

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA

FELIPE FERNANDES VIEIRA SANTOS

A ACRASIA EM ARISTÓTELES: CONFLITO DE DESEJOS, O
DESENVOLVIMENTO DO CARÁTER E SUA EPISTEMOLOGIA

UBERLÂNDIA - MG

2024

FELIPE FERNANDES VIEIRA SANTOS

A ACRASIA EM ARISTÓTELES: CONFLITO DE DESEJOS, O
DESENVOLVIMENTO DO CARÁTER E SUA EPISTEMOLOGIA

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado ao Instituto de Filosofia da
Universidade Federal de Uberlândia como
requisito parcial para obtenção do título
de bacharel em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Antiga;
Ética Antiga

Orientador: Dr. Fernando Martins
Mendonça

UBERLÂNDIA

FELIPE FERNANDES VIEIRA SANTOS

A ACRASIA EM ARISTÓTELES: CONFLITO DE DESEJOS, O
DESENVOLVIMENTO DO CARÁTER E SUA EPISTEMOLOGIA

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado ao Instituto de Filosofia da
Universidade Federal de Uberlândia como
requisito parcial para obtenção do título
de bacharel em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Antiga;
Ética Antiga

Uberlândia, novembro de 2024

Banca Examinadora:

Fernando Martins Mendonça (IFILO - UFU)

Rubens Garcia Nunes Sobrinho (IFILO - UFU)

Ciro Lourenço Borges Júnior (IFILO - UFU)

AGRADECIMENTOS

Agradeço, antes de tudo, a Deus que, por meio de seu Filho, me salvou. A Cristo, por cujo sangue pude me ver diante de um Deus que me sustenta desde sempre. “Porque dele, e por meio dele, e para ele são todas as coisas. A ele seja a glória para sempre. Amém!” (Romanos 11.36, NAA).

Agradeço a minha mãe, Simone Fernandes, tão amada, cujo apoio foi base para cada passo dado até aqui. Ao meu padrasto, Joselito Ferreira, que me tomou por filho e, do seu jeito, comemorou comigo a cada dia que passava. Ao meu irmão, Davi Fernandes, a quem muito amo, e cuja existência me lembra da alegria de viver.

À minha namorada, Júlia Prado, a quem sou grato por chegar tão perto e por ter escolhido ficar.

Aos professores Fernando Mendonça, Rubens Garcia e Leandro Freitas, que me apresentaram o mundo e o pensamento antigo. Por vocês nutro o mais profundo respeito e admiração. Suas aulas serão sempre algumas das minhas melhores recordações da jornada acadêmica. Destaco o professor Fernando Mendonça, meu orientador, que me guiou com cuidado e paciência inexplicáveis, e a quem devo muito. Eu não poderia ter um orientador melhor. Ao professor Leandro Freitas, meu professor de grego, pela perene disposição e dedicação em cada uma das aulas. Obrigado por me ensinar a amar o mundo antigo. Ao professor Rubens Garcia, que me mostrou o que é ser apaixonado pela filosofia. Espero, sempre que eu pisar em uma sala de aula, ter a mesma capacidade de despertar em meus alunos o amor pelo conhecimento que vi nos olhos dos senhores. A todos vocês, obrigado por serem meus mestres.

Agradeço aos meus amigos e companheiros de jornada acadêmica: Mateus Patrício, Pedro Lemgruber, Ryan Pablo, Paulo Vitor, Raffhaela Coelho, Victor Mathias, Gabryella Couto, Ayrton Pacheco, Leonardo Aurélio, Luan Ferreira e Davi Holz. Sou grato por cada risada e por cada conversa. O amor de vocês pela filosofia me ensinou a amar conhecer. Eu os guardo em meu coração.

Não deixo de destacar meus amigos: Mateus Patrício, Pedro Lemgruber, Ryan Pablo e Paulo Vitor. Vocês têm meu respeito, minha sincera admiração.

Sempre terei cada um de vocês como modelos de verdadeiros estudantes da filosofia.

Aos participantes do Gavagai (Grupo de Estudos de Metafísica e Epistemologia), por me mostrarem o que é uma verdadeira discussão filosófica.

Ao NEFAH (Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga e Humanidades) pelos riquíssimos encontros, sem os quais eu não teria chegado tão longe.

Ao CNPq pelo fomento à pesquisa que deu origem ao presente trabalho.

À Igreja Presbiteriana Semear, comunidade cristã para a qual o Senhor me direcionou, que tão alegremente me acolheu, apoiou, e que orou e ora pela minha caminhada dentro e fora da universidade.

À Ester, Manuely e Samuel, três amigos por quem nutro a mais profunda estima. Sou grato pelo apoio, pelas conversas, risadas, e pela forma como comemoraram comigo as boas notícias, e comigo enfrentaram as adversidades. Que Deus, em Cristo, os abençoe.

Aos meus amigos, Eduardo Augusto, Bruno Freitas e Jhonatan Rodrigues, cuja amizade se sustentou pelos anos, e por quem sou grato a Deus desde os tempos de escola.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo apresentar os principais elementos presentes da concepção de Aristóteles acerca do fenômeno da acrasia, característico do caráter acrático. O pensador o compreende como um tipo de ação no qual o agente possui motivações conflitantes: de um lado, seus apetites (*epithymiai*) o impelem a agir de modo a saciá-los, enquanto seu querer (*boulesis*), um desejo distintamente racional e, portanto, exclusivamente humano, o exorta a agir de um modo compreendido pelo próprio agente como correto. Esse conflito caracteriza também a contraparte do agente acrático, a saber, o encrático (*enkratēs*). Eles se diferenciam no fato de que, enquanto o encrático age segundo sua exortação racional, o acrático rende-se aos seus apetites. A intenção do trabalho é analisar os textos da obra *Ética a Nicômaco* mais caros para o assunto, retomando os principais elementos da psicologia moral aristotélica a fim de mostrar como é possível que o agente acrático aja contrariamente àquilo que ele próprio entende como correto, destacando os aspectos fisiológicos e, no último capítulo, epistemológicos do fenômeno.

Palavras-chave: Aristóteles; acrasia; psicologia moral; ética antiga; filosofia antiga.

ABSTRACT

This work aims to present the main elements found in Aristotle's conception of the phenomenon of *akrasia*, characteristic of the *akratic* character. The philosopher understands it as a type of action in which the agent has conflicting motivations: on one hand, his appetites (*epithymiai*) impel him to act in such a way as to satiate them, while his wish (*boulēsis*), a distinctively rational desire, and therefore exclusively human, exhorts him to act in a way comprehended by himself as right. This conflict also characterizes the *akratic* agent's counterpart, the *enkratic* agent (*enkratēs*). They differ in the fact that, while the *enkratic* abides by his rational exhortation, the *akratic* surrenders to his appetites. This work aims to analyze the most relevant texts from the *Nicomachean Ethics* on the subject, considering the main elements of Aristotelian moral psychology to show how it is possible for the *akratic* agent to act contrary to what he himself understands as correct, highlighting the physiological aspects and, in the last chapter, the epistemological aspects of the phenomenon.

Key-words: Aristotle; *akrasia*; moral psychology; ancient ethics; ancient philosophy.

Sumário

Introdução	9
1. Os acráticos e os encráticos em <i>EN</i> I 13.	11
2. O conflito dos agentes.	15
2.1. O desejo como elemento imprescindível para a ação: <i>De Anima</i> III 9-10.	15
2.2. Querer, deliberação e propósito.	18
3. O hábito.	23
3.1. Acrasia e <i>enkrateia</i> como caracteres de transição.	27
3.2. Acrasia e reforma moral.	29
4. A epistemologia do caráter acrático.	32
4.1. O intelectualismo socrático e a acrasia aristotélica.	32
4.2. A réplica de Aristóteles.	33
4.3. A <i>epistēmē</i> do acrático.	36
5. Conclusão	40
REFERÊNCIAS	41

Introdução

Todos os dias nos vemos em inúmeros cenários nos quais devemos selecionar um curso de ação *A* em detrimento de *B*, ou um curso de ação *B* em detrimento de *A*. Escolher um sorvete de flocos ao invés de um sorvete de chocolate, uma capa de celular escura em vez de uma clara, ou mesmo se o feijão irá por baixo do arroz em vez de colocá-lo por cima. Em quase todos eles, calculamos os benefícios das diversas opções e espera-se que selecionemos aquela que mais se sobressai dentre as demais. Isso é ainda mais claro quando tratamos não de ações amorais como as apresentadas acima (ainda que o caráter daqueles que colocam o feijão por cima do arroz seja bastante questionável), mas sim de ações às quais atribuímos juízos de valor como “corretas” ou “incorretas”. Do mesmo modo como lidamos com questões amorais todos os dias, parece igualmente verdadeiro dizer que frequentemente nos encontramos em cenários nos quais devemos selecionar cursos de ação louváveis e reprováveis e agir de acordo com nossa seleção. E parece, ainda, ser o caso de dizermos que o modo como calculamos os diversos caminhos possíveis em cenários assim é bastante complexo em comparação com os cálculos amorais sobre os quais falávamos há pouco.

Ainda assim, parece haver cenários nos quais, mesmo calculando e selecionando o melhor curso de ação, *A*, um determinado curso de ação *B* é seguido, ainda que este seja diretamente contrário àquele elegido pelo próprio indivíduo como melhor. Consideremos casos em que um determinado elemento ausente em *B*, por exemplo, “produzir saúde”, é justamente aquele que, por estar presente em *A*, faz de *A* o melhor curso de ação. O que dizer sobre os indivíduos que, sabendo que *A* produz saúde e que *B* prejudica a saúde, agem em função de *B*?

Aristóteles é um dos pensadores que se dedicaram a discorrer sobre a moralidade humana, sendo o primeiro a formular um sistema filosófico dedicado a delimitar os elementos por ele compreendidos como mais relevantes não apenas no processo de seleção de ações corretas, mas também quais são os caracteres responsáveis por tais ações. Justamente por isso, também foi Aristóteles um daqueles que consideraram os cenários em que alguém, sabendo que deve fazer *A*, desejando fazer *A*, e sabendo que *B* é reprovável e desejando também fazer *B*, faz *B*. Indivíduos reconhecidos por agirem de tal forma são chamados de acráticos. Há

muito a ser por Aristóteles dito sobre tais agentes. O presente trabalho espera ser uma apresentação da teoria de Aristóteles a respeito dos indivíduos acráticos, seu lugar no *corpus* e a forma como é possível que alguém aja contrariamente à própria conclusão de que um determinado curso de ação, dentre tantos, é melhor. Para isso, recorreremos às principais passagens, especialmente da *Ética Nicomaqueia* (cujas siglas utilizadas serão “EN”), nas quais Aristóteles trata do caráter acrático. O primeiro passo do nosso empreendimento será mostrar como EN I 13 constitui um arremate de Aristóteles aos elementos mais relevantes apresentados na sua obra *De Anima*, os quais lhe serão indispensáveis para a constituição de sua psicologia moral, mostrando como as partes da alma por ele apresentadas são protagonistas de um conflito presentes das almas de indivíduos acráticos e dos indivíduos encráticos. Logo em seguida, trataremos da constituição dos caracteres como Aristóteles a concebe, recorrendo ao processo de habituação como meio pelo qual não apenas estados de caracteres são engendrados em indivíduos, mas também como é possível, por meio dele e considerando o papel da amizade, que um indivíduo tenha seu caráter reformado, abandonando um estado acrático e até mesmo vicioso tendo em vista um estado moral a ser elogiado. Por último, recorreremos à EN VII 1-3 para tratar dos aspectos epistemológicos do fenômeno da acrasia. Essa é a passagem na qual encontramos o embate entre a tese aristotélica acerca do fenômeno e a tese de Sócrates. Esse pensador é responsável por atribuir ao conhecimento capacidade tal que, havendo conhecimento de que um determinado curso de ação é correto, é impossível que o agente aja seguindo um curso oposto àquele que ele próprio há pouco determinou. Espera-se mostrar como Aristóteles compreende o acrático como alguém bombardeado por diversas afecções, as quais são capazes de minar as bases epistemológicas do agente. Acontece, diz o pensador, de o acrático agir contrariamente ao conhecimento possuído (o que Sócrates compreende como impossível) devido a força de seus apetites, fazendo com que seu conhecimento assemelhe-se àquele do embriagado que recita os versos de Empédocles.

como a passagem na qual Aristóteles, opondo à negação socrática da existência da acrasia, apresenta os aspectos epistemológicos do fenômeno em questão, mostrando como as fortes afecções do acrático são capazes de minar as bases de seu conhecimento de que ele não deve agir segundo seus apetites.

