presentes nos poemas homéricos. Segundo Entralgo, as doenças eram classificadas de acordo com sua origem: traumáticas, divinas, ambientais ou demoníacas. Algumas eram consideradas punitivas ou inexplicáveis, especialmente quando tinham uma causa diretamente divina (ENTRALGO, 1958, p. 21).

Essa visão antiga revela como o entendimento da doença estava profundamente ligado a uma interpretação ampla da experiência humana, onde fatores simbólicos e espirituais tinham papel central. No entanto, com o avanço da medicina, houve uma transição significativa: de uma abordagem mais holística, centrada na palavra e na escuta, fundamentais para o diagnóstico e a compreensão do sofrimento, para práticas que privilegiam tecnologias de imagem, dados objetivos e protocolos técnicos para entender o corpo e suas enfermidades.

Embora os avanços tecnológicos tenham ampliado notavelmente as possibilidades diagnósticas, eles não substituem o valor da linguagem como mediação do cuidado. Retomar o equilíbrio entre técnica e palavra é um desafio necessário, pois o ser humano não se reduz à dimensão biológica: sua condição envolve a experiência do sentido, da linguagem e da alteridade, aspectos que o discurso é capaz de mediar e interpretar no âmbito do cuidado.

1.2. A Cultura da Culpabilidade e o Surgimento do Encantamento

A palavra, enquanto instrumento de cura, assume diferentes formas e significados em diversas culturas, especialmente quando aplicada ao cuidado da alma. Na Antiguidade Clássica, o discurso e a reflexão já desempenhavam um papel importante no processo de busca pela harmonia interior e no enfrentamento de sofrimentos morais. A psicologia moderna, por sua vez, aborda questões como a culpa e o perdão de maneira distinta, com ênfase no entendimento dos mecanismos psíquicos e no tratamento dos traumas e conflitos internos, mas sem necessariamente integrar a dimensão religiosa e comunitária presente nas tradições antigas.

Nesse contexto de transformações históricas e conceituais, é importante observar como o sentimento de culpa se desenvolveu no mundo grego. Ao avançarmos pela história da antiguidade clássica, percebemos o surgimento da cultura da culpabilidade, que ainda hoje ressoa de forma marcante. Entralgo observa que o sentimento de culpa, que aparecia de maneira ocasional e discreta na *Ilíada* e na *Odisseia*, passou a se intensificar e a se espalhar por toda a Grécia, especialmente na região continental (ENTRALGO, 1958, p. 54-55). Essa transformação sinaliza uma mudança no modo como os gregos começaram a lidar com questões religiosas e morais, revelando uma evolução no pensamento e nas práticas da época.

Essa cultura da culpabilidade se manifesta em três esferas distintas: a religiosa, a moral e a psicológica. Como salienta Entralgo, na “[...] ordem religiosa, muda sensivelmente a disposição do homem diante da Divindade, e os mortais,

sempre sob um profundo temor de incorrer no pecado de *hýbris* ou desmesura, sentem com maior pesar a influência que os imortais exercem sobre seu destino” (ENTRALGO, 1958, p.56). Já na esfera moral, o autor destaca que “nem mesmo a retidão da conduta pessoal exime de culpa e castigo, porque, aos olhos helênicos, a ‘mancha’ contaminante chega a ser, não apenas contagiosa, mas também hereditária” (ENTRALGO, 1958, p.57). Por fim, na esfera psicológica, Entralgo explica que “as potências psíquicas de índole ‘irracional’ e os modos de comportamento que a elas correspondem foram ganhando importância nas almas gregas” (ENTRALGO, 1958, p.58).

A essa complexa rede de sentimentos e crenças somam-se as práticas terapêuticas da época. Entralgo observa que o feitiço ou encantamento (*epōidé*) foi frequentemente utilizado para tratar doenças ao longo dos séculos, desde a época do épico homérico até a era clássica (ENTRALGO, 1958, p. 67). Além disso, ele identifica quatro elementos principais que influenciaram a prática da *epōidé* grega: o orfismo, o culto dionisíaco, a mântica de Delfos e o prestígio religioso e mítico dos poemas de Homero e Hesíodo (ENTRALGO, 1958, p. 68). Tais práticas evidenciam como, desde a antiguidade, o cuidado com o sofrimento humano esteve profundamente ligado ao poder do discurso e da palavra ritualizada.

Com o passar dos séculos, no entanto, a relação com o sofrimento e a culpa sofreu transformações significativas. A crescente incidência de doenças mentais nas últimas décadas revela o peso que a culpa ainda exerce sobre a sociedade contemporânea, especialmente considerando seu papel central em muitas tradições religiosas. Nesse novo cenário, a psicologia moderna consolidou-se como ferramenta terapêutica relevante, mas passou a disputar espaço com abordagens alternativas, como as técnicas de coaching, que também recorrem ao discurso como método de transformação — embora, muitas vezes, sem a profundidade necessária para abarcar a complexidade do ser humano.

Tal panorama reflete uma tendência mais ampla de distanciamento das questões mais profundas do sofrimento humano. O uso excessivo de medicamentos, a alienação das emoções e a objetificação das relações sociais ilustram essa fuga. Em muitos casos, busca-se aliviar as dores existenciais por meio de soluções rápidas, evitando o confronto com suas raízes espirituais, emocionais ou filosóficas. Surge, assim, a dúvida sobre o verdadeiro papel do discurso terapêutico no processo de cura e se, ao privilegiarmos alternativas imediatistas, não estamos nos afastando dos caminhos de purificação e transformação que já se delineavam nas práticas antigas.

