UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Fernando Martins Mendonça

Sobre a acrasia em Aristóteles: sua possibilidade, a abordagem dialética e a resposta antissocrática ao problema.

Uberlândia
2011

Fernando Martins Mendonça

Sobre a acrasia em Aristóteles: sua possibilidade, a abordagem dialética e a resposta antissocrática ao problema.

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia, sob a orientação do Profº Dr. Alcino Eduardo Bonella.

Uberlândia
2011

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Elaborado pelo Sistema de Bibliotecas da UFU / Setor de Catalogação e Classificação

M539s Mendonça, Fernando Martins, 1984-
Sobre a acrasia em Aristóteles : sua responsabilidade, a abordagem dialética e a resposta antissocrática ao problema / Fernando Martins Mendonça. - 2011.
150 f.

Orientador: Alcino Eduardo Bonella.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-graduação em Filosofia.
Inclui bibliografia.

1. Aristóteles - Crítica e interpretação - Teses. 2. Filosofia antiga - Teses. 3. Ética antiga - Teses. I. Bonella, Alcino Eduardo. II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1(37/38)

FERNANDO MARTINS MENDONÇA

Sobre a acrasia em Aristóteles: sua possibilidade, a abordagem dialética e a resposta antissocrática ao problema.

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia, sob a orientação do Profº Dr. Alcino Eduardo Bonella.

Banca Examinadora

_____

Profº. Dr. Alcino Eduardo Bonella – UFU
Orientador

_____

Profº. Dr. Dennys Garcia Xavier – UFU
Arguidor

_____

Profº. Dr. Fernando Augusto da Rocha Rodrigues– UFRJ
Arguidor

Agradecimentos

Aos meus pais, irmã e avós, pelo apoio, compreensão, torcida e estímulo que sempre me ofereceram.

À Panmela, que acompanhou com carinho cada um dos dias de meu mestrado, e, especialmente, compreendeu a escassez de tempo e cansaço que manifestei nos últimos meses.

Ao professor Alcino Eduardo Bonella, pela orientação que se estende desde os trabalhos de Iniciação Científica na graduação.

Aos professores Dennys Xavier e Fernando Rodrigues que aceitaram compor a banca examinadora.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia.

Ao professor Rubens Garcia Nunes Sobrinho, pela amizade e por me apresentar a filosofia antiga.

Ao professor Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd, pela amizade, pelos livros que emprestou-me e pelas conversas tantas vezes edificantes.

Aos professores do Defil/Ufu, pela formação que tive.

Aos amigos muitos que me acompanham e tornam a vida mais agradável e nobilitante, como afirma Aristóteles.

À Capes, pelo inestimável auxílio prestado pela concessão da bolsa de mestrado.

Resumo

Essa dissertação tem como objetivo ligar as diversas passagens em que Aristóteles trata da acrasia na *Ethica Nicomachea*, mostrando que elas formam uma noção clara e consistente desse tipo de ação. Essa noção também é consistente com a abordagem da acrasia no livro VII 1-3, onde Aristóteles trata a acrasia de modo dialético. O método dialético usado, levado a sério, mostrará que Aristóteles salva os *phainomena,* que são as opiniões aceitas acerca da acrasia, e recusa fortemente a tese socrática, segundo a qual a acrasia não existe porque ninguém pode agir contra o conhecimento que possui. Em vista disso, a interpretação proposta se colocará fortemente contrária à interpretação que atribui a causa da acrasia á ignorância de algum dos elementos do silogismo prático.

Palavras-chave:

Ética Aristotélica; Acrasia; Ética Antiga; Aristóteles.

Abstract

This dissertation aims to connect the various passages in which Aristotle deals with the *akrasia* in *Nicomachea Ethics*, showing that they form a clear and consistent notion of such an action. This notion is also consistent with the approach of the acrasia in the book VII 1-3, where Aristotle treats acrasia in a dialectical way. The dialectical method used, taken seriously, will lead Aristotle to save the *phainomena*, which are the accepted views about the acrasia, and strongly deny the Socrates' thesis, that the acrasia does not exist because no one can act against the knowledge which he possesses. As a result, the proposed interpretation will stand strongly against the interpretation that attributes the cause of *akrasia* to ignorance of some the practical syllogism's elements.

Key-Words

Aristotle's Ethics; Akrasia; Ancient Ethics; Aristotle.

Sumário

INTRODUÇÃO **8**

1 – A POSSIBILIDADE DA ACRASIA EM ARISTÓTELES. **12**

1.1 – Abordagem geral da acrasia. 12

1.2 – A acrasia como conflito de motivos? 19

1.3 – Acrasia, deliberação e decisão. 29

1.4 – Os tipos de acrasia. 38

2- O CAMINHO PARA A SOLUÇÃO DO PROBLEMA. **49**

2.1 – O caminho através dos *phainomena* e a dialética como método. 49

2.2 – Apontamentos gerais sobre o método. 56

2.3 – A exposição dialética do problema da acrasia. 66

3 – A SOLUÇÃO DO PROBLEMA DA ACRASIA EM EN VII 3. **80**

3.1 – A organicidade dos argumentos de EN VII 3. 80

3.2 – O primeiro argumento. 85

2.3 – O Segundo argumento. 92

3.4 – O terceiro argumento. 102

2.5 O quarto argumento. 114

CONCLUSÃO **138**

BIBLIOGRAFIA **144**

Advertência

A tradução da *Ethica Nicomachea* utilizada neste trabalho foi a edição em língua inglesa de Terence Irwin, conhecida pela sua qualidade. Portanto, todas as citações foram dela extraídas, excetuando algumas ocorrências em que outras traduções foram usadas e devidamente assinaladas no texto. Em relação o texto grego, pautou-se pela edição de Bywater. O uso de traduções em língua inglesa deveu-se à dificuldade oferecida pelas traduções em língua portuguesa, que ocasionaria um excesso de notas para explicar as opções dos tradutores ou até mesmo corrigi-las.

Os *Tópicos* e os *Primeiros Analíticos* se referem às traduções de Robin Smith, excetuando indicação contrária. As referências à *Metafísica* são baseadas nas traduções de Lucas Angioni, exceto em trechos com indicação contrária. A edição da *Ethica Eudemia* usada foi a de Michael Woods. A tradução de Hamlyn foi a edição usada para o *De* Anima. O texto grego de referência dessas obras foi a edição de Bekker.

Quanto às citações diretas do texto aristotélico, suas ocorrências no corpo do texto desta dissertação estarão em português, baseando-se nas obras referidas acima. As ocorrências em nota de rodapé foram mantidas segundo a tradução original usada.

Para o *Protágoras* de Platão, foi usada a tradução de Eleazar M. Teixeira.

Foram usadas as seguintes abreviaturas:

EN: *Ethica Nicomachea.* Eventualmente, em algumas citações, comentadores usaram NE.

EE: *Ethica Eudemia.*

Top: *Tópicos.*

An. Pr.: *Primeiros Analíticos.*

Met.: *Metafísica*

VII 3: Capítulo terceiro do sétimo livro da EN.

Introdução

Chama-se ‘acrasia’ um estado em que uma pessoa frequentemente age contrariamente ao bem que conhece. O acrático age de modo a contrariar seu melhor juízo sobre o que deve fazer. Os gregos usavam a palavra ‘*akrasia*’ para esse fenômeno, para o qual a língua portuguesa tem a palavra ‘acrasia’ que é a transliteração do termo grego. Quem está no estado de acrasia é o ‘*akratēs*’, que será referido sempre como ‘acrático’[1]. O estado contrário da acrasia é a *enkrateia*, da qual não há uma palavra em português que a translitere. Em vista disso, optou-se por traduzi-la por 'continência'. A pessoa no estado de continência é o *enkratēs*, que será traduzido por continente. A existência do termo 'acrasia' na língua portuguesa tem ao menos duas consequências, uma boa e outra ruim, para o entendimento do texto. A boa consequência se dá no fato de que não haverá uma tradução enganadora do termo grego, possibilitando ao intérprete não se inserir na extensa discussão de qual é a melhor tradução para esse termo grego. A consequência ruim, por sua vez, ocorre porque não é claro o que a acrasia significa. Alguns filósofos entendem a acrasia como fraqueza da vontade, mas esse não é um bom entendimento, pois não é claro a existência de algo que seja correspondente à noção de vontade entre os gregos e Aristóteles, ao distinguir variedades de acrasia, dirá que uma delas é a acrasia fraca, que seria algo como ‘fraqueza da vontade fraca’.

A acrasia é, certamente, um tipo de fraqueza, porém uma fraqueza do agente em manter sob controle racional seus desejos. É por isso que Rowe (2002) traduz ‘*akrasia*’ como ‘*lack of self-control*’ e ‘*enkratēs*’ como ‘*un-self-controlled*’[2], evidenciando a insuficiência do

---

[1] Excetuando as ocorrências de ‘*akratēs*’ nas citações diretas que se fará dos textos de Aristóteles, onde se respeitará a opção do tradutor.

[2] O texto referido de Christopher Rowe é a sua tradução da EN. Essa edição foi publicada em conjunto com Sarah Broadie. Porém, eles deixam bem claro que Rowe é responsável pela tradução e Broadie é responsável pelo ensaio introdutório da tradução e pelo comentário ao texto. Portanto, sempre que se referir a ‘Rowe (2002)’

poder que o agente acrático tem diante de certos desejos que o levam a agir contrariamente ao que sabe ser seu dever.

Na ética aristotélica a acrasia se tornou um dos temas mais estudados e comentados. A razão para esse fenômeno moral receber tamanha atenção se baseia não só no fato de que se trata de um fenômeno moral relevante, mas também no modo como Aristóteles o abordou, pois sua ética carece de uma teoria da acrasia abordada de modo específico e dedicado, como é efeito a respeito da virtude, por exemplo. Essa carência não é amenizada pelo tratamento da acrasia que Aristóteles faz em EN VII; a rigor, o livro VII potencializa essa carência ao mostrar uma abordem da acrasia que investiga o tipo de conhecimento que ela envolve, nada esclarecendo sobre sua definição e caracterização como elemento da ética aristotélica. Diferentemente do livro VII, há na EN diversas passagens difusas que ajudam a entender o estatuto moral desse estado de comportamento. A tentativa de união dessas passagens para mostrar o entendimento geral que Aristóteles tem da acrasia é realizada no primeiro capítulo desta dissertação, onde se mostrará que há consistência entre as passagens em que a acrasia aparece na EN. Nesse capítulo, será mostrado que Aristóteles aceita a acrasia como um conflito anímico em que motivos contrários se digladiam numa luta para se tornarem ação. Nessa luta, uma forma de desejo, o apetite, sai vitoriosa, e leva o agente acrático a efetivar uma ação contrariamente ao resultado que obteve na deliberação. Assim, o agente é capaz de deliberar, mas falhará em decidir sobre o que delibera. Será visto também acerca de quais objetos de desejo se pode ter acrasia.

No segundo capítulo, dar-se-á início à análise do livro VII da EN, que é o principal texto sobre a acrasia em Aristóteles. Tal livro possui um trecho que determinará o modo como

---

ou 'Broadie (2002)', se referirá a edição que eles, em parceria, fizeram da EN. Porém a referência individual à parte de cada um parece ser justa e confere mais clareza a este trabalho, pois se sabe a um se atribui a tradução e ao outro o comentário.

Aristóteles o pensou, a saber, o parágrafo metodológico que insere a acrasia num contexto de argumentação dialética que esta dissertação se propõe a levar a sério. Portanto, cumprirá fazer uma análise do que é a dialética para Aristóteles e, a partir do resultado obtido, seguir os passos dados pelo parágrafo metodológico para interpretar os argumentos centrais de EN VII 3 que se voltam contra a tese socrática de que não há algo como a acrasia, porque não há como ter conhecimento do que se deve fazer e não fazer o dever conhecido.

No último capítulo será oferecida uma análise de cada um dos quatro argumentos centrais de EN VII 3, evidenciando a natureza dialética dos três primeiros e a natureza científica do quarto argumento, que, no entanto, tem função específica no contexto dialético em que está inserido. Tais argumentos visam, decididamente, refutar a tese socrática. Esta dissertação defenderá que não é correto atribuir a Aristóteles qualquer traço relevante da tese socrática. O principal ponto da interpretação que este trabalho oferece é que, levando a sério a natureza dialética da discussão de EN VII 1-3, pode-se entender que Aristóteles se contrapõe fortemente à tese socrática, cuja recusa fornecerá resultados que se mostrarão consistentes em conformidade com a apresentação geral da acrasia que se fará no primeiro capítulo, baseado nas difusas passagens em que Aristóteles trata da acrasia fora de EN VII 1-3.

Portanto, sugere-se que há na ética aristotélica, pelo menos no que se refere à EN (obra a que esta dissertação se dedica), uma teoria da acrasia consistente e dotada de unidade, embora nunca descrita e explicada de modo claro por Aristóteles. Este trabalho não poderá avançar muito, em virtude de seu escopo e circunscrição, a determinados temas, como deliberação e escolha, razão prática, natureza e operação orética, e silogismo prático, embora tratem-se de temas importantes para a ética. Na medida em que esses temas se cruzarem com a abordagem da acrasia, breves explicações serão dadas.

Tendo em vista o plano do trabalho ora apresentado, que representa o estado atual de uma pesquisa em desenvolvimento, e sabendo, portanto o que esperar dele, pode-se dar início ao exame da acrasia na EN de Aristóteles.

1 – A possibilidade da acrasia em Aristóteles.

1.1 – Abordagem geral da acrasia.

Numa dada situação, um agente em plena posse de suas capacidades intelectuais e sem impedimento ou coação para agir tem conhecimento que, em virtude de circunstâncias quaisquer, como o cumprimento de uma dieta para emagrecimento, sua melhor opção é não comer um determinado alimento que seja doce, no entanto age contrariamente ao que julga melhor e come o alimento doce.

Casos como esse, em que o agente, em posse de seu melhor juízo sobre o que deve fazer, age de modo voluntário e contrariamente ao que julga melhor, receberam na filosofia grega da ação um nome específico, acrasia, que os caracteriza como uma ausência de força no agente capaz de controlar seus impulsos, que, mais poderosos, sobrepõem-se à razão. Platão, no seu *Protágoras,* afirma que o fenômeno moral chamado acrasia é amplamente conhecido e a maioria das pessoas aceita que a causa desse fenômeno é a vitória de afetos sobre o conhecimento, mantendo-o sob controle e domínio, tal qual um escravo arrastado e controlado pelo mestre[3]. Contudo, não se trata de qualquer afeto que domina a razão e causa a acrasia,

---

[3] "Come now, Protagoras, uncover for me this part of your mind as well; how do you stand as regards knowledge (*epistēmē*)? Do you agree with the majority there too, or do you think otherwise? The opinion of majority (*tois pollois*) about knowledge is that it is not anything strong which controls and rules; they don't look at it that way at all, but think that often a man who possesses knowledge is ruled not by it, but by something else, in one case by passion, in another by pleasure, in another pain, sometimes lust, very often fear; they just look at knowledge as a slave who gets dragged about by all the rest. Now are you of a similar opinion about knowledge, or do you think that it is something fine and such as to rule man, and that if someone knows what is good and bad he would never be conquered by anything so as to do other than what knowledge bids him? In fact, that intelligence (*tēn phronēsin*) is a sufficient safeguard for man?" (*Protágoras* 352b-c)

senão daqueles que se sobrepõem à razão por prazer ou dor relacionados com o paladar e o toque[4].

Na filosofia platônica, em que há uma relação muito estreita entre o conhecimento verdadeiro e o agir correto, não há espaço para a existência da acrasia, pois Platão julga absurdo alguém fazer algo mau, sabendo que o que faz é mau e podendo não o fazer, como também é absurdo alguém saber o bem e não o desejar[5], já que inteligência (*phronēsis*) é ajuda suficiente para o agir correto de uma pessoa (352c). O erro que a maioria das pessoas comete ao aceitar que o conhecimento pode ser arrastado como um escravo deve-se ao que Platão denomina poder da aparência (*dunamis tou phainomenou*), que atua de modo a confundir a mente acerca das coisas grandes e pequenas que se deve fazer e, por isso, tornando a adesão a elas vacilante[6], já que as coisas aparecerem melhores ou piores do que realmente são. Ao poder da aparência, que interdita o acesso ao conhecimento preciso do que é bom ou mau, Platão contrapõe o conhecimento, que, no Protágoras, é chamado de arte métrica (*metrētikē technē),* cuja capacidade de enfraquecer a aparência confere paz e condições de apreender a verdade acerca do bem e do mal[7], embora Platão não esclareça bem, nesse diálogo, como opera tal arte. Assim, alguém pode ser convencido pelo poder das aparências a fazer algo que lhe parece bom, mas que não o é realmente, ao passo que ninguém que tem posse da arte métrica julgará conforme as aparências.

---

[4] "Don't you maintain that it happens that in some circumstances, often for instance when you are conquered by the pleasures of food and drink and sex, you do things though you know them to be wrong?" (*Protágoras*, 353c)

[5] "I maintain that, if that is your position, it is absurd for you to say that a man often does bad things though he knows they are bad an could refrain from doing them, because he is driven and overwhelmed by pleasures. And then again you say that though a man knows what is good, he is not willing to do it, because he is overcome by immediate pleasures" (*Protágoras*, 355a-b)

[6] "The later [power of appearances], as we saw, confuses us and make us often change our mind about the same things and vacillate back and forth in our actions and choices of a large and small things." (*Protágoras* 356d)

[7] "but [art of] measurement would have made these appearances powerless, and given us peace of mind by showing us the truth and letting us get a firm grasp of it , and so would have saved our lives." (*Protágoras* 356d-e).

Em vista disso, uma ação má é o efeito do poder da aparência que confunde o juízo acerca do bem e do mal tal que o suposto conhecimento contido no juízo que explica ou descreve a ação é apenas conhecimento aparente, que, em outras palavras, é ignorância do bem verdadeiro. Ao possuidor do juízo realizado pela arte da medição é impossível agir contrariamente ao que julga ser o bem. Em nenhum caso haveria, na filosofia platônica, um fato moral tal que pudesse ser descrito como acrático.

Para Aristóteles, contudo, a acrasia é um fenômeno moral cuja existência lhe parece óbvia, já que ele não direciona forças para demonstrar sua existência. Nas passagens que a acrasia é citada, Aristóteles dá por suposto que seu auditório sabe bem de que se trata, já que ele não a define claramente, fazendo apontamentos sobre suas características em várias passagens. Os problemas que envolvem a acrasia na ética aristotélica são a relação que se estabelece entre ela e os demais conceitos éticos que Aristóteles elabora, podendo dividi-los, como diz David Charles (1984), em duas grandes áreas: os relativos a sua possibilidade, que serão objeto desse capítulo, e os relativos a sua explicação[8], que serão estudados nos dois últimos capítulos.

O principal texto sobre a acrasia é o livro sétimo da *Ethica Nicomachea*, onde Aristóteles trata *ex professo* desse problema moral, situando-o numa análise alternativa àquela realizada por Sócrates e Platão, e descrevendo os modos em que a acrasia pode ser denominada de modo estrito, isto é, sem qualificação, e os modos em que certos fenômenos morais podem ser descritos de modo tal que lhes caiba a denominação de *acrasia,* porém de modo qualificado e derivativo. O objetivo da exposição desse capítulo é mostrar os tipos de

---

[8] "The problems of *acrasia* may be divided initially into two main areas: those which concern its very possibility, and those which bear on its appropriate explanation." (CHARLES, 1984, p.109)

acrasia, o que lhes confere unidade genérica, e suas relações com os principais conceitos éticos presentes na *Ethica Nicomachea.*

O livro VII[9] mostra-se como um novo começo na discussão ética, determinando o início de um assunto ético substancial, que se segue ao exame das virtudes intelectuais que foram objeto do livro VI[10], cuja principal função será o estudo da acrasia, que ocupará toda a primeira parte desse livro, indicando, pela extensão da análise, que o problema ético que ela comporta é de considerável seriedade e de solução complexa. A acrasia compõe, juntamente com outras condições de caráter, formas de comportamento que devem ser evitadas, mas cujos estados contrários são louváveis:

> Vamos agora fazer um novo início e dizer que há três condições de caráter [*ēthē*] que devem ser evitadas: vício [*kakia*], acrasia e bestialidade [*thēriotēs*]. Os contrários de duas delas são claros; um nós chamamos de virtude [*aretē*] e o outro de *continência* [*enkrateia*]. O contrário da bestialidade é mais adequadamente chamado de virtude superior a nós, uma forma de virtude heróica, divina deveras. (1145a 16-20)

A acrasia é, pois, uma condição de caráter que em certa medida se assemelha ao vício e à bestialidade, pois todas essas condições têm algo que as faz ser de modo tal que devem ser evitadas. Um pouco adiante, Aristóteles esclarece a razão pela qual a acrasia é uma condição a ser evitada: "não devemos supor que a continência e a acrasia devem ser vistas como as mesmas disposições que a virtude e o vício, ou como pertencentes a um gênero diferente." (EN VII 1 1145b 1-2) A acrasia e a continência, portanto, não são o mesmo

---

[9] O livro VII da EN é, juntamente com o V e o VI, comum à EE. Há discussões sobre o pertencimento original dos assim chamados livros comuns. Tende-se a aceitar que eles pertenciam originalmente à EE e foram posteriormente inseridos na EN. No entanto, há nos livros comuns indícios de teorias próprias da EN, o que sugere que esses livros foram originalmente cunhados para a EE e posteriormente corrigidos para se inserirem mais adequadamente na EN, já que fariam uma grande contribuição aos temas estudados nessa obra. Mais explicações acerca da presença dos livros comuns nas duas Éticas serão oferecidas na sequência do texto.

[10] "Let us now make a new start" (1145 a 15).

fenômeno moral que o vício e a virtude, mas são espécies do mesmo gênero do qual vício e virtude também são espécies. Com efeito, em EN II 5, Aristóteles estabelecera, no esforço de definição da virtude, três candidatos a seu gênero: sentimento, capacidade e estados[11]. A virtude não pode ser sentimento, como alegria, medo, raiva, etc., pois um agente é dito ser bom ou mau em relação à virtude ou ao vício manifesto em suas ações e não pelos sentimentos que tem (1105b 29-31), além do que a virtude é uma decisão [*prohaireseis*] de determinado tipo, enquanto não há decisão possível ao agente acerca dos sentimentos que o afetam (1006a 3-4). Por fim, diz-se que o sentimento é um movimento que afeta a pessoa, enquanto, por outro lado, diz-se que a virtude e o vício são estar em uma condição antes que movidos (1106a 4-7). A virtude igualmente não pode ser capacidade, pois um agente não é chamado de bom ou mau pelas suas capacidades, que, além disso, são possuídas por natureza, mas ninguém é dito bom ou mau por natureza (1106a 8-11). Resta que seja o gênero da virtude um estado (*hexis*)[12]. Aristóteles, ao estabelecer um *hexis* como uma condição da alma que não surge por natureza, já havia garantido um pouco antes, no mesmo livro II, que os *hexeis* relativos às virtudes surgem por hábito: "Então, as virtudes não surgem em nós nem por natureza, nem contra a natureza. Antes, nós somos por natureza hábeis a adquiri-las e as completar por hábito." (1103a 24-26). Assim delimitado o gênero da virtude e do vício, do qual a acrasia e a continência são espécies, compreende-se que cada um deles é um estado, uma condição do caráter construída pela repetição de um padrão de ações de um mesmo tipo que culminou na formação de um hábito. E como diz Solange Vergnières, "o hábito não é causa da ação, mas de sua qualidade" (1995 p.106).