1. Os acráticos e os encráticos em *EN I 13*¹.

O décimo terceiro capítulo do primeiro livro da *Ética Nicomaqueia* é um dos mais importantes da obra por ser aquele no qual Aristóteles retoma e prepara o resto da discussão acerca das noções que lhe serão mais caras ao longo de toda sua investigação. Tendo, na obra *De Anima*, discorrido acerca da alma (*psykhē*), o pensador vai ali resgatar a importante divisão entre partes, ou funções, da alma, e tomará como evidência para a distinção proposta dois tipos de indivíduos: os acráticos e os encráticos². Lemos:

Alguns temas sobre a alma foram tratados com suficiência também nos escritos exotéricos, a que devemos recorrer. No caso: uma parte sua [da alma] é não racional; a outra, dotada de razão. (1102a 25-7, tradução nossa)

λέγεται δὲ περὶ αὐτῆς καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις ἀρκούντως ἓνια, καὶ χρὴ στέον αὐτοῖς· οἷον τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον.

E pouco depois:

E uma outra natureza da alma parece ser não-racional, participando de algum modo da razão. Elogiamos a razão dos encráticos e dos acráticos e a parte de sua alma que possui razão. Ela exorta corretamente ao melhor. Mas acontece de haver uma outra [parte], neles constituída contrária à razão, a qual guerreia e se opõe à razão. (*EN I 13 1102b 12-18*. tradução nossa³)

ἔοικε δὲ καὶ ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα μέντοι πῇ λόγου. τοῦ γὰρ ἐγκρατοῦς καὶ ἀκρατοῦς τὸν λόγον καὶ τῆς ψυχῆς τὸ λόγον ἔχον ἐπαινοῦμεν· ὀρθῶς γὰρ καὶ ἐπὶ τὰ βέλτιστα παρακαλεῖ· φαίνεται δ' ἐν αὐτοῖς καὶ ἄλλο τι παρὰ τὸν λόγον πεφυκός, ὃ μάχεται καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ.

A intenção de Aristóteles ao apresentar ambos os caracteres, encráticos e

¹ Os capítulos citados seguirão a divisão proposta por Bywater. Para boa parte das passagens de *EN I-III*, proporemos traduções do grego original, a fim de exercitar o contato mais direto com o texto do filósofo. Em outros casos, utilizaremos a tradução feita por Zingano (2008) e as passagens do livro VII seguirão as traduções feitas por Mendonça (2019). Quando foram encontradas, as traduções propostas por mim serão seguidas pelo texto original em grego, o que foi feito a fim de possibilitar uma leitura exegética mais cuidadosa.

² Diferente do que aconteceu com o termo “*akrasia*” (no português, “*acrasia*”), o termo “*enkrateia*” não foi assimilado pela língua portuguesa. Por isso, faremos, ao longo do texto, uso do termo artificial “*encráticos*” para nos referirmos àqueles indivíduos que são por ela caracterizados.

³ Devemos levar em consideração algo referente ao modo como o parágrafo referenciado se acomoda ao *corpus* aristotélico no que diz respeito a afirmação de que “acontece de haver neles uma outra [parte], neles [encráticos e acráticos] *neles constituída contrária à razão*” (*EN I 13 1102b15*). Em outras passagens, como veremos posteriormente, temos uma descrição dos agentes virtuosos e viciosos que trata suas partes racional e não-racional como harmônicas entre si, ou seja, não há neles qualquer oposição entre elas. Por isso, devemos compreender “*pephykos*” como uma referência não à natureza da parte desiderativa sem qualquer qualificação, mas sim às características dos próprios agentes encráticos e acráticos, nos quais a parte desiderativa se opõe à parte racional. Agradeço ao meu orientador, Fernando Mendonça pelo rico apontamento a esse respeito.

acráticos, é clara: usar as ações características de seus tipos de caráter para mostrar que existe na alma humana uma parte racional e outra não-racional. Esta última será ainda subdividida em duas outras partes (como também será a parte racional, a qual será tratada posteriormente): uma parte chamada nutritiva, a outra chamada desiderativa. A primeira não é de grande relevância para a ética aristotélica por sua boa condição não tornar ninguém bom e por não ser ela própria, i.e. exclusiva, do ser humano. Como seu próprio nome diz, ela é responsável pela nutrição e crescimento do corpo, não há nela qualquer atividade que a torne relevante para as questões que envolvem a moralidade humana⁴. A parte desiderativa, por sua vez, é tida como uma das grandes protagonistas da psicologia moral aristotélica. Essa parte, também chamada de parte desejanter, é tomada como a sede dos desejos (*oréxei*) do agente, que, ao lado da parte racional, constituirá uma dicotomia que reverberará em toda psicologia moral. Nota-se que no capítulo em questão, *EN* I 13, o pensador trata a parte desiderativa da alma não apenas como uma parte que marca a percepção do indivíduo de um determinado objeto como algo prazeroso, mas como a sede do movimento humano, o qual tem como condição necessária o desejo, compreendido como um elemento por meio do qual o agente *percebendo* algo *como* prazeroso, inclina-se em direção a ele. *Desejar*, como diz Charles (2007, p. 201), diz respeito a um estado de atração e aprazimento do indivíduo em relação a um determinado objeto por ele percebido⁵. São essas as subdivisões da parte não-racional. Falaremos em breve mais detalhadamente sobre a relevância dos desejos no contexto da psicologia moral aristotélica.

A parte racional, por outro lado, não é dividida por Aristóteles na passagem em questão. Ele o fará especialmente no início do livro VI, ao tratar da virtude intelectual. Ele se contenta até então apenas em estabelecer a parte racional como distintivamente humana, tendo como seu principal objetivo ao as incluir na presente discussão, em linhas gerais, apresentar as partes da alma que deverão ser

⁴ “Da parte não-racional, uma se mostra comum e vegetativa — refiro-me à causa do alimentar e do crescer. [...] Assim, a virtude desta capacidade é manifestamente comum e não humana, pois esta parte e esta capacidade parecem operar sobretudo no sono; o homem bom e o mau mal se distinguem no sono, de onde se diz que os homens felizes não diferem dos desditosos durante metade de suas vidas. Isto é uma decorrência plausível; o sono é um período inativo da alma relativo àquilo com base no qual ela é dita boa ou má — a não ser que, de algum modo, em pequena medida, alguns movimentos penetrem, e, nesta medida, as imagens oníricas dos homens equânimes são melhores do que as dos homens comuns. Basta, porém, a respeito destas coisas e abandonemos a parte nutritiva, uma vez que não toma parte na virtude humana” (*EN* I 13 1102a31 – b12)

⁵ Charles, 2007 (p. 201).

aperfeiçoadas em vista da *eudaimonia* e mostrar como, nos agentes acráticos e encráticos, elas se opõem uma à outra, o que servirá de evidência para a divisão psicológica proposta pelo autor.

Broadie (1991, p. 62-3) propõe que a intenção de Aristóteles, ao apresentar a parte desiderativa como capaz de ouvir, i.e. obedecer, não é assimilar ao seu pensamento noções antes adotadas por Platão, a saber, a noção de que a parte racional é aquela que governa, ou deve governar, a alma do indivíduo. Isso, ainda que esteja, em certa medida, correto, deve ser considerado de forma bastante cuidadosa. De fato, a intenção de Aristóteles é mostrar a forma como os agentes cujas almas experienciam um conflito entre suas partes devem obedecer a razão, dado que a atividade racional diz respeito a um bem distante, ainda a ser alcançado, enquanto a parte desejante dirá, por si só, i.e. quando desarmônica com a parte racional, se inclinará para prazeres a serem imediatamente alcançados. Portanto, temos que o conflito na alma dos agentes encráticos e acráticos se dá devido às particularidades de suas atividades.

Quando lemos que Aristóteles considera ambas as partes como opostas nos agentes acráticos e encráticos, devemos também ter em mente que nos agentes virtuosos, paradigmáticos em sua *Ética*, e analogamente nos agentes viciosos, tais partes não são opostas entre si. Como lemos em 1105a31-35, os agentes virtuosos caracterizam-se, dentre outras coisas, por agirem *de modo firme e inalterável* (*bebaiōs kai ametakinētōs*), o que diz respeito diretamente à concordância da parte desiderativa em relação à parte racional:

Além disso, não é nem mesmo similar no tocante às artes e às virtudes, pois os objetos produzidos pelas artes têm neles próprios o bom estado: basta, portanto, que estejam em um certo estado, ao passo que os que são gerados pelas virtudes são praticados com justiça ou com temperança não quando estão em um certo estado, mas quando o agente também age estando em um certo estado: primeiramente, quando sabe; em seguida, quando escolhe por deliberação, e escolhe por deliberação pelas coisas mesmas; em terceiro, quando age portando-se de modo firme e inalterável. (EN II 4 1105a 26-35, tradução de Zingano)

Considerar que os agentes virtuosos agem de modo firme e inalterável é considerar que eles não experienciam o conflito entre suas partes racional e desiderativa. Porém, isso não significa que sua parte desiderativa é *submissa* ou hierarquicamente inferior à parte racional, mas sim que elas são harmônicas entre si, que *concordam* quanto àquilo que deve ser efetivado como ação do agente.

[...] para Aristóteles, a dualidade da alma humana não é simplesmente um sintoma ou resultado de sua imperfeição. Pelo contrário, a virtude humana, quando alcançada, é precisamente a *excelência da razão e sentimento em parceria*. Analiticamente, então, a virtude humana é concebida como dois tipos de excelência coordenados, um para cada parte [da alma]. Logo, o apogeu do desenvolvimento moral não é um estado no qual uma parte foi descartada ou assimilada a outra. (Broadie, 1991, p. 64, grifo e tradução nossos)

Não há nos agentes virtuosos uma relação melhor-pior entre a faculdade racional e a faculdade desiderativa, como se os desejos fossem, eles mesmos, maus, fazendo com que seja necessária a intervenção da razão. Pelo contrário, ambas as faculdades estão em harmonia a ponto de não ser o caso de haver discordâncias eventuais entre elas, mas, mais uma vez, o desejo *em tudo concorda com a razão* (*panta homofōnei tōi logōi*). O verbo “*homofōneō*” é bastante importante para manter a noção de que ambas “dizem a mesma coisa”, em uma relação não de submissão, mas de sinergia. Mantenhamos em vista, portanto, que a harmonia que caracteriza o caráter virtuoso, e analogamente o vicioso, não é experienciada pelos caracteres acrático e continente. Na verdade, o conflito que eles testemunham em sua alma é aquilo que os distingue, respectivamente, do caráter vicioso e virtuoso. É justamente isso que Aristóteles tem em mente em *EN* I 13: apresentar os caracteres acráticos e encráticos como evidência para a complexidade da alma humana, i.e. sua estrutura subdividida em parte racional e desiderativa, as quais são, nestes indivíduos, opostas. Compreendamos, portanto, os agentes acráticos e encráticos como indivíduos que experienciam um conflito de desejos em sua alma. Isso, porém, não é de todo esclarecedor no que diz respeito a distingui-los dos outros caracteres. Sabe-se que os virtuosos agem bem, e os viciosos, por outro lado, agem mal, e há pouco dissemos que o conflito pelo qual ambos são caracterizados é aquilo que distingue o acrático do vicioso, e o encrático do virtuoso. Mas o que isso significa?