1.3. A Psicoterapia Verbal em Platão e o Belo Discurso

O conceito de “belo discurso” em Platão, que descreve a palavra como algo que pode provocar transformação, permanece extremamente relevante na prática terapêutica moderna. Para Platão, o belo discurso não se resume a palavras bem articuladas, mas a uma expressão que nasce da sabedoria e que, ao ser comunicada, é capaz de alcançar a alma do ouvinte e promover uma mudança

interior. Na prática terapêutica contemporânea, especialmente em abordagens que envolvem a fala como forma de cura, o impacto da palavra continua sendo um elemento essencial. A questão central é entender como a palavra pode, de fato, ter poder curativo.

Segundo Entralgo, Platão, através dos personagens Trácio e Sócrates, sugere que os “belos discursos” (*tous lógous eínai tous kaloús*) desempenham um papel crucial nesse processo. Esses discursos são responsáveis por cultivar a temperança (*sóphrosyne*) na alma, e, uma vez estabelecida essa qualidade, torna-se mais simples buscar a saúde para a mente e o corpo. O autor sintetiza o conceito de *epōidé* terapêutica como sendo um “belo discurso” (*lógos kalós*) que tem a capacidade de promover a temperança (*sophrosýnē*) na alma (ENTRALGO, 1958, p. 155-156). Neste sentido, alcançar a temperança é uma condição essencial para o sucesso do processo curativo por meio do encantamento.

A temperança, conceito central na filosofia platônica, é uma virtude que pode ser aplicada ao contexto contemporâneo da cura emocional e espiritual. Ela nos ensina a moderação e o equilíbrio, qualidades que se mostram cruciais no enfrentamento das dificuldades emocionais e espirituais. Em um mundo marcado pela hiperexposição e pelo excesso, a temperança pode ser vista como um caminho para a cura, nos ajudando a equilibrar nossas emoções e a encontrar harmonia interior.

A eficácia do discurso terapêutico médico depende da adequação do conteúdo e da forma à alma do paciente. Logo, segundo explica Entralgo, “[do] ponto de vista da ação terapêutica, o *lógos* do médico será *kalós* quando seu conteúdo e sua forma estiverem corretamente ordenados à peculiaridade e à situação da alma do paciente” (ENTRALGO, 1958, p.176).

A saúde, para Platão, “requer que a alma possua um sistema ordenado de “persuasões” ou “convicções” (*peithó*) e de “virtudes” intelectuais e morais (*aretai*) (Fedro, 270 b).” (ENTRALGO, 1958, p.177). Dessa forma, Entralgo conclui que Platão se torna, indubitavelmente, o “inventor de uma psicoterapia verbal rigorosamente técnica” (ENTRALGO, 1958, p.179). O texto também apresenta a perspectiva de Platão sobre a relação entre ensalmo e *kátharsis*, a análise dos diálogos platônicos no Fédon sobre a purificação da alma, e a importância da *sōphrosýnē* para a plena saúde corporal.

Entralgo destaca a importância central da purificação pela palavra na filosofia de Platão, enfatizando que a comunicação, a instrução e a persuasão são elementos essenciais na busca pela saúde integral. Segundo Platão,

o agente catártico que a ‘doença da alma’ especificamente requer é a palavra idônea e eficaz. Impondo evidências ou infundindo persuasões, a expressão verbal de quem sabe ser ao mesmo tempo mestre e médico - ‘psicagogo’, diria Platão - é capaz de reordenar as almas afetadas por *ametria* e reintegrá-las ao seu verdadeiro ser. ‘Ninguém é perverso por sua vontade’, ensina o Timeu (86 d). O ser do homem é naturalmente émmetron, bem proporcionado, e por isso resulta sanadora a operação de ‘purificá-lo’ daquilo que não é ele. Não parece ser outro o efeito que a

kátharsis 'pela palavra' produz na alma daqueles que a ela se submetem. (ENTRALGO, 1958, p.194)

No que se refere ao belo discurso, o primeiro ponto a ser observado é que a palavra que cura deve ser fruto de sabedoria e deve ser comunicada de maneira autêntica. A palavra curativa não é apenas um conjunto de frases bonitas ou teorias aplicáveis a todos, mas sim algo que surge do entendimento profundo das circunstâncias e necessidades do indivíduo. Cada pessoa é única, assim como cada doença ou sofrimento. O modo como enfrentamos o sofrimento e buscamos a cura é singular, e, portanto, a palavra que pode promover a cura também deve ser única e adaptada às necessidades do momento e da pessoa. Não se trata de aplicar receitas de palavras, mas de dialogar de forma sincera e cuidadosa, respeitando a história, os sentimentos e os desafios de quem está em busca de cura.