---

[11] "Next we must examine what virtue is. Since there are three conditions arising in the soul – feelings [*pathē*], capacities [*dunameis*], and states [*hexeis*] – virtue must be one of these" (1105b 20-21)

[12] "If, then, the virtues are neither feelings nor capacities, the remaining possibility is that they are states. And so we have said what the genus of virtue is." (1106a 12-14)

Embora Aristóteles refira-se, no início de EN VII, sempre à acrasia e à continência, sugerindo que fará o exame dos dois estados que seriam o objeto de seu estudo, a referência à continência ao longo do texto é secundária. O que se tem é um tratado da acrasia em que a continência aparece apenas por ser o estado oposto à acrasia[13]. Isso ocorre porque a continência não oferece grandes problemas para uma teoria ética, já que uma ação que pode ser corretamente assim descrita é caracterizada por seguir os princípios racionais que ditam o que é o melhor, que, sendo mais fortes, vencem os apetites. Contrariamente, a acrasia é um problema ético substantivo, já que é a vitória dos apetites sobre a razão, levando o agente a efetuar um ato que sabe que não é o melhor disponível. Segundo Cooper (2009), a acrasia é problemática de um modo que a continência não o é pelo fato de que se assume que um agente pode ter desejos não-racionais e desejos racionais, os quais são derivados da razão, sendo naturalmente mais autoritativos. O comportamento segundo a continência é o que se espera, dado que se assume a autoridade dos desejos racionais e, por isso, esse tipo de comportamento não levanta questões especiais. A acrasia, no entanto, constitui-se como uma ação inesperada do ponto de vista da teoria da decisão racional, dado que o desejo mais autoritativo é vencido, dando lugar ao império do desejo não-racional[14].

---

[13] "Thus, lack of control is declared as the centre of his [Aristotle] interest in this little treatise [about lack of control], and self-control is mentioned only secondarily as part of the subject making up his topic." (COOPER, 2009, p.13)

[14] However, it is immediately obvious that lack of control poses difficulties, possibly severe ones, for Aristotle's psychological assumptions, whereas self-control does not. He assumes that we have both non-rational and rational desires or motivations, and that the rational ones derive in some immediate way from our power of reason. But he also assumes that reason is distinctive of us, and naturally is authoritative for us. When a human being is in a state of motivational conflict, or is disposed in such a way as to find themselves conflicted about certain matters, the natural and expected outcome, therefore, would be that (despite of contrary feelings and forces coming from the non-rational motivations) the agent will follow reason and do what reason judges best. This is the state of affairs with the self-controlled person. Self-control, therefore, raises no special problems for Aristotle. […] Lack of control, however, does raise a problem. […] How is it that the natural authority of reason over the non-rational desire aspect of our psychic constitution can get aside? (COOPER, 2009, p.15)

O papel secundário da continência no tratado da acrasia já se mostra no parágrafo em que Aristóteles estabelece os endoxa que compõe o conjunto de *phainomena*[15] acerca do assunto objeto de análise. Todos os endoxa referem-se à acrasia, mas nem todos referem-se nomeadamente à continência. Assim, vejamos o texto sobre os seis *phainomena* que são aceitos acerca da acrasia:

> (i) Continência [*enkrateia*] e resistência [*karteria*][16] parecem ser condições boas e louváveis, enquanto a incontinência [*akrasia*] e a lassidão [*malakia*] parecem ser condições más e reprováveis. (ii) A pessoa continente parece ser a mesma que se atem a seus cálculos racionais [*enkrates kai emmenetikos tō[i] logismō[i]*]; e a pessoa incontinente [*akratēs*] parece ser a mesma que os abandona [*ekstatikos tou logismou*]. (iii) A pessoa incontinente sabe que sua ação é má, mas a faz por causa de seus sentimentos [*kai ho men akratēs eidōs hoti phaula prattei dia pathos*], enquanto a pessoa continente sabe que seus apetites [*epithumiai*] são maus, mas graças à razão [*dia ton logon*] não os segue. (iv) Alguns pensam que a pessoa temperante [*sōphrona*] é continente e resistente; alguns pensam que toda pessoa continente e resistente é temperante, enquanto outras não. Algumas pessoas dizem que a pessoa incontinente é intemperante e o intemperante, incontinente, sem nenhuma distinção; outros dizem que eles são diferentes. Às vezes (v) é dito que a pessoa prudente [*phronimon*] não pode ser incontinente; mas às vezes é dito que algumas pessoas

---

[15] 'Endoxa' é um termo técnico em Aristóteles, definido nos Top I 1, 100b 22-24 como opinião aceita por todas ou a maioria das pessoas, ou pelos sábios; dentre os sábios, por todos ou a maioria ou os mais estimados deles. *Phainomena* ocorre aqui, assim como endoxa, como um termo técnico. Pode significar tanto fatos observados, como um conjunto de coisas ditas a respeito de algo e cuja aceitação é clara, ou seja, pode ser um conjunto de endoxa. No contexto do livro VII, aceita-se que a noção de *phainomena* refere-se ao segundo sentido, o de conjunto de opiniões aceitas. Em EE I 1216b 30-34 Aristóteles diz: "for each man has something of his own to contribute to the finding of the truth, and it is from such <starting-points> that we must demonstrate: beginning with things that are correctly said, but not clearly, with what is more perspicuous at each stage superseding what is customarily expressed in a confused fashion". Assim, as opiniões aceitas têm sempre algo de verdadeiro, mas mal formuladas e com inconsistências. O exame dessas opiniões deve manter a verdade que elas trazem e fazer a limpeza de tudo o que for obscuro e inconsistente nelas. No segundo capítulo, quando se tratar do método da ética, abordar-se-á com mais acuidade a noção de endoxa e *phainomena.*

[16] A resistência [*karteria*] e continência são *hexeis* similares em virtude de seu padrão de comportamento, cuja diferença está no objeto a que reagem. Enquanto a continência se caracteriza como o comportamento racional em relação aos prazeres do toque e do paladar para os quais se tem forte apetite contrário à razão, a resistência tem a ver com o comportamento racional em relação à dor e sofrimento. Seus estados contrários são a acrasia, que cede aos prazeres e a lassidão [*malakia*], que cede às dores que a maioria das pessoas conseguiria resistir (cf EN VII 7 1150ª 10– b18). "The continent person is opposite to the incontinent, and the resistent [*karterikos*] to the soft [*malakos*]. For resistence consists in holding out, and continence in overcoming, but holding out is different from overcoming, just as not being defeated differs from winning; hence continence is more choiceworthy than resistence." (EN VII 7 1150ª 32 – b1). Em vários momentos Aristóteles não faz essa distinção, dado a similaridade entre esses estados; no entanto manter-se-á, neste trabalho, os prazeres como objeto da acrasia e da continência.

> são prudentes e talentosas [*deinous*][17], mas ainda incontinentes. Além disso, (vi) pessoas são chamadas incontinentes em relação à ira, à honra e ao lucro. Essas, então, são as coisas que são ditas. (EN VII 1 1145b 8-20)

Nos capítulos seguintes deste trabalho, poder-se-á ver que Aristóteles, por meio do procedimento dialético, irá enfraquecer o alcance desses *phainomena*, tornando-os compatíveis com a negativa socrática sobre a existência da acrasia, que, como se viu acima, nega que alguém em posse de conhecimento verdadeiro do melhor a fazer agirá contrariamente ao que se conhece. No entanto, para o fim provisório que se busca neste capítulo, os *phainomena* enumerados fornecem um quadro um pouco mais detalhado dos elementos constituintes da acrasia na ética aristotélica se comparado apenas com a indicação do gênero a que pertence[18].

Ao estabelecer os *phainomena* relativos à acrasia, Aristóteles termina a introdução que faz sobre o assunto em EN VII, passando, na ordem do texto, aos problemas que envolvem esses *phainomena* e a tese socrática, cuja solução, em EN VII 3 será analisada nos capítulos seguintes desta dissertação. Cumpre antes, determinar os elementos que compõem a acrasia como um fenômeno ético paradoxal e sua possibilidade na ética aristotélica.

1.2 – A acrasia como conflito de motivos?

---

[17] Sobre o talento [*deinotēs*]: "There is a capacity, called cleverness [*deinotēta*], which is such as to be able to do the actions that tend to promote whatever goal is assumed and to attain them. If, then, the goal is fine, cleverness is praiseworthy, and if the goal is base, cleverness is unscrupulousness. That is why both prudent and unscrupulous people are called clever" (EN VI 12 1144a 25-28). Aristóteles pouco diz a respeito dessa capacidade, mas se trata de uma capacidade intelectual de função técnica e moralmente neutra.

[18] Na sequência da exposição, será mostrado que todos os seis *phainomena*, em algum sentido, estão inseridos na visão geral que Aristóteles tem sobre a acrasia.

O *phainomena* (iii) havia estabelecido que o acrático efetiva uma ação má por causa de seus sentimentos (*pathos*), enquanto o continente efetiva uma ação boa por causa da razão, mesmo sabendo que seus apetites (*epithumia*) são maus. Essa caracterização sugere que há um conflito de motivos na alma do agente, que parece estar dividida entre dois princípios de ação.

É justamente essa imagem que Aristóteles apresenta na segunda parte de EN I 13 (1102b 13 – 1103a 1), que se inicia com a afirmação de que há na alma, além da parte racional, uma outra natureza (*physis*) que é irracional (*alogos*), que participa (*metechousa*) de algum modo da razão (*logos*). Havendo na alma a parte racional e a parte irracional, Aristóteles diz:

> Para a pessoa continente e a pessoa incontinente nós elogiamos sua razão, isto é, a (parte) da alma que tem razão, pois ela os exorta [*parakalei*] corretamente e em relação ao que é melhor; mas evidentemente eles também têm neles mesmos uma outra (parte) que é por natureza algo paralelo à razão, lutando e resistindo [*machetai kai antiteinei*] à razão." (1102b 13-19)

À parte racional cumpre, pois, um papel de grande relevância aos tipos morais do acrático e do continente, que, no entanto, a tradução de Irwin (2009) não ressalta com a devida importância. O verbo '*parakaleō*' tem sentido mais forte que simples 'exortação'. Dahl (1984) sugere que esse verbo é mais do que simples dizer o que se deve fazer; trata-se-ia de uma excitação do agente[19], sendo tal sentido corroborado por Liddell&Scott (1996, p.1311). Rowe (2002) traduz como '*right encouragement*'. O vocabulário aristotélico quer evidenciar um conflito de forças entre a razão e a parte irracional: enquanto uma apresenta-se como uma força que incita a pessoa a fazer o correto, a outra lhe oferece resistência e combate, o que é ilustrado por Aristóteles pela analogia das partes paralisadas de um corpo que oferecem

[19] " He says there that there is a rational part of the soul of akratēs that "urges" (*parakalei*) the akratēs in the right direction […] The verb '*parakaleō*' suggests more than saying how one ought to act. It suggests that the person is "excited" (that is, motivated) to act" (DAHL, 1984, p.180).

resistência à decisão voluntária de movê-las (1102b 20-21). A resistência irracional à razão pode, contudo, ser vencida, fazendo com que a parte irracional obedeça [*peithacheō*] a autoridade da razão e assim possa participar (*metechein*) dela: "Entretanto, essa [parte] parece, como dissemos, participar da razão. Em algum grau, na pessoa continente, ela obedece a razão; e no temperante […] ela concorda com a razão em tudo." (1102b 25-28). O temperante é caracterizado como aquele agente que tem desejos sempre em conformidade com a razão e, por isso, nele não há conflito de motivos[20]. Pelo mesmo princípio e sabendo que a intemperança é o estado contrário à temperança, o intemperante (*akolastos*) é a pessoa que também tem sua razão em conformidade completa com seus desejos, porém, diferentemente do temperante, seus desejos são maus. O acrático, por sua vez, tem sua razão preservada, pois ela visa levar o agente por um bom direcionamento, mas seus desejos contrariam, resistem e não obedecem à razão. Aristóteles, em EN VII 2 1146a 10-14, diz que o acrático não possui desejos fracos, mas tem desejos fortes, maus e excessivos[21], que se colocam como um oponente poderoso na luta pelo princípio que moverá o agente a agir.

O quadro de EN I 13 nos fornece uma pintura em que a alma do agente é palco de um conflito de poderosos princípios de ação em que desejo e razão digladiam-se numa luta em que um sobrepor-se-á ao outro e caracterizará a ação como acrática ou continente. Mas essa não é a única passagem da EN que caracteriza a existência de conflito de motivos na

---

[20] "The pleasures that concern temperance and intemperance are those that are shared with the other animals, and so appear slavish and bestial. These pleasures are touch and taste." (EN III, 10, 1118a 25-27)
"Hence the temperate person's appetitive part must agree with reason; for both [his appetitive part and his reason] aim at the fine, and the temperate person's appetites are for the right things, in the right ways, at the right times, which is just what reason also prescribes" (EN III, 12, 1119b 17-22).

[21] "if the incontinent person must have strong and base appetites, the temperate person will not be continent nor the continent person temperate. For the temperate person is not the sort to have either excessive or base appetites; but [the continent person] must have both" (EN VII 2 1146a 10-14)

psicologia acrática. Em EN IX 4, como aponta Dahl (1984), há um conjunto de passagens que corroboram o que foi apontado no livro I. Diz Aristóteles[22]:

> elas [pessoas más] estão em desacordo consigo mesmas e têm apetites [*epithumousin*] por um conjunto de coisas, enquanto querem [*boulontai*] outro, como o incontinente[23]. Pois ao invés de coisas que eles mesmos pensam ser boas, eles escolhem [*hairountai*] aquelas que são prazerosas e de fato prejudiciais, como o faz o incontinente, bem como outros que renunciam o fazer o que eles pensam ser o melhor para eles mesmos por causa de covardia ou preguiça. (EN IX, 4 1166b 7-11)

Um pouco abaixo, Aristóteles continua:

> E já que eles não têm nenhuma qualidade louvável, não há nada amigável em relação a sua atitude para consigo mesmos. Tais pessoas também não se alegram ou se afligem consigo mesmas, pois sua alma está em um estado de facção e um lado, por causa da depravação, se aflige por se abster [*apechomenon*] de certas coisas, enquanto, o outro goza de prazer; uma empurra nessa direção e o outro para aquela, como se rasgando [*diaspōnta*] a alma. (EN IX 4, 1166b 18-22)

O contexto em que essas passagens estão inseridas refere-se à possibilidade de alguém ser amigo de si próprio, o que só pode ocorrer se as partes têm semelhanças entre si, o que não é o caso quando se examina a acrasia[24]. O acrático é caracterizado aqui como alguém cuja alma está rasgada em duas partes, e cada uma delas parece atuar independentemente da outra, visando objetos que lhe sejam agradáveis. Como se viu em EN I 13, aqui também o vocabulário aristotélico é um vocabulário de conflito, que demonstra uma vez mais a alma como palco de uma luta constante entre princípios de ação opostos que se digladiam na tentativa de fazer o outro subjugado e vencido. Destacam-se nas passagens citadas dois

---

[22] Para esse conjunto de passagens foi usada a tradução da edição da EN de Rowe (2002) que se mostra mais fiel e mais clara que a tradução de Irwin (1999).

[23] Rowe (2002) opta traduzir '*akratēs*' por '*un-self-controlled*'. Como uma construção literal de sua opção em português não parece clara, mantém-se no texto citado a palavra 'incontinente' para o homem acrático.

[24] Aristóteles, na conclusão do capítulo diz que: "The bad person, then, does not appear to be disposed in a friendly fashion even towards himself, because he has nothing lovable about him" (EN IX 4, 1166b 26-27).

elementos que constituem a noção aristotélica da acrasia e que não estavam presentes no livro I.

O primeiro elemento é a consequência da vitória de um dos lados em conflito. Aristóteles diz que o lado vencedor goza de prazeres e o lado perdedor sofre em virtude de ter ficado apartado da satisfação que visava. Na agência acrática, a pessoa tem o prazer da satisfação de seu apetite que advém imediatamente à ação, contudo seu gozo é passageiro, já que se dá por um curto período, que vem logo seguido da insatisfação de seu querer vencido que, mais duradoura que o tempo fugaz do prazer apetitivo, provoca arrependimento e faz com o que o acrático deseje, ao olhar seu passado, nunca ter cedido a vitória a tais apetites[25]. A pessoa virtuosa, por sua vez, é aquela que tem seus apetites e seu querer em conformidade, visando o mesmo objeto, e assim a satisfação de um é a satisfação do outro. Ela não se arrepende de agir conforme seu desejo, pois ele é bom. Ao prazer da satisfação não se lhe segue a dor da insatisfação e o olhar arrependido ao passado.

Como já se viu que o intemperante, pessoa viciada, também tem seus desejos em conformidade com a razão, pode-se inferir que nele também não há lugar arrependimento. Sua razão opera para satisfazer seus desejos e se contenta com isso. Ele não tem conhecimento verdadeiro do que é o bem. Sua noção de bem é deturpada pelo prazer[26], cuja habituação

---

[25] "And if it is not possible to fell pain and pleasure at the same time, at any rate after a little it pains them that they had the pleasure, and they would have wished that they hadn't got pleasure from those things; for bad people are full of regret." (EN IX 4 1166b 22-26).

[26] Não é outro o sentido que tem a frase "This is also how we come to give temperance (*sōphrosunē*) its name, because we think that it preserves prudence (*sōzousan tēn phronēsin*)" (EN VI 5, 1140b 11-12). Aristóteles acredita que a manutenção de uma vida que visa os apetites de modo correto, na quantidade correta e no momento correto (cf: EN III 12 1119b 17-22), conforme ditado pela reta razão, preserva o conhecido dos princípios racionais de ação que são tais que têm por objeto sempre o melhor. Por sua vez, o desregramento em relação aos apetites leva à depravação dos princípios morais, fazendo com que a razão opere apenas em função dos apetites, sem visar o melhor. Irwin (1999 p. 243) diz: "Here Aristotle suggest that repeated mistaken indulgence in the wrong pleasure will result in our losing our belief in their wrongness; cf 1144a 31. Repeated INCONTINENCE degenerates into INTEMPERANCE, cf 1114a 15". Uma consideração mais acurada das noções aqui envolvidas, a despeito de sua grande importância, não pode ser aqui desenvolvida. Sobre o assunto, para uma boa abordagem introdutória com importantes referências, ver Zingano (2008).

resultante da repetição de atos do mesmo tipo o leva a uma vida em que a razão cumpre um papel secundário em relação aos apetites, pois sua existência resume-se em os servir.

O continente, por sua vez, assim como o acrático, tem fortes apetites, mas mantém sua razão vigorosa e combatente. Seu mérito está na resistência que seu princípio racional oferece aos fortes apetites que tem, mas diferentemente do acrático, o continente vê seu princípios racional vencedor. Como sua alma também está rasgada por princípios contrários, o continente não é amigo de si mesmo, mas ele se orgulha ao ver seu passado. Ele não sofre de arrependimento pelo que faz, pois faz a ação correta, contudo, sofre em razão do apetite não satisfeito.

Em vista disso, vê-se com relativa clareza que Aristóteles pensa uma escala de estados que vai da melhor à pior condição em relação à posse do princípio racional que visa o bem e à ação boa efetivada. O melhor estado em relação aos apetites é a virtude da temperança, seguida pela continência, pela acrasia e, por fim, no estrato mais baixo, pelo vício da intemperança.

O segundo elemento é a caracterização dos desejos diferentes que operam na alma em conflito, acerca dos quais o texto é bastante claro. Aristóteles usa os verbos ter apetites [*epithumeō*] e querer [*boulomai*] para distinguir dois tipos de movimentos anímicos pertencentes ao gênero do desejo [*orexis*]. Essa distinção é um ganho significativo em relação ao texto de EN I 13, que dizia acerca de partes da alma. Aristóteles concebe o desejo como o princípio de movimento local dos animais[27]. Não há ação desacompanhada de desejo. Em DA

---

[27] A psicologia aristotélica diz que apenas o desejo pode ser móbile de um corpo a partir de si mesmo em um movimento de translação. Segundo Nussbaum (2009, p. 230-240), o movimento animal, e ação humana como um caso dele, exigiu de Aristóteles uma resposta filosófica original. A filosofia dos fisiólogos tentou explicar o movimento animal a partir de interações físicas dos elementos fundamentais que constituem a natureza. A pergunta do porquê um animal se mover de um modo *x* e não de uma modo *z* era entendida pelos fisiólogos como uma pergunta requisitando as condições necessárias para que o movimento seja *x* e não *z*. Platão criticou fortemente esse modo de explicação fisiológica. Vê-se no *Fédon* toda a decepção socrática com a tradição

433a 21-23, Aristóteles diz que "Não há senão um só princípio motor, a faculdade desiderante. Pois se houvessem duas coisas que produzem movimento, intelecto e desejo, eles o fariam em virtude de alguma forma em comum. Mas do modo como as coisas são, o intelecto não parece produzir movimento sem desejo.". O desejo, por outro lado, pode ocorrer independentemente do intelecto, afinal animais outros que o homem não são dotados de intelecto, mas certamente se movem segundo algum tipo de desejo: "O desejo, ao contrário, pode mover sem cálculo racional [*logismos*], pois o apetite [*epithumia*] é uma forma de desejo" (DA III 10 433a 25). O fato de haver desejo sem razão e também acompanhado de razão deixa claro que há espécies de desejo diferentes, cuja distinção fundamental é a presença ou não de razão. No mesmo contexto de *De Anima*, Aristóteles diz "pois o querer [*boulesis*], com efeito, é uma forma de desejo [*orexis*] e quando alguém é movido segundo o raciocínio [*logismos*], também é movido segundo o querer." (DA III 10 433a 23-25).

Com essas indicações vê-se com segurança que as forças que se conflitam na alma acrática são desejos de espécies diferentes, um privado de razão e outro acompanhado de razão, já que é de natureza calculativa. Sendo necessária a presença dessas duas espécies de desejos para que ocorra a acrasia, conclui-se que ela é um comportamento exclusivo do homem, animal dotado de razão. Mas como é caracterizada cada uma das formas de desejo?