2. O conflito dos agentes.

Dentre os quatro caráteres apresentados por Aristóteles, os caráteres acrático e encrático são aqueles marcados por um conflito de motivações em suas almas. Isso se destaca na passagem destacada na seção anterior, na qual é dito que “também se manifesta neles uma outra parte, neles constituída contrariamente à razão, que combate e puxa em sentido contrário à razão” (*EN* I 13 1102b 13). Ambos os caráteres se assemelham na medida em que há neles algo que os exorta a agir de um determinado modo, ao mesmo tempo em que outro desejo, oposto a esse primeiro elemento, os impele para a direção contrária. Tenhamos em mente, a princípio, que, no que diz respeito a tal conflito, ambos são semelhantes. Mas lidemos com o seguinte: em que consiste o conflito em suas almas? Quais elementos o caracterizam? Como estabelecido na seção anterior, há neles uma oposição entre as partes racional e desiderativa, mas como esse conflito de fato acontece?

2.1. O desejo como elemento imprescindível para a ação: *De Anima* III 9-10.

Dado que Aristóteles entende que explicação da ação animal será mapeada para os seus desejos⁶, o pensador recorrerá, no fim da obra *De Anima*, a uma discussão acerca dos elementos desiderativos como aquilo por meio de que se origina o movimento. Assim, essa passagem é destacada como aquela na qual ele parte rumo a uma investigação daquilo que dá origem ao movimento humano. O autor concluirá que “nenhum deles [a razão e o desejo] é autoritativo ou decisivo (*kupíov*) para o movimento, como mostram os fenômenos da acrasia e seu oposto, a *enkrateia*” (Moss, 2012, p. 103). Lemos:

De fato, nem pode a faculdade racional e chamada intelecto ser a que move. [...] Mesmo quando o intelecto ordena e o pensamento diz para fugir ou perseguir algo, [o agente] não se move, mas age segundo o apetite, como [é o caso do] acrático. [...] Mas nem o desejo é determinante do movimento: os encráticos, desejando e tendo apetites, não agem segundo o desejo que possuem, mas seguem o intelecto. (*de An* III 9 432b26 – 433a8, tradução nossa)

⁶ Isso, diga-se de passagem, não tem a intenção de envolver as ações involuntárias, a que Aristóteles se refere no início de *EN* III (1109b30 – 1110b17) como ações feitas ou por força, i.e. ações cujo princípio é exterior ao próprio agente, ou por ignorância. Nesses casos parece ser o caso de os indivíduos que assim agem não têm o desejo por assim fazê-lo. Dado que as ações encráticas e acráticas são, como veremos, voluntárias, não recorreremos aos pormenores da teoria da voluntariedade.

ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὸ λογιστικὸν καὶ ὁ καλούμενος νοῦς ἐστὶν ὁ κινῶν· [...] ἔτι καὶ ἐπιτάπτοντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης τῆς διανοίας φεύγειν τι ἢ διώκειν οὐ κινεῖται, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράττει, οἷον ὁ ἀκρατής. [...] ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἡ ὄρεξις ταύτης κυρία τῆς κινήσεως· οἱ γὰρ ἐγκρατεῖς ὀρεγόμενοι καὶ ἐπιθυμοῦντες οὐ πράττουσιν ὧν ἔχουσι τὴν ὄρεξιν, ἀλλ' ἀκολουθοῦσι τῷ νῷ.

A tese do autor é que ainda que a presença do desejo não seja autoritativa ou decisiva para o curso de uma ação (Moss, 2012, p. 103), mesmo quando alguém age de acordo com a razão, se está agindo, em última instância, de acordo com um desejo racional chamado por Aristóteles de *boulēsis*, i.e. “querer”. O querer constituirá um dos três tipos de desejos, ao lado dos apetites (*epithymia*) e do impulso (*thymos*), cada um possuindo um objeto próprio. O impulso é geralmente tratado pelo pensador como um desejo que diz respeito à preservação da vida. Os apetites, por sua vez, são desejos referentes aos prazeres sexuais e do paladar⁷. Já o querer é apresentado na *EN* como um desejo pelo bem, ou por aquilo que o indivíduo compreende como um bem. Não nos deteremos a discorrer acerca dos pormenores que envolvem a tese de Aristóteles acerca do querer⁸. Nos basta compreendê-lo como um desejo exclusivamente humano, que não apenas é permeado pelas capacidades racionais do indivíduo, mas é a partir delas que o objeto desse tipo de desejo é concebido.

Retornando à passagem em questão, a ênfase de Aristóteles está no fato de que a capacidade racional não envolve, por si mesma, qualquer capacidade de ser causa do movimento do indivíduo. Ora, posso *conhecer* que existe um bolo de chocolate em minha geladeira. Será o caso de que, a não ser que eu *o deseje*, eu não me levantarei da cadeira a fim de ir até a cozinha comê-lo. Entretanto, o texto mostra que mesmo a presença do desejo por *x* não é condição suficiente para que *x* seja buscado, da mesma forma como o conhecimento de que se deve fazer *y* não constitui qualquer garantia de que o indivíduo assim agirá. O caso dos encráticos serve como evidência para a primeira afirmação, dado que estes indivíduos, tendo o desejo por *x*, ainda assim resistem a ele e agem segundo *y*. Os acráticos, por outro lado, tendo o conhecimento de que devem fazer *y*, rendem-se aos seus apetites,

⁷ “But given that some of the things that produce pleasure are necessary, while others are desirable in themselves, though they can be taken to excess, it is the bodily sort that are necessary (I mean things like this: what relates to food and the need for sex, and in general the sorts of bodily concerns we stated to be the sphere of self-indulgence and moderation), while the other sort are not necessary but are desirable in themselves (I mean e.g. winning, honour, wealth, and other such things that are good and pleasant)” (*EN VII 4 1147b 24-31*)

⁸ Para tal, veja Moss (2012, p. 3-47).

fazendo x.

Dessa forma, o conflito característico dos encráticos e dos acráticos consiste em uma oposição entre a razão, que os exorta a fazer y, e os desejos, que os impelem a fazer x. Porém, há de se considerar o que acaba de ser dito sobre a incapacidade de a razão, por si mesma, não ser capaz de mover o indivíduo. Se esse for o ponto final nesse tema, consideremos o quão estranho seria dizer que, ainda assim, os encráticos agem de acordo com a razão, opondo-se aos seus desejos, dado não ser ela capaz de gerar ação.

Entretanto, tenhamos em mente ainda o fato de que mesmo quando Aristóteles diz que alguém age de acordo com a razão, a intenção do pensador é fazer referência a uma ação que diz respeito a um querer, o desejo distintivamente racional que há pouco apresentamos. Assim, o conflito entre razão e desejos apontado pelo pensador nos caráteres abordados consiste, em última instância, em um conflito entre os apetites e o querer. Tamanha é a importância do papel dos desejos na psicologia de Aristóteles.

Algumas vezes, quando ocorre a acrasia, este [desejo] vence e move outro [desejo]; outras vezes aquele desejo move o outro. Tal como uma esfera [move outra] esfera, o desejo [move outro] desejo. (*de Anima* III 11 434a 13-15, tradução nossa)⁹

νικᾷ δ' ἐνίστε καὶ κινεῖ ὅτε μὲν αὕτη ἐκείνην, ὅτε δ' ἐκείνη ταύτην, ὥσπερ σφαῖρα σφαῖραν, ἡ ὀρεξις τὴν ὀρεξιν, ὅταν ἀκρασία γένηται·

Dessa forma, ambos os caráteres são compreendidos por Aristóteles como o cenário no qual dois tipos de desejos se digladiam. De um lado, os apetites motivam o acrático para que ele aja de um modo. De outro, o querer dá o combustível necessário para que ele aja segundo sua razão. Parece-nos relevante considerar ainda como é possível falar sobre a razão como uma faculdade que também envolve

⁹ O exemplo dado por Aristóteles possui algumas nuances que devem ser consideradas. Primeiro, a corrupção do texto já supõe uma grande dificuldade de reproduzir as intenções de Aristóteles no trecho. Existem aqueles que atribuem ao autor referências à mecânica celestial apresentada por ele em seu *de Caelo*, mas essa hipótese é tomada pela maioria dos intérpretes como bastante inapropriada dado o contexto de sua discussão (Hamlyn, 1993, p. 154; Shields, 2016, p. 397), parecendo recorrer a algo muito além do necessário em seu discurso. As interpretações menos sofisticadas, e mais aceitas, propõem uma leitura segundo a qual, nos casos em que ocorre a acrasia, o apetite age como um desejo dominante, de força superior em relação ao querer. As esferas, cada uma representando um dos desejos em questão, se chocariam, e aquela de maior força seria capaz de superar aquela de força inferior. Entretanto, o exemplo não deve ser compreendido de tal forma que o querer cede à inclinação do apetite, passando também a compartilhar seu objeto, mas apenas que “mesmo um desejo selecionado por um agente pode ser superado e tirado de seu curso por um desejo mais forte deixado descuidado” (Shields, p. 367).

um elemento volitivo, o qual cumpre o papel de, nos agentes em questão, opor-se aos seus apetites.

2.2. Querer, deliberação e propósito.

Retornando à *EN*, a partir de 1112a18, Aristóteles empreenderá uma investigação acerca da deliberação (*bouleusis*), compreendendo-a como uma atividade característica da parte calculativa da faculdade racional¹⁰. O pensador a apresenta como um certo tipo de cálculo pelo qual se delimitam os meios adequados para fazer com que um determinado estado de coisas no mundo seja de outro modo. Não sem motivo, o autor afirma que “ninguém delibera acerca de [objetos] eternos, tais como o universo ou o diâmetro e o lado, que são incomensuráveis” (*EN* III 3 1112a 21-22). Delibera-se, na verdade, sobre aquilo que está em nosso poder (*eph’ hēmin*), isto é, no poder daquele que se propõe a agir. Aristóteles mostra que a deliberação é empreendida a fim de delimitar os meios adequados para a realização de um querer concebido pelo indivíduo. Dado que tal desejo diz respeito àquilo que o indivíduo concebe como um bem¹¹, ele delibera a fim de especificá-lo, devido a sua generalidade. Se o agente possui um querer pelo qual ele diz “quero ser saudável”, deverá deliberar acerca daquilo em que consiste ser saudável. É a partir dessa atividade que alcançará respostas tais como “comer quantidade x de proteínas”, “fazer tais e tais exercícios” ou “abandonar tais e tais comportamentos”, e só então terá bem delimitados os meios adequados para a realização do desejo que motivou a deliberação. Dessa forma, por meio da deliberação o agente conhecerá os elementos que constituem aquilo que ele deseja, por meio dos quais tal desejo pode, então, ser alcançado. Como Aristóteles diz, “e deliberamos não a respeito dos fins [*peri tōn telōn*], mas a respeito das coisas que conduzem aos fins [*pros ta telē*]” (*EN* III 3 1112b 12). Sendo “ser saudável” um desejo bastante genérico, não dizendo respeito a algo que posso fazer imediatamente para realizá-lo, dado que não há propriamente uma ação tal como “ser saudável”, o agente deliberará a fim de traçar os caminhos necessários para que esse desejo possa ser realizado.

¹⁰ “Considere-se que as partes que possuem razão são duas: uma é aquela pela qual conhecemos os tipos de entes cujos princípios não podem ser de outro modo; outra é aquela pela qual conhecemos as coisas que podem ser de outro modo” (*EN* VI 2 1139a 6-9)

¹¹ “But if, then, we are not content with these views, should we say that the good is without qualification and in truth the object of wish, whereas what appears good to a given person is the object of wish for that person?” (*EN* III 4 1113a 23-25)

Tendo o indivíduo determinado os elementos constituintes daquele desejo pelo qual o cálculo deliberativo foi empreendido, i.e. tendo delimitado os meios pelos quais o desejo pode ser alcançado, o indivíduo tem agora um ponto a partir do qual ele pode agir de modo a realizar seu desejo: um propósito (*prohairesis*¹²). Entretanto, alguém poderia supor que “ter um desejo de ser saudável” não é o mesmo que “comer x quantidade de proteína” ou “fazer tais e tais exercícios”. Aristóteles discordaria. O pensador parece compreender o propósito como um elemento desiderativo associado ao conhecimento do indivíduo de que *ser saudável consiste em fazer tais e tais coisas. É por meio delas* que o indivíduo será saudável. A ênfase de Aristóteles ao tratar do propósito, inclusive, é que seu conteúdo volitivo é o mesmo conteúdo do querer que há pouco deu início à deliberação:

Sendo o objeto do propósito o objeto do desejo deliberado do que está em nosso poder, então também o propósito seria o desejo deliberado do que está no nosso poder. Julgando a partir do que foi deliberado, desejamos conforme a deliberação. (EN III 3 1113a 10-12, tradução nossa)

ὄντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ’ ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ’ ἡμῖν· ἐκ τοῦ βουλευσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν.