1.4. A Palavra na Medicina Hipocrática

A prática médica de ouvir e comunicar, que tem suas raízes na medicina hipocrática, é fundamental não apenas no campo da medicina, mas também em diversas outras formas de cuidado. A escuta ativa, aliada à palavra, desempenha um papel essencial no processo de cura, seja no contexto físico, emocional ou espiritual. No âmbito pastoral, por exemplo, a escuta atenta e a comunicação empática são ferramentas poderosas para curar feridas emocionais e espirituais. Através dessa escuta, podemos identificar as angústias mais profundas e, com a palavra, proporcionar conforto e compreensão, contribuindo assim para o bem-estar integral da pessoa.

No entanto, observamos que a escuta ativa, que deveria ser uma prática central em todos os campos de cuidado, especialmente na saúde, tem se perdido. A medicina moderna, com seu foco crescente em exames e tratamentos tecnológicos, muitas vezes negligencia a importância da comunicação interpessoal. A escuta ativa, antes um elemento essencial na relação médico-paciente, tem sido transferida, quase que exclusivamente, para a psicologia, como se os demais profissionais de saúde não fossem responsáveis por essa prática. Isso torna os atendimentos muitas vezes mais técnicos e pragmáticos, desprovidos de uma conexão mais profunda com o paciente.

Essa desvalorização da escuta atenta pode ser percebida na expressão popular "visita de médico", usada para descrever uma situação em que o profissional se limita a uma abordagem superficial, sem parar para ouvir ou se fazer realmente presente. Esse tipo de atendimento, embora necessário em alguns contextos, não favorece a construção de uma relação de confiança e cuidado genuíno. A confiança, um dos pilares da cura, depende de uma comunicação que vai além da mera troca de informações técnicas e se estende ao reconhecimento da humanidade do paciente, suas preocupações e necessidades emocionais. Portanto, recuperar a escuta ativa, em todas as áreas da saúde, é um passo crucial para restabelecer um cuidado integral e mais humano.

É o período na história grega em que surge a medicina baseada em técnicas, com um enfoque fisiológico e científico, conhecida posteriormente como a medicina dos «hipocráticos» (ENTRALGO, 1958, p.199). Segundo Entralgo, o termo *lógos* foi utilizado pelos gregos para descrever a capacidade humana de compreender a realidade e expressar, seja por meio da mente ou da fala, o que há de racional ou razoável nas coisas (ENTRALGO, 1958, p.203).

O conceito de *lógos* na medicina hipocrática está profundamente relacionado às inovações que esta medicina trouxe para o pensamento médico da Grécia arcaica. Nesse contexto, a causa da doença deixa de ser vista como resultado de possessão, contaminação ou punição divina e passa a ser entendida como o efeito de uma ação natural que é suficientemente anômala e intensa para desestabilizar, de forma patológica, o duplo equilíbrio dinâmico necessário para a saúde: o equilíbrio interno do corpo e o equilíbrio entre o corpo e o cosmos (ENTRALGO, 1958, p. 205-206).

A evolução da prática médica na Grécia antiga reflete uma transição significativa no entendimento e abordagem da medicina. "A prática terapêutica, conseqüentemente, deixa de ser empirismo rotineiro, operação mágica ou "purificação" do enfermo, e se transforma em "arte" ou *tékhne*, em *tékhne iatriké*" (ENTRALGO, 1958, p.206). Além disso, "no *Corpus Hippocraticum*, o *lógos* é, antes de tudo, razão e palavra expressiva; mas também é - e isso já diz respeito diretamente ao nosso tema - palavra comunicativa, dizer ao outro" (ENTRALGO, 1958, p.215).

Na prática médica hipocrática, a comunicação desempenha um papel crucial. Na anamnese, a pergunta do médico é essencial, mas a resposta do paciente não é suficiente. "O paciente não fala de si mesmo com base na ciência, mas segundo sua opinião; de acordo com seu 'sentir', no sentido mais amplo deste verbo" (ENTRALGO, 1958, p. 218). A palavra do médico hipocrático pode assumir várias formas: pode ser, em alguns casos, uma 'prescrição', instruindo o paciente sobre o que fazer para tratar sua doença (ta prospheromena: Epid., I, L. II, 670); ou um 'preceito', voltado para o ensino do aprendiz de medicina (dogma: Leoo, 3, L. IV, 640; parangelia, L. IX, 250) (ENTRALGO, 1959, p. 219). O *Corpus Hippocraticum* valoriza tanto a colaboração do paciente quanto a do médico para a eficácia do tratamento.

Os médicos hipocráticos já tinham consciência das doenças psicossomáticas: "A vida anímica altera o corpo de maneira seletiva. Portanto, as palavras também podem fazê-lo, pois 'as coisas ouvidas são vantajosas ou aflitivas' (Epid., VI, 8, 7; L. V, 346)" (ENTRALGO, 1958, p. 231). Contudo, é reconhecido que, embora os médicos hipocráticos tenham entendido a influência significativa da alma na saúde e na doença, eles não exploraram eficazmente a terapia psicológica.

Esta seção nos permitiu compreender que a palavra não é apenas uma ferramenta curativa em sentido estritamente literal ou clínico, mas um meio profundo de transformação da alma e promoção da saúde. Da Antiguidade Clássica aos dias atuais, ela permanece como um recurso poderoso de cuidado, operando nos planos físico, psíquico e espiritual. A análise da palavra como agente tera-

pêutico, nas obras de Homero, Platão e Hipócrates, revela uma tradição rica e complexa, cujas intuições ainda oferecem contribuições relevantes para os desafios contemporâneos da cura e do cuidado.