---

filosófica que lhe antecedera, a qual nunca compreendeu a intencionalidade do movimento. Aristóteles, contudo, não se satisfaz com a explicação platônica, que sem dúvida representou um grande avanço filosófico, mas faz da intencionalidade um elemento estritamente intelectual, excluindo do domínio intencional qualquer ação que não fosse puramente racional, relegando os movimentos causados pela sensibilidade e apetites a uma reação frente a impulsos ambientais, além de separar de modo decisivo o movimento animal e a ação humana.
Aristóteles buscou fundamentar uma concepção popularmente difundida de que humanos e animais seguem o mesmo princípio geral de movimento intencional, diferenciando-se apenas especificamente. Para tanto, ele forja uma noção nova: '*orexis*', formada a partir do verbo ativo '*oregō*', que significa esticar-se, estender-se. As formas médio-passiva têm o sentido de buscar alcançar, visar, atingir, sendo que em certo momento passa a designar o reino psicológico denotando aspirar, ansiar. A palavra '*orexis*' implica 1) um forte direcionamento para a um objeto e 2) mais atividade que passividade. A tradução precisa da palavra é difícil; parece que a melhor opção que se tem é 'desejo'. A concepção aristotélica de desejo abarca três espécies: o querer (*boulesis*), elemento da parte racional da alma, o apetite (*epithumia*) e o impulso (*thumos*). Desse modo, em qualquer movimento animal de translação, o qual tem em vista a busca ou a fuga de algo, é uma forma do estender-se ativo e interior direcionado a um objeto e comum tanto aos homens, quanto aos animais.

O apetite (*epithumia*) é o desejo pelo que é agradável de modo mais imediato, relacionando-se com os prazeres do tato e do paladar, mais especificamente, prazeres relativos ao comer, ao beber e ao fazer sexo. Trata-se do prazer que é objeto da temperança e da intemperança, a depender do modo como o agente os busca (EN III 12 1119b 17-22)[28].

O querer (*boulesis*) é o desejo que surge acompanhado de cálculos racionais envolvendo expectativas e considerando, pois, o futuro. É a forma de desejo que antecipa, por meio de juízos hipotéticos, o que agente julga como sendo bom para si[29]. Mas sendo um tipo de desejo, pertence à parte não-racional da alma.

Além do querer e do apetite, para Aristóteles há ainda outra forma de desejo, o impulso (*thumos*). "Mas o desejo [*orexis*] tem três divisões – querer [*boulesis*], impulso [*thumos*] e apetite [*epithumia*]" (EE II 7 1223a 26-27). A noção de impulso não é nova no vocabulário filosófica à época de Aristóteles. Na verdade, trata-se de um termo que, segundo Natali (2009), era usado, ao menos na linguagem mais culta, desde a época homérica. Homero, Píndaro e Hesíodo utilizavam *thumos* para se referirem à agressividade, à força beligerante, à disputa pela vitória. Nos autores trágicos o termo passaria a significar paixões atormentadas e que a razão não pode dominar. Em Platão, o termo tinha um sentido preciso para designar uma das partes da alma que pode ouvir ou não a razão. Em Aristóteles, *thumos* é ligada de modo estreito à coragem e à raiva, mas algumas vezes tem o sentido político de amizade e dignidade. No que se refere à acrasia, segundo Natali, o sentido de *thumos* é

---

[28] "Um segundo tipo de desejo é a ἐπιθυμία, o desejo ligado ao que é agradável, como ter ἐπιθυμία por doces, vinhos e relações sexuais (*Top* VI 8 146b 11: "desejo do agradável"; VI 146a9: ἐπιθυμία συνουσίας, "de copulação")." (ZINGANO, 2008 p.88)

[29] "O terceiro caso de desejo é a βούλησις, que traduzo por *querer*, sempre *faute de mieux*; ela ocorre somente nos seres dotados de razão, pois é um desejo que se engendra envolvendo considerações e expectativas racionais, por exemplo a βούλησις da imortalidade (em grego clássico ninguém diria ter θυμός ou ἐπιθυμία de ser imortal)" (ZINGANO, 2008 p.89)

conectado à raiva (*orgē*), à vingança (*apolausis*) e à irascibilidade (*chalepotēs*), todos sentimentos que são passíveis de excesso[30]. O impulso pode obedecer à razão, já que há virtudes relativas ao prazer e dor próprios desse tipo de desejo, como a coragem, por exemplo. Por outro lado, o impulso pode engendrar uma ação sem mediação racional, o que se configurará como a acrasia impetuosa, que será analisada adiante.

Além das passagens da EN citadas, outras passagens do *De Anima* corroboram a indicação da existência de conflito na psicologia acrática em Aristóteles. *De Anima* 433b 5-10 ao indicar o conflito de motivos, mostra que formas diferentes de desejo visam seus objetos desejados em tempos diferentes.

> E porque nascem desejos contrários uns aos outros, o que ocorre quando a razão [*logos*] e os apetites [*epithumia*] são contrários (fato que não se produz em outros seres senão aqueles que têm percepção do tempo [*chronou aisthēsin*]: com efeito, o intelecto [*nous*] manda resistir em consideração do futuro, enquanto o apetite não é dirigido senão ao imediato, pois o prazer disponível aparece como absolutamente agradável e absolutamente bom, pois não visa o futuro).

Essa passagem não traz referência explícita à acrasia, mas usa um vocabulário tal que permite ao intérprete julgar que é dela que se trata, já que considera princípios de ação, um

---

[30] *"Thumos,* unlike *thēriotēs,* is a term belonging to ordinary language, in particular to educated language, since Homer's time. […] In Homer, Hesiod and Pindar, *thumos* refers to aggressiveness, belligerent force directed to fight, emulation in work, or contest for victory; in the tragic authors, it is often seen as the site of tormented passions, of feelings which reason cannot moderate and direct towards some good goal; it is well know that for Plato it is an autonomous part of the soul, parallel to the military class in the city, and capable both of opposing reason and of allying with it and producing justice in the *polis.*

According to Aristotle, *thumos* is one of the three species into which desire is divided, and it appears to be strictly connected with courage and anger, but sometimes also with friendship and sense of dignity. More generally, according to some scholars, it can have beauty as its object in morally developed people. […] In the chapter in which we are interested [EN VII 6, que trata da acrasia impulsiva (*akrasia tou thumou*)], Aristotle presents examples which are connected mainly with anger, revenge, irascibility: this is not surprising, since he is discussing excesses*"* (NATALI, 2009 p. 114)

Zingano (2008), afirma sobre o *thumōs*: "Um primeiro tipo de desejo é o θυμός, que traduzo, *faute de mieux*, por impulso, a saber, o que ocorre quando reagimos contra algo, particularmente contra uma injustiça; ele é usado como sinônimo de ὀργή, cólera […]. Aristóteles o liga frequentemente ao sentimento de orgulho e de auto-estima, a coragem sendo sua manifestação mais evidente." (p. 88)

racional e um apetitivo, contrários entre si. A grande relevância dessa passagem é situar temporalmente a expectativa de alcance do fim buscado pelos dois tipos desejos. Desejo fundado racionalmente visa algo temporalmente distante, o que enfraquece seu apelo e sua força num conflito com apetite, cujo fim desejado está disponível imediatamente e a expectativa de alcançá-lo rapidamente o torna mais apelativo e sedutor.

Outro trecho de DA[31] confirma, uma vez mais a presença de um conflito de motivos na ação acrática:

> Por isso, desejo não implica a faculdade deliberativa. Em certos momentos ele se sobrepõe e move um querer; às vezes o último faz isso com o primeiro, como uma esfera, um desejo sobrepondo-se a outro, quando a incontinência ocorre. Mas por natureza a faculdade mais alta é sempre mais autoritativa e predominante . (DA III 8 434a 12-15)

Citada explicitamente, a acrasia é mostrada aqui como a derrota da parte por natureza mais autoritativa da alma. Considerando que o texto mais acurado de Aristóteles sobre psicologia é o *De Anima*, onde se estabelece com detalhes distinções funcionais na alma, tem-se então um indício de grande importância e autoridade de que Aristóteles concede a existência de conflitos de motivos na alma do acrático, que, por hábito, construiu um estado (*hexis*) tal que diante de determinadas circunstâncias vê-se com dois desejos contrários em relação a uma só coisa, sendo que um desejo é dito ser forte, o apetite, e o outro é dito ser por natureza o mais autoritativo, pois visando o bem, antecipa o futuro e transcende a realização imediata do forte apetite.

---

[31] O texto grego dessa passagem se encontra em situação muito ruim, devendo o tradutor reconstruí-lo, o que leva a diversas traduções com interpretações bastante divergentes, no entanto o elemento básico do conflito entre motivos é certo. Por se ter como finalidade neste trabalho a acrasia na EN, não se poderá analisar com mais detalhe o argumento. Para uma análise de diversas traduções e das dificuldades do texto grego, ver Dahl (1984, Appendix II De Anima 434a12-15 p.237-246).

A relação conflituosa de motivos conforme o exposto mostra que Aristóteles assume como corretos de modo relevante dois dos seis *phainomena* que foram elencados acima, quais sejam o (iii), que afirmava que o acrático sabe que o que faz é mau, mas o faz por causa de apetites e que o continente não faz o que é mau por causa da razão, e o (iv), que afirmava que o acrático e o intemperante são tipos morais distintos.

A caracterização mais precisa das espécies de desejo que foi feita é fundamental para o melhor entendimento do fenômeno que pode ser corretamente descrito como acrático, bem como deixa claro que há de fato um conflito de motivos de ação na acrasia, do qual o querer sairá sempre como vencido, resultando numa ação cujo princípio é irracional. Numa ação continente, o agente terá como motivo de ação vencedor o querer, agindo segundo o princípio que julga ser o melhor disponível. O acrático e o continente, enfim, têm fortes apetites que contrariam o querer do que julgam ser o bem. No entanto, pode-se querer coisas impossíveis, como ser imortal (EN III 1111b 20), e seria estranho pensar em um tipo de acrasia em que esse desejo é contrário a algum apetite. É preciso, pois, delimitar o campo dos objetos do querer em relação aos quais a acrasia pode ocorrer.

1.3 – Acrasia, deliberação e decisão.

O *phainomena* (ii) afirma que o acrático não suporta seu cálculo racional, agindo contrariamente a ele, enquanto o continente suporta seu cálculo racional, agindo conforme os resultados obtidos por meio dele. Em EN VI 9 1142b 1-2, Aristóteles afirma que o "deliberador pesquisa e calcula racionalmente (*ho de bouleuomenos zētei kai logizetai*)". Portanto, o acrático é aquele que não suporta a deliberação. Há várias passagens em que Aristóteles assume essa tese.

Em EN VI 9 1142b 18-20, Aristóteles diz: "Pois o incontinente ou a pessoa má usarão o cálculo racional para encontrar o que eles se propõem a ver, e, assim, terão deliberado corretamente, mas terão tomado para si próprios um grande mau.".

A deliberação (*bouleusis*) é, segundo Aristóteles, algo bastante próximo do querer (*boulesis*)[32], já que têm relação com a razão. Mas não ocorre apenas em relação ao querer, pois há deliberação acerca de apetites e impulsos. O fato de Aristóteles preferencialmente citar o querer como objeto de deliberação não implica uma objeção contra a afirmação de que há deliberação acerca de qualquer forma de desejo. O porquê disso é devido ao fato de que o querer é a forma de desejo cujo objeto se dá a realizar, na maioria das vezes, distante temporalmente, fazendo, então, a antecipação de algo que se julga bom. Não necessariamente se trata de algo possível, pois se pode querer coisas impossíveis (EN III 1111b 20). Contudo, o conjunto das coisas desejadas e impossíveis não se restringe ao querer, pois se pode por apetite desejar algum alimento que não está disponível nas circunstâncias em que o agente está inserido, ou se pode, por impulso, querer fazer justiça a uma agressão ocorrida a alguém distante (morador de um país distante, por exemplo) e que apenas foi noticiada a um agente, sem que ele possa de fato fazer algo a respeito.

---

[32] Cf: EN III, 2 1111b 20: "it is not wish (*boulesis*) either, though it is apparently close to it". Zingano (2008) em nota referente a essa passagem esclarece dois modos pelos quais se pode entender essa proximidade entre querer e deliberação. O primeiro modo, adotado pela tradição tomista, julga que a deliberação opera dentro do domínio do querer, excluindo a possibilidade de se deliberar acerca do que é apetite ou impulso. O segundo modo compreende o querer, pois espécie do gênero do desejo, como pertencente à parte não-racional da alma, que, contudo ouve a razão. Diz Zingano: "a proximidade entre querer e escolha deliberada é afirmada aqui a partir de algo aceito por todos, à base de uma evidência, a saber, que ambos requerem em algum sentido a razão, sem que, no entanto, Aristóteles esteja pressupondo que a escolha deliberada só ocorra no interior do querer, à exclusão do impulso e do apetite. Com efeito, para Aristóteles há igualmente um modo de correto para ter apetite de objetos e encolerizar-se ante certos atos, o que supõe uma atividade racional de escolha deliberada também no interior destes dois tipos de desejo. […] Para Aristóteles, contudo, não se trata de permanecer imune ou resistente às emoções, mas de encontrar a cada emoção o ponto correto, determinado racionalmente, de sua realização. As paixões devem ser realizadas segundo uma justa medida, que é obtida pela razão, elas não devem ser impedidas ou meramente toleradas." (p. 166-167). Zingano parece estar certo. Afinal, se virtude supõe deliberação e se há virtude relativa aos prazeres e dores gerados por apetites e impulsos, só o há por meio da deliberação acerca do modo correto de os tomar. De outro modo, não seria possível falar de temperança, que é a virtude relativa aos apetites, nem de coragem, que é virtude relativa aos impulsos, pois deles não há querer.

Em EN III 3, Aristóteles discrimina quem e sobre o que se pode deliberar. Delibera a pessoa dotada de sanidade (*noun echōn*), mas não o idiota ou o louco (1112a 20-21). Não se delibera sobre coisas eternas, nem sobre coisas que ocorrem sempre do mesmo modo, nem sobre coisas que ocorrem de modos diferentes em tempos diferentes, nem coisas que ocorrem por fortuna, como encontrar um tesouro ao cavar um buraco para plantar uma árvore. Sobre as coisas humanas, não se delibera sobre o que não depende do agente. Das ciências, por sua exatidão e auto-suficiência (*akribeis kai autarkeis*), não se delibera. A deliberação ocorre em relação a coisas que ocorrem no mais das vezes (*hōs epi to polu*), mas cujo resultado é indefinido (*adioriston*) e o modo de alcançá-lo não é claro (*adēlois*). Delibera-se sobre o que pode ser diferente em situações diferentes e há maior deliberação em relação ao que comporta menor exatidão, por exemplo, delibera-se mais sobre a navegação do que sobre a ginástica (1112a 22 – 1112b 12).

Dado um fim, delibera-se sobre o que o promove[33]. Se há vários promotores do fim, procura-se dentre eles o que seja o mais fácil e o melhor. Como a deliberação é uma espécie

---

[33] A teoria da deliberação aristotélica é frequentemente interpretada como um cálculo de meios para obtenção de um fim, havendo diversas referências no texto a respeito disso, como em EN III 3 1112b 11-12, que Tricot (1997) traduz assim: "Nous délibérons non pas sur les fins elles-mêmes, mais sur les moyens d'atteindre les fins [*bouleuometa d' ou peri tōn telōn alla peri tōn pros ta telē*]". A rigor, Aristóteles não diz 'meio', mas algo como "coisas que conduzem aos fins", conforme tradução de Zingano (2008). Tradicionalmente, entende-se que o fim é dado pelo desejo e tão somente por ele, cabendo à razão o simples papel instrumental de calcular os meios melhores e mais fáceis para se obter o fim desejado. Em última instância, essa interpretação se funda na noção de bem supremo, com a qual Aristóteles abre sua investigação em EN, que é o bem em vista do que tudo o mais é feito e ele mesmo é feito em vista apenas de si mesmo, sendo identificado à felicidade. Julgando-se que haja um objeto no mundo cuja descrição correta seja igual à descrição do bem supremo, ele seria, pois o bem supremo, frequentemente, do ponto de vista tradicional, identificado à atividade contemplativa (EN X 7 1177a 12-18); essa interpretação foi chamada de doutrina do bem dominante. Ocorre, no entanto, que Aristóteles não confere tal objetividade à noção de bem supremo, pois em nenhum momento a identifica a algo (a felicidade, com efeito, não é uma identificação do objeto do bem supremo, mas a atividade desse bem conforme a excelência da função humana); o que Aristóteles faz é dizer que o bem supremo é a excelência da função humana, ou seja, é a atividade excelente da capacidade racional do homem, que é, sem dúvida, teorética, mas é também e igualmente prática. Assim, o bem supremo seria uma noção formal cujo preenchimento material do que o constitui seria o conjunto harmonioso de determinações feitas pelo agente a partir de um modo habitual de vida, o que foi chamado de doutrina do bem inclusivo. Sobre essa doutrina Zingano afirma que a ética aristotélica não é restrita ao cálculo instrumental de meios para um fim objetivo identificado como a felicidade da vida contemplativa. Com efeito, julga ele, a felicidade é um fim de segunda ordem (2009a p.110), sendo aquilo que é visado por todos os outros fins, e não é ela mesma um fim como os outros, já que não tem em vista outro fim, pois é o conjunto dos fins, afinal "os engloba todos numa harmonia de fins" (ZINGANO 2009a p.104). Dentro da

de inquirição, ela operará por análise, assim o último termo na ordem da descoberta é o primeiro na ordem do que vem a ser: a deliberação começará a traçar as coisas que promovem o fim partindo do que está mais próximo ao fim desejado e, em sequência, busca os promotores mais remotos do fim, de modo tal que o termo mais remoto de todos, que é o último da análise, será, pois, o primeiro na ordem da ação. A análise pode, no entanto,

---

doutrina do bem inclusivo, existem pelo menos duas hipóteses interpretativas. A primeira, da qual Zingano parece fazer parte, toma com literalidade o texto de EN III 3 que restringe a deliberação aos meios, sendo impossível a deliberação sobre fins. A qualidade moral de um ato estaria, então, na determinação de meios para um fim: "há um único modo de avaliar a moralidade do agente, a saber, o ato de pesar as razões concernentes aos meios pelos quais se busca os fins" (ZINGANO 2008 p.187). Na segunda hipótese, por outro lado, a razão joga, juntamente com o desejo, importante papel na determinação dos fins que se buscará; em vista disso, pode-se deliberar sobre meios, bem como sobre fins, excetuando o bem supremo, que é a atividade excelente da função humana; para essa hipótese, aqueles que negam o papel da razão na determinação de fins, que seriam unicamente determinados pelo desejo, atribuem traços da moral humeana a Aristóteles (p. ex Dahl (1984) e Gottlieb (2006)). Nessa hipótese, entende-se o exemplo do médico que não delibera sobre curar ou não o agente (EN III 3 1112b 12-16), como referente à deliberação sobre a função, pois sendo a atividade de curar a função do médico, ele delibera sobre os modos e meios que podem efetivar do melhor modo a cura, mas não delibera se cura. Dahl (1984) julga que a razão, juntamente com a necessária companhia do desejo, pode operar por indução e, a partir de instâncias de comportamento moral observadas, estabelecer princípios universais, prescritivos, racionais e desejados de ação. Tal interpretação se adequaria com passagens problemáticas à interpretação que confina a deliberação aos meios, como EN VI 2 1139a 21-26 e EN VI 2 1142b 31-34. Sobre a indução como processo de apreensão do fim da ação ver Sorabji (1980). Reeve diz: "This is why someone can be a good deliberator with to any end whatever. [...] While deliberation is restricted to what promotes ends, it is not restricted to what promotes them in the way *external* means do – intrinsic constituents or components can be delibered too. [...] What we cannot deliberate about is just our unqualified end."(2006 p. 205). Wiggins (1980) diz que a noção de '*ta pros to telos*' é passível de duas relações: (a) x produz o *telos* y quando x causa y, ou (b) x produz y quando a existência de x por si mesma ajuda a constituir y. Assim, "The first notion, that of a means or instrument or procedure that is causally effications in the production of a specific and settled end [...] The second notion that can take shelter under the wide umbrella of *what is toward the end* is that of something whose existence counts in itself as the partial or total realization of the end. This is a constituent of the end." (p.224). Aristóteles usaria, então, o modelo *(a) means-end*, que é facilmente inteligível, para iluminar o obscuro modelo *(b) constituents-to-end*. "In the latter [*(b)*] a man deliberates about what kind of life he wants to lead, or deliberates in a determinate context about which of several possible courses of action would conform most closely to some ideal he holds before himself, or deliberates about what constitute eudaimonia here and now, or (less solemnly) deliberates about what would count as the achievement of the not yet completely specific goal which he has already set himself in the given situation. For purposes of any of these deliberations the means-end paradigm that inspires almost all the book 3 examples is an inadequate paradigm." (p.225). Diante disso, Wiggins conclui: "It is absurd to suppose that a man could not deliberate about whether to be a doctor or not; and very nearly as absurd to suppose that Aristotle, even momentarily while writing Book 3, supposed that nobody could deliberate this question. It is so absurd that it is worthy asking whether the phrase *deliberating about the end* or *deliberating about happiness* is ambiguous. Is is plainly impossible to deliberate about the end if this is to deliberate by asking "Shall I pursue the end?"[...] So what I think that one cannot deliberate is *whether* to pursue happiness or health. It is not in any case excluded that (as described in NE 6) a man may seek by deliberation to make more specific and more practically determinate that generalized *telos* of eudaimonia, which is instinct in his human constitution." (p.226-227). Com base nos argumentos aqui resumidos, dado que não se pode neste trabalho dedicar-se a esclarecer detidamente tão importante tópico da ética aristotélica, julgar-se que a última interpretação da doutrina do bem inclusivo se adéqua melhor às passagens problemáticas de EN VI, sem gerar inconsistências com EN III, e confere à ética aristotélica um alcance que vai além da instrumentalidade de cálculos racionais para um fim que não é, em última instância, racional.

encontrar um passo no cálculo de meios que se mostre impossível, o que ocasiona o término da deliberação e o fim é também considerado impossível, embora continue a ser desejado.