Desejar algo conforme o propósito é propriamente desejar os elementos constituintes desse algo. Dessa forma, tendo deliberado acerca do fim, o indivíduo alcançará um propósito (*prohairesis*), que dirá respeito àquele mesmo desejo que deu início à deliberação, agora dizendo respeito aos meios pelos quais ele será realizado. Se antes o *querer ser saudável* era incapaz de gerar ação, agora o *propósito* que diz respeito àquilo que constitui *ser saudável*, possibilita ao indivíduo agir de modo a realizar esse desejo. Tendo a deliberação determinado que uma alimentação de tal e tal tipo é adequada, que determinados exercícios ou o abandono de certos hábitos rotineiros são necessários para *ser saudável*, o

¹² O termo “*prohairesis*” é bastante denso e muito foi dito acerca de suas possíveis traduções. Alguns estudiosos, como Rowe, Broadie e Irwin, optam por traduzi-lo como “*decision*” (“decisão”), enquanto outros, como Zingano, optam por “escolha” ou “escolha deliberada”, enfatizando sua relação com a deliberação. Seguiremos, porém, a tradução de Angioni por “propósito”, apresentada em sua tradução do sexto livro da *Ética Nicomacheia* (Angioni, 2011a) e justificada em seu comentário a mesma tradução *Phronesis e virtude do caráter em Aristóteles: Comentários a Ética a Nicômaco VI* (2011b, p. 310-312). Segundo ele, a *prohairesis* designa um tipo de desejo resultante de um processo, definindo uma linha constante de ação que deverá ser adotada considerando as circunstâncias particulares de cada cenário, as quais serão apreciadas pelo cômputo proposto por ela. Por isso os termos “decisão” ou “escolha” parecem não capturar sua constância, parecendo destacar mais sua natureza como algo episódico. O termo “propósito” parece melhor representar aquilo que Aristóteles propõe, a saber, a forma como a *prohairesis* permeará as inúmeras considerações de cada cenário nos quais o agente se encontra.

propósito consistirá no motor pelo qual o agente pode, dessa forma *ser saudável*, agindo conforme *os meios que o direcionam ao fim*¹³. Ele, porém, não deve ser compreendido como uma quarta classe entre os desejos elencados por Aristóteles¹⁴, mas sim como “um desejo [querer, *boulesis*] que considerou certas condições para a realização de seu objeto” (Angioni, 2011b). Muñoz se referirá ao propósito como “um estado epistêmico associado a um estado volitivo” (2002, p. 146), o que enfatiza seu caráter racional advindo da deliberação relacionado ao seu aspecto motivador capaz de gerar ação. Como lemos:

O objeto da deliberação e o objeto do propósito são o mesmo, à exceção de que o objeto do propósito [*prohairesis*] já foi esclarecido. Pois o que pela deliberação foi distinguido é objeto do propósito. (*EN* III 3 1113a 3-4, tradução nossa)

βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό, πλην ἀφωρισμένον ἤδη τὸ προαιρετὸν· τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς κριθέν προαιρετὸν ἐστίν.

Dessa forma, dado que o querer era anteriormente genérico e, consequentemente, não era imediatamente capaz de gerar uma ação, por meio do propósito o agente pode agir de acordo com sua razão. Não percamos de vista o fato de que o querer é aquele tipo de desejo distintivamente humano, caminhando lado a lado com sua faculdade racional. Há de se considerar ainda o fato de que o propósito, ainda que diga respeito a um desejo a ser realizado, não envolve um prazer imediato do modo como os outros desejos envolvem. Enquanto o prazer advindo do apetite é alcançado no momento da ação, o propósito visa alcançar um prazer futuro, ainda distante. Não sem motivo, como veremos em breve, Aristóteles, em um determinado momento, refere-se àqueles que conseguem resistir à urgência de seus apetites, os enkráticos, como indivíduos “que têm percepção de tempo” (*De Anima* III 10 433b 7), dado que ceder aos apetites significa interromper, ou postergar, uma cadeia de ações determinadas pela deliberação para a realização de um plano especificado, tomado em oposição a um desejo imediato. Dessa forma, o propósito pouco dirá respeito ao prazer ou a dor advinda das ações que a deliberação apontou como necessárias e corretas. Havendo prazer ou dor imediatos,

¹³ “Portanto, o querer diz respeito principalmente ao fim, enquanto o propósito diz respeito àquilo que conduz ao fim” (*EN* III 2 1111b 26-27, “ἐτι δ’ ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον, ἡ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος”, tradução nossa)

¹⁴ “E aqueles que falam que ele [*prohairesis*, propósito] é apetite, ou impulso, ou querer, ou alguma opinião não parecem falar corretamente” (*EN* III 2 1111b 11-12, tradução nossa)

o propósito, independentemente delas, inclinará o agente àquelas ações¹⁵, isso por considerar o bem que será alcançado no futuro. Como Dahl coloca:

[...] o objeto de um desejo baseado na imaginação calculativa é tipicamente distante no tempo. A razão calcula por meio de pensamentos ou imagens e decreta algum objeto *futuro* como prazeroso ou doloroso. (1984, p. 26, tradução nossa)

Assim, o propósito é aquilo que permite com que o indivíduo aja de acordo com sua razão. E ainda, é justamente esse o elemento distintivo a partir do qual Aristóteles passa a distinguir ambos os agentes:

Enquanto o acrático age tendo apetites e não seguindo o propósito, o encrático, ao contrário, age seguindo seu propósito, e não seguindo seus apetites. (EN III 2 1111b 13-15, tradução nossa)

καὶ ὁ ἀκράτης ἐπιθυμῶν μὲν πράττει, προαιρούμενος δ' οὐ· ὁ ἐγκράτης δ' ἀνάπαλιν προαιρούμενος μὲν, ἐπιθυμῶν δ' οὐ.

Mais ainda, considerar que “o objeto de um desejo baseado na imaginação calculativa é tipicamente distante no tempo”, e sendo em vista desse objeto que o encrático age, ambos se distinguem, para além de sua ação, no fato de que o prazer sentido pelo encrático sobrevirá àquela ação, enquanto o acrático terá um prazer imediato. Quando consideramos o modo como Aristóteles compreende o conflito na alma dos agentes, concluímos também que ambos possuem elementos necessários para agir segundo o querer. Sua ação é voluntária na medida em que, no que diz respeito às circunstâncias relevantes nas quais se desenvolve sua ação, eles poderiam agir de outro modo, i.e. não agem como agem por força ou por ignorância. Desse modo, ambos alcançam a *prohairesis* que os possibilitaria agir segundo sua razão. Isso é especialmente importante para considerarmos que o agente acrático é *capaz* de agir segundo seu querer pelo fato de ele alcançar um propósito para tal. Desse modo, ele *deseja* o fim não-imediato, assim também desejando agir segundo os meios pelos quais ele o alcançará. Justamente por isso é dito que ele experiencia um conflito em sua alma, como dissemos há pouco.

Tendo estabelecido como é possível que os agentes ajam segundo sua razão, e entendendo a que os apetites dos agentes se opõem, devemos agora pensar a respeito do estado psicológico dos agentes acráticos. Deixaremos de lado os agentes encráticos pelo simples fato de que os acráticos são as figuras mais

¹⁵ “Enquanto o apetite [diz respeito ao / é] prazeroso ou doloroso, o propósito não [diz respeito ao / é] doloroso ou prazeroso” (EN III 2 1111b 17-18, tradução nossa)

intrigantes na psicologia moral aristotélica por conhecerem o caminho apropriado, desejarem segui-lo, e ainda assim agirem contrariamente às suas exortações racionais, enquanto o encrático, por mais que deseje agir como o acrático, age conforme a sua razão.

3. O hábito.

Dada a estranheza do fenômeno da acrasia, nos é relevante levantar a questão: como um indivíduo é capaz de alcançar um estado no qual ele voluntariamente causa danos em si mesmo¹⁶? Para termos um melhor norte, recorramos ao tema da primeira discussão proposta por Aristóteles logo após seu arremate da divisão psicológica em *EN* I 13: o hábito, cuja importância e relação com os prazeres e dores é o tema dos primeiros capítulos de *EN* II. Ali, Aristóteles apresenta o hábito como um instrumento por meio do qual certas coisas são constituídas ou aperfeiçoadas, a depender da forma como o indivíduo executa certas atividades. Veremos aqui que isso dirá respeito ao modo como seus prazeres atuam no momento de sua ação. Seu objetivo ali é mostrar como a virtude moral (*ēthikē*) só é alcançada por meio de um processo em que o agente habitua-se fazer ações que digam respeito a um caráter virtuoso. Entretanto, ele parece ter, nesse momento de sua discussão, um escopo menos restrito, fazendo referência não apenas à constituição da virtude, mas à constituição de caracteres de modo geral:

Adquirimos as virtudes tendo-as antes exercitado, como as outras artes — o que devemos aprender a fazer, aprendemos fazendo. Como [alguém] torna-se construtor construindo casas, e citarista tocando a cítara. Dessa forma também praticando atos justos, tornamo-nos justos; atos temperantes, temperantes; atos corajosos, corajosos. (*EN* II 1 1103a28 – b1, tradução nossa)

τὰς δ' ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν· ἃ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μανθάνομεν, οἷον οἰκοδομοῦντες οἰκοδόμοι γίνονται καὶ κιθαρίζοντες κιθαρισταί· οὕτω δὲ καὶ τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονες, τὰ δ' ἀνδρεῖα ἀνδρεῖοι.

A intenção de Aristóteles é estabelecer que nosso caráter é constituído a partir de ações de um determinado tipo e, em outro momento da mesma discussão, ele afirma que “prazer e dor acompanham toda emoção e toda ação” (1104b 14-15), o que, somado à tese de que o desejo é condição necessária para o movimento, nos diz que o prazer e a dor são alguns dos elementos em relação aos quais julgamos o caráter de um agente. Sendo o caso de ele se aprazer em uma ação má, julgamo-lo mau. Se, pelo contrário, ele se apraz em uma boa ação, julgamo-lo bom¹⁷.

¹⁶ “[...] o acrático, ele mesmo, faz mal a si próprio” (*EN* V 9 1136a 33)

¹⁷ Isso remonta ao que foi dito por Aristóteles no início de *EN* VII: “[...] the undesirable states in relation to character are of three kinds: badness, lack of self-control, and brutishness. The contraries of two of these are clear enough: one we call excellence, the second self-control; as for the contrary to

O prazer parece ter relevância tal para a psicologia moral de Aristóteles que mesmo a tese acerca da constituição do caráter por meio do hábito deve considerar o modo como o indivíduo se relaciona com o prazer e a dor resultante de suas ações. O processo de habituação considera o modo como o indivíduo se apraz quando age. Por isso, habituar-se a agir bem é treinar seus desejos a serem direcionados às boas ações, tendo nelas prazer. Não sem motivo Aristóteles enfatiza que uma criança que está sendo habituada rumo a um caráter virtuoso deve ter respostas afetivas adequadas¹⁸. Uma consideração feita por Broadie reflete bem no fenômeno da acrasia. Lemos:

se alguém se apraz em um certo tipo de coisa, mas considera esse prazer como mau, [...] ele deverá alcançar a conclusão de que sua condição [seu caráter] não está como deveria, e assim tentar aperfeiçoá-lo se possível [...]. (2002, p. 66).