Essa compreensão da palavra como força atuante na experiência humana conduz, de modo natural, a uma de suas expressões mais elaboradas e intensas: a tragédia. No pensamento de Aristóteles, especialmente em sua *Poética*, a palavra trágica se organiza em enredos que imitam ações humanas, despertam emoções e conduzem à catarse. É nesse horizonte que se situa a próxima seção, dedicada à análise da tragédia segundo Aristóteles.

2. A tragédia segundo Aristóteles

Aristóteles, ao analisar as “artes” ou “ciências poiéticas”, destaca duas em particular: a “arte retórica” e a “arte poética”. Ambas se distinguem das demais por terem como objeto não “coisas”, mas “palavras”, sendo que a primeira é definida como a arte de produzir discursos persuasivos, ou seja, argumentações, enquanto a segunda se relaciona diretamente à poesia, entendida como a arte de compor “enredos” ou “narrativas”, incluindo a tragédia e outras formas de expressão artística (BERTI, 1998, p. 164-165).

Percebemos que essa distinção proposta por Aristóteles, entre a arte que atua sobre as coisas e a que atua sobre as palavras, permanece atual, especialmente ao considerarmos o poder das narrativas na formação da consciência ética e política contemporânea. Mais do que simples instrumentos de comunicação, por vezes usadas de forma mal-intencionadas, as palavras possuem a capacidade de afetar profundamente os sentimentos e os comportamentos humanos, orientando ações e moldando valores. É nesse contexto que a arte poética, em especial a tragédia, adquire relevância singular, pois, ao imitar ações humanas com intensidade emocional, não apenas entretém, mas também educa, provoca reflexão e purifica as paixões.

A partir dessa perspectiva, Aristóteles define a tragédia como a imitação de uma ação elevada, completa e de certa extensão, realizada por atores e não por narrativa, com o objetivo de suscitar terror e piedade e, assim, purificar as emoções. Conforme o filósofo afirma:

É pois a Tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes [do drama], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o ‘terror e a piedade’, tem por efeito a purificação das emoções. (ARISTÓTELES, *Poética*, 1449b27).

A definição de tragédia como “imitação de uma ação” leva-nos a reconhecer que, para Aristóteles, a arte não é uma fuga da realidade, mas uma forma de recriá-la, oferecendo ao espectador a oportunidade de se confrontar com sua própria humanidade. Essa concepção permanece viva na atualidade, especialmente nos contextos de saúde e doença, onde o recurso à dramatização — por

meio de psicodramas, terapias psicológicas e terapia ocupacional — se mostra fundamental para a expressão e a elaboração das emoções. Tais práticas têm raízes antigas e evidenciam a relevância duradoura da experiência trágica como via de conhecimento e cura interior.

Aristóteles aprofunda sua análise ao examinar a ação trágica, afirmando que ela é determinada pelo caráter e pelo pensamento dos personagens. Essas disposições orientam suas escolhas e a boa ou má fortuna que os atinge. Nesse contexto, Aristóteles afirma:

Como a Tragédia é a imitação de uma ação e se executa mediante personagens que agem e que diversamente se apresentam, conforme o próprio caráter e pensamento (porque é segundo estas diferenças de caráter e pensamento que nós qualificamos as ações), daí vem por consequência o serem duas as causas naturais que determinam as ações: pensamento e caráter; e, nas ações assim determinadas, tem origem a boa ou má fortuna dos homens. (ARISTÓTELES, *Poética*, 1450a30).

Essa relação entre caráter, pensamento e ação revela profundas implicações éticas que atravessam a *Poética*: nossas escolhas, moldadas pela razão e pela disposição moral, não apenas orientam a narrativa da tragédia, mas espelham a própria condição humana. Na contemporaneidade, essa dinâmica continua evidente, sobretudo nos processos de autoconhecimento. Em contextos de saúde e doença, a identificação com histórias de superação, sofrimento ou transformação permite que o sujeito reconheça sua vulnerabilidade, reflita sobre suas decisões e, assim, participe ativamente da construção de seu próprio percurso existencial.

Quando Aristóteles escreve sobre a Tragédia, ele destaca que sua função está em despertar emoções como o terror e a piedade nos espectadores. Ao observar uma obra como o *Édipo Tirano* de Sófocles, por exemplo, certos incidentes na peça provocam essas emoções específicas:

Como, porém, a Tragédia não só é imitação de uma ação completa, como também de casos que suscitam o terror e a piedade, e estas emoções se manifestam principalmente quando se nos deparam ações paradoxais, e, perante casos semelhantes, maior é o espanto que ante os feitos do acaso e da fortuna (porque, ainda entre os eventos fortuitos, mais maravilhosos parecem os que se nos afiguram acontecidos de propósito tal é, por exemplo, o caso da estátua de Mítis em Argos, que matou, caindo-lhe em cima, o próprio causador da morte de Mítis, no momento em que a olhava -, pois fatos semelhantes não parecem devidos ao mero acaso), daqui se segue serem indubitavelmente os melhores os Mitos assim concebidos. (ARISTÓTELES, *Poética*, 1452a56).