O êxito da análise deliberativa produz um resultado que será a ação feita por decisão (*prohairesis*): "O que nós deliberamos a respeito é o mesmo que aquilo que decidimos fazer, exceto que no momento em que o decidimos, ele é definido, pois o que decidimos fazer é o que julgamos correto como resultado da deliberação." (EN III 3 1113a 2-5). Findo o processo deliberativo cujo cálculo conseguiu não só traçar o caminho procedimental correto a partir da melhor e mais fácil articulação das coisas que promovem o fim desejado, como mostrou também que o tempo de agir é chegado e nada há que impeça a ação, o agente decide fazer o que conseguiu como resultado da deliberação. Com efeito, EN III 2, que analisou a noção de decisão, termina dizendo que a palavra *prohairesis* é constituída de dois termos[34] *hairesis e pro,* que indica que a decisão é algo tomado antes que outras coisas. A decisão é, pois, a ação que segue os passos traçados deliberativamente e de modo voluntário[35].

---

[34] "For decision involves reason and thought, and even the name itself would to indicate that [what is decided, *prohaireton*] is chosen [*haireton*] before [*pro*] other things" [*hōs on pro heterōn haireton*] (EN III 2 1112a 15-17).
O texto indica que há algum tipo de anterioridade de um procedimento racional em relação à decisão. A referência a tal procedimento racional é clara: trata-se da deliberação. O que é menos claro é o tipo de anterioridade que Aristóteles diz haver. Pela análise do texto imediatamente seguinte, a saber, o EN III 3, que trata da deliberação, entende-se que a anterioridade a que Aristóteles se refere é uma anterioridade de preferência e não anterioridade temporal, apesar de ser a deliberação anterior no tempo em relação à decisão. As traduções de Irwin (1999), Rowe (2002) e Zingano (2008), por exemplo, entendem que se trata da anterioridade de preferência. Zingano (2008) diz: "Em V 10 1135b 10-11 Aristóteles utiliza o verbo προβουλεύω no sentido de deliberar previamente, premeditar, acentuando o sentido temporal envolvido no πρό de προβεβουλευμένον. Aqui, ao contrário, o πρό indica menos o aspecto temporal e mais a *preferência* atribuída a algo entre outras coisas. Isso é posto em relevo pela explicação introduzida a seguir: a escolha deliberada é acompanhada de razão e pensamento, μετὰ λόγου καὶ διανοίας; no lugar de uma referência a um tempo prévio de discussão, Aristóteles põe em relevo a presença da razão e de um processo de escolha, o que certamente implica a anterioridade temporal em relação ao ato, mas não se resolve nela. […] Há, assim, algo que é previamente decidido, o que faz alusão ao sentido temporal, mas, sobretudo, há algo que foi decidido ou determinado (entre várias possibilidades, há uma somente que será apresentada à ratificação), o que faz alusão antes ao processo de dar preferência a algo em detrimento de outras possibilidades." (p.172)

[35] Ações virtuosas são dignas de louvor e se atribui louvor e reprovação às ações voluntárias. Daí a necessidade de se examinar o conceito de ação voluntária (*hekousios*). Para Aristóteles, uma ação será voluntária se for feita sem ignorância e sem coação, já que ele define a ação involuntária [*akousios*] como a ação que ocorre por força ou por causa de ignorância (EN III 1 1109b 35 – 1110a1). Caracteriza uma ação forçada a exterioridade de sua causa, fazendo com que o agente não seja princípio de sua ação. Caracteriza uma ação por causa de ignorância o

O entendimento da estreita ligação que Aristóteles estabelece entre deliberação e decisão é de grande importância para o quadro geral da acrasia na EN. Com efeito, viu-se que em EN VI Aristóteles afirma que o acrático delibera, mas apesar do processo calculativo ser correto, ele toma para si um grande mal. A causa de agir de modo tal que cause mal a si mesmo deve-se ao fato de que o acrático não age segundo sua deliberação, por não decide sobre o que deliberou. Aristóteles é claro acerca disso. Em EN III 2 1111b 15-16 ele diz: "a pessoa incontinente age por apetite, não por decisão [*prohairoumenos*], mas a pessoa continente faz o contrário, agindo por decisão e não por apetite.". O acrático delibera propriamente, mas, no momento em que é necessário decidir e agir segundo o que resultou da deliberação, ele fraqueja, cede ao poder do desejo apetitivo e age em vista do prazer mais imediato e desmedido, ocasionando mal para si mesmo. O continente, por sua vez, sendo mais forte, não fraqueja e vence o poder do apetite, agindo conforme o melhor.

Em EN VII 8 1151a 5-7, tem-se outro trecho que comprova que no acrático a decisão não se segue à deliberação que está em conflito com o apetite:

> Evidentemente, então, incontinência não é um vício, embora presumivelmente o seja em um sentido. Pois a incontinência é contrária à decisão, mas o vício concorda com a decisão. Contudo, incontinência é similar ao vício em suas

---

não conhecimento das seguintes circunstâncias e consequências particulares da ação (já que a ignorância do universal é caracterizada como vício): a) quem é o agente, b) o que o agente faz, c) sobre o que ou para o que o agente age, d) com qual instrumento é feita a ação, e) o resultado esperado e f) o modo em que age (EN III 1 1111a 4-7). Qualquer um desses elementos particulares se ignorado torna a ação involuntária, desde que o agente manifeste dor e arrependimento. Se o agente age por coação ou por causa de ignorância e não manifesta dor, nem arrependimento, pois, de algum modo, o resultado da ação lhe beneficiou, sua ação é dita não-voluntária (*ouch hekousios*) (1110b 19-20). Se o agente age ignorando alguma das circunstâncias e consequências elencadas, mas foi o responsável por essa ignorância, sua ação é dita voluntária e feita em ignorância e não por ignorância (1110b 25-26). Aristóteles, contudo, pensa que a distinção binária entre voluntário e involuntário não é ampla o suficiente para caracterizar todas as ações, pois há ações em que o agente age conhecendo as circunstâncias e consequências do seu ato e sendo ele mesmo o princípio de sua ação, mas não recebe reprovação por um ato que seria qualificado como mau, pois o faz para evitar um mal ainda maior, como, por exemplo, o capitão do navio que, numa tempestade, joga a carga ao mar (o que é comumente dito reprovável) para salvar a si e a sua tripulação. Tal ação tem elementos em comum com a ação voluntária e com a involuntária, sendo assim chamada de ação mista (1110a 13). O estudo mais detalhado da noção de ação voluntária, a despeito de sua grande importância, não pode ser realizado neste trabalho. Uma análise dessa noção na EN e na EE foi feito no trabalho cuidadoso de Muñoz (2002), que usou a expressão "circunstâncias e conseqüências da ação", que será usada neste trabalho em virtude de sintetizar corretamente as condições contextuais particulares envolvidas numa ação.

> ações. Como diz Demódoco sobre os milésios: 'Os milésios não são estúpidos, mas eles fazem o que fariam as pessoas estúpidas'; no mesmo sentido, incontinentes não são injustos, mas farão injustiça.

A importância desse trecho está para além da comprovação de que o acrático não decide agir sobre o que deliberou. A distinção entre acrático e vicioso é importante, pois não só comprova o que já foi falado acima da semelhança do domínio do objeto de desejo do acrático e do intemperante como também revela dois outros elementos da ética aristotélica que gozam de importância capital: (i) a noção de bem aparente e (ii) a decisão como base de juízo sobre o caráter de alguém.

1. – a noção de bem aparente é tratada em EN III 4 e parte da afirmação de que o querer é sempre de um fim (1113a 15), já que, sendo uma forma de desejo, o objeto do querer será um fim para a ação, como o é qualquer desejo. Há pessoas que concebem o fim que é objeto do querer como (a) o bem[36] ou como (b) o bem aparente[37]. Optam por (a) aqueles que defendem que é impossível que se queira para si algo que não seja o bem, e alguém que quer o que é mal o faz incorretamente, pois não há querer pelo mal. Optam por (b) aqueles afirmam que a noção de bem não é natural, tratando-se tão somente de uma noção convencional, e, assim, o critério suficiente para se julgar o bem é que ele seja objeto de querer, isto é, a mesma coisa aparecerá como bem pra algumas pessoas e como não-bem para outras, caindo-se num relativismo. Intérpretes de Aristóteles vêm nessa taxonomia da noção de bem a negativa aristotélica tanto aos platônicos, defensores de (a), quanto aos sofistas, defensores de (b). Aristóteles nega as duas possibilidades, que, segundo Zingano (2007a) têm em comum a tese de que ser bem aparente ou bem de fato é condição suficiente para que algo se torne

---

[36] "For those who say the good is wished, it follows that what someone wishes is he chooses incorrectly is not wished at all. For is it is wished, then [on this view] it is good; but what he wishes is in fact bad, if it turns out that way [Hence what he wishes in not wished, which is self-contradictory]" (EN III 4 1113a 17-20)

[37] "But for those who say the apparent good is wished, it follows that nothing is wished by nature. Rather, for each person what is wished is what seems [good to him]; but different things, and indeed contrary things, if it turns out that way, appear good to different people"(EN III 4 1113a 10-23)

objeto de querer[38]. Para Aristóteles, o querer será sempre em relação ao bem aparente, mas a aparência do bem se mostra de modo diferente para cada pessoa segundo seu grau de valor moral, de modo que o homem virtuoso (*spoudaios*)[39] verá pela aparência do bem o bem verdadeiro, "pois o homem virtuoso julga cada coisa corretamente e, em cada caso, o que é verdadeiro aparece a ele." (EN III 4 1113a 29-31). É precisamente por ver em cada coisa o que é verdadeiro que o homem virtuoso é superior, sendo, por isso, um padrão e uma medida do que é bom, pois é dotado de prudência, que é um "olho da alma" (cf EN VI 12 1144a 29) capaz de julgar corretamente as coisas da ação humana. Para a maioria das pessoas, o prazer é causa de engano, fazendo parecer como algo bom o que não o é[40]. Diferentemente do acrático, que sabe e quer o bem, mas age mal, o prudente sabe e quer o bem e age conforme o bem que quer, de modo que é um espelho da ação correta e o que faz pode ser tomado como modelo do que se deve fazer. Assim, esclarece-se em que sentido o *phainomena* (v) é tomado por Aristóteles. Pois o prudente tem caráter excelente, enquanto o acrático não tem. Mas ambos podem ser talentosos, pois o talento é uma qualidade intelectual moralmente neutra[41].

---

[38] "The Platonists and the sophists share a common thesis. For both of them, it is a *sufficient* condition of anything's being an object of a wish either that it is in fact good (for the Platonists), or that it seems to be so (for the sophists)". (ZINGANO, 2007a p.324)

[39] "trata-se do homem virtuoso, que age sempre com seriedade, σπουδή, que não é negligente, mas está sempre atento aos assuntos humanos. O homem virtuoso não só age bem, como também apreende as razões de seu agir; ao apreendê-las, ele se torna prudente, φρόνιμος. Aristóteles precisa destes dois termos para mapear com mais exatidão o domínio da virtude: enquanto no φρόνιμος é ressaltado o papel da virtude intelectual que opera no interior das virtudes morais, no σπουδαῖος o que é posto em realce é o fato de suas disposições serem virtuosas ou moralmente boas" (ZINGANO 2008, p. 197)

[40] "For each state [of character] has its own distinctive [view of] what is fine and pleasant. Presumably, then, the excellent person is far superior because he sees what is true in each case, being himself a sort of standard an measure [*kanōn kai metron*]. In the many, however, pleasure would seem to cause deception, since it appears good when it is not. Certainly, they chooses what is pleasant because they assume it is good, and avoid pain because they assume it is evil" (EN 1113a 31 – 1113b 1).

[41] "Nor can the same person be at once prudent and incontinent. For we have shown that a prudent person must also at the same time be excellent in character, [and the incontinent person is not]. However, a clever person may well be incontinent. Indeed, the reason people sometimes seem to be prudent but incontinent is that [really they are only clever and] cleverness differs from prudent in the way we described in our first discussion" (EN VII 10 1152a 7-10)

A noção de bem aparente é importante para explicar a diferença da concepção de bem que tem o acrático daquela que tem o intemperante, já que as ações que eles fazem não se distinguem por si mesmas. Ora, o acrático é tido por Aristóteles como um agente cujo princípio racional da alma ainda não foi totalmente depravado pela procura desmedida de prazeres, de modo que ele consegue ter um querer correto, desejando sinceramente o bem e a partir dele formar um princípio racional de ação, que, não obstante, será vencido no conflito acampado em sua alma. O intemperante, por outro lado, não vê coincidência entre seu querer e o querer estandardizado do homem virtuoso. O intemperante é o agente cujo querer se adequou aos apetites. Ele não possui um princípio racional de ação formado a partir do querer um bem. Em sua alma há uma situação pacífica em que o querer é vassalo do apetite que impera, pois, como diz Aristóteles, "a pessoa incontinente é do tipo que persegue prazeres corporais excessivos contrários à reta razão, mas não porque ele está persuadido que isso é melhor. A pessoa intemperante, entretanto, está persuadida." (EN 1151a 13-14).

2 – a ação do acrático e a ação do intemperante são iguais, pois um e outro agem de modo a cumprirem os ditames do apetite. O que permite diferenciá-los é a agência conforme a decisão. O acrático, como se viu, delibera corretamente, sabendo, por análise, o que promove o fim desejado, mas sua deliberação não se torna decisão. O intemperante delibera em relação ao bem que quer, mas, diferentemente do acrático, sua ação se torna decisão. Sua decisão efetiva uma ação má que foi querida. Há, então, uma diferença de qualidade entre o acrático e o intemperante. Um não sustenta o que delibera, enquanto o outro delibera e escolhe algo que sabe ser mau. Assim, entre os estados (*hexeis*) condenáveis, a acrasia é menos pior que a intemperança em razão da presença do querer correto que o acrático tem, preservando sua capacidade de conhecer princípios racionais de ação. Pode-se concluir que a acrasia então é um estado (*hexis*) moralmente reprovável, muito próximo do

vício e que a continência é um estado louvável e se aproxima da virtude, conforme opinião geral manifestada no *phainomena* (i).

Compreendido que o acrático conhece o que deve fazer, mas é vencido por apetites, e que há pelo menos um outro tipo de acrasia que foi mencionada e que ainda não foi examinada, a saber, a acrasia impulsiva, deve-se passar agora ao exame dos tipos de acrasia que Aristóteles concebe estabelecendo qual delas é a pior.

1.4 – Os tipos de acrasia.

O *phainomena* (vi) ainda permanece sem análise. Seu enunciado diz que pessoas aceitam que haja acrasia de coisas como o lucro, a honra e a ira. Sabe-se que Aristóteles considera os *phainomena* como opiniões amplamente difundidas e que, pelo menos em algum sentido relevante, são verdadeiros e, por isso, merecedores de consideração e valor. Então como entender o *phainomena* (vi)?

Aristóteles pergunta duas vezes a respeito da existência de acrasia em relação ao outros desejos e prazeres que os apetitivos em EN VII 3. Deve-se notar que essa discussão se dá no livro da EN dedicado à acrasia, em que a generalidade da aproximação que marcou todas as passagens que se citou até aqui dá lugar a uma aproximação mais específica da acrasia, já que ela não aparece como aresta a ser aparada dentro de teoria ética ou como ponto de intersecção entre uma teoria e outra, mas é o objeto mesmo de exame. Assim, em 1146b 10-12 Aristóteles pergunta se a acrasia e a continência se dão em relação a qualquer prazer, ou em relação a prazeres específicos. Linhas abaixo ele pergunta se há acrasia e continência de

tudo, ou não[42]. A resposta ocorre no capítulo 4, que é introduzido da seguinte forma: "A próxima discussão deve dizer se alguém é incontinente simplesmente [*haplōs akratēs*] ou se todos os incontinentes são incontinentes de um modo particular." (EN VII 4 1147b 20-21). Acrasia *haplōs* significa acrasia sem qualificação, cujo oposto é um modo qualificado de se dizer a acrasia, como, por exemplo, a acrasia impetuosa. Se há ou não a acrasia sem qualificação ou apenas acrasia qualificada, a resposta é engendrada pelo conhecimento acerca de que coisas se pode ser acrático. Diz Aristóteles: "Primeiramente, tanto continência quanto resistência e tanto incontinência quanto lassidão são evidentemente sobre prazeres e dores." (EN VII 4 1147b 21-23). Dado que a acrasia e a continência são sobre prazeres, deve-se analisar quais são eles.

Como bem notou Lorenz (2009), Aristóteles estabelece no capítulo VII 4 duas classificações sobre prazeres e dores que não são completamente conciliáveis. A primeira classificação divide os prazeres em dois tipos, aqueles cujos objetos que produzem prazer são necessários e aqueles dignos de escolha por si mesmo, mas que podem ser tomados em excesso[43]. Os prazeres necessários são os relativos ao corpo e o objeto que os fazem surgir são os que concernem à alimentação e ao sexo, que são, também, o objeto da intemperança. Os prazeres que se engendram a partir de coisas dignas de escolha não são necessários, já que é possível viver sem eles, por exemplo, coisas como a vitória, honra, riqueza e similares (1147b 25-31).

Essa divisão, que se baseia na separação das espécies de desejo, pois os objetos de apetites são constituintes do conjunto de prazeres necessários, enquanto os objetos de querer e

---

[42] "what should we take to be the range of incontinence and continence – every pleasure and pain, or some definite subclass? […] Next, is there incontinence and continence about everything, or not" (EN VII 3 1146b 10-11, 18-19)

[43] "Some sources of pleasure are necessary [*ta men anankaia tōn poiounton hēdonēn*]; others are choiseworthy in their own right, but can be taken to excess [*ta d' haireta men kath hauta echounta d' huperbolēn*]" (EN VII 4 1147b 23-25).

impulso são constituintes do conjunto de coisas dignas de escolha, fundamenta a distinção das formas de acrasia. O segundo conjunto é passível de excesso quando as pessoas que buscam prazeres desse tipo agem de forma desmedida contra a reta razão, que determina a justa medida. Agindo assim, tais pessoas podem ser chamadas acráticas, mas "nós não as chamamos incontinentes simplesmente [*haplōs*], mas adicionamos a qualificação que elas são incontinentes acerca da riqueza, do lucro, da honra ou impulso" (EN VII 4 1147b 32-34). Assim, é pelo excesso na busca do que é por si mesmo digno de escolha e bom que tais pessoas, cuja ação pode assim ser descrita, são chamadas de acráticas de modo qualificado. Deve-se notar que na linha 1148a 34 há um detalhe de grande importância: Aristóteles diz que a acrasia impulsiva é um tipo de acrasia qualificada.

O conjunto de objetos de prazer corporal também pode ser tomado em excesso, mas não é o excesso que, em última instância, caracteriza uma ação como acrática. O elemento que decide de forma suficiente a correta atribuição de 'acrasia' a uma ação é o fracasso do agente em decidir, fazendo-o, consequentemente, agir contra a decisão.

> Agora, consideremos as pessoas em relação aos gozos corporais, aqueles que tomamos ser objeto da temperança e da intemperança. Algumas dessas pessoas vão ao excesso perseguindo essas coisas prazerosas e evitando coisas dolorosas – fome, sede, calor, frio e todos os outros objetos do toque e do paladar – não, no entanto, em virtude de terem eles decidido sobre isso, mas contra sua decisão e pensamento. Essas são as pessoas chamadas incontinentes simplesmente, e não com uma condição adicional pela qual eles são chamados incontinentes acerca, por exemplo, da raiva. (EN VII 4 1148a 4-11)

Em relação ao conjunto dos objetos de prazer dignos de escolha por si, Aristóteles não menciona o fracasso na decisão como condição para determinar a ação acrática. Contudo, a decisão é a condição suficiente para a determinação da ação acrática em relação ao conjunto de objetos de prazer necessários. É, como se viu acima, o fracasso ao não agir conforme a

decisão que distingue a ação acrática da ação intemperante[44]. Por se assemelhar ao vício, a acrasia sem qualificação é dita não ser apenas um erro (*hamartia*), o que a acrasia qualificada é igualmente, mas também, de certo modo, um vício (11148a 2-4).

Essa primeira classificação mostra, portanto, o modo em que se pode dizer que há acrasia sem qualificação e acrasia qualificada. Aristóteles usa uma analogia estranha dizendo que assim como a palavra *'anthrōpos'* pode significar o homem tomado em sentido geral de espécie, significando o ser humano, também pode se referir ao campeão olímpico que tem por nome próprio essa palavra, por causa de similaridade (*kath' homoiótēta*); é, então, por similaridade que a acrasia sem qualificação e a acrasia qualificada recebem o nome de 'acrasia'.

A segunda classificação das coisas prazerosas se dá entre as coisas naturalmente dignas de escolha (*phusei haireta*), as coisas que são naturalmente contrárias às dignas de escolha (*ta enantia*), e as intermediárias (*ta metaxu*)[45] e todas são ditas serem "genericamente boas e sérias"[46]. Exemplos das coisas naturalmente dignas de escolha são o dinheiro, o lucro, a vitória e a honra. Tais coisas são compatíveis com o conjunto dos objetos prazerosos dignos de escolha feita na primeira classificação. As coisas prazerosas necessárias são agora chamadas de intermediárias, não sendo naturalmente dignas de escolha. Aristóteles acresce: "Dado que em relação tanto aos objetos bons e sérios quanto aos intermediários, as pessoas não são censuradas por serem afetadas por elas em primeiro lugar, isto é, por desejá-las e

---

[44] "It is because incontinence and intemperance are, in a way, about the same pleasures and pains. In fact they are about the same things, but not in the same way; the intemperate person decides on them, but the incontinent person does not."(EN VII 4 1148a 15-17)

[45] "Some pleasant things are naturally choiseworthy, some naturally the contrary, some in between" (EN VII 3 1148a 23-25)

[46] O texto traz a seguinte frase "*tōi genei kalōn kai spoudaiōn*". Irwin (1999) traduz por "for fine and excellent kinds of things". Rowe (2002) opta por "generically fine and good" Lorenz (2009 p. 84) verte para "generically fine and worth seriously caring about".

amá-las, mas por serem afetadas de certa maneira, a saber, excessivamente." (EN VII 4, 1148a 26-28)[47].

O peso da determinação da acrasia cai agora apenas sobre o excesso que ultrapassa a justa medida determinada pela reta razão. Não há referência à decisão. O excesso em relação às coisas naturalmente dignas de escolha é exemplificada por Aristóteles como a busca excessiva de honra e o apego excessivo aos pais ou aos filhos. Em si, essas coisas são sérias (*spoudazontes*), mas em excesso são más e devem ser evitadas (*phaula de kaì pheuktaì*) (1148b 4). Por isso, diz Aristóteles:

> não há incontinência aqui, já que incontinência deve não meramente ser evitada, mas também deve ser censurada [e essas condições não]. Mas por causa do modo de ser afetado é similar [*di' homoioteta*] à incontinência, as pessoas chamam isso de incontinência, adicionando a qualificação de que é incontinência acerca disso ou daquilo. (EN VII 4 1118b5-7).