Portanto, os casos em que o indivíduo compreende seu caráter como reprovável, como é o caso dos acráticos, envolvem reconhecer seus prazeres como indevidamente direcionados a certos objetos. Por isso, as teses de Aristóteles relacionadas ao processo de habituação em contextos morais sempre dirão respeito ao modo como o indivíduo se apraz, ou sente dor, em um determinado tipo de ação, devendo ele, no caso dos encráticos, continuar agindo e treinando seus desejos a direcionarem-se às ações por ele já executadas, e no caso dos acráticos, recorrer aos meios por ele acessíveis para iniciar um processo de reforma moral por meio da habituação. Agir constante e consistentemente de um determinado modo, tomando aquele tipo de ação como algo prazeroso e adaptando seus desejos para tal, resultará em um caráter semelhante ao tipo daquela ação¹⁹. Como Anton descreve:

brutishness, it will be most appropriate to point to superhuman excellence, i.e. one of a heroic or even divine sort" (*EN* VII 1 1145a 15-21). Portanto, dizemos julgá-lo bom na medida em que ele se apraz em ações aprováveis, mas isso não significa ser ele um agente virtuoso. Consideremos o caso dos encráticos, os quais se aprazem em boas ações, mas, por experienciarem o conflito de desejos em sua alma, não os julgamos virtuosos. Analogamente, os acráticos se aprazem em más ações, e ainda assim não os julgamos viciosos por experienciarem o conflito em sua alma. Ainda assim, temos material suficiente para, a depender do tipo de ação na qual o indivíduo se apraz, dizer se ele é um indivíduo reprovável ou não, isto é, se ele é um indivíduo cujo caráter devemos desejar ou não.

¹⁸ "Aristotle emphasizes that a child who is learning how to be virtuous must also develop the proper affective responses. As he says, a child must be 'fine in what he likes and disdains' (X 9 1179b25-6). Presumably this means that a child must (for example) come to enjoy treating other people justly, and seeing them treated justly by others; he must also come to be repelled by injustice—not merely when he is at the receiving end, but also whenever anyone suffers an injustice." (Shields, 2012b, p. 538)

¹⁹ Tais considerações acerca do prazer conforme a compreensão de Aristóteles não devem supor uma psicologia moral hedonista. Pelo contrário, ainda que Aristóteles considere o prazer como algo de extrema relevância para o desenvolvimento dos caracteres, sejam eles bons ou ruins, isso não significará que ele é o objetivo final das ações executadas pelos indivíduos. Consideremos a

Conforme uma disposição de agir de um modo particular se desenvolve, o indivíduo que está adquirindo o caráter começa a aprazer-se nas ações que dizem respeito ao seu hábito. [...] Em outras palavras, nós estamos inclinados a nos comportar das formas às quais nós associamos com o prazer, e quanto mais nós exibimos tal comportamento mais nós nos alegamos com aquela atividade. (2014, p. 2, tradução nossa)

Do mesmo modo como alguém que se habitua a tocar mal um determinado instrumento se tornará um mau instrumentista, alguém que se habitua a cometer atos condenáveis se tornará um homem a ser repreendido por suas ações, e o indivíduo acrático é um exemplo de tais casos. Diz Aristóteles:

Quem teme e foge de tudo e nada suporta torna-se covarde; quem em geral nada teme, mas tudo enfrenta, torna-se temerário. Igualmente, quem goza de todo prazer e não se abstém de nenhum torna-se incontinente. (EN II 2 1104a 19-23, tradução de Zingano)

Como Anton coloca, “quanto mais um agente faz um certo tipo de atividade, mais acostumado o agente se torna com essa atividade”, e mais à frente, “o hábito produz familiaridade, e a familiaridade contribui para a afinidade [com aquele tipo de ação], o que apenas motiva [o agente] a agir apenas de modo a reforçar esse hábito” (2018, p. 10, tradução nossa).

Em EN I 13, passagem já referenciada anteriormente, temos um vislumbre bastante discreto da constituição dos caracteres encráticos e acráticos por meio do hábito. Lemos:

Mas acontece de haver neles outra [parte], [neles] constituída contrariamente à razão [παρὰ τὸν λόγον πεφυκός], a qual guerreia e resiste à razão” (EN I 13 1102b 14-19, tradução nossa)

φαίνεται δ' ἐν αὐτοῖς καὶ ἄλλο τι παρὰ τὸν λόγον πεφυκός, ὃ μάχεται καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ.

presença da dor em cursos de ação virtuosos, nos quais abster-se de agir de uma determinada forma supõe pelo menos um certo grau de desconforto, i.e. dor. Ainda assim, é claro, o virtuoso considerará o prazer superveniente àquela ação, mas ele segue tal curso a fim de alcançar o prazer futuro, mas sim porque aquela ação é boa. O prazer torna-se algo, ainda que presente, contingente no que diz respeito às considerações mais relevantes dos cursos de ação mais adequados sobre os quais os bons indivíduos deliberam. Tomar Aristóteles como um hedonista parece atribuir a ele defesa de ações como deixar de fazer o bem que traria desconforto a fim de fazer algo condenável que lhe trará prazer. Sua intenção é apenas considerar o prazer como algo presente nas ações exercidas pelos agentes, e destacar a forma como ele parece ser um elemento por meio do qual o processo de habituação é empreendido, e não atribuir a ele um elemento de consideração vital para a determinação de uma boa ação. Acima de tudo, se Aristóteles fosse, de fato, um hedonista, deveríamos atribuir a ele a defesa da tese de que o prazer seria o maior bem, o que se mostra falso conforme EN IV e V. Como Broadie (2002, p. 66) considera, a importância dada por Aristóteles ao prazer encontra-se no fato de que todos os animais buscam o prazer, o que não significa que o prazer é algo animalesco ou condenável, mas sim que ele é um elemento relevante para a *eudaimonia* (1153b 25).

Destacamos o verbo *phyō* (“fazer nascer”, “fazer crescer”) em sua forma no particípio perfeito (*pephykos*), que Zingano²⁰ traduz como “por natureza” ao lado de Irwin²¹ (“*by nature*”), enquanto Rowe & Broadie²² optam por “*naturally*”, “naturalmente”. Porém, talvez seja mais adequado compreender o verbo, dada a teoria do hábito e a função do particípio perfeito de representar um ato acabado, finalizado, como transmitindo a ideia de que os apetites de tais agentes *foram constituídos de tal modo*²³, dada a forma como os agentes relacionaram-se com seus prazeres e dores:

Como são três os objetos de busca e três os de fuga — o belo, o proveitoso e o agradável — e três os contrários — o feio, o danoso e o penoso —, o homem bom é correto e o homem perverso é incorreto a respeito de todos eles, mas sobretudo a respeito do prazer, pois este é comum aos animais e acompanha a tudo o que cai na rubrica busca, pois o belo e o proveitoso são manifestamente prazerosos. (*EN* II 3 1104b 30 – 1105a 1, Zingano)

Justamente nisto consiste o resultado do processo de habituação: aperfeiçoar ou corromper o estado do indivíduo por meio da adequação dos prazeres a um determinado tipo de ação, gerando nele um caráter referente àquelas ações por ele executadas. Não sem motivo, o autor continuará sua tese reconhecendo a importância de, desde cedo, serem os jovens inculcados e educados em hábitos louváveis, treinados a relacionarem-se com seus apetites de tal forma que estes não excedam aquilo que a reta razão determina como adequado²⁴. O que queremos destacar é que a forma como os indivíduos relacionam-se com seus prazeres e dores interfere diretamente no tipo de caráter que eles acabam por constituir. Dessa forma, ainda que Aristóteles não fale diretamente sobre a constituição do caráter acrático, entende-se por tal recorte de sua teoria que sua origem se dá por uma entrega frequente e constante do indivíduo aos seus apetites. Ainda assim, há uma consequência bastante curiosa quando consideramos os elementos centrais do caráter acrático ao lado de sua teoria sobre o princípio da habituação.

²⁰ 2008, p. 39.

²¹ 2019, p. 20.

²² 2002, p. 110.

²³ Agradeço ao professor Leandro Freitas que, em um momento de bastantes dúvidas quanto à sintaxe do texto, tão pacientemente me ajudou dedicando seu tempo a essa questão.

²⁴ Cf. *EN* II 2 1103b 23-25; *EN* X I 1172a 20-25; *EN* X 9 1179b 30 – 1180a 6.

3.1. Acrasia e *enkrateia* como caráteres de transição.

A tese final de *EN* II.1-4 é de que para que alguém aja virtuosamente, deve fazer ações virtuosas. Deixando a alegada circularidade dessa afirmação de lado²⁵, temos que, tal como estabelecido em *EN* II.1-2, ações do tipo *x*, quando executadas habitualmente, geram no agente um caráter também do tipo *x*. A fim de tornar-me corajoso, faço ações corajosas, e isso não parece motivo de grande debate, nem para nós, nem para os contemporâneos de Aristóteles. Mas há algo que deve ser considerado a partir disso, e que para tal devemos resgatar algumas das características que agrupam os quatro principais caráteres apresentados por Aristóteles.

Temos que tanto a virtude como a *enkrateia* são, *grosso modo*, caráteres marcados por realizarem boas ações. Semelhantemente, tanto o vício como a acrasia são marcados por fazerem com que agentes por eles caracterizados façam ações más. Entretanto, parece ser o caso de que, se considerarmos o princípio da habituação de que “ações do tipo *x* geram caráteres do tipo *x*”, e se considerarmos que mais de um caráter é reconhecido por um único tipo de ação (os virtuosos ao lado dos encráticos, e os acráticos ao lado dos viciosos), teremos uma consequência interessante: temos motivos para supor que tanto o encrático alcançará um caráter virtuoso como o acrático alcançará um caráter vicioso²⁶.

Ao considerarmos os exemplos dados por Aristóteles ao estabelecer a teoria da habituação, notaremos que parece ser uma consequência a ideia de que aquele que constantemente age acriticamente, i.e. aquele que constantemente age segundo seus apetites, terminará alcançando uma *hexis* viciosa.

Igualmente, quem goza de todo prazer e não se abstém de nenhum torna-se intemperante. (*EN* II 2 1104a 23-24, tradução de Zingano)

E logo em seguida:

Assim também se passa com as virtudes: do abster-se dos prazeres, tornamo-nos temperantes. (*EN* II 2 1104a 34-35, tradução de Zingano)

Parece ser o caso de que, ao considerar o hábito tal como Aristóteles parece

²⁵ Para tratar de tal recorte, ver Vasiliou, p. 170-190 (in: Miller, 2011).

²⁶ Audrey Anton, a partir dessa mesma consideração, elenca os quatro tipos de caráteres em dois grupos: o grupo de caráteres flexíveis, onde estão a acrasia e a *enkrateia*, e o grupo de caráteres fixos, onde estão a virtude e o vício (Anton, 2014).

tão claramente apresentar, e ao considerar a tese de que os acráticos agem fazendo x, sendo x uma ação má, eles atingirão um caráter x, um caráter mau. Dado que as ações humanas são sempre acompanhadas de prazeres e dores (*EN* II 3 1104b 13-15), os acráticos agem segundo aquilo que seus apetites concebem como prazeroso. Se Aristóteles reconhece que as autoridades devem habituar os cidadãos desde a mocidade a agir segundo sua razão²⁷, além de atribuir o aspecto corretivo de determinadas figuras a fim de auxiliar que as más ações não sejam constantes²⁸, segue-se que ele também reconhece a possibilidade de os estados morais, as *hexeí*, dos indivíduos serem alterados. Parece ser o caso de que aos agentes é aberta a possibilidade de mudança moral: alguém com um dos quatro caracteres poderia alcançar, pelo hábito, qualquer um dos outros três estados apresentados pelo autor, seja ele um estado melhor, especialmente no caso dos encráticos, seja ele um estado ainda pior, seja ele no caso dos acráticos. Dizemos “especialmente” devido ao fato de que, como aponta Muzio (2000, p. 205-219), Aristóteles reconhece a possibilidade de uma reforma moral, tomando por base a seguinte passagem:

“E se recebe [alguém como um amigo] sendo ele bom, e tornar-se ele mau e [assim se] parecer, acaso ainda devemos amá-lo? Ou não é possível, se é verdade [que] nem tudo é amável, mas apenas o bom? E o que está em um mau estado não é amável nem deve ser [amado]. Pois ninguém deve ser amante daquilo que é mau, e nem tornar-se semelhante ao mau. E dizemos que um semelhante ama seu semelhante. Então devemos dissolver [a amizade] de vez? Ou não com todos [aqueles que se tornam maus], mas apenas com aqueles cujo mau estado é incorrigível? Tendo eles a possibilidade de serem corrigidos, é mais próprio estar pronto para ajudá-los com o caráter do que com suas propriedades” (*EN* IX 3 1165b 13-22, tradução nossa)

ἐὰν δ' ἀποδέχεται ὡς ἀγαθόν, γένηται δὲ μοχθηρὸς καὶ δοκῇ, ἄρ' ἔτι φιλητέον; ἢ οὐ δυνατόν, εἴπερ μὴ πᾶν φιλητὸν ἀλλὰ τὰγαθόν; οὔτε δὲ φιλητὸν τὸ πονηρὸν οὔτε δεῖ φιλοπύνηρον γὰρ οὐ χρὴ εἶναι, οὐδ' ὁμοιοῦσθαι φαύλῳ· εἴρηται δ' ὅτι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φίλον. ἄρ' οὖν εὐθύς διαλυτέον; ἢ οὐ πᾶσιν, ἀλλὰ τοῖς ἀνιάτοις κατὰ τὴν μοχθηρίαν; ἐπανόρθωσιν δ' ἔχουσι μᾶλλον βοηθητέον εἰς τὸ ἥθος ἢ τὴν οὐσίαν, ὅσω βέλτιον καὶ τῆς φιλίας οἰκειότερον.