Aristóteles sugere que essa experiência emocional é um efeito crucial da tragédia. Ele não afirma que os autores trágicos escrevem com o objetivo de provocar tais reações, mas aponta que o despertar de emoções como a pena e o medo é, de fato, o que torna a tragédia uma forma de arte única. Como observa Barnes (2009), Aristóteles sugere que “quando isso acontece, tem um efeito: realiza uma ‘catarse’” (ARISTÓTELES; BARNES, 2009, p. 350). Portanto, a puri-

ficção emocional, através da experiência estética da tragédia, é central em sua teoria sobre a arte dramática.

De maneira complementar, Aristóteles também reflete sobre a natureza persuasiva da palavra, conectando a arte trágica à retórica. Para ele, o discurso humano possui uma força que ultrapassa a simples argumentação lógica: é capaz de afetar e transformar. Segundo Entralgo, essa força se manifesta por meio de um *lógos* que não é apenas dialético, mas também retórico, orientado não apenas à persuasão racional, mas à cura das emoções (ENTRALGO, 1958, p. 245).

Nesse sentido, Entralgo propõe a existência de um quarto tipo de persuasão retórica: o gênero terapêutico ou curativo. A medicina, nesse contexto, é descrita como uma forma de política em menor escala, refletindo a preocupação aristotélica com a persuasão não apenas como ferramenta de convencimento, mas como instrumento de cura. A saúde, portanto, figura entre os bens que, para Aristóteles, compõem aquilo que é conveniente (ENTRALGO, 1958, p. 252).

Essa valorização da saúde como bem essencial é confirmada pelo próprio Aristóteles, ao elencar os bens necessários à vida humana. Segundo ele:

Os bens são necessariamente os seguintes: [...]. A saúde, a beleza, e os outros bens desta espécie, que são virtudes do corpo e geradoras de outras vantagens: por exemplo, a saúde que provoca o prazer e a vida. Por este motivo parece ser ela o mais precioso dos bens, visto ter por efeito as duas coisas que a maior parte das pessoas mais aprecia: o prazer e a vida. [...]. A faculdade de falar e de agir, que, simultaneamente com outros da mesma espécie, é criadora de muitos outros bens. (ARISTÓTELES, 1969, p. 60).

A partir disso, é possível compreender que a retórica aristotélica, quando aplicada à relação entre médico e paciente, não se restringe ao convencimento racional, mas opera uma transformação profunda no interlocutor. Na interação entre orador e ouvinte — ou, no caso terapêutico, entre médico e paciente — ocorre uma troca mútua entre os caracteres, afetando a disposição e as paixões do ouvinte. Entralgo explica que “Aristóteles busca entender o mecanismo dessa transformação psicológica através de cinco conceitos principais: caráter (*éthos*), disposição (*diáthesis*), paixão (*páthos*), opinião (*dóxa*) e crença (*pístis, peithó*)” (ENTRALGO, 1958, p. 257-258).

Essa análise, portanto, transcende o campo estrito da retórica. Segundo Entralgo, os princípios da persuasão podem ser aplicados à psicoterapia, na medida em que o tratamento médico induz no paciente novas opiniões e crenças, ao mesmo tempo que o esclarece e ilumina sobre si mesmo. A felicidade — agora concebida na forma de saúde, uma das partes da *eudaimonia* (I, 5, 1361, b 3-7) — torna-se, assim, o objetivo final da cura (ENTRALGO, 1958, p. 259).

Aristóteles afirma que a essência da tragédia não está nos personagens em si, mas nas ações que eles realizam. A tragédia, portanto, é uma imitação da vida por meio da ação, não da mera representação de tipos humanos. Nesse

sentido, a centralidade da ação é reafirmada como princípio estruturante da arte trágica. Como ele observa:

O elemento mais importante é a trama dos fatos, pois a Tragédia não é imitação de homens, mas de ações e de vida, de felicidade [e infelicidade; mas felicidade] ou infelicidade, reside na ação, e a própria finalidade da vida é uma ação, não uma qualidade. Ora, os homens possuem tal ou tal qualidade conformemente ao caráter, mas são bem ou mal-aventurados pelas ações que praticam. Daqui se segue que, na Tragédia, não agem as personagens para imitar caracteres, mas assumem caracteres para efetuar certas ações; por isso as ações e o Mito constituem a finalidade da Tragédia, e a finalidade é de tudo o que mais importa. (ARISTÓTELES, Poética, 1450a32).

A partir dessa perspectiva, Martha Nussbaum aprofunda a análise ao destacar a centralidade da ação trágica na teoria aristotélica. Ela argumenta que uma tragédia que se limitasse à apresentação de personagens, sem inseri-los em ações significativas, seria insuficiente, pois é na ação que se articula a relação entre destino, escolhas e *eudaimonía*. Nussbaum observa que, para Aristóteles, o caráter não deve ser apresentado de forma estática, mas revelado por meio das escolhas e atitudes dos personagens, sendo a trama e a ação elementos essenciais para que a tragédia alcance seu valor pleno (NUSSBAUM, 2009, p. 331-332).