A acrasia não só é um estado mau e que deve ser evitado. Ele merece censura, pois seu objeto, sendo o mesmo da intemperança, é mau. Em virtude disso, acrasia é uma ação caracterizada pelos mesmos prazeres que a temperança e esse é o sentido em que se fala em acrasia sem qualificação. Somente por similaridade se fala de acrasia acerca da honra, assim como não se fala que um mau médico ou um mau ator são maus simplesmente, mas como são maus ao executar uma atividade técnica, sua maldade deve ser qualificada.

E notório que Aristóteles tenha deixado em reserva, até esse momento, a acrasia impulsiva. Diz Aristóteles no fim do capítulo VII 4, preparando já a exposição sobre a acrasia impulsiva no capítulo VII 6, que dela também se fala em acrasia por similaridade[48], mas o fato de que isso seja dito separadamente das outras formas de acrasia por similaridade, mostra

---

[47] A tradução de Rowe (2002), escolhida em virtude de oferecer mais clareza que a de Irwin nessa passagem.

[48] "We speak of incontinence about spirit [*thumou*] because of the similarity [to simple incontinence], and hence add the qualification that someone is incontinent about spirit, as we do in the case of honor or gain" (EN VII 4 1148b 12-14)

que Aristóteles cuidadosamente a separa delas, pois, como se verá, ela tem uma caracterização específica.

Lorenz (2009) vê cinco diferenças entre as duas classificações de objetos que engendram prazer. i) a segunda classificação é mais compreensiva e se adéqua melhor aos tipos de pessoa que tem apetites e prazeres repugnantes, como a pessoa bestial; ii) na segunda classificação, a acrasia impulsiva é tratada separadamente das outras formas de acrasia qualificada; iii) a primeira relata dores como objeto de acrasia, a segunda não; iv) a comparação feita na primeira classificação, baseada nos usos da palavra *anthrōpos* é obscura, enquanto a comparação, feita na segunda classificação, em relação ao uso da qualificação ao se falar de mau médico e mau ator, é bastante clara e seu objetivo é bem desenvolvido; v) a primeira classificação opera com uma visão depreciada dos prazeres corporais, enquanto a segunda operaria com uma visão que seria consistente com a teoria do prazer em EN X, em que o prazer não é, por si mesmo, bom ou mau, mas é superveniente às atividades sensoriais e intelectuais, sendo bom ou mau em relação à atividade executada. Com base nessas diferenças, Lorenz julga que a segunda classificação não tem por função acrescer dados novos à primeira, mas substituí-la, pois se trata de um desenvolvimento posterior do mesmo tema tratado na primeira classificação, que seria o texto original de EE, enquanto a segunda seria um texto próprio da EN, cujo conteúdo se articula bem com o conteúdo desta última obra, o que a primeira classificação não faz[49].

A argumentação de Lorenz acerca das diferenças entre as duas classificações é convincente, embora o uso do argumento de ordem genética para explicar tais diferenças seja bem delicado. De todo modo, fica claro, em relação ao trabalho que se tem em vista, que a

---

[49] "We should conclude, I think, that Aristotle very probably composed Version B [segunda classificação] as a replacement for, rather than a addition to, Version A [primeira classificação]. Moreover, and rather more importantly, I have presented considerations that seems to me too suggest strongly that Version B is a piece of writing that belongs in the context of specifically the Nicomachean Ethics" (LORENZ 2009 p.99).

acrasia apetitiva é única forma que pode ser chamada simplesmente de acrasia, sem qualificação alguma, enquanto as outras formas devem ser, necessariamente, qualificadas.

Dentre as formas qualificadas, a acrasia impulsiva tem características próprias. Aristóteles a aborda no capítulo VII 6. Natali observa com precisão que a acrasia impulsiva (*akrasia tou thumou*) é qualificada com referência a uma faculdade específica, o impulso, forma especializada de desejo, enquanto as outras formas qualificadas de acrasia referem-se a um objeto de desejo[50].

O início do capítulo é claro quanto ao objetivo visado: "Além disso, vamos observar que incontinência acerca do impulso é menos vergonhosa [*hētton aischa*] que a incontinência acerca de apetites." (EN VII 6 1149a 24-25). Não se trata mais de investigar se há acrasia impulsiva, mas de estabelecer o modo pelo qual ela é menos vergonhosa que a acrasia apetitiva. A indicação do porquê vem logo em sequência: "Pois o impulso parece ouvir [*akouein*] algo da razão, mas a ouve mal [*parakouein*]" (1149a 25-6). A acrasia impulsiva assemelha-se, como diz Aristóteles, com o serviçal que corre antes de receber as ordens do patrão e, por isso, confunde-as, ou como cães que latem para todos antes de verem se se trata de algum amigo. Por natureza, o impulso é quente e apressado (*ho thumos dia thermotēta kai tachutēta tēs phuseōs*) e, de um lado ele ouve o comando, mas, de outro, não ouve (*akousas men, ouk epitagma d' akousas*), e então dá início à vingança (1149a 30-31). Assim, diz Aristóteles:

> Pois a razão ou fantasia informa-nos que fomos insultados ou menosprezados, e o impulso tento encontrado [por raciocínio] a conclusão [*sullogisamenos*], por assim dizer, que se deve lutar [*polemein*] esse tipo de coisa, provoca raiva imediatamente. Enquanto o apetite somente necessita dar-se conta, por

---

[50] "Unlike the two previous kinds [acrasia sem qualificação e acrasia qualificada], this kind of *akrasia* is qualified nor with reference to the object of desires, but in relation to relevant faculty, *thumos*. This should provide the reader with sufficient information about the object too, since *thumos* is a specialized form of desire. It is worth noticing since now, in this chapter, Aristotle does not speak of *thumos* in general *ex professo*, but only of the lack of self-discipline relative to it." (NATALI, 2009 p.114)

> raciocínio ou sensação, que "Isto é doce" para apressadamente dele gozar. Assim, impulso segue o raciocínio em algum modo, mas o apetite não. (EN VII 6 1149a32 - b2) [51]

Aristóteles descreve o processo psicológico do acrático impulsivo como se iniciando ou pela razão ou pela fantasia, que são responsáveis por informar que ouve alguma agressão. O agente, por um tipo de raciocínio, conclui que deve agir impulsivamente. A descrição é resumida, afinal Aristóteles quer mostrar que a acrasia impetuosa está em um grau de maldade menor que a acrasia sem qualificação. No entanto, pode-se inferir que ao contrário do acrático que age por apetite, para o qual basta o conhecimento de algo como uma premissa fatual ao modo de "Isto é doce", o acrático impulsivo sabe, pela razão, que se deve lutar contra certos tipos de agressão e sabe também que ele sofreu uma agressão de um tipo que requer que se lute contra ela. Como diz Natali, tais informações que poderiam ser postas em forma de premissas não são fornecidas pelo *thumos,* pois ele não é uma faculdade que se ocupa de proposições[52]. O acrático impulsivo, pela natureza apressada e quente do impulso, ouve pela razão que deve agir em reação à agressão sofrida, mas, como dizem os exemplos do serviçal e dos cães, confunde-se sobre como pôr em operação a instrução que a razão lhe deu, ou, até mesmo, confunde-se sobre a pessoa que é alvo de sua reação.

---

[51] Seguiu-se a tradução de Natali (2009 p.116-117) por ser mais clara. No entanto, ao fim da passagem, ele traduz *hēdus* por "This is sweet", enquanto Rowe (2002) e Irwin (1999) optam por "pleasant". A opção de Natali é válida por dois motivos: primeiramente, o termo grego pode tanto significar "coisa doce", quanto "coisa prazerosa". Em segundo lugar, Natali faz a ligação com o exemplo do famoso silogismo do doce analisado no capítulo VII 3, quando Aristóteles examina a acrasia sem qualificação e o conteúdo cognitivo do acrático. De todo modo, importa que fique claro que a acrasia impulsiva ocorre na presença de informações racionais e é feita por causa delas, porém sem considerar de modo relevante as circunstâncias e conseqüências da ação, ocasionando a ação feita de modo errado. A acrasia sem qualificação, por outro lado, é realiza com conhecimento das circunstâncias e conseqüências particulares da ação.

[52] "some have thought that the *thumos* provided a universal premiss like 'We have to fight against every offense', or anyway employed it. This premiss, together with the factual information 'X has offended us' would lead to getting angry straightaway. This appears to me quite unlikely: the *thumos* is not a faculty which can somehow entertain universal propositions. I suggest that both the universal premiss 'One must fight every offense' and the factual remark 'An offense has occurred' are premiss by the *logos*; however, the logos has not yet subsumed the particular premiss under the universal one, but still contemplates them separately; this means that it has not formulated the practical premiss 'there is an offense to fight' yet; and, most importantly, has not yet deliberated on the means for fighting." (NATALI 2009 p. 117)

No capítulo VII 7, Aristóteles responde o motivo pelo qual o acrático impulsivo age ouvindo uma parte da instrução racional e não ouvindo a outra parte: "Um tipo de incontinência é impetuosidade (*propeteia*), enquanto outro é fraqueza (*astheneia*). Pois a pessoa fraca delibera, mas, então, seus sentimentos a fazem abandonar o resultado de sua deliberação; mas a pessoa impetuosa é levada por seus sentimentos porque ela não deliberou" (EN VII 7 1150b 19-22). Ao não deliberar, o acrático impulsivo age apenas segundo o princípio de ação que diz ser preciso agir em reação a uma agressão de determinado tipo, pois ao perceber que foi agredido de forma tal que requer reação, age como o serviçal que não espera para ouvir todas as ordens e se confunde, ou como o cão que não espera para ver se quem se aproxima é amigo e late. Assim, o impulso, como espécie de desejo, e sendo o desejo o motor suficiente da ação, isto é, aquilo que sozinho pode pôr o corpo em movimento de translação, não espera a deliberação, que requer tempo[53], e age de modo contrário à reta razão.

É por ouvir a razão, ou pelo menos parte dela, que a acrasia impulsiva é um estado (*hexis*) menos vergonhoso que a acrasia sem qualificação e que as outras formas de acrasia qualificada, que também não agem conforme a razão. Em relação às duas últimas, por terem como objeto de prazer coisas naturalmente dignas de escolha, a acrasia qualificada será menos vergonhosa que a acrasia sem qualificação, cuja ação só se distingue da ação intemperante por causa da preservação do princípio racional de ação. Por ser o estado de menor mal entre os estados de acrasia, a acrasia impulsiva é a mais fácil de ser curada e a acrasia sem qualificação é a que terá maior dificuldade para obter cura, que deve ser uma luta árdua contra o hábito já adquirido e inveterado.

Aristóteles diz que o acrático está sempre disposto ao arrependimento, que, no entanto não lhe confere perdão, já que conhecendo as circunstâncias e conseqüências da ação

---

[53] "we deliberate a long time, and it is said that we must act quickly on the result of our deliberation, but deliberate slowly" (EN VI 9 1142b4-5).

que faz e sendo o princípio causador da ação que poderia ser de outro modo, não há como não lhe atribui responsabilidade pela ação que faz. Aristóteles insiste na questão de que o acrático tem consciência de sua situação. Em EN VII 8 1150b 35 – 1151a 4, é dito:

> Pois o incontinente é similar àquele que fica embriagado rapidamente e com pouco vinho, com menos do que a maioria das pessoas ficaria. E em geral, incontinência e vício são diferentes tipos, pois a pessoa viciosa não reconhece que é viciosa, enquanto a pessoa incontinente reconhece que é incontinente.

O acrático sabe o estado de seu caráter. Como seu viu, seu passado não lhe causa orgulho, mas sofrimento, já que podendo não agir excessivamente em relação aos apetites, ele age contrariamente ao que sabe ser o melhor. O intemperante não sabe verdadeiramente de seu estado de caráter, pois não possui o princípio racional de ação. Além disso, mais uma característica separa esses dois estados reprováveis de caráter. A acrasia é um estado intermitente, que se manifesta quando o agente se defronta com uma circunstância cujas representações e desejos que ela faz surgir contrapõem-se uns aos outros, rasgando a alma em um conflito entre representação racional e desejada da ação correta e o apetite pelo prazer imediato. A intemperança, por sua vez, é um estado permanente, pois o agente está numa contínua situação de paz provocada pelo império sem opositores do apetite, em que a razão nada interfere na determinação do que é correto, servindo apenas para encontrar modos satisfazer o agente com os objetos de apetite[54].

Aristóteles lembra que o excesso é errado ou mau porque é desmedido, assim como também é errada ou má a carência. Por isso, há um estado semelhante à acrasia daquelas pessoas que sabendo que devem gozar de certos prazeres, já que a reta razão estabelece a medida virtuosa deles, agem contrariamente ao princípio racional ao não decidir conforme deliberaram e evitam o gozo correto do prazer: "Há também um tipo de pessoa que goza das

---

[54] "For vice resembles diseases such as dropsy, and the consumption, while incontinence is more like epilepsy; vice is a continuous bad condition, but incontinence is not" (EN VII 8 1150b 34-36).

coisas corporais menos que o correto e não se atém à razão, por isso o continente é intermediário entre essa pessoa e o incontinente." (EN VII 9 1151b 24-26). Aristóteles não denomina tal estado que, sendo raro, mas existente, deve ser considerado, mas não deve evitar que se chame apenas a acrasia como contrária à continência.[55]

Chega-se assim ao fim da exposição geral sobre a possibilidade da acrasia. Como Aristóteles não questiona a existência de tal fenômeno moral, cumpria mostrar que ele é possível no quadro de conceitos de sua filosofia prática. A caracterização das formas de desejo e do conflito de motivos que leva o agente a abandonar o resultado de sua deliberação ao não decidir sobre ela, bem como a determinação das formas em que um comportamento pode ser descrito sob uma fórmula tal que lhe permita ser chamado corretamente de acrático, o que levou à determinação do que é a acrasia qualificada e a acrasia sem qualificação, possibilitou formar uma imagem suficientemente ampla e consistente da noção de acrasia em Aristóteles. Viu-se de que modo noções centrais da ética aristotélica se relacionam com o problema da acrasia, em especial o papel que a deliberação e a decisão exercem para que a acrasia, especialmente a acrasia sem qualificação, seja possível. Deve-se agora introduzir a exposição mais rica, complexa e difícil sobre o tema na ética aristotélica, que é feita nos capítulos VII 1 – 3. Antes, porém, cumpre esclarecer, como fez o próprio Aristóteles, os elementos gerais do método usado nesses capítulos, pois, como se verá, a interpretação do método é suposta e tem grande influência na interpretação do problema.

---

[55] "However, the other state is evident in only a few occasions; and hence continence seems to be contrary only to incontinence, just as temperance seems to be contrary only to intemperance" (EN VII 9 1151b 30-32).

2- O caminho para a solução do problema.

2.1 – O caminho através dos *phainomena* e a dialética como método.

Na exposição detida que Aristóteles faz sobre a acrasia no livro VII da EN, os capítulos 2 e 3 têm papel destacado, pois se relacionam diretamente com a discussão socrática que nega a acrasia, conforme se viu no capítulo primeiro deste trabalho. Considerando que o personagem de Sócrates no *Protágoras* de Platão havia posto a discussão da ação contrária ao melhor juízo disponível em termos de conhecimento, não se deve esperar abordagem diferente a respeito da acrasia por Aristóteles no livro VII. Com efeito, o parágrafo inicial de EN VII 2 já insere na discussão sobre a acrasia o conhecimento que o agente tem: "Nós podemos estar perplexos [*aporēseie*] sobre qual modo de suposição [*hypolambanōn*][1] correta [*orthōs*] alguém tem quando age de modo incontinente" (EN VII 2 1145b 21-22)[2].

Como nota Dahl[3] (1984), essa introdução já supõe que o acrático tem uma suposição correta do que fazer, mas age contrariamente a ela. Sarah Broadie (2002) também compreende que, nessa introdução, Aristóteles supõe a existência da acrasia e quer investigar a forma de suposição que ela envolve. Segundo Broadie, é freqüente ver tradutores verterem

---

[1] O termo "suposição" (*hypolēpsis*), segundo Irwin (2009 p.256) "is a generic term for a cognitive state". Tricot (1997 p.280), mais detalhadamente diz: "L' ὑπόληψις est la *croyance*, le *jugement*, présentant un caractère d'universalité. Elle est le genre, dont la *science*, la *prudence* et l'*opinion* sont les espèces.". Na sequência do texto, Aristóteles analisará, como se verá, cada uma das espécies de suposição.

[2] *"Aporēseie d' an tis pōs hupolamanōn orthōs akrateuetai tis*"

[3] "Rather it should be translated as 'In what sense does a person who behaves incontinently have right understanding?', implying that the sense in which the *akratēs* has a correct conception of what he ought to do is what is at issue. This is confirmed by the fact that immediately after raising this question, Aristotle points to difficulties in taking the *akratēs*' state to involve any of the three forms of understanding (*hupolēpsis)* that he typically acknowledges – *espistēmē* (knowledge), *phronēsis* (practical wisdom), and *doxa* (opinion) (1145b21-1146a9)." (DAHL 1984 p.163)

erroneamente esse trecho para: 'como, se alguém compreende a situação corretamente, pode agir descontroladamente [acraticamente]?'. Essa tradução coloca Aristóteles numa posição relutante em relação à possibilidade da acrasia e entende a solução aristotélica como uma tentativa de mostrar que Sócrates não estava completamente errado, pois o acrático não estaria consciente do que faz, já que não teria acesso epistêmico relevante à situação em que se encontra. Essa interpretação, no entanto, encontra seus limites nos textos mesmos de Aristóteles, pois a acrasia é sempre tomada como existente, como foi mostrado no capítulo anterior, e a continuação do livro VII não questiona a existência da acrasia, mas questiona a suposição que ela envolve[4]. É, pois, o sentido dessa correta suposição que se analisará em EN VII 2 e 3.

Antes, contudo, de realizar o estudo do tipo de conhecimento que tem o acrático, é necessário, como o próprio Aristóteles julgou ser, já que se dedicou a isso, esclarecer o método de exposição que servirá de caminho para a resolução da perplexidade em torno da questão visada. Com efeito, em EN VII 1, imediatamente antes de enumerar os seis *phainomena* amplamente aceitos, que foram apresentados no capítulo anterior deste trabalho, Aristóteles descreve o método que balizará a discussão sobre a acrasia. Não se trata de uma

---

[4] Sobre essa introdução, diz Broadie: "This is often mistranslated as follows: 'how, if someone grasps the situation correctly [e.g. that it is a situation in which he should do *D*], can he act uncontrolled [so as to fail to do *D*]?' On this reading, Ar.[abreviatura para Aristóteles] is sceptical about to declare (1145b28) that Socrates, in denying this possibility, is contradicting what patently appears to be the case (*ta phainomena enargōs*; cf. 1145b3). Elsewhere Ar. takes it for granted that un-self-controlled behavior occurs (e.g. EE II 7, *passim*; NE v.9, 1136a 32-3; most of VII; I. 13, 1102b 14-28. Where it ground the division of the ethical soul; III. 2, 1111b13-14). The mistranslation has led many interpreters to view Ar. as a philosopher who is reluctant to accept the ordinary belief that 'the un-self-controlled person acts because of his affective state, *knowing* that what he is doing is a bad thing' (11145b12, emphasis added.)" (p.385).Traduções diferentes fariam surgir duas interpretações: "But according to interpretation A, Ar. holds that the immediate cause or explanation of uncontrolled behavior consists, in every case, in failure to be fully aware of the situation one is in or of what one is about to do. It is only because passion causes a breakdown of awareness that it can cause one to act against one's better judgment. […]. On interpretation B, Ar. accepts as unproblematic in itself the thought that the un-self-controlled know what they are doing and that it is wrong. (Cf. V. 9, 1136a31-b6, where he does not hesitate to speak of them as harming themselves voluntarily and therefore knowingly.) But Ar. sees a logical need to distinguish the sense I which one says that they know (cf. 3, 1146b9; 2, 1145b29). They *know* in so far as the relevant facts are available to them, they do not need to check again to see if they have made a good decision, they are not unconscious, hypnotized, etc." (p. 386)

observação metodológica qualquer. O modo em que se toma o sentido dessa descrição metodológica influencia de modo decisivo a interpretação do tipo de conhecimento acrático e a resolução do problema. Zingano, por exemplo, também julga de grande importância o sentido da chamada passagem metodológica: "Este ponto metodológico é preliminar, mas, parece-me, crucial para decidir qual é afinal a tese de Aristóteles sobre o fenômeno da acrasia" (2009 p. 428).

> Como em outros casos, nós (i) devemos estabelecer as aparências [*tithentas ta phainomena*], e antes de mais nada (ii) seguir através de perplexidades [*diaporēsantas*]. Desse modo, (iii) nós devemos provar as opiniões comuns [*endoxa*] sobre esse modo de ser afetado – idealmente, todas as opiniões comuns, mas se não todas, a maioria delas e as mais importantes [*ta pleista kai kuriōtata*]. Pois se as objeções são resolvidas, e as opiniões comuns permanecem, isso será uma prova [*dedeigmenon*] adequada [*hikanōs*]. (EN VII 1, 1145b 1-7)

Há, segundo o parágrafo metodológico[5], três procedimentos que devem ser feitos para encontrar a solução adequada para o problema. O primeiro passo é estabelecer quais são os *phainomena* relevantes para o assunto, de modo que se possa confrontá-los entre si em busca de aporias reveladas por inconsistências e obscuridades. O segundo passo segue por análise das aporias que foram descobertas ao elencar os *phainomena*, mostrando quais os pontos em que são problemáticos. A terceira etapa faz a limpeza do que não for claro e consistente no conjunto dos *phainomena*, visando mostrar que, ao menos, os mais importantes são verdadeiros e consistentes entre si.