A ênfase de Aristóteles parece estar no fato de que existem determinados estados a partir dos quais alguns indivíduos são capazes de abandonar um caráter mau a fim de atingir um caráter melhor. Nossa intenção não é discorrer acerca dos casos em que isso não é possível (se é que tais casos existem na moral aristotélica),

²⁷ Ver nota de rodapé n° 17.

²⁸ “Where their badness can be corrected, helping them with their character should have a greater priority than helping them with their property, by the degree to which such help is a greater good and more appropriate to friendship” (*EN* IX 3 1165b 18-21)

mas sim destacar a improbabilidade de, admitindo que essa reforma moral seja possível, alguém abandone um estado vicioso e torne-se imediatamente virtuoso, ou mesmo torne-se imediatamente um indivíduo encrático. Na verdade, intentamos defender a ideia de que, supondo a possibilidade de abandonar um estado vicioso, o indivíduo, antes de tornar-se um agente virtuoso, terá de habituar-se a agir contrariamente aos seus apetites, configurando um caráter encrático. Devemos, porém, considerar o modo como essa mudança de caráter pode ser possível.

3.2. Acrasia e reforma moral.

Quando Muzio apresenta em seu artigo *Aristotle's on Improving One's character*²⁹ a possibilidade de reforma moral, o qual tem a intenção de suplementar a tese anteriormente apresentada por William Bondeson em *Aristotle on responsibility for one's character and the possibility of character change*³⁰, ele recorre à etimologia do termo “*aniatos*”, atribuído ao intemperante (*akolastos*), um indivíduo cujo caráter é vicioso no que diz respeito aos seus apetites, para fundamentar sua ideia. Segundo ele, o termo diz respeito a alguém incorrigível, ou mesmo incurável, por não ter ele arrependimento de suas ações. Entretanto, o termo pode ser atribuído a ele no sentido de que ele é irresponsivo a correções externas, dado que ele age segundo um propósito que aponta aquele curso de ação como correto. Como Muzio aponta:

Such a conviction could not be changed through argument, since it stems from a fundamental corruption of judgment about moral matters. [...] For his vice makes him impervious to all attempts to persuade him to change his ways. (p. 212-213)

Tal convicção não poderia ser alterada pelo argumento, já que [ela] se origina de uma corrupção fundamental do julgamento acerca de questões morais. [...] Porque o seu vício o torna indiferente a todas as tentativas de persuadi-lo a mudar. (p. 212-213)

Nesse caso, supondo ser possível que alguém abandone seu caráter vicioso, os meios pelos quais isso aconteceria não seriam pela correção por argumento. O acrático, por outro lado, não possui seu juízo corrompido como é o caso do agente vicioso. Ainda que sua *boulēsis*, opondo-se ao apetite, não seja capaz de movê-lo, seu juízo é correto: o acrático, tendo deliberado, traçado o melhor

²⁹ Phronesis, v. 45, n. 3, 2000, p. 205-219

³⁰ Phronesis, v. 19, n. 1, 1974, p. 59-65.

tipo de ação e alcançado uma *prohairesis* que o permite agir do modo correto³¹, parece ser um tipo de indivíduo cujo caráter é mais flexível do que o agente vicioso. Dizemos “flexível” fazendo referência ao fato de que, ainda que o acrático seja caracterizado por agir de um determinado modo, ele alcança um propósito que o permitiria agir de forma diferente, não sendo esse o caso do vicioso. Ou seja, o acrático, por alcançar um propósito, teria mais meios pelos quais ele poderia ingressar em um processo de reforma moral. Há de se considerar que na mesma passagem em que Muzio observa a atribuição do termo “*aniastos*” ao agente vicioso, ele atribui ao acrático o predicado *metamelētikos*, isto é, inclinado, ou pronto, ao arrependimento:

O intemperante, por um lado, como foi dito, não se arrepende, atendo-se ao [seu] propósito. O acrático, por sua vez, sempre se arrepende. (EN VII 8 1150b 30-31, tradução nossa)

ἔστι δ' ὁ μὲν ἀκόλαστος, ὥσπερ ἐλέχθη, οὐ μεταμελητικός· ἐμμένει γὰρ τῇ προαιρέσει· ὁ δ' ἀκρατὴς μεταμελητικός πᾶς.

Aristóteles parece, se o sentido de ser responsivo às correções estiver correto, colocar em sua ética um certo aspecto social (*politikos*), reconhecendo a necessidade de que os agentes cujos caracteres são marcados por más ações sejam corrigidos, seja por autoridades, seja por seus iguais, especialmente os amigos (*philoí*). Tal como visto em 1165b 13-22, já citado anteriormente, ele claramente reconhece a possibilidade (ainda que ele entenda como justificados aqueles que se abstém de tal feito) de que um amigo auxilie o outro a agir de forma correta quando o caráter do amigo estiver, de algum modo, corrompido. Isso se evidencia ainda mais quando, ele apresenta em sua teoria do hábito a possibilidade de alguém, não sendo virtuoso, agir virtuosamente a partir da instrução:

Pode-se questionar em que sentido afirmamos que, para tornar-se justos, os agentes devem praticar ações justas e, para tornar-se temperantes, devem praticar ações temperantes, pois, se praticam ações justas e temperantes, são já justos e temperantes, assim como, se fizessem atos de gramática e música, já seriam gramáticos e músicos. Ou bem isso não ocorre nem mesmo nas artes: Com efeito, é possível fazer algo de cunho gramatical tanto por acaso como instruído por outra pessoa. (EN II 4 1105a 17-24, tradução de Zingano)

Sua tese é que o processo de habituação não parece única e

³¹ And he acts voluntarily (since he acts knowing in a way both what he is doing and what he is doing it for), but is not a bad person, since what he decides on is decent; so he is half-bad. (EN VII X 1152a 15)

exclusivamente envolver *um* indivíduo que está a tentar tornar-se virtuoso, mas um indivíduo aberto ao auxílio de terceiros que o guiem e o instruem às boas ações. Mesmo o modo como o pensador compreende a *polis* grega envolve a necessidade de leis que sustentem em seus cidadãos a capacidade de atingir a *eudaimonia*, o que implica uma série de restrições e instruções que possibilitem que o estado de florescimento humano seja alcançado. Bem destaca Saunders ao dizer que “leis são tanto meios pelos quais os governantes produzem virtude em seus cidadãos, *pela* *habituação*, quanto códigos de conduta pelos quais o cidadão virtuoso é guiado em sua busca pela felicidade [*eudaimonia*]” (1995, p. 147)³². Desse modo, o caminho para a constituição de um caráter virtuoso envolve, sobretudo, terceiros que, em certa medida, traçam os passos a serem dados. Ele introduz essa noção propondo uma distinção entre ações virtuosas e ações realizadas virtuosamente. As primeiras seriam aquelas boas por si mesmas, como salvar a vida de uma pessoa inocente, enquanto as segundas seriam não apenas aquelas boas por si mesmas, mas aquelas *realizadas em um estado virtuoso*:

[...] ao passo que os [objetos] que são gerados pelas virtudes são praticados com justiça ou com temperança não quando estão em um certo estado, mas quando o agente também age estando em um certo estado: primeiramente, quando sabe; em seguida, quando escolhe por deliberação, e escolhe por deliberação pelas coisas mesmas; em terceiro, quando age portando-se de modo firme e inalterável. (EN II 4 1105a 29-35, tradução de Zingano)

A brecha proposta pelo pensador é que o indivíduo, até que alcance um estado virtuoso será, em certos casos, instruído e exortado às boas ações. Tendo Aristóteles reconhecido há pouco que ações virtuosas são realizadas por indivíduos não virtuosos na medida em que são feitas pelo acaso ou, especialmente, da instrução, ele parece deixar em aberto a possibilidade de um indivíduo acrático, ou mesmo vicioso, ser guiado por um terceiro, um amigo, em um longo processo por meio do qual ele se habituará a agir segundo as melhores ações. Agindo dessa forma de modo constante, fica também em aberto a possibilidade de, sendo acompanhado e instruído por um terceiro, o acrático, e até mesmo o vicioso, tornar-se encrático e, em algum momento, virtuoso.

³² Cf. *Pol* II 5 1263a 21-30; *Pol* II 8 1269a 12-24.

4. A epistemologia do caráter acrático.

Até agora, nossa intenção tem sido apresentar a acrasia como um tipo de caráter cujas ações são efetivadas de forma contrária à razão do indivíduo, a qual se manifesta por meio de um desejo que lhe é característico, o querer (*boulesis*). Tal desejo opõe-se aos seus apetites, os quais não intentam alcançar um prazer futuro, como é o caso da ação feita em virtude da razão, mas imediato. Entretanto, como devemos pensar o estado no qual o indivíduo diz *conhecer* que não deve fazer *x*, i.e., que deve fazer *y*, e ainda assim faz *x*? Temos reconhecido que o agente detém o conhecimento de que um determinado curso de ação deve ou não ser seguido, e isso a partir de um juízo alcançado *por ele mesmo*. Mas parece bastante estranho dizer que o estado em que ele se encontra conhecendo que “*x* é incorreto” é o mesmo estado em que ele se encontra quando diz que “*y* é desejoso”. Ora, se a oposição entre *x* e *y* diz respeito não apenas a uma relação correto-incorreto, mas sim uma relação melhor-pior, é de bastante valia investigar o modo como é dito que o acrático conhece.