Entralgo investiga o conceito de catarse trágica no pensamento de Aristóteles, observando que, embora o termo *kátharsis* tenha uma origem religiosa, seu significado evoluiu para designar a 'purgação' das paixões provocada pela audição de música entusiástica e pela contemplação da tragédia (ENTRALGO, 1958, p. 268-269). Segundo o autor, "o que o espetáculo trágico por si mesmo opera e produz em quem o contempla é um prazer, e neste prazer tem seu efeito final a "purificação" psicossomática em que a catarse consiste" (ENTRALGO, 1958, p.275). Portanto, a catarse é um elemento central na tragédia aristotélica, pois reflete a capacidade da arte de transformar emocionalmente o espectador.

A tragédia, assim compreendida, não apenas emociona, mas também educa, promovendo uma transformação no espectador. A experiência trágica proporciona um espaço simbólico de reconhecimento e elaboração das emoções, o que favorece um maior autoconhecimento e uma sensibilização ética em relação ao outro. Em tempos contemporâneos, embora disponhamos de novos recursos voltados à promoção e educação em saúde, o princípio aristotélico da catarse permanece atual.

Do mesmo modo, processos terapêuticos bem conduzidos também visam a purificação interior, mobilizando as emoções de modo consciente e ordenado, para que contribuam para a cura e o crescimento pessoal. Assim como na tragédia, o efeito catártico no âmbito terapêutico requer a mediação de uma prática técnica e racional, orientada pela competência do profissional e pela disposição do sujeito em participar conscientemente do processo de ordenação e clareza de seus afetos.

Além disso, “a catarse da qual Aristóteles nos fala em sua Poética seria, antes de mais nada, uma *“catarse verbal ex auditu”*, equiparável, mutatis mutandis, àquela que o orador pode produzir em seu auditório e o psicoterapeuta em seu paciente” (ENTRALGO, 1958, p. 287). A Poética de Aristóteles ressalta que a tragédia é essencialmente uma representação das ações humanas que provoca uma experiência de catarse. Aristóteles não fornece uma teoria do trágico, pois seria inadequado esperar dele uma visão da história humana com a mesma consciência histórica que temos hoje (ENTRALGO, 1958, p. 304).

Dentro da tragédia, “a fala dos personagens, meticulosamente e poeticamente elaborada pelo autor, desempenha duas funções: descreve a ação de maneira ordenada e permite que o público a vivencie como se fosse sua” (ENTRALGO, 1958, p. 313). Graças à *anagnórisis*, que se refere ao momento de reconhecimento e descoberta crucial para a compreensão da trama, o espectador consegue sair da sua confusão temporária e entender o que está acontecendo na cena, refletindo também sobre sua própria vida (ENTRALGO, 1958, p. 314).

Desta forma, a tragédia não apenas provoca um estado singular de medo e compaixão no espectador, mas também o conduz a uma reflexão profunda sobre a condição humana. Como afirma Entralgo, “uma ação humana esforçada, terrível, compartilhada e maravilhosa deve produzir imediatamente no espectador um estado de ânimo singular.” (ENTRALGO, 1958, p.316). Além disso, ele explica que “o estado de ânimo próprio da tragédia é descrito apenas com duas notas positivas: o temor e a compaixão. Não é dizer muito, mas talvez seja dizer o suficiente” (ENTRALGO, 1958, p.317).

Aristóteles ressalta o papel fundamental da imitação no processo de aprendizagem humana, especialmente no contexto da experiência estética proporcionada pela tragédia. Segundo ele, “através da imitação, o ser humano adquire seus primeiros conhecimentos” (*Poética*, 1448b7). Um exemplo marcante dessa pedagogia trágica encontra-se no *Agamêmnon*, de Ésquilo, quando o ancião, em diálogo com o coro, explica como Zeus instituiu a forma pela qual os mortais aprendem: por meio do *páthei máthos*, expressão que significa aprendizagem (*máthos*) pela experiência da dor (*páthei*).

Zeus! ... Seja Zeus quem fôr! Que a minha invocação, se lhe apraz, encontre-o propício! Depois de muito ponderar, somente em Zeus diviso o fim de minha angústia enorme. Um deus havia antigamente, poderoso e ousado para todos os combates (um dia o seu nome nem será lembrado); surgiu depois um outro deus mais forte mas foi também vencido e desapareceu. Agora os mortais que reconhecem convictamente em Zeus o vencedor final desfrutam do conceito de mais sábios, pois foi o grande Zeus que conduziu os homens pelos caminhos da sabedoria e decretou a regra para sempre certa: “o sofrimento é a melhor lição”. (ÉSQUILO, 1964, p. 7-8).

Nesse contexto, a tragédia não apenas provoca sentimentos de medo e compaixão no espectador, mas também instaura um processo de reflexão moral e espiritual. Entralgo observa que, embora esse conhecimento trágico se manifeste por meio da dor e da morte, ele atua como uma forma de purificação

interior. A experiência estética, nesse sentido, contribui para a formação de uma consciência mais lúcida, auxiliando o ser humano a tornar-se mais autônomo e integrado em sua condição existencial (ENTRALGO, 1958, p. 324-325).

Na tragédia, a *anagnórisis* não é apenas uma revelação inexplicável, mas sim um processo verbal que conduz o espectador da confusão ao entendimento. «Por meio da *anagnórisis*, o espectador consegue articular de forma clara e satisfatória o que ocorre na cena e dentro de sua própria alma; ele transita da confusão incompreensível para o conhecimento que pode ser verbalizado” (ENTRALGO, 1958, p. 325).