O passo metodológico (i) considera as opiniões aceitas e relevantes sobre a acrasia que, no capítulo primeiro deste trabalho, foram mostradas brevemente quais são e como elas

---

[5] A partir daqui, essa exposição do método usado na resolução da acrasia será chamada de 'parágrafo metodológico'.

se relacionam com certos conceitos centrais da ética aristotélica. Dado que são importantes para o que se seguirá, é razoável que elas sejam citadas novamente:

> (ii) Continência [*enkrateia*] e resistência [*karteria*] parecem ser condições boas e louváveis, enquanto a incontinência [*akrasia*] e a lassidão [*malakia*] parecem ser condições más e reprováveis. (ii) A pessoa continente parece ser a mesma que se atem a seus cálculos racionais [*enkrates kai emmenetikos tō[i] logismō[i]*]; e a pessoa incontinente [*akratēs*] parece ser a mesma que os abandona [*ekstatikos tou logismou*]. (iii) A pessoa incontinente sabe que sua ação é má, mas a faz por causa de seus sentimentos [*kai ho men akratēs eidōs hoti phaula prattei dia pathos*], enquanto a pessoa continente sabe que seus apetites [*epithumiai*] são maus, mas graças à razão [*dia ton logon*] não os segue. (iv) Alguns pensam que a pessoa temperante [*sōphrona*] é continente e resistente; alguns pensam que toda pessoa continente e resistente é temperante, enquanto outras não. Algumas pessoas dizem que a pessoa incontinente é intemperante e o intemperante, incontinente, sem nenhuma distinção; outros dizem que eles são diferentes. Às vezes (v) é dito que a pessoa prudente [*phronimon*] não pode ser incontinente; mas às vezes é dito que algumas pessoas são prudentes e talentosas [*deinous*], mas ainda incontinentes. Além disso, (vi) pessoas são chamadas incontinentes em relação à ira, à honra e ao lucro. Essas, então, são as coisas que são ditas. (EN VII 1 1145b 8-20)

À enumeração dos *phainomena,* segue-se a abertura de VII 2, citada acima. Estabelecendo que se deve tratar do tipo de conhecimento que o acrático tem, Aristóteles afirma a existência de uma opinião acerca da acrasia que não pode ser ignorada, mas não a enumera como uma das opiniões aceitas como *phainomena*. Trata-se, pois da opinião de Sócrates:

> Primeiramente, alguns dizem que ele não tem conhecimento [no momento em que age]. Pois seria terrível [*deinon*], pensava Sócrates, o conhecimento [*epistēmēs*] estar em alguém, mas dominado por outra coisa e arrastado como um escravo. Sócrates opunha-se à ideia [da incontinência] em geral, acreditando que não há incontinência, pois ninguém, na visão de Sócrates, supõe, enquanto age, que sua ação conflitua com o que é melhor [*prattein para to beltiston*]; nossa ação conflitua com o que é melhor somente porque nós somos ignorantes [*di' agnoian*] [do conflito].
> Esse argumento contradiz coisas que aparecem manifestamente [*anphisbētei tois phainomenois*]. Se ignorância causa a pessoa incontinente ser afetada do modo como ela é, nós devemos olhar para o tipo de ignorância que isso vem a ser. (EN VII 2 1145b 22-32)

O texto é claro acerca da opinião de Sócrates. Ele nega a existência da acrasia, pois ninguém agiria contra o que sabe ser o melhor; se se age contra o melhor, fá-lo por ignorância. Essa tese socrática, Aristóteles diz, é contrária aos *phainomena.* Pergunta-se, então, o que são os *phainomena*. A tradução de Irwin, que foi usada nessas citações, traduz *phainomena* ou como 'aparências', como ocorreu no parágrafo metodológico, ou como 'coisas que aparecem manifestamente', como ocorreu nesse trecho sobre a posição socrática[6]. O termo tem importância fundamental para o entendimento dos capítulos VII 2 e 3. Se tomada como referente aos fatos e eventos que ocorrem no mundo, a noção de *phainomena* conduz a um sério problema no texto aristotélico, pois, ao fim do exame em VII 3, Aristóteles dirá que em alguma medida Sócrates estava correto. Ora, estaria Aristóteles afirmando, portanto, que algo flagrantemente em desacordo com o modo como as coisas ocorrem no mundo seria verdadeiro em alguma medida? Dado o absurdo dessa consequência, a noção de *phainomena* deve ter uma significação mais ampla, de modo a se referir a algo mais que a evidente maneira da ocorrência de coisas no mundo.

Owen (1986), no seu famoso artigo *Tithenai ta phainomena,* cujo título é a forma infinitiva da expressão usada no passo (i) do parágrafo metodológico, a saber, que se deve estabelecer os *phainomena*, fez uma contribuição de grande valor ao debate acerca da acrasia e, em nível mais amplo, acerca do método na filosofia aristotélica. Com efeito, Owen diz que Aristóteles traçou nos *Analíticos* um quadro baconiano da noção de *phainomena,* que significaria fatos empíricos coletados como material da ciência que, por sua vez, os explicaria

---

[6] Rowe (2002) traduz o '*phainomena'* desse trecho como "what patently appears to be the case". Tricot (1997), seguindo uma tradução tradicional, verte '*phainomena'* para "*les faits*", embora diga em nota *ad loc.* que se trata de endoxa e não de eventos. Ross (1925) traduz o termo por "*observed facts*", que, como se verá abaixo, é inapropriado para o contexto de EN VII.

causalmente[7]. No entanto, esse quadro baconiano em torno da noção de *phainomena,* não deve ser suposto como abrangente de toda a filosofia aristotélica. Na *Física,* segundo Owen, Aristóteles argumenta a partir de ideias comuns e aceitas acerca de importantes noções como tempo, movimento, infinidade, tentando construir definições claras. Tal procedimento investigativo é bastante diferente do procedimento estritamente empírico que parte tão somente de fatos. Assim, seria enganador tomar o sentido baconiano de *phainomena* como o único sentido possível.

Um outro sentido mais plausível surgiria justamente no parágrafo metodológico de EN VII. O contexto da passagem não indica nenhuma referência à significação de 'fatos observados' para a noção de *phainomena.* O que Aristóteles faz, de fato, é escrever o parágrafo metodológico, que prescreve que se deve estabelecer os *phainomena*, e imediatamente em seguida elenca a série dos seis *phainomena*, cuja conclusão do trecho a que pertencem esclarece que elas são as coisas que são ditas a respeito da acrasia. Desse modo, Aristóteles indica que o exame correto da acrasia deve seguir o método que se inicia com o estabelecimento do que pode ser considerado *phainomena* acerca do problema, sendo o *phainomena* entendido como coisa dita, ou opinião aceita[8]. Esse método usado no exame da acrasia em EN é caracterizado como dialético, já que, nos *Top,* a dialética é definida como

---

[7] "In the *Prior Analytics* Aristotle says: 'It falls to experience to provide the principles of any subject. In astronomy, for instance, it was astronomical experience that provided the principle of the science, for it was only when the *phainomena*, were adequately grasped that the proofs in astronomy were discovered. And the same is true of any art or science whatever' (*A.Pr.* I 30, 46a 17-22). Elsewhere he draws the same Baconian picture: the *phainomena* must be collected as a prelude to finding the theory which explains them." (OWEN 1986 p. 239).

[8] "Here *[na expressão 'estabelecer os phainomena' do parágrafo metodológico (acréscimo meu)]* Sir David Ross translates *phainomena* by 'observed facts', a translation evidently designed to bring Aristotle's programme into conformity with such passages as those already cited *[como a citação dos An. Post. na nota anterior (acréscimo meu)]*. But this can hardly be its sense here. For, in the first place, what Aristotle proceeds to set out are not the observed facts but *endoxa*, the common conceptions on the subject (as the collocation of *phainomena* and *endoxa* in his preface would lead us to expect). He concludes his survey with the words 'these are the *legomena* (things said)' (VII 1, 1145b 8-20), and the *legomena* turn out as so often to be partly matters of linguistic usage or, if you prefer, of the conceptual structure revealed by language (especially VII 1, 1145b 10-15, 19-20)." (OWEN 1984 p. 240)

método para construir deduções sobre qualquer problema proposto, sem dizer nada inconsistente, a partir de endoxa. (Top I 1 100a 20-25).

Endoxa, por sua vez, é definido como: "[opinião] aceita por todos, pela maioria das pessoas, ou pelo sábio – ou todos eles, ou a maioria, ou os mais famosos e estimados" (Top I 1, 100b 22-24). Barnes (1980, p. 506-511) diz que essa definição de endoxa pouco esclarece. Os endoxa sem dúvida são opiniões aceitas por um grupo grande ou majoritário, ou por sábios, ou por pequenos grupos que se baseiam em opiniões de sábios, mas além de simplesmente aceitas, os endoxa são, essencialmente, opiniões reputáveis. Tais opiniões não precisam ser manifestadas explicitamente em modo proposicional, mas representam muitas vezes um conjunto de crenças implícito em determinada proposição, ou até mesmo num determinado tipo de ação, pois a ação sempre segue uma crença. Assim, os endoxa devem ser analisados e não apenas descritos para que seu conteúdo seja exumado e venha à tona numa proposição clara[9].

---

[9] Barnes (1980) questiona o que significa o adjetivo *endoxos* e oferece uma interessante consideração filológica sobre a noção de *endoxa*: "And the first question here is a simple one: what does the adjective 'ἔνδοξος' mean? There are two traditional answers, both inspired by Boethius' Latin translation, in which he regularly turns 'ἔνδοξος' by '*probabilis*'. Some transliterate *'probabilis'* and get '*probable*'; others translate it to get '*plausible*' or '*credible*': τὰ ἔδοξα, then, are either objective probabilities or subjective plausibilities.

But neither 'probable' nor 'plausible' is either probable or plausible as a translation of 'ἔνδοξος': nothing in Aristotle indicates that 'ἔνδοξος' has either of those senses in his philosophical idiolect (he possesses the word 'ἐἰκός' and 'πιστός'): nor does Greek usage or etymology offer support. Recognizing those facts, modern scholars prefer a different rendition: for 'τὰ ἔδοξα' they give 'received opinion', 'accepted opinion', or the like. Τὰ ἔδοξα may be probable, and they may be plausible; but if so, they have those properties by accident: essentialy, and *ex vi termini*, they are accepted opinion. […] But it has two interrelated disadvantages: first, it does not offer a translation of the adjective 'ἔνδοξος', but only of the phrase 'τὰ ἔδοξα': and secondly, it pays no attention to the linguistic context from which the phrase 'τὰ ἔδοξα' is drawn. Perhaps, τὰ ἔδοξα are received opinions; but if they are, that does not tell us what the phrase 'τὰ ἔδοξα' means.". Mostrando que a noção de endoxa é enraizada no uso da língua grega, Barnes conclui: "The meaning of 'ἔνδοξος' in all those passages is unproblematical: 'ἔνδοξος' translates as '*reputable*', '*of good repute';* and it is closely connected with that use of 'δόξα' in which it means '*reputation*'. […]' ˇΕνδοξος' has a uncontroversial ordinary meaning. Aristotle nowhere indicates that the adjective takes on a special sense in his phrase 'τὰ ἔδοξα'. There is, then, no reason to suspect him of semantic innovation: 'τὰ ἔδοξα' means '*the reputable things*': to collect τὰ ἔδοξα is to collect the reputable views. (BARNES 1980 p.498-500)

Para Owen, a mesma ambiguidade presente no termo *phainomena,* que pode tanto ser um fato observado, como um endoxa, está presente também na noção de indução (*epagōgē*) e de *aporia*, pois ambas podem tanto se referir a um uso linguístico, quanto a um dado empírico. Desse modo, a dialética, sendo uma argumentação a partir de endoxa, ganharia dimensão de método muito mais amplo que a ética, o que seria comprovado pelo próprio texto aristotélico do parágrafo metodológico, cuja frase inicial diz que o método que nele é descrito também é usado em outros casos. Independentemente da dimensão que a dialética ganha na filosofia de Aristóteles, parece certo que, ao menos no tratado da acrasia, o método dialético é usado e seu uso é explicitamente anunciado e seus passos discriminados. Em razão disso, deve-se esclarecer como opera a dialética no contexto de EN VII.

2.2 – Apontamentos gerais sobre o método.

Dado que a dialética é o método operante no trecho do parágrafo metodológico, qual é o estatuto de sua operação? A resposta aristotélica não é muito clara e se trata de um tema polêmico entre os intérpretes da filosofia aristotélica. Os *Tópicos* caracterizam a dialética como: "um método com o qual estaríamos hábeis para construir deduções a partir de premissas aceitáveis [*ex endoxōn*] que concernem a qualquer problema proposto e – quando nós mesmos nos submetemos a argumentar – não dizer nada inconsistente." (I 1 100a 18-21). Aristóteles também faz a descrição de sua utilidade:

> Ela é útil em relação às ciências filosóficas porque se temos a habilidade de ir através de dificuldades em ambos os lados, nós mais rapidamente discerniremos o verdadeiro, bem como o falso em qualquer assunto.
> Além disso, ela é útil em conexão com o primeiro dos princípios sobre qualquer ciência individual. Pois se nós raciocinamos a partir de princípios apropriados para a ciência em questão, é impossível fazer qualquer enunciação sobre eles (já que esses princípios são os primeiros de todos os outros), e é por meio do que é aceitável acerca de cada um [*tōn peri hekasta endoxōn*] que é necessário discuti-

> los. Mas isso é único, ou de algum modo mais apropriado, à dialética: pois já que sua habilidade de examinar se aplica aos princípios de todos os estudos, ela possui o caminho para proceder [*exetastikē gar ousa pros tas hapason tōn methodōn archas hodon echei*]. (Top I 2 101a 34-b4)[10]

Os *Tópicos* apresentam duas utilidades para a dialética. A primeira utilidade configura a dialética como um método de análise que opera por testes lógicos de consistência das proposições consideradas endoxa, comparando-as com suas antíteses em busca de problemas, como contradições. A tese que é aprovada no teste é dita coerente. Esse modo de operação da dialética utiliza apenas princípios lógicos comuns e, portanto, pode examinar qualquer domínio do conhecimento, mostrando se o conjunto de suas proposições é válido. No entanto, assim exercida, a dialética é limitada a um procedimento negativo que não produz conhecimento novo. Essa característica analítica da dialética é chamada de peirástica, nas *Refutações Sofísticas* (8, 169b 23-27)[11]. A segunda utilidade que os *Tópicos* dizem existir parece conferir uma operação positiva para a dialética, já que ela seria o caminho que leva aos princípios do conhecimento, não se limitando em realizar testes lógicos.

O parágrafo metodológico seria, em vista da caracterização da dialética que os *Tópicos* fazem, a passagem que, mais claramente, sintetiza o procedimento da dialética aristotélica, de modo que, com base nele, diversas interpretações do papel que a dialética

---

[10] A tradução da última frase desse trecho feita por Smith (1997) não parece plausível. O que justifica essa posição sua própria interpretação do papel da dialética que nega fortemente qualquer papel heurístico à dialética. Porchat Pereira (2001 p.356) verte para "Ora, esta é a tarefa própria, ou mais apropriada, à dialética, pois, de natureza perquiridora, ela possui o caminho que leva aos princípios de todas as doutrinas científicas".

[11] "Essa arte dialética, à qual compete tão elevada missão, qual seja a de conduzir-nos à apreensão das verdades primeiras das ciências, concebe-a o filósofo fundamentalmente como uma arte de argumentar criticamente, de examinar, pôr à prova, isto é, como uma *peirática* (πειραστική). Porque todas as disciplinas e ciências utilizam elementos "comuns" (κοινά), ao lado das proposições que lhes são próprias, através dos quais todas as ciências umas com as outras se comunicam, porque é da natureza desses "comuns" serem tais que nada impede acompanhar-se o seu conhecimento da ausência de conhecimentos particulares e específicos [...] todos podem deles servir-se para examinar, criticar e refutar, mesmo na falta de conhecimentos precisos e específicos [...]. Diremos, então, que a dialética, ocupando o mesmo domínio universal e comum que é o da filosofia primeira, é *prova e exame* no que respeita àquelas mesmas coisas que a filosofia *conhece*". (PORCHAT PEREIRA 2001 p. 359-360).

cumpre na filosofia de Aristóteles foram criadas. Tratando-se o procedimento dialético do parágrafo metodológico de um elemento central da interpretação da acrasia que este trabalho propõe, é útil e esclarecedor que se elenque algumas das mais importantes interpretações sobre a dialética em Aristóteles. Cumpre, contudo, restringir tal tarefa ao que se diz mais propriamente acerca de EN VII, sob pena de uma digressão desnecessariamente longa.

Barnes (1980) propõe um esquema pelo qual o método dialético exposto em EN VII, que ele denomina *Method of Endoxa,* operaria. Primeiramente, deve-se estabelecer um conjunto de endoxa, que pode ser chamado de $\{\alpha_1, \alpha_2, \ldots, \alpha_n\}$, que deve ser seguido por um exame do conjunto em busca de problemas, como inconsistências e obscuridades que, por fim, devem ser removidas de modo a constituir, com os endoxa que permaneceram, um novo conjunto $\{\beta_1, \beta_2, \ldots, \beta_n\}$. O conjunto β deve ser examinado em busca de um novo subconjunto maximamente consistente e formado pelos seus elementos mais importantes, de modo que se criará um terceiro conjunto $\{\gamma_1,\gamma_2, \ldots,\gamma_m\}$, em que necessariamente $m \leq n$ e todos os elementos do conjunto γ são provados adequadamente. Há um fundamento filosófico para esse esquema, segundo Barnes. Aristóteles acredita que, por natureza, todo ser humano está inclinado a compreender a verdade, como é sugerido na frase inicial da Met: "Todos os homens por natureza propendem ao saber" (I 1 980a 21), dentre outros textos[12]. Essa tendência natural faz com que os enunciados que contém algo verdadeiro, que, no entanto, são confusos ou obscuros, devam ser purificados e reformulados. O logro nessa atividade possibilitará que aqueles que os formularam confusamente, ao os verem passar por essa

---

[12] "A investigação sobre a verdade é, de certo modo, difícil, mas, de certo modo, fácil. Sinal disso é que ninguém consegue alcançá-la de maneira significativa, embora todos, em conjunto, não falhem por completo, pois cada um diz algo sobre o assunto, isto é, por cada um, nenhuma ou pouca contribuição se lhe acrescenta, mas, congregando-se todos, surge algo de certa monta. Por conseguinte, se parece que se dá como dizemos no ditado, "quem poderia errar a porta?". Deste modo, pois, ela é fácil, mas o fato de não se conseguir ter o todo e as partes mostra sua dificuldade" (Met II 1 993a 30a – b6).
"for each man has something of his own to contribute to the finding of the truth" (EE I 6 1216b 30).

assepsia e resultarem claros e consistentes, concordarão com eles e mudarão sua mente (*metabibazomenoi*)[13]. Barnes, no entanto, afirma que o *Method of Endoxa*, não é o único usado na ética aristotélica, mas em nenhum momento Aristóteles diz que esse método é pior ou seus resultados conflituam com resultados de outros métodos[14]. É importante notar que Barnes (1980) limita seu entendimento do *Method of Endoxa,* referente ao parágrafo metodológico, à dialética como teste lógico ou linguístico de proposições reputadas.

Robin Smith (1998) tenta unificar as duas utilidades da dialética que os *Tópicos* dizem existir. Para tanto, ele diferencia o argumento dialético, existente e amplamente conhecido desde, pelo menos, os tempos de Zenão de Eléia, da arte dialética, que Aristóteles se propõe a elaborar, sendo concebida como um debate entre questionador e respondedor, cujas funções seriam: 1) descobrir premissas que implicam uma dada conclusão e como o argumento dialético deve ser construído a partir da concessão do respondedor e 2) determinar ou predizer quais as premissas o respondedor aceitará (p.7). Ao tentar estabelecer a dialética como uma arte, Aristóteles impede que ela tome como objeto o que é particular, pois a arte e a ciência são conhecimentos do universal (cf: *Retórica* 1356b 28-35). O universal objeto da arte

---

[13] "we must try, by argument, to reach a convincing conclusion on all these questions, using, as testimony and by way of example, what appear to be the case [*tois phainomenois*]. For it would be best if everyone should turn out to agree with what we are going to say; if not that, that they should agree in a way and will agree after a change of mind [*metabibazomenoi*]; for each man has something of his own to contribute to the finding of the truth, and it is from such <starting-points> that we must demonstrate: beginning with things that are correctly said, but not clearly, as we proceed we shall come to express them clearly, with what is more perspicuous at each stage superseding what is customarily expressed in a confused fashion" (EE I 6 1216b 26-36). Zingano (2007b p.304) traduz *metabibazomenoi* por *conversão.*

[14] "The method which Aristotle outlines in EN H 1, and which I shall call, somewhat grandiosely, the Method of ˘Ενδοξα, is thus not restricted to practical philosophy. Aristotle preaches it in the *Physics* as well in the *Ethics*. And in recent years scholars have empathized that Aristotle practises what he preaches: the Method is no theoretical aside; it actually governs a large part of Aristotle's philosophical researches. Of course, the Method of ˘Ενδοξα is not the only method Aristotle advocate: even in practical philosophy, he urges us to conduct our enquires δὶα λόγων, and he contracts such conducts with the Method of ˘Ενδοξα (EE A 6 1226b 26-8; cf EN A 8, 1098b 9-12). But he nowhere suggest that any other method will lead to results which conflict with, or go beyond, the result achieved by the Method of ˘Ενδοξα.". (BARNES 1980 p. 494-5).

dialética seria, então, os argumentos aceitos por tipos de pessoa. Em vista disso, Smith propõe que se entenda endoxa, matéria do argumento dialético, não apenas como opinião aceita por todos ou pela maioria das pessoas ou sábios, mas como opiniões aceitas por um determinado tipo de pessoa. Desse modo, não haveria uma classe de todos os endoxa, mas tantas quanto forem os tipos de pessoas[15]. A dialética operaria, por consequência, fazendo o exame das proposições aceitas como endoxa visando provar a consistência dessas proposições. Para tanto, a exposição suporia um interlocutor e se iniciaria tomando como princípio uma proposição endoxal que seja aceita por ele. O exame seguiria extirpando o que houvesse de problemático nas proposições inicialmente aceitas, de modo tal que, ao fim do procedimento, poder-se-ia provar a validade do raciocínio e a verdade da conclusão a que se chegou. O interlocutor ao ver sua proposição inicial isenta dos problemas que ela possuía inicialmente, mas que lhe passavam despercebidos, dá assentimento ao resultado a que se chegou. Esse processo de dar assentimento à conclusão dialética a que se chegou, segundo Smith, é a mudança de mente (*metabibazomenoi*), que já foi referida neste trabalho, como se viu, na exposição acima sobre a interpretação de Barnes[16].

Quanto à segunda utilidade da dialética, Smith minimiza seu alcance. Não se trataria de um processo positivo de apreensão de princípios. Para ele, o exame diaporético que a

---

[15] "Likewise, dialectic, if it is to be an art which studies what is apparent, must study what is apparent to *types* of person, not to this or that individual except incidentally. […] Once we realize that dialectical argument and the dialectical art are distinct, the mystery about *endoxa* completely disappears. Aristotle's entire purpose is to spell out an art for arguing successfully with other people on basis of their opinions. Part of what that art must include is a study of the opinions of various types of person. The *endoxa* of the dialectical art are simply list of opinions, categorized in this way" (SMITH 1998 p.6-7).