4.1. O intelectualismo socrático e a acrasia aristotélica.

EN VII 1-3 é possivelmente um dos capítulos mais obscuros de toda sua obra. Existe ali uma certa controvérsia acerca do modo como Aristóteles se relaciona com a tese historicamente conhecida como “intelectualismo socrático”, que diz respeito a uma defesa atribuída a Sócrates de que a acrasia é um fenômeno impossível. A tese é mapeada ao *Protágoras*, onde a personagem de Sócrates argumenta:

Vamos, Protágoras, descubra-me também essa outra parte do teu pensamento. Que opinião fazes do conhecimento [*epistēmē*]? Ajuízas a esse respeito como os demais homens, ou por modo diferente? A grande maioria dos homens pensa do conhecimento mais ou menos o seguinte: que não é forte, nem capaz de guiar, nem de comandar; não cogitam dele nessas conexões, sendo, pelo contrário, de parecer que muitas vezes, embora seja o homem dotado de conhecimento, não é governado por ele, mas por qualquer outra coisa, ora pela cólera, ora pelos prazeres, ora pela dor, algumas vezes pelo amor, e muito frequentemente pelo medo, e consideram o conhecimento mais ou menos como um escravo que se deixa arrastar por tudo, e consideram o conhecimento mais ou menos como um escravo que se deixa arrastar por tudo. Pensas do mesmo modo a seu respeito, ou julgas ser o conhecimento algo belo e capaz de governar o homem, de forma que, quando alguém adquire a noção de bem e do mal, não se deixa dominar por nada e só faz o que o conhecimento lhe ordena, por ser a inteligência bastante idônea para ajudar o homem? (352b-c)

O objetivo de Sócrates ali é concluir que, dada a presença do conhecimento de que *x* é incorreto, é inaceitável que alguém aja de tal modo que o curso de ação *x* é efetivado. Supondo que alguém, conhecendo que *x* é mau, ainda assim fizesse *x*, o conhecimento seria arrastado como um escravo pelos prazeres, tese essa que não parece ter qualquer espaço na filosofia platônico-socrática. Sócrates reconheceria, no fim, que as ações contrárias àquilo que o indivíduo compreende como correto seriam, na verdade, um equívoco, o resultado de uma compreensão equivocada daquilo que seria o correto:

Não nos ilude esta última [poder da aparência, *dunamis tou phainomenou*], levando-nos muitas vezes a inverter as relações das coisas, a modificar nossos propósitos e a nos arrependermos da resolução tomada, não só com referência a nossos atos, como a escolha das coisas grandes e das pequenas? (356d)

O caso, no fim, é que o poder da aparência (*dunamis tou phaimonenou*) “atua de modo a confundir a mente acerca das coisas grandes e pequenas que se deve fazer, [...] tornando a adesão a elas vacilante” (Mendonça, 2011, p. 13). Em todos os casos, o conhecimento do indivíduo, segundo Sócrates, é aquilo para o que sua ação aponta; quando a ação pode ser julgada por alguns como contrária ao conhecimento que aquele que age possui, o que acontece é que o conhecimento é, de fato, seguido, mas suas bases são equivocadas dadas as aparências daquele cenário. Aristóteles tem pleno conhecimento da posição socrática e suas consequências não apenas em sua teoria acerca da acrasia, mas em sua própria concepção de virtudes (*arētai*). Ainda assim, Sócrates recebe créditos de Aristóteles pelos méritos de sua posição, mesmo que com as ressalvas de que determinados elementos de sua teoria tão logo se mostram problemáticos³³. Em suma, a posição socrática defende a suficiência do conhecimento para a efetivação de uma ação que ele prescreve.

4.2. A réplica de Aristóteles.

Dado o modo como Aristóteles compreende o fenômeno da acrasia e o

³³ “This is why some say that all the excellences are kinds of wisdom—and why Socrates was in a way on the right track and in a way not: for he was wrong in so far as he thought that all the excellences are kinds of wisdom, but in so far as they are always accompanied by wisdom, what he said was fine enough” (*EN* VI 13 1144b 18-22); “Socrates, then, thought the excellences were prescriptions (since he thought they were all kinds of knowledge), whereas we think they are accompanied by a prescription (*EN* VI 13 1144b 29-31)”

caráter acrático em sua própria característica definitiva (i.e. ser ele um caráter no qual o indivíduo, *conhecendo* que não deve seguir um certo curso de ação, ainda assim o faz), nos parece claro que seu posicionamento é prontamente contrário à tese de Sócrates³⁴. Ora, se ele *conhece* que *x* é um curso de ação reprovável, e ainda assim faz *x*, parece claro que não há espaço na psicologia moral aristotélica para o conhecimento enquanto condição suficiente para a efetivação de uma ação que lhe diga respeito. Ainda assim, Aristóteles deve lidar com o argumento intelectualista de Sócrates, o qual será sistematizado da seguinte maneira:

- a. O conhecimento de *x* é suficiente para uma ação em virtude de *x*;
- b. *S* conhece que *x*;
- c. Logo, *S* agirá segundo *x*;

Portanto, se sua intenção é argumentar a favor da possibilidade da acrasia, ele precisa mostrar que [a] não é o caso, i.e. precisa mostrar que é possível que alguém, conhecendo, aja contrariamente a esse conhecimento, recusando a suficiência de sua posse para a efetivação de *x*. Seu primeiro passo em vista de tal objetivo será mostrar os diversos modos como é possível dizer que alguém tem *epistēmē*, i.e. mostrar os diversos modos como alguém conhece. Lemos:

Mas já que ‘conhecer’ é dito de dois modos (ora, é dito conhecer tanto alguém que possuindo conhecimento não o utiliza, quando alguém que o utiliza). O possuir e não contemplar o que deve fazer é diferente do possuir e contemplar. Esse, pois, parece estranho, mas não é surpreendente se age não contemplando. (*EN VII 3 1146b 31-35*, tradução de Mendonça)

Consideremos o que já foi notado por Moss (2012)³⁵ e posteriormente por Mendonça (2019)³⁶ acerca da passagem, a saber, que o presente passo

³⁴ Existe um debate bastante intenso acerca de uma possível concessão de Aristóteles à tese socrática, alguns comentadores supondo até mesmo que a acrasia apresentada em *EN VII.1-3* seria uma abordagem incoerente, inadequada, de Aristóteles frente àquilo já apresentado sobre o caráter acrático (Ross, 1995, p. 232). Não tomaremos essa posição, como também não nos deteremos nesse debate. Tomaremos desde já a posição segundo a qual *EN VII.1-3* constitui uma apresentação do aspecto epistemológico da acrasia, complementando, e não se opondo, aquilo que já foi dito acerca do fenômeno em outras passagens. Para uma defesa do posicionamento tomado, ver Mendonça (2014; 2019).

³⁵ “Translators often beg the question by making ‘the incontinent man’ the subject at 1147a 8 (thus Ross), although in fact there has been no mention of the *ἀκρατής* within the discussion of ways of knowing at all.” (p. 121, n. 35)

³⁶ “Aristóteles não menciona nesse trecho [1146b 31-35] a figura do acrático, e nem mesmo a mencionará no trecho seguinte. [...] A ausência da figura do acrático nesse trecho é importante. A distinção entre (i) possuir conhecimento e não utilizar e (ii) possuí-lo e utilizá-lo não pode ser entendida de modo a atribuir o sentido (i) ao acrático.” (p. 120-121)

argumentativo de Aristóteles não visa, ainda, mostrar o modo como dizemos que o acrático conhece. Supor que o primeiro modo de conhecer (possuir o conhecimento e não contemplá-lo) seria uma suposição bastante apressada e equivocada. Aristóteles continua seu discurso recorrendo à figura do silogismo prático para esclarecer os referidos modos de se conhecer, e mostrar como um indivíduo pode agir contrariamente ao conhecimento possuído. Pensemos no silogismo prático como uma estrutura que captura os elementos descritivos mais relevantes de uma ação, e não como um tipo de cálculo de primeira pessoa necessariamente empreendido pelo indivíduo no momento da ação. Devemos compreendê-lo, portanto, como uma estrutura que visa capturar os elementos do propósito resultante de sua deliberação. Sua primeira premissa, chamada premissa maior, diz respeito à uma prescrição geral que se relaciona com o caso particular no qual o indivíduo se encontra. A segunda, por sua vez, chamada de premissa menor, dirá respeito ao conhecimento das circunstâncias particulares relevantes do cenário em questão³⁷. A terceira proposição, a conclusão de que o indivíduo deve agir de tal e tal modo. Vejamos.

1. Não devo comer X³⁸;
2. Isto é x;
3. Logo, não devo comer isto.

Prosseguindo, pensemos em um indivíduo que conhece que [1] não deve comer carne de porco, e conhece que [2] a comida que em seu prato é uma carne de porco. Ele, é claro, agirá de modo a deixar de lado a carne e não comê-la. É assim que Aristóteles apresenta o silogismo prático. Mas consideremos um cenário no qual o indivíduo conhece que [1] não deve comer carne de porco, mas desconhece que [2] a comida que está em seu prato é uma carne de porco. Não se seguirá disso que ele deixará de comer a comida que está em seu prato. Pelo contrário, estando desimpedido, ele o fará. Essa seria uma forma pela qual alguém agiria contra o conhecimento possuído. Pensemos ainda em um outro cenário em que o indivíduo conhece que [2] a comida que está em seu prato é uma carne de

³⁷ "The universal too has to be differentiated, in so far as there is one term for the agent and one for the object of the action" (*EN VII 3 1147a 4-5*)

³⁸ A títulos didáticos, mesmo não compreendendo o silogismo racional como um cálculo de primeira pessoa, as proposições serão assim apresentadas.

porco, mas desconhece que [1] não deve comer carne de porco (seja por questões religiosas ou por ser uma pessoa alérgica não diagnosticada). Ele, dessa forma, estando desimpedido, comerá a carne que está em seu prato. Seria essa outra forma de notar como é possível que um indivíduo aja contrariamente ao conhecimento possuído³⁹. Em ambos os casos, a ignorância de uma das premissas faz com que a outra não seja contemplada, ou seja, não seja utilizada para que a ação seja efetivada. Quando não conhece que não deve comer carne de porco, não ativa a premissa segundo a qual a carne que está em seu prato é uma carne de porco. Dessa forma, se a posição de Sócrates supõe que “o conhecimento de *x* é suficiente para uma ação em virtude de *x*”, sua tese é logo refutada.

Ainda assim, Aristóteles precisa mostrar, sendo a *acrasia* possível, em que sentido é dito que o *acrático* conhece que não deve fazer *x*. Trataremos disso na próxima seção.

4.3. A *epistēmē* do *acrático*.

Ainda na passagem de *EN* VII 3, Aristóteles dá o próximo passo de seu discurso mostrando em que sentido é dito que o *acrático* conhece que não deve seguir o curso de ação por ele próprio delimitado como incorreto. Tendo há pouco mostrado os dois sentidos em que se é possível ter conhecimento, ele agora mostra um terceiro tipo em que a premissa “*x* é incorreto” (“*x*” sendo o curso de ação incorreto) é conhecida pelo agente. Para isso, ele novamente recorre à figura do silogismo prático, agora apresentando dois silogismos. O primeiro assemelha-se àquele mostrado na sessão anterior. A ele chamaremos “silogismo racional”.

1. Não devo comer *X*;
2. Isto é *x*;
3. Logo, não devo comer isto.

Ele dirá respeito à prescrição racional alcançada pelo processo deliberativo empreendido pelo agente. Ao segundo silogismo chamaremos “silogismo apetitivo”,

³⁹ Parece relevante considerar ainda, como foi dito, a forma como “conhecer e não contemplar” não deve ser tão logo atribuída ao *acrático*, dado que, se desconhece a prescrição de [1], sua ação não seria contrária a sua prescrição racional, não sendo esse o caso da *acrasia* (*EN* III 2 1111b 13); se fosse o caso de ele não conhecer [2], ele desconheceria circunstâncias relevantes que dizem respeito ao cenário no qual sua ação se desenvolve, o que, segundo os critérios do próprio Aristóteles, configuraria um caso de involuntariedade (*EN* III 1 1109b 35).

o qual diz respeito, como explícito por seu nome, àquela espécie de desejos que caracteristicamente nesses agentes opõem-se à parte racional. Sua primeira premissa expressa o apetite do indivíduo em relação a um determinado objeto, enquanto a segunda, idêntica à segunda premissa do silogismo racional, relaciona o objeto percebido pelo agente à premissa maior:

1. X é prazeroso;
2. Isto é x;
3. Logo, devo comer isto.

Devemos considerar que ambas as conclusões representam o curso de ação a ser seguido pelo agente. Como diz o autor:

Enquanto uma [premissa] é um juízo universal, a outra diz respeito ao particular, do qual a percepção é senhora. E quando um único juízo se origina delas, por necessidade acontece de a alma concordar com o que se concluiu, e [quando] diz respeito a ação, age imediatamente. (EN VII 3 1147a 26-29, tradução nossa)

ἢ μὲν γὰρ καθόλου δόξα, ἢ δ' ἑτέρα περὶ τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν, ὧν αἴσθησις ἤδη κυρία· ὅταν δὲ μία γένηται ἐξ αὐτῶν, ἀνάγκη τὸ συμπερανθὲν ἐνθα μὲν φάναι τὴν ψυχὴν, ἐν δὲ ταῖς ποιητικαῖς πράττειν εὐθύς·

Dessa forma, uma das conclusões deve ser seguida pelo agente. Porém, ele encontra-se em um conflito acerca de qual das duas será selecionada, tal como foi visto nas sessões anteriores. Mas o problema que surge daqui parece claro: se ambas as conclusões são alcançadas, i.e. se o acrático tem condições de seguir qualquer uma das conclusões, em que momento será que ele se inclinará à conclusão apetitiva? O que acontece para tal? Leitores intelectualistas argumentarão a favor da noção de que o erro do acrático está em não relacionar a premissa menor (“isto é uma carne de porco”) com a premissa maior segundo a qual ele não deve comer coisas de certo tipo. Desse modo, a conclusão não seria por ele alcançada⁴⁰. O problema dessa interpretação, porém, é que se supomos que o acrático não alcança a conclusão de que ele não agir de um determinado modo, ele passa a estar em um estado de ignorância, o que impediria que sua ação fosse descrita como uma

⁴⁰ “According to the traditional intellectualist interpretation, the akratic has committed a fault of subsumption (as Aquinas said); rather than subsuming the minor under the major premise, which was the prescription of practical reason, he subsumes it under another major premise, ‘everything sweet is pleasant’, and then draws the conclusion, which is to eat the cake. The akratic doesn’t arrive at the right conclusion, which is the action of refraining from eating the cake; because of his *epithumia*, he doesn’t use his first major premise.” (Destrée, 2007, p. 143)

ação acrática.