A catarse trágica, ou purificação emocional, é compreendida não apenas como um efeito físico das emoções, mas, sobretudo, como uma experiência transformadora mediada pela palavra poética. Como afirma Entralgo: “Não apenas na filosofia, mas também na tragédia, o *lógos* (a razão ou palavra) prevalece sobre o *éthos* (o caráter) e o *páthos* (as emoções)” (ENTRALGO, 1958, p. 327).

Em contraste com a visão platônica, que associa as emoções a fontes de ilusão e desordem, Aristóteles reconhece nelas potenciais catalisadores de auto-reflexão e aprendizado. A composição da tragédia, segundo ele, deve seguir uma estrutura complexa, apta a suscitar piedade e terror, emoções fundamentais para o processo de *kátharsis*. Como afirma Aristóteles:

Como a composição das Tragédias mais belas não é simples, mas complexa, e além disso deve imitar casos que suscitam o terror e a piedade (porque tal é o próprio fim desta imitação), evidentemente se segue que não devem ser representados nem homens muito bons que passem da boa para a má fortuna — caso que não suscita terror nem piedade, mas repugnância — nem homens muito maus que passem da má para a boa fortuna, pois não há coisa menos trágica, faltando-lhe todos os requisitos para tal efeito; não é conforme aos sentimentos humanos, nem desperta terror ou piedade. O Mito também não deve representar um malvado que se precipite da felicidade para a infelicidade. Se é certo que semelhante situação satisfaz os sentimentos de humanidade, também é certo que não provoca terror nem piedade; porque a piedade tem lugar a respeito do que é infeliz sem o merecer, e o terror, a respeito do nosso semelhante desditoso, pelo que, neste caso, o que acontece não parecerá terrível nem digno de compaixão. (ARISTÓTELES, *Poética*, 1453a69).

Essa concepção é aprofundada por Martha Nussbaum, que interpreta a tragédia aristotélica como um espaço de aprendizado ético e existencial. Para ela, Aristóteles compreende que o sofrimento encenado, ao invés de ofuscar a razão, pode ser fonte de esclarecimento moral. Ela afirma:

Percebemos, pois, que para Aristóteles a visão de coisas dignas de piedade e temor, e nossas próprias respostas de piedade e temor, podem servir para nos demonstrar algo importante sobre o ser humano. Para o platônico ou teórico de boa condição, não podem. Para Aristóteles, piedade e temor são fontes de iluminação ou esclarecimento, conforme o agente, respondendo e observando suas respostas, desenvolve um auto-entendimento mais rico acerca dos vínculos e valores que sustentam as

respostas. Para os oponentes de Aristóteles, piedade e temor não podem ser senão fontes de ilusão e ofuscamento. (NUSSBAUM, 2009, p. 340).

Nussbaum argumenta que a famosa definição aristotélica da função da tragédia, que envolve a *kátharsis* através da piedade e do temor, não pode ser interpretada de maneira simples, como purificação moral ou purgação medicinal. A autora sugere que, para que essa interpretação seja válida, deve-se estabelecer um vínculo cognitivo, em que o interesse humano pela *mímesis* é, antes de tudo, um desejo de aprendizado e compreensão do mundo. A *kátharsis*, portanto, seria mais um processo de clarificação intelectual do que de purificação emocional (NUSSBAUM, 2009, p. 340).

Essa articulação entre linguagem, emoção e conhecimento se torna ainda mais clara quando se considera o triplo poder do *lógos*, como descrito por Entralgo. A palavra pode convencer pela argumentação, persuadir pelo discurso retórico e purificar pelo drama poético, aproximando-se, assim, da medicina e da cura das enfermidades da alma. “A relação entre a persuasão e a catarse verbais com a medicina e a cura da doença humana é essencial, refletindo a constante preocupação grega com a ação psicológica da palavra” (ENTRALGO, 1958, p. 333).

Ao afirmar que a função da tragédia é realizar, por meio da piedade e do temor, uma clarificação relativa a experiências do tipo que inspira piedade e temor, Aristóteles propõe uma reflexão profunda sobre a natureza humana e os valores que fundamentam nossas ações. Assim, a tragédia se configura como um veículo de educação moral e intelectual, conduzindo o espectador a uma compreensão mais rica de si mesmo e do mundo ao seu redor. Em última análise, essa visão aristotélica oferece uma perspectiva que vai além do simples entretenimento, tornando a tragédia um meio de iluminar as complexas questões da condição humana (NUSSBAUM, 2009, p. 342).

Segundo Aristóteles, “as provas de persuasão fornecidas pelo discurso são de três espécies: umas residem no caráter moral do orador; outras, no modo como se dispõe o ouvinte; e outras, no próprio discurso, pelo que este demonstra ou parece demonstrar” (Aristóteles, *Retórica*, I.2, 1356a1-5). Com base nessa concepção, Entralgo afirma que a palavra só atinge sua plena eficácia quando obedece a esses três critérios fundamentais da persuasão, considerados como provas técnicas essenciais. O primeiro deles diz respeito ao caráter do orador (*éthos*), que precisa demonstrar integridade e autoridade moral para inspirar confiança. O segundo envolve a disposição do ouvinte (*diáthesis*), isto é, o estado emocional e receptivo de quem escuta, que deve ser cuidadosamente considerado. Por fim, o terceiro critério refere-se ao conteúdo do discurso em si (*lógos*), que deve ser claro, coerente e adequado à situação. Entralgo explica que o verdadeiro ofício do orador, segundo a *Retórica*, é justamente saber articular esses três elementos de forma habilidosa (ENTRALGO, 1958, p. 252).