[16] "The point is that dialectical arguments are always directed at someone and rely on that person's opinions. If my goal is to persuade you, it will do me no good to use true premises which you do not believe; I would be better off, in fact, using falses ones you did believe, so long as they led to the result I wanted. To 'change minds' is to lead people to have differents beliefs, and that can only be accomplished rationally by beginning with beliefs they actually do have. […] This is intrinsic to the persuasive function of argument. In each of our individual collections of opinions there is bound to be something true – 'something of our own', *oikeion ti,* with some relation to the truth – and this is the starting-point from which others can persuade us to believe the truth." (SMITH 1998 p. 5)

dialética faz e a consequente refutação, se for o caso, provoca uma grande mudança epistemológica no suposto interlocutor, que assente cada vez menos às opiniões falsas ou contraditórias que se lhe tornaram arraigadas. Um hábito refutativo sobre opiniões falsas e inconsistentes acerca de um determinado assunto faria, por consequência, aumentar a convicção sobre as opiniões que se mostram coerentes, criando um caminho para os princípios que são discutidos pela dialética, mas não demonstrados por ela[17]. Assim, para Smith, o parágrafo metodológico de EN VII seria a exposição dos passos do método dialético e o preâmbulo da discussão dialética que dele se segue. Essa discussão é eminentemente peirástica, de caráter refutativo, visando a mudança de mente dos interlocutores. Trata-se de um processo negativo, cujo resultado, mostrando os caminhos que não se deve seguir, mostra também os caminhos que podem ser seguidos.

Contrariamente à interpretação de Smith, outros estudiosos julgam que o processo dialético descrito em EN VII fundamenta a possibilidade de processo dialético heurístico, cuja função seria descobrir os princípios primeiros e indemonstráveis do conhecimento em geral (princípios comuns), bem como os princípios específicos de cada ciência. Destaca-se, dentre eles, Irwin (1998 e 1999), que toma as duas utilidades da dialética que os *Tópicos* dizem existir para traçar uma diferença profunda entre elas. A dialética entendida como exame ou teste lógico linguístico de proposições, cuja prova evidencia a clareza ou a obscuridade e a consistência ou inconsistência das proposições, Irwin nomeia de *dialética fraca*, que seria

---

[17] "The property of dialectic which Aristotle appeals to here is that it 'examines' (*exetastikê gar ousa*). The word used here for 'examine' is closely connected with refutation, in particular refuting someone else's view by showing that they lead to contradictions (Socrates used it of his customary style of questioning people about their opinions). A process of refutation is not a very likely candidate for establishing the first principles.
What it might do, however, is bring about a considerable change in our own epistemic situation. The process of exploring the contradictions implicit in our naïve opinions eliminates the air of certainly that attaches to them and puts us in that unpleasant state of 'wonder' which, according to Aristotle, is the beginning of philosophy." (SMITH 1998 p.13)

uma continuação aristotélica do procedimento refutativo socrático. A dialética fraca seria um procedimento desenvolvido numa primeira fase da filosofia aristotélica, em que a filosofia era concebida com menor objetividade do que as ciências empíricas. Com o desenvolvimento de sua filosofia, Aristóteles passaria, então, a vislumbrar para a dialética um alcance para além dos limites do teste diaporético da dialética fraca. Esse segundo estágio do pensamento aristotélico compreende a dialética a partir da herança dialética platônica, que cumpria papel decisivo no conhecimento científico. Irwin denomina essa nova compreensão da dialética de *dialética forte,* na qual se cumpriria a tarefa de apreender os princípios. A dialética forte teria como seu exemplo mais acabado o processo de demonstração refutativa do princípio de não-contradição no livro *gamma* da *Metafísica*, cujo procedimento refutativo parte do estabelecimento de opiniões importantes acerca do assunto, enumera as aporias relativas a ele, e refutando as opiniões contrárias, permite o conhecimento do princípio que não pode ser negado, sob pena de se negar a própria possibilidade de pensar. O processo diaporético poderia, pois, revelar-se positivo.

Para Irwin, a ética é uma pesquisa de natureza fundamentalmente dialética, cujo procedimento é explicitamente descrito no parágrafo metodológico. Em vista disso, Irwin diz que "O método da pesquisa ética é dialético, descrito em Top I 1-4 10-12. Por isso ele começa de crenças comuns, o que parece [*seem*] ou aparece [*appear*] aos muitos ou aos sábios." (1999, p. 326). Os *endoxa* são problematizados e se tentará salvá-los todos, ou os mais importantes. Conclui Irwin que "Essa investigação prover-nos-á um princípio que é 'conhecido por natureza' ou 'conhecido sem qualificação', não meramente conhecido 'para nós'." (1999, p. 327). No entanto, não é muito claro no texto de EN VII 2-3, onde ocorre o procedimento anunciado no parágrafo metodológico, se há algo como um princípio primeiro que resulta do exame dialético, como defende Irwin. Mas parece plausível aceitar que o resultado da diaporia seja um conhecimento novo, obtido pela reestruturação do que havia de

verdadeiro e pela exclusão do que havia de falso no conjunto original de endoxa, e não só a negativa do que se mostrou falso.

Bolton (1991), por sua vez, julga que a ética aristotélica é feita nos moldes metodológicos da dialética e é dotada de uma particularidade decisiva em relação ao conhecimento científico: enquanto as ciências buscam princípios que explicam a realidade, a ética busca princípios para determinar a ação. Dada essa particularidade, justificar-se-ia o uso de endoxa na ética, pois eles não fazem apelo ao que é constitutivo da realidade ética, mas ao que se conhece da realidade ética, que se dá a conhecer pela experiência comum das ações humanas[18]. Esse princípio de ação se daria a conhecer mediante o tratamento peirástico que Aristóteles oferece aos endoxa e *phainomena* que foram estabelecidos. A interpretação de Bolton tem a vantagem de especificar a natureza prática da ética e evidenciar o procedimento dialético de resolução (*lusis*) de problemas. Em EN VII 2 1146b 6-8, Aristóteles acresce alguns esclarecimentos aos passos estabelecidos no parágrafo metodológico: "Esses, então, são os tipos de problemas [*aporiai*] que surgem. Nós devemos enfraquecer [*anelein*] algumas dessas afirmações e deixar outras intactas, pois a solução desses problemas é a descoberta [*heuresis*].". Aristóteles não especifica o que se descobrirá. Bolton entende que se descobrirá a verdade (1991 p.17). Irwin (1999) acrescenta ao texto "discovery [of what we are seeking]". No entanto, o que se deve ressaltar nesse pequeno trecho é o modo de solução das aporias: o enfraquecimento de posições. Estabelecidos os endoxa, prescreve o parágrafo metodológico, ao menos os mais autoritativos devem permanecer intactos. Com esse novo adendo ao método Aristóteles mostra o procedimento que permitirá manter os endoxa intactos,

---

[18] "So the appeal to what is most intelligible to us is just the appeal to what is now most apparent to us from our perceptual experience. Aristotle justifies starting an inquiry with what is most intelligible to us on the ground that it provides us with an experiential base for our inquiry (*Ph 1.1*). Given this, the appeal to what is maximally *endoxon,* in dialectic, is not an appeal to what is *constitutive* of ethical reality but rather an appeal to what we know about the reality from our common experience in our action. This is in fact the way he describes what is ultimately authoritative in ethics." (BOLTON 1991 p.24).

compatibilizando-os entre si, de modo que surja enunciados que formam um corpo de conhecimento consistente. Bolton mostra que o enfraquecimento de endoxa não está acidentalmente presente na EN. Os *Tópicos*, por exemplo, defendem o enfraquecimento de argumentos para que se chegue a uma solução do problema (VII 10 160b 23)[19]. Além do enfraquecimento, a solução dialética pode ser dar também por objeções (*enstasis*) ou por exposição de falhas no argumento (*emphanisis*)[20]. Assim, estabelecendo objeções, pode-se prosseguir metodologicamente pelo enfraquecimento dos endoxa, que se adequarão sob a forma de um conjunto de proposições consistentes e se terá feito, então, a prova dialética[21].

Apesar de todos os comentadores citados concordarem sobre a presença de um procedimento dialético no livro VII da EN, é importante ressaltar que esse livro é um dos três livros comuns entre a EE e a EN. Apesar de, geralmente, se considerar que os livros comuns pertenciam originalmente à EE e foram acrescidos de certos elementos posteriormente desenvolvidos ou reformulados por Aristóteles de modo a se adequarem melhor à EN[22] (como, por exemplo, ficou evidenciado, conforme dito no primeiro capítulo deste trabalho, a

---

[19] "When arguments reason to a wrong conclusion a resolution must be reached [*luteon*] by undermining [*anairounta*] the thing on which the wrong conclusion depends." Tradução de sugerida por Bolton (1991 p.17). Smith (1997) opta por verter *anairounta* para *rejecting*. Ross apta por *demolish*. Importante ressaltar que *anelein* é o aoristo do verbo *anaipeō*.

[20] "If we [dialecticians] grasp the bases for the endoxical proofs (*endoxoi syllogismoi*) on each subject, we also grasp the bases for the [endoxical or dialectical] refutations (*elenchoi*). (For refutation is proof of the contraditory) … If we grasp this, we also grasp the resolutions (*luseis*). For the objections [introduced in the refutations] to these [bases or proofs] are the resolutions". (Ref. Sop. 170a39-b5 Tradução de Bolton (1991 p.17))

[21] "In ethics, as we have also seen, a resolution of a problem is reached when certain of the *endoxa*, which generate the problem, are "undermined" so as to leave the appropriate *endoxa* "standing." For such a resolution to be a dialectical resolution, the "undermining" must be based on an "objection" which takes the form of a proper dialectical proof. As Aristotle goes on to say, in case what is to be undermined is some conclusion from *endoxa*, then either the proof on which the conclusion is based will be shown to be fallacious or one of its premises will be refuted, in a proper dialectic manner (see Soph El. 18.176b 29ff)." (BOLTON 1991 p.18).

[22] "The first strategy would be to reply that, even if the common books were originally conceived for EE, nothing prevents them from having been revised partially in order to be included in NE – and a part of this revision could have consisted in emphasizing the theme of truth in contract with that of opinion. In fact, there are traces of such an adaptation." (ZINGANO 2007b p.317).

reformulação da concepção dicotômica de objetos prazeres necessários e objetos de prazeres naturalmente dignos de escolha, em favor da concepção da tríplice divisão dos objetos de prazer em naturalmente dignos de escolha, os contrários a esses e os intermediários[23]), alguns comentadores negam que a dialética seja um método próprio da EN, defendendo que se trata de um método usado na EE, que é permeada em toda sua extensão por referências dialéticas, ao passo que a EN teria procedimentos dialéticos apenas nos livros comuns[24]. Esse problema, no entanto, não oferece obstáculos para a interpretação que aqui é proposta. Com efeito, é certo que EN VII 1-3 oferece um argumento unitário e de natureza dialética. Como se verá adiante, mesmo que o método dialético se restringisse aos livros comuns, os resultados por ele

---

[23] Cf: EN VII 3 1148a 23-25 e o item 1.4 do capítulo anterior.

[24] Zingano (2007b), por exemplo, diz: "My thesis is that Aristotle ethics was initially dialectical in its method: *EE* systematically held that dialectic is the appropriate means of proof for morals. However, Aristotle himself abandoned such a view, and in *NE* the kind of proof required was no longer dialectical. This does not mean that, once abandoned in ethics, dialectic could nor still find a place in others domains, such as physics, even if I think that unlikely."(p.298). Zingano tem como principal argumento a interpretação de que na EE Aristóteles, ao usar a dialética como método, opera com premissas verossímeis, enquanto na EN operaria com premissas verdadeiras. Para fundamentar sua tese, Zingano tem que justificar o fato de que em EN VI, livro comum, o conhecimento do prudente é dito verdadeiro, o que lhe confere considerável dificuldade a ser transposta. A solução que encontra é "soften the extent of the theme of truth in book 6"(p.317) e conceder que "truth is not absent from EE. However, it is present only in the form of a true *opinion*" (p.318). Zingano conclui sua tese dizendo que Aristóteles, que tanto se esforçou para conceber métodos de prova e explanação, não teria um método para a ética: "Concerning moral matters, however, what could supplant the dialectical method? This is a question whose answer remains unclear." (p. 329).
Jost (1991) compartilha a adesão a essa tese. Diz ele: "I will nonetheless hypothesize, for purposes of this dicussion of methodology, that references draw from the middle books [os livros comuns, V, VI e VII da EN (acréscimo meu)][...] are *not* to be treated as expressing *Eth. Nic.* doctrine; indeed, the opposite is more likely to be the case, namely that they reflect *Eth. Eud.* content that may or may not be compatible with *Eth. Nic. views.* " (p. 31). Jost aponta diversos indícios que comprovariam que a dialética cumpre importante papel na EE, mas não tem função importante na EN, exceto nos livros comuns. Diferentemente de Zingano, Jost não adere a uma tese genética sobre a filosofia de Aristóteles, mas alguns trechos dão pistas de que ele toma a EE como posterior à EN, por exemplo, a frase sobre o significado focal de amizade que ocorre em EE diz: "'focal meaning' certainly appears to be a careful reaction to the *Eth Nic* [...]" (p.36).
Apesar de oferecerem diferentes argumentos, parece que as duas teses podem receber a mesma objeção. Nas duas *Éticas* Aristóteles examina a noção platônica de bem e no esforço de refutá-la faz apelo às múltiplas categorias em que o ser é dito, afirmando que o bem é dito em tantas categorias quanto o ser. No entanto, como o próprio Zingano (2008) percebe, a EE nega a possibilidade da existência de uma ciência do ser enquanto ser (1217b 34-35), enquanto a EN não afirma isso e remete a discussão para a Met. A Met por sua vez considera que há uma ciência do ser enquanto ser e toma a dialética como método de prova em certas ocasiões como o estabelecimento do Princípio de não-contradição. Se se aceita como verdade essas afirmações sobre a ciência do ser enquanto ser, pode-se objetar contra Jost que a Met e a EN seriam obras que compartilham elementos dialéticos e contra Zingano, que tomar a dialética como método de uma filosofia aristotélica pouco desenvolvida que seria substituída por uma teoria mais madura implicaria em considerar elementos centrais da Met, como a noção de ciência do ser enquanto ser, pertencendo a essa fase pouco desenvolvida.

obtidos estão em acordo com o que é apresentado no resto da obra e foi objeto do primeiro capítulo deste trabalho.

Assim, apesar de ser um ponto polêmico na obra de Aristóteles, a determinação exata do alcance e do procedimento da dialética tanto como método geral, quanto em relação à ética, não há problemas graves quanto à concordância de que o parágrafo metodológico é dialético. Não é muito problemático, também, julgar que o procedimento peirástico da dialética está presente no exame da acrasia. Assim, tendo em vista esse quadro genérico do procedimento dialético na EN, ele deve servir de parâmetro para a interpretação da exposição da acrasia nos três primeiros capítulos do livro VII, o que, segundo Bolton, é necessário, mas frequentemente omitido pelos comentadores[25]. Nesse sentido, adverte Barnes (1980), a preocupação sobre o método é de grande importância, mas tal preocupação deve permitir que se pare de pensar no método para que se possa segui-lo[26]. Que se dê início ao seguimento do método.

2.3 – A exposição dialética do problema da acrasia.

Viu-se que Aristóteles elenca seis endoxa que ele considera como *phainomena* (EN VII 1 1145b 8-20) e, logo adiante (EN VII 2 1145b 22-32), ele descreve a posição socrática afirmando estar ela contrariando os *phainomena.* Como já foi esclarecido, a noção de

---

[25] "Aristotle goes on to provide us with what must be, given this methodological preface, a self-consciously explicit example of what is involved in each of the three stages. So the best way to determine what this stages involve, and thus whether the intended procedure overall is dialectical, is to determine his subsequent discussion of incontinence in detail. This discussion is one of the most thoroughly studied passages in Aristotle. The detailed study of the whole passage, however, by contrast with this with its methodological preface, has chiefly been undertaken by students of Aristotle's moral theory, or his theory of action; and there has been, somewhat surprisingly, no thorough study of the whole passage from a primary methodological point of view." (BOLTON, 1991 p.8)

[26] "Ryle once observed that 'preoccupation with questions about methods tends to distract us from persecuting the methods themselves. We run, as a rule, worse, not better, if we think a lot about our feet'. From time to time, Aristotle thought about his feet; and he produced one or two odd theories of running. But, like a good athlete, he forgot about theorizing when it came to the race". (BARNES, 1980 p.511).

phainomena tem, nesse contexto, o sentido de endoxa, isto é, opiniões reputáveis e aceitas. Assim, a posição de Sócrates sobre a possibilidade da acrasia não é uma contradição fatual, mas uma contradição em relação aos *phainomena.* Dado que Sócrates foi um sábio amplamente conhecido e suas opiniões se difundiram e foram aceitas por outras pessoas, dentre eles outros filósofos ilustres, e dado a noção de endoxa como opinião reputável, não se duvida que a tese socrática contrária à existência da acrasia possa ser considerada um endoxa. Mas qual motivo tem Aristóteles para não atribuir a noção de *phainomena* ao endoxa socrático? Cooper (2009) julga que a não inclusão da tese socrática aos *phainomena* se dá porque Aristóteles aceita como *phainomena* apenas opiniões que são ditas diretamente a respeito da acrasia, o que não ocorreria com a opinião socrática[27]. No entanto, parece questionável a defesa de Cooper, pois a opinião de Sócrates, que foi exposta no início do capítulo primeiro deste trabalho, parece estar ligada diretamente à acrasia[28]. Bolton (1991), por sua vez, parece dar uma resposta convincente. A opinião socrática certamente é um endoxa, já que é uma opinião reputável e aceita, mas não é *phainomena*, pois o conjunto de *phainomena* é um subconjunto do conjunto de endoxa. Bolton justifica-se propondo que se considere dois textos a respeito da dialética, mas que estão fora das *Éticas*. Os *Primeiros Analíticos* definem a premissa dialética, contrapondo-a à premissa demonstrativa, como aquela que é obtida por *phainomena e* endoxa e remetem o leitor à discussão nos

---

[27] It might seem strange that this Socratic position, which is certainly a λεγόμενον or thing said, and indeed something said by one of those with a reputation for wisdom on this subject, should not itself be listed and counted among the appearances/things said in the last section of chapter 1. The reason seems to be that in setting down appearances there, Aristotle is implicitly limiting himself to things said directly *about* self-control or lack of control (what they are involve), or about person whose traits of character they are: all six of the one he does list meet this condition, whereas Socrates' principle does not" (COOPER 2009 p.24)

[28] "I maintain that, if that is your position, it is absurd for you to say that a man often does bad things though he knows they are bad an could refrain from doing them, because he is driven and overwhelmed by pleasures. And then again you say that though a man knows what is good, he is not willing to do it, because he is overcome by immediate pleasures" (*Protágoras,* 355a-b)

Tópicos[29],onde Aristóteles restringe que de certos endoxa, somente aqueles que não são paradoxais poderão ser tomados como premissas do argumento dialético[30]. A opinião socrática é, nas próprias palavras que Platão faz Sócrates dizer, contrária ao que a maioria das pessoas aceita como verdade, pois elas julgam haver um fenômeno chamado acrasia, tal que pode ser corretamente descrito como uma ação em que o agente tem seu conhecimento verdadeiro do que se deve fazer e, apesar disso, agir contrariamente ao que conhece por causa do apetite. Desse modo, sendo os *phainomena* o subconjunto dos endoxa que servem de premissa para o raciocínio dialético, pode-se concluir que a primeira etapa do procedimento descrito no parágrafo metodológico se finda com o elenco dos seis *phainomena.* Ao apontar a opinião socrática como contrária aos *phainomena*, Aristóteles dá início ao processo diaporético da segunda etapa do método.

Essa delimitação, apesar de sua aparência de obviedade, é de importância considerável, pois determina quais das opiniões conflituosas são as mais importantes ou autoritativas [*kuriōtata*], o que se figura, conforme a terceira etapa do parágrafo metodológico, como critério para determinar o sucesso da prova dialética, que visa, manifestamente, provar aqueles endoxa que são os mais *kuriōtata*, se nem todos puderem ser salvos. Segundo Bolton, o critério de importância de um endoxa é seu grau de reputabilidade (*more endoxon*). Para Aristóteles, a reputabilidade de uma opinião é proporcional à inteligibilidade que ela tem, mas não se trata da inteligibilidade em si da opinião, mas da

---

[29] "Therefore a syllogistic premiss without qualification will be an affirmation or denial of something concerning something else in the way we have described; it will be demonstrative, if it is true and obtained through the first principles of its science [*ex archēs*], while a dialectical premiss is the giving of a choise betwenn two contradictories, when a man is proceeding by question, but when he is syllogizing it is the assertion of that which is apparent and generally admitted [*tou phainomenou kai endoxou*], as has been said in the Topics." (An Pr I 1 24a – b4).

[30] "Dialectical premiss is the asking of something acceptable [*endoxos*] to everyone, most people, or the wise (that is, either all of them, most of them, or the most famous), provided it is not contrary to opinion [*paradoxos*]" (Top I 10 104a 8-11)

inteligibilidade para nós (cf Top VIII 5 159b8-9). Ora, é mais inteligível para nós o que é mais amplamente aceito. Desse modo, os endoxa mais importantes e que deverão ser mantidos figuram no conjunto dos *phainomena* que são mais inteligíveis para nós[31]. Essa conclusão é uma conquista importante para a interpretação que se propõe aqui, pois dará condições para que, mais adiante, se possa afirmar que Aristóteles não concede valor de verdade relevante para a posição socrática, já que a posição socrática tem simplesmente a função dialética de estabelecer o problema, pois em terminologia dialética é uma tese (*thesis*). Aristóteles define tese como opinião de algum filósofo famoso contrária ou paradoxal à opinião comum, porém dotada de razoável argumentação a favor[32]. Uma tese tem por função, num contexto dialético, levantar um problema (*ta problēmata*)[33]. E qual o problema levantado pela tese socrática?

Ora, a primeira etapa do método se finda com a enumeração dos *phainomena.* A segunda etapa, que prescreve a diaporia, isto é, a análise mediante a comparação de aporias, inicia-se com o anúncio de que dada a existência da acrasia, deve-se mostrar qual tipo de suposição (*hupolēpsis*) o acrático tem quando age acraticamente. A tese socrática insere-se,

---

[31] "So if we find that the beliefs that he is most concerned to preserve, that is the beliefs which count for him as the most authoritative, in ethical inquiry, are the *phainomena*, and that more generally his aim is to reason from endoxa in such a way to preserve, in case of any conflict, what is more widely credited by and more apparent to us generally, then it will be clear that his procedure in justification is strictly dialectical" (BOLTON 1991 p.13)

[32] "A 'thesis' is a supposition [*hupolēpsis*] of some eminent philosopher that conflicts with the general opinion [*paradoxos*]; e.g. the view that contradiction is impossible, as Antisthenes said; or the view of Heraclitus that all things are in motion; or that being is one, as Melissus says: for to take notice when any ordinary person expresses views contrary to men's usual opinions would be silly. Or it may be a view about which we have a reasoned theory contrary to men's usual opinions" (Top I 11, 104b 19-24. Contrariamente às outras citações dos *Tópicos* em que usou a tradução de Smith (1997), nesse trecho foi usada a tradução de Ross (1928), que tem substantivo ganho de clareza e literalidade.).