Portanto, a acrasia deve envolver o conhecimento de que o indivíduo não deve agir como seus apetites o incentivam. Para mostrar como tal conclusão é conhecida pelo acrático, Aristóteles apresenta um terceiro modo no qual o indivíduo conhece, comparando o acrático aos adormecidos, loucos e embriagados. Lemos:

Além disso, seres humanos possuem conhecimento em outro modo do que aqueles que foram ditos. Em possuir e não utilizar observamos algo que diferirá o modo de possuir, como que de certo modo possuir e não o possuir, a exemplo do adormecido, do enlouquecido e do embriagado. Assim estão dispostos aqueles que estão sob afecções. Ora, acessos de raiva, apetites sexuais e algumas outras afecções semelhantes claramente provocam mudanças corporais, produzindo loucura em alguns. É claro, portanto, que o acrático está em um estado semelhante ao daqueles. (EN VII 3 1147a 10-16, tradução de Mendonça)

Segundo o autor, da mesma forma como o embriagado proclama versos de Empédocles, isto é, sem significar apropriadamente as palavras pronunciadas devido às quantidades absurdas de álcool ingerido, e como o adormecido fala de modo confuso quando está com muito sono, também o acrático, sendo bombardeado por seus fortes apetites, mesmo conhecendo que “não deve fazer x”, não possui esse conhecimento de modo relevante:

Mas como a última *proposição*⁴¹ [é] um juízo acerca de algo percebido e senhora da ação, ou ele não [a] possui estando ele afetado [como está], ou ele possui não do modo como dissemos conhecer, mas do modo como fala o embriagado que recita os versos de Empédocles. (EN VII 3 1147b 9-12, tradução nossa)

ἐπει δ' ἡ τελευταία πρότασις δόξα τε αἰσθητοῦ καὶ κυρία τῶν πράξεων, ταύτην ἢ οὐκ ἔχει ἐν τῷ πάθει ὦν, ἢ οὕτως ἔχει ὥς οὐκ ἦν τὸ ἔχειν ἐπίστασθαι ἀλλὰ λέγειν ὥσπερ ὁ οἰνωμένος τὰ ἔμπεδοκλέους.

O que acontece é que o acrático encontra-se sim, de certo modo, e um modo bastante singular, em um estado de ignorância, mas apenas por *não conhecer adequadamente a conclusão do silogismo racional*, e não por não conhecer *at all* que não deve agir como age. Desse modo, a acrasia deixa de ser uma questão de

⁴¹ Existe um debate bastante intenso acerca do modo como a expressão ‘*teleutaia protasis*’ deve ser traduzida, se como “última premissa” ou como “última proposição”. Seguindo a primeira opção, estaríamos afirmando que o problema em questão está na premissa [2] do silogismo prático, a qual diz respeito ao conhecimento de que o objeto percebido é um token daquele referido pela premissa maior [1]. Fosse esse o caso, a conclusão segundo a qual o agente não deve seguir um determinado curso de ação apetitivo não seria alcançada e, consequentemente, não teríamos um caso de acrasia. Seguindo a segunda opção, deixaremos em aberto a possibilidade de “*teleutaia protasis*” referir-se à conclusão alcançada, dado que “*protasis*” não diz respeito apenas a proposições de um silogismo, mas também a sua conclusão. Seguiremos Crivelli & Charles, os quais defendem a segunda interpretação em seu artigo ‘ΠΡΟΤΑΣΙΣ’ in *Aristotle’s Prior Analytics*” (2011).

ignorância em absoluto, como alguns propõem, mas volta a ser uma questão de apetites que, como Moss destaca, minam as bases de seu conhecimento que o impede de fazer x ⁴². Justamente por isso compreendemos que *EN VII 3* envolve não uma nova teoria acerca do fenômeno da acrasia, mas sim como uma apresentação de seu aspecto epistemológico.

[o] que Aristóteles quer dizer é que a exortação racional do acrático constitui um conhecimento semelhante ao conhecimento possuído pelo embriagado: o acrático conhece que não deve agir de tal e tal modo, mas, estando ele sujeito às suas afeções como o embriagado está sujeito ao álcool e o ator sujeito à responsabilidade de representar um papel, o conhecimento de que sua ação não deve ser executada não é possuído de modo relevante para resultar em uma ação de acordo com a exortação racional. (Fernandes, 2024, p. 211)

Assim, *EN VII 3* constitui um suplemento da tese aristotélica acerca da possibilidade de agir contrariamente ao conhecimento possuído, complementando aquilo que foi dito acerca do fenômeno da acrasia e do caráter acrático e mostrando o modo como as afeções influenciam no conhecimento de que não se deve agir de um determinado modo.

⁴² “The view that results will reconcile the account of akrasia as ignorance with the account of akrasia as a struggle between desires, for it will show that non-rational desire wins out not by overpowering rational desire in a direct battle of strength, but rather by undermining the cognitive basis of that desire” (Moss, 2012, p. 103)

5. Conclusão

Esperamos até aqui ter apresentado a forma como o caráter acrático e o caráter encrático assemelham-se na medida em que ambos experienciam um conflito em sua alma, caracterizado pela oposição entre a razão, a qual guerreira por meio do desejo racional (*boulesis*), e os apetites. Ambos diferenciam-se na medida em que, enquanto o encrático não cede às suas inclinações apetitivas, o acrático renuncia à exortação racional e age segundo seus apetites (*EN* I 13). Isso acontece porque esse indivíduo habituou-se a agir desse modo, o que resultou nele em um estado no qual, em cenários em que seus apetites opõem-se a sua razão, ele não resiste e, mesmo que depois se arrependa, age fazendo aquilo reconhecido por ele próprio como condenável. Ou seja, mesmo tendo deliberado acerca dos meios necessários para que o bem seja por ele alcançado, e mesmo tendo alcançado uma *prohairesis* que possibilita que ele assim aja, seus apetites a se oporão a ela e farão com que ele aja a fim de alcançar os prazeres que lhe são imediatos, não tendo qualquer percepção do futuro suficientemente relevantes para fazer com que ele não se entregue aos apetites (*De Anima* III 10 433b 7). No caso do acrático, a força das afecções causadas por seus apetites faz com que as bases de seu conhecimento de que ele deve, ou que não deve, agir de um determinado modo sejam minadas, e, portanto, não tendo papel relevante para a efetivação da ação. Apresentando-a desse modo, Aristóteles tanto opõe-se a Sócrates, segundo o qual não é possível que alguém aja contrariamente ao conhecimento possuído, como mostra o modo como seu conhecimento é prejudicado por seus apetites.

REFERÊNCIAS

ANGIONI, L. **Aristóteles: Ética a Nicômaco VI**. Dissertatio [34], p. 285-300, verão de 2011.

ANGIONI, L. **Phronesis e virtude do caráter em Aristóteles: Comentários a Ética a Nicômaco VI**. Dissertatio, v. 34, p. 303-345, 2011b.

ANTON, A. Aristotle on Moral Motivation and the Importance of Politics. In: BOUDOURIS, K.; KALIMTZIS, K. (ed.) **The World Congress of Philosophy. The Philosophy of Aristotle**. Vol. II. Athens, 2018. p. 9-17.

ANTON, A. **Fixed and Flexible Characters: Aristotle on the permanence and mutability of distinct types of character**. Presented to the Society of Ancient Greek Philosophy at the Central Division Meeting of the American Philosophical Association. February, 2014.

BONDESON, W. **Aristotle on Improving One's Character and the possibility of character change**. Phronesis, v. 19, n. 1, 1974, p. 59-65.

BROADIE, S. **Ethics With Aristotle**. Oxford: Oxford University Press, 1991.

CHARLES, D. Aristotle's Weak *Akrates*: What Does Her Ignorance Consists In? In: BOBONICH, C; DESTRÉE, P. (ed.). **Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus**. Leiden/Boston: Brill, 2007. P. 193-214.

CRIVELLI, P; CHARLES, D. **‘ΠΡΟΤΑΣΙΣ’ in Aristotle's Prior Analytics**. Phronesis, v. 56, p. 193-203, 2011.

Dahl, N. O. **Practical Reason, Aristotle, and Weakness of the Will**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

DESTRÉE, P. Aristotle on the Causes of Akrasia. In: BOBONICH, C; DESTRÉE, P. (ed.). **Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus**. Leiden/Boston: Brill, 2007. P. 139-165.

FERNANDES, F. **Sobre o fenômeno da akrasia na filosofia de Aristóteles**. Primordium, Uberlândia, v. 7, n. 14, p. 195–214, 2024.

HAMLYN, D. **Aristotle: de Anima, Books II and III (with passages from book I)**. Oxford: Clarendon, 1993.

IRWIN, T. **Aristotle, Nicomachean Ethics**. Third Edition. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 2019.

MENDONÇA, F. **Aristóteles e a Refutação do Intelectualismo Socrático na Explicação da Akrasia em EN VII 1-3**. Philósophos, Goiânia, v. 19, n.2, p. 69-109, jul./dez. 2014.

MENDONÇA, F. **Precisão Teórica e a constituição do explanandum apropriado em EN VII 3**. Dissertatio [49], p. 109-132, 2019.

MENDONÇA, F. **Sobre a acrasia em Aristóteles: sua possibilidade, a abordagem dialética e a resposta antissocrática ao problema.** 2011. 149 f. Dissertação (mestrado em filosofia). Instituto de Filosofia, Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia, 2011.

MOSS, J. **Aristotle on the Apparent Good: Perception, Phantasia, Thought, & Desire.** Oxford: Oxford University Press, 2012.

MUÑOZ, A. **Liberdade e Causalidade: Ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles.** São Paulo, Discurso Editorial. FAPESP, 2002.

MUZIO, G. **Aristotle on Improving One's Character.** Phronesis, v. 45, n. 3, 2000, p. 205-219.

ROSS, W. D. **Aristotle: with an introduction by John L. Ackrill.** London: Routledge, 1995.

ROWE, C; BROADIE, S. **Aristotle's Nicomachean Ethics.** Oxford: Oxford University Press Inc. 2002.

SAUNDERS, T. **Aristotle: Politics: Books I and II.** Oxford: Oxford University Press, 1995.

KRAUT, R. Aristotle on Becoming Good: Habituation, Reflection, and Perception. In: SHIELDS, C. **The Oxford Handbook of Aristotle.** Oxford University Press, 2012.

NUNES, C. A. **Diálogos: Protágoras – Górgias – O Banquete – Fedão.** Universidade Federal do Pará, 1980.

VASILIOU, I. Aristotle, agents and action. In: MILLER, J. **Nicomachean Ethics: A Critical Guide.** Cambridge University Press, 2011.

ZINGANO, M. **Aristóteles: Tratado da Virtude Moral. Ethica Nicomachea I.13 – III.8.** São Paulo: Odysseus Editora, 2008.