Essa concepção tripartida da palavra como instrumento de persuasão e transformação encontra expressão direta na prática clínica atual, na qual a palavra permanece o principal meio de intervenção terapêutica. No contexto da psicoterapia, observa-se uma interação dinâmica entre o caráter do terapeuta e do

paciente, na qual as paixões presentes na disposição do paciente — entendida como doença — são trabalhadas e transformadas conforme os objetivos de cada sessão. O processo terapêutico conduz o paciente a desenvolver novas opiniões e crenças, ao mesmo tempo em que amplia sua consciência sobre si mesmo. O objetivo final desse tratamento é a conquista da *eudaimonia*, entendida como saúde integral, um conceito central na filosofia aristotélica (ENTRALGO, 1958, p. 259).

Nesse sentido, a visão aristotélica sobre a tragédia complementa essa abordagem, ao destacar a centralidade da ação e da emoção no processo de construção dramática. Ao contrário de pensadores como Platão, Aristóteles não vê as emoções apenas como fatores de perturbação, mas como meios essenciais para o auto-entendimento e a aprendizagem. Através da mobilização da piedade e do temor, a tragédia não apenas evoca essas emoções, mas também facilita uma clarificação cognitiva sobre as experiências que elas geram, promovendo um processo de transformação interno que se aproxima do modelo terapêutico.

Considerações finais

Ao longo deste trabalho, evidenciou-se que a palavra não se limita a uma função meramente linguística, mas constitui um meio profundo de transformação da alma e promoção da saúde. Desde a Antiguidade Clássica, compreensões sobre o poder terapêutico da linguagem, presentes em autores como Homero, Platão e Hipócrates, evidenciam uma tradição sólida que reconhece seu alcance nos planos físico, psíquico e espiritual. Nesse contexto, a análise da tragédia segundo Aristóteles, na Poética, destaca-se como uma das primeiras e mais consistentes demonstrações da eficácia curativa da palavra, ao apontar a tragédia como um gênero literário capaz de produzir uma verdadeira purificação das paixões.

A partir das contribuições de Aristóteles, entende-se que a tragédia desempenha papel fundamental na formação ética e intelectual do ser humano. Ao mobilizar emoções como piedade e temor, ela conduz o espectador por um processo de desestabilização interna seguido de reorganização afetiva e racional. Dessa forma, Aristóteles antecipa não apenas a função educativa da arte, mas também seu potencial terapêutico: o *lógos* trágico atua como um instrumento de cuidado, capaz de ressignificar as paixões e os sofrimentos vividos. Sua teoria da *kátharsis* estabelece os fundamentos do que posteriormente seria reconhecido como um “gênero curativo” da retórica, um conceito que continua a inspirar práticas psicoterapêuticas baseadas no poder transformador da palavra.

Quando o profissional da saúde consegue, por meio da palavra dita com sabedoria, conduzir processos curativos, semelhantes às suscitadas pelo drama trágico, ele será mais competente do que aquele que reduz a prática clínica à mera objetificação do ser humano, substituindo o diálogo pelo uso exclusivo de técnicas e recursos artificiais. Diante disso, reafirma-se a importância de revisitar as origens de uma psicoterapia incipiente já presente na Antiguidade Clássica.

ca, reconhecendo tanto seu contexto histórico quanto sua relevância sistemática para a compreensão contemporânea da palavra como instrumento de cura.

Em suma, a pesquisa desenvolvida demonstrou que a sabedoria da Antiguidade Clássica oferece valiosas chaves de leitura para a compreensão dos processos de saúde e doença na atualidade. Ao destacar o poder da palavra, especialmente quando assumida como *lógos kalós*, uma palavra “bela”, capaz de articular harmonia, verdade e persuasão, a tradição grega evidencia que o discurso não é apenas um meio de comunicação, mas um instrumento de transformação. Assim, a filosofia antiga não apenas reflete sobre a linguagem, mas orienta seu uso com sabedoria, reconhecendo nela um elemento essencial para o cuidado e para a promoção integral da saúde humana.

Referências

ARISTÓTELES. *Arte retórica e arte poética*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1969.

ARISTÓTELES. *Poética*. 2. ed. São Paulo: Ars Poetica, 1993.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1998. (Leituras filosóficas; 4).

ÉSQUILO. *Agamêmnon*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

ENTRALGO, Pedro Laín. La curación por la palabra en la antigüedad clásica. *Revista de Occidente*, Madrid, 1958.

NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

REALE, Giovanni. *Corpo, alma e saúde – o conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus, 2002.

Autor: Diego Emanuel Pinheiro Antunes

Afiliação institucional: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – Departamento de Filosofia

Endereço: Rua Francisco Bretas Bhering, 171, Copacabana, Belo Horizonte, MG, 31.550-060, Brasil

E-mail para correspondência: odontologia.diego@gmail.com

ORCID: 0009-0008-9987-3907