[33] "A dialectical problem is a point of speculation, directed either to choice and avoidance or to truth and knowledge (either on its own or as working in conjunction with something else of this sort), about which people either have no opinion, or the public think the opposite of the wise, or the wise think the opposite of the public, or each of these groups has opposed opinions within itself.
For it is useful to know <the answers to> some problems only for the sake of choosing or avoiding something (for instance whether pleasure is to be chosen or not), while it is useful to know others only for the sake of knowing (for instance whether the universe is eternal or not)." (Top I 11 104b 1-9). Atente-se para o fato de Aristóteles citar uma utilidade ética, exemplificada pela busca da resposta se se deve ou não escolher o prazer, para o uso de problemas dialéticos numa investigação.

nesse contexto, como a contradição ao que é tomado como manifesto e aceito pela maioria das pessoas, qual seja, a existência de um estado de conhecimento que não domina o apetite, mas, antes, é por ele dominado. E na medida em que ela serve como contradição aos *phainomena* que operam como premissa dialética, a tese socrática figura no texto para que o problema sobre a suposição que o acrático possui seja levantado.

A sequência do texto tem seu tom definido pelo problema dialético levantado pela contradição oferecida pela tese socrática. Aristóteles torna o problema da acrasia, nos capítulos VII 2-3, centrado na discussão epistemológica envolvida na ação contrária ao conhecimento que se tem sobre o que é o melhor. Não será o caso, nesses capítulos, da discussão de questões morais sobre a acrasia, senão acidentalmente. Certamente, o quadro conceitual que forma a acrasia um tipo de ação habitual, dado que é um estado (*hexis*), e reprovável não estará em discussão, mas fornece a base para que se entenda o problema de modo mais completo. Aristóteles não negará aquilo que construiu fora de EN VII 2-3. No entanto, a discussão que se fará aqui não se dará no mesmo nível, nem visará o mesmo objetivo. Não se buscará uma descrição moral da acrasia, mas uma descrição epistemológica. Mas antes de confrontar o modo como se pode ter conhecimento e agir contra ele, Aristóteles precisa estabelecer contra que tipo de conhecimento está envolvido o problema da acrasia, já que, como se viu, há três candidatos compreendidos na ampla noção de suposição (*hupolēpsis*): a opinião, a ciência e a prudência.

Segundo Aristóteles, algumas pessoas adotando certos pontos da tese socrática, mas negando outros pontos, dizem, diante da contradição aos *phainomena,* que Sócrates estaria correto ao negar que nada haveria de superior ao conhecimento [*epistēmē*], no entanto, estaria

ele errado ao negar que ninguém age contra o que julga melhor para si[34], pois esse juízo seria crença e não conhecimento. Contra essa adaptação da tese socrática, Aristóteles desfere dois argumentos. O primeiro, em 1145b 35 – 1146a 4, diz que se não é conhecimento que está envolvido na ação acrática, mas crença, e considerando que a crença seja mais fraca no combate aos apetites do que é o conhecimento, o acrático seria merecedor de perdão, já que não se pode censurá-lo, pois ele vê, sem nada poder fazer a respeito, sua fraca crença não oferecer resistência suficiente para vencer apetites fortes[35]. A ação acrática, no entanto, é voluntária e merecedora de censura, pois se considera que a pessoa que age assim tem condições de contrapor sua razão aos apetites de modo que o conflito então desencadeado é disputado por dois fortes lados. Aristóteles, portanto, mostra que essa adaptação da tese socrática, ao tentar compatibilizar pontos do pensamento de Sócrates com os *phainomena*, acaba por contradizer outro *phainomena,* a saber o (i), que afirma que a acrasia é uma condição merecedora de censura, não de perdão.

A segunda refutação, que é mais forte que a primeira, ocorre um pouco adiante no texto, em VII 3 11466b 25-31. Aristóteles diz que "se é conhecimento [*epistēmē*] ou crença [*doxa*] que ele tem não importa para o argumento. Pois algumas pessoas com crença não estão com nenhuma dúvida, mas pensam que eles têm conhecimento exato." (1146b 24-26.). A razão pela qual não importa para o argumento se as pessoas que agem acraticamente têm conhecimento ou crença reside no fato de que não há diferença entre eles no que se refere ao efeito psicológico que eles produzem, a saber, a convicção. Quem conhece e que crê fazem-no

---

[34] "Some people concede some of [Socrates' points], but reject some of them. For they agree that nothing is superior to knowledge, but they deny the claim that no one's action conflicts with what has seemed better to him. That is why they say that when the incontinent person is overcome by pleasure he has only belief [*doxan*], not knowledge [*epistēmēn*]."(EN VII 2 1145b 31-35).

[35] "If, however, he has belief [*doxa*] and not knowledge [*epistēmē*], and the supposition [*hupolēpsis*] that resists is not strong, but only a weak one, such as people have when they are in doubt, we will pardon failure to abide by these belief against strong appetites [*epitumias*]. In fact, however, we do not pardon vice, or any other blameworthy condition [and incontinence is one of these]." (EN VII 2 1145b 35 – 1146a 4)

com a mesma convicção. Não se pode, portanto, tentar salvar a tese socrática alegando que o acrático agiria contra o melhor para si porque ele agiria com crença, que não produziria convicção suficientemente grande para combater os fortes apetites[36].

Recusada a candidatura da crença como espécie da suposição (*hupolēpsis*) envolvida na acrasia, Aristóteles examina outra candidata, a prudência (*phronēsis*), cuja candidatura é fortalecida pelo fato de ser a prudência a excelência intelectual relativa às ações humanas. No entanto, Aristóteles responde: "Isso é absurdo" (1146a 6). Ora, dado que a prudência requer virtude[37], ela não está na mesma espécie de estado (*hexis*) em que a acrasia e a continência estão. Ademais, se a prudência é a suposição que resiste aos apetites no caso da continência, é ela também que seria vencida no caso da acrasia, de modo que se diria que o acrático é prudente e que sendo prudente faria ações reprováveis, mas isso é, à luz do que já se viu, impossível[38].

Ademais, devendo o prudente ser virtuoso em relação aos vários objetos de desejo, dentre eles os apetites, o prudente, necessariamente, deverá ser temperante. Como a temperança estabelece uma relação harmoniosa entre os apetites e o direcionamento racional da ação, o temperante não pode ser dito afetado por apetites fortes, pois seu estado (*hexis*) habituou sua afecção de modo tal que seus apetites se dão do modo correto, com força moderada e no momento oportuno. Essas razões servem como prova adicional para a

---

[36] "If, them, it is the weakness of their conviction that makes people with belief, not people with knowledge, act in conflict with their supposition, it follows that knowledge will [for these purposes] be no different from belief; for, as Heracleitus makes clear, some people's conviction about what they belief are no weaker than other people's conviction about what they know." (EN VII 3 1146b 26-31)

[37] "Prudence [...], this eye of the soul, requires virtue in order to reach its fully developed state. " (EN VI 12 1144a 29)

[38] "Then is it prudence that resists, since it is strongest? This is absurd. For on this view the same person will be both prudent and incontinent; but no one would say that the prudent person is the sort to do the worst actions willingly. Besides, we have shown earlier that the prudent person acts [on his knowledge], since he is concerned with the last things, [i.e., particulars] and that he has the others virtues." (EN VII 2 1146a 4-9).

impossibilidade de se considerar a prudência como a suposição envolvida na acrasia, pois o acrático sofre com apetites maus e fortes[39].

As respostas a essa objeção também são importantes porque limitam os *phainomena* (iv) e (v). Com efeito, o *phainomena* (iv)[40] diz haver opiniões que afirmam ser o continente também temperante e resistente ou apenas temperante e que alguns dizem que o intemperante e o acrático são a mesma pessoa, enquanto outras dizem ser diferentes pessoas. A resposta à objeção está em conformidade com a visão geral da acrasia mostrada no capítulo primeiro desse trabalho: acrasia e continência não são as mesmas coisas que intemperança e temperança, bem como não são lassidão e resistência. Assim, várias das possibilidades abarcadas pelo *phainomena* (iv) são enfraquecidas e Aristóteles o restringe a um enunciado do tipo: 'Diz-se que o acrático comporta-se semelhantemente ao intemperante e o continente ao temperante, mas são estados diferentes'. O *phainomena* (v)[41], por sua vez, diz que algumas pessoas dizem que o prudente pode ser acrático, enquanto outras dizem que não pode. Ora, Aristóteles é bem claro ao limitar esse *phainomena*: o prudente é necessariamente virtuoso e, consequentemente, não pode, de modo algum, ser acrático. Por essa razão, esse endoxa poderia ser dito, após seu enfraquecimento que o livra das obscuridades de enunciado, como: 'Diz-se que o prudente não é acrático'.

---

[39] "Further, if the continent person must have strong and base appetites, the temperate person will not be continent nor the continent person temperate. For the temperate person is not the sort to have either excessive or base appetites; but [the continent person] must have both. For if his appetites are good, the state that prevents him from following them must be base, so that not all continence is excellent. If, however, the appetites are weak and not base, continence is nothing impressive; and if they are base and weak, it is nothing great." (EN VII 2 1146a 9-16)

[40] "Alguns pensam que a pessoa temperante [*sōphrona*] é continente e resistente; alguns pensam que toda pessoa continente e resistente é temperante, enquanto outras não. Algumas pessoas dizem que a pessoa incontinente é intemperante e o intemperante, incontinente, sem nenhuma distinção; outros dizem que eles são diferentes." (EN VII 1 1145b 14-17)

[41] "Às vezes é dito que a pessoa prudente [*phronimon*] não pode ser incontinente; mas às vezes é dito que algumas pessoas são prudentes e talentosas [*deinous*], mas ainda incontinentes." (EN VII 1 1145b 17-19)

Não são, portanto, a prudência e a opinião as formas de suposição envolvidas na acrasia, pois seria impossível que fosse a prudência, enquanto a opinião faria com que a acrasia fosse merecedora de perdão e seria concebida de modo que não houvesse conflito de motivos. Das três formas candidatas, resta apenas o conhecimento. Antes, porém, de lidar com a resolução do problema, Aristóteles dedica-se a uma curiosa objeção de natureza sofística. Afirmando que os sofistas intentam tornarem-se habilidosos nos encontros dialéticos mostrando que as posições de seu interlocutor levam a paradoxos, Aristóteles diz que eles poderiam argumentar que uma pessoa persuadida da correção de uma ação, que, na verdade, é incorreta, ao agir acraticamente, não se atendo ao cálculo que havia feito em função do motivo de ação para o qual fora persuadida, agiria corretamente, pois evitaria fazer um mal[42]. Assim também ocorreria com o agente que sendo insensato e acrático, agiria contrariamente à sua insensatez, e, por isso, a acrasia seria um comportamento bom[43].

Não há uma resposta aristotélica a essa objeção. Talvez porque não importe para a investigação epistemológica da acrasia dar a ela uma resposta, já que a acrasia não tem negada sua existência e a questão não se coloca em relação ao tipo de suposição que o acrático possui. Pode-se pensar, no interesse de uma resposta ética à questão, que tal comportamento seria acidentalmente bom se existisse. No entanto, a questão é posta de modo errôneo. A acrasia é caracterizada pelo conflito de motivos, um apetitivo e outro racional, ambos objetos de desejo, e pelo fracasso em escolher o que foi deliberado. Na objeção sofista, nada se fala de objeto de desejo. Além disso, é estranho que se coloque a motivação e termos de persuasão.

---

[42] "Further, if continence makes someone prone to abide by every belief, it is bad, if, for instance, it makes him abide by a false as well [as true belief]. And if incontinence makes someone prone to abandon every belief, there will be an excellent type of incontinence." (EN VII 2 1146a 17-20)

[43] "A certain argument, then, concludes that foolishness with incontinence is virtue. For incontinence makes someone act to contrary to what he supposes [is right]; but since he supposes that good things are bad and that it is wrong to do them, he will do the good actions, not the bad." (EN VII 2 1146a 27-31)

Enfim, o procedimento da segunda etapa do parágrafo metodológico ocorre em três argumentos em que Aristóteles mostrará modos em que se pode ter conhecimento verdadeiro, mas tendo a atividade desse conhecimento comprometida. Esses três argumentos visam, como diz Bolton, enfraquecer a tese socrática, mostrando que é possível a acrasia ocorrer segundo o que dizem os *phainomena,* se não todos, os mais importantes deles. Nesse capítulo, será feita uma exposição breve acerca da função metodológica que esses argumentos cumprem. O exame mais acurado deles será realizado no capítulo seguinte. O primeiro argumento (EN VII 3 1146b31-35), introduzido pela sentença "nós falamos"(*legomen*), mostra que há dois modos de dizer que se tem conhecimento: pode-se ter conhecimento e usá-lo e pode-se ter conhecimento e não estar utilizando-o, pois faz diferença para explicar uma ação se o agente ao agir tem conhecimento de que o que faz é errado e não o usa, ou se tem conhecimento e o usa, o que seria extraordinário.

O segundo argumento (1146b53-1147a10) diz que há dois tipos de premissa, uma universal e outra particular e que os termos universais contidos nessas premissas devem ser referir um ao objeto e o outro ao agente. Não há nada que faça parecer (*dokei*) estranho se o agente age contrariamente ao que sabe se não tem o conhecimento de um dos referentes dos universais, mas seria espantoso não conhecer o outro referente.

O terceiro argumento (EN VII 3 1147a10-) mostra que apenas o pronunciamento de palavras não diz nada a respeito da posse do conhecimento, pois as palavras que são ditas podem não fazer parte do conhecimento naturalizado pelo agente, de modo que figuram apenas como palavras colocadas juntas, cujo significado não é diferente do significado das palavras recitadas por um aprendiz, por um embriagado, por um louco, por uma pessoa com sono ou por um ator. Nenhum desses tipos pode ser dito conhecedor do que diz. Nesse argumento, Aristóteles introduz os exemplos de tipos de pessoas usando termos como "nós

vemos" (*horōmen*) (1147a 12), "claramente" (*epidēlos*) (1147a 16) e "é claro" (*dēlon*) (1147a 17).

Cada um desses três argumentos usa como recurso o que é claro e conhecido para o auditório. Prova disso é o fato de que Aristóteles não necessita explicar o argumento. Basta-lhe citá-los. Certamente são argumentos de grande importância e que se inserissem algo completamente novo para o auditório seriam objeto de explicação detalhada. No entanto, Aristóteles introduz os exemplos usando os termos para os quais a atenção foi chamada: "vemos", "claramente", "dizemos", "é claro". Tais usos comprovam o recurso ao que é difundido e aceito pela a maioria das pessoas e sua função no contexto argumentativo nada mais é do que cumprir o segundo passo do método proposto no parágrafo metodológico segundo o esclarecimento posterior do modo como o segundo passo deve ser realizado: por enfraquecimento dos endoxa que não se adéquam entre si. Ora, os três argumentos têm por tarefa fazer uma refutação do argumento socrático. Cada um deles mostra que há modos de se ter conhecimento e, à despeito dessa posse, não agir segundo o que se conhece, ao passo que a tese socrática se fundava numa afirmação da impossibilidade de que o conhecimento fosse possuído e dominado por algo outro. Vê-se, então, que o recurso dialético ao que é opinião comum exerce a função do que é mais conhecido para nós e enfraquece a posição socrática[44]. Aristóteles não tem interesse nesses argumentos em mostrar como a acrasia ocorre. Isso foi mostrado alhures. Seu interesse é refutar a tese socrática mostrando que é possível que haja posse de conhecimento e o conhecimento não ser dominante. Em virtude disso, como ressalta

---

[44] "So once again Socrates' unqualified claim that knowledge cannot be overruled by anything else is refuted by reference to what is *more endoxon* and *more intelligible to us* than Socrates' claim and Socrates' argument is again undermined. Thus, once again, we have a resolution of the problem to which Socrates' views give rise which is a strictly dialectical resolution." (BOLTON, 1991 p.20).

Irwin (2009) os exemplos dados não se adéquam perfeitamente à acrasia, mas apenas indicam como entender alguns aspectos do conhecimento acrático[45].

Em virtude da característica peculiarmente dialética desse contexto, não se deve criar uma grande expectativa acerca do exame aristotélico da acrasia, esperando rigor e acribia nos argumentos. O que Aristóteles faz é apenas uma aproximação do problema visando mostrar que a tese socrática, que proscreve absolutamente qualquer possibilidade de ter conhecimento, mas não ser o conhecimento a força dominante, está errada e que os *phainomena* que diziam existir a acrasia estão corretos. Aristóteles mesmo faz advertências acerca do rigor próprio das ciências práticas. Sendo o bom e o justo objetos das ciências práticas, e admitindo eles grande variação e irregularidade, as premissas das ciências práticas também devem admitir variação e irregularidade. Diz Aristóteles: "nós devemos nos contentar, então, quando falamos de coisas como essas e partindo delas, em mostrar o que é verdadeiro sobre elas de modo grosseiro e em traços gerais […] e em encontrar conclusões do mesmo tipo." (EN I, 3, 1094b 15-22). Dada a natureza do objeto de conhecimento, não se deve exigir indiferentemente o mesmo rigor para todos. Com efeito, o geômetra e o carpinteiro operam com o ângulo reto, mas a exigência de rigor para os dois são diferentes (Cf EN. I 7, 1098b 28-31).

A ética, como ciência prática, por sua vez, não pode ser cobrada pela mesma expectativa de rigor que se cobra nas ciências teoréticas, já que seu objeto não comporta tal exigência. Por isso, a ética não operará como a ciência por demonstração da causa, pois lhe basta muitas vezes mostrar que algo existe: "Não se deve exigir conhecer a causa (*aitia*) do mesmo modo em todos os assuntos: em alguns casos, bastará mostrar devidamente *que* (*to hoti*) algo é. E isso é verdadeiro dos princípios (*archai*), pois algo assim é primeiro e

---

[45] "he discusses different cases that do not completely fit incontinents, but eventually help us to understand some aspects of incontinent's state of mind" (IRWIN 1999 p.258).

princípio" (EN I 7 1098b 1-4). O rigor característico da ética não passa pela demonstração da causa. Considerando que o exame dialético da acrasia em nenhum momento mostrou exigir maior rigor que uma abordagem em linhas gerais do objeto, parece correto afirmar que a dialética, no contexto da acrasia, cumpre a exigência de rigor prescrita em EN I[46].

Após os três argumentos listados acima, Aristóteles elenca outro argumento de natureza completamente diferente, anunciado como um argumento *phusikōs* e que visa a causa (EN VII 3 1147a 25-b6). Um argumento *phusikōs* que busca a causa é, como acabou-se de mostrar, tipicamente científico. Aristóteles frequentemente contrapõe uma explicação *phusikōs,* de natureza científica, à explicações abstratas, lógicas ou dialéticas[47]. A inserção desse argumento não visa substituir os argumentos dialéticos vistos acima. Aristóteles o insere para mostrar que a explicação causal de uma ação, já que uma ação é um movimento animal, pode se dar de modo científico conforme o estudo realizado no *De Motu*, onde Aristóteles aborda o movimento animal mediante a teoria do chamado silogismo prático, expediente também usado no argumento *phusikōs* da EN. Assim, todo o silogismo prático e a complexa discussão em torno dele em VII 3 é uma discussão importada dos tratados científicos e não comporta interesse ético. A presença do silogismo prático na EN não faz as pessoas melhores, o que é a função da ética. Ele é justificado como uma explicação científica

---

[46] Há comentadores que discordam dessa tese. Zingano, por exemplo, diz: "Aristotle insists again that moral reasoning must adapt itself to the conditions of its subject-matter, which means that it can neither be offered as a prescription nor adopt the routine production processes of arts and crafts […]. The hope of a rigorous proof, which would differ from mathematical proofs only because of the nature of the premises, is abandoned; in its place, one now finds a clear admission that ethical reasoning is closely linked to the indeterminate circumstances which bear on its moral value. […] Concerning method, then, there are two very different schemes: *NE* mentions no dialectical processes in its discussions of method; *EE* contains no reference to conclusions obtained roughly and in outline. Even the Greek term 'in outline' (τύπῳ), which expresses these new reservations about exactness in *NE*, is singularly lacking from *EE*." (ZINGANO 2007b p. 308-309). Como já foi dito, a posição de Zingano é assegurada por uma tese genética que defende o abandono gradual da dialética como método da ética, em particular e da filosofia em geral. Uma rápida objeção a essa tese já foi adiantada acima.

[47] Cf: Broadie (2002 p. 391), que aponta os seguintes textos em que esse contraponto é feito: *De Caelo* I 10 280a 32, *De Generatione et Corruptione* I 2 316a 11-14, II 9 335b 24-5, NE VIII 1 1155b2.

de um determinado tipo de movimento animal que fracassa em seguir os ditames racionais de ação e ilustra a prova dialética que se deu[48].

Portanto, a argumentação ética relevante contra a tese socrática no interesse do contexto que envolve a acrasia no livro VII é composta pelos três argumentos dialéticos que enfraquecem a cláusula socrática sobre a impossibilidade da existência da acrasia. No contexto dialético, o argumento *phusikōs* é ilustrativo e importado das discussões científicas, visando complementar a refutação socrática. Seu conteúdo será analisado com cuidado no próximo capítulo, assim como os outros três argumentos dialéticos e se entenderá por que Aristóteles concede que Sócrates estava certo em um sentido e enganado em outro, de modo que esse é o terceiro passo prescrito no parágrafo metodológico, que deixa permanecer os endoxa mais importantes e autoritativos (*kuriōtata*), referente aos principais *phainomena* elencados em VII 1.

---

[48] Diz Bolton: "But Aristotle does not interest himself um that subject in the *phusikōs* discussion. What he wants to do there, he says, is to give the cause (*aitia*) of incontinent action (1145a 24-5). In doing this he makes no attempt to undermine Socrates' arguments or any other problem-generating *endoxa*. He does, after giving the cause of incontinence, go on to reintroduce some of the *endoxa* which earlier left standing, to comment further on the kind of knowledge which incontinent person has, and to consider the relation between such knowledge and what Socrates has in mind (1147b 11-17). But this involves no new resolutions. […] Clearly enough, the dialectical discussion prior to the *phusikōs* discussion is sufficient for practical purposes. It is pointed out there that incontinent action results when *strong* desires for pleasure prevent us from having ready at hand to use all of the components, especially the "particular" components, of our knowledge of the best thing to do. The practical lesson of this is clear: to avoid incontinence, we need to work to achieve moderation in our desires for pleasure." (1991 p.22).

3 – A solução do problema da acrasia em EN VII 3.

3.1 – A organicidade dos argumentos de EN VII 3.

No capítulo anterior foram brevemente adiantados os quatro argumentos que Aristóteles usa para a solução da questão da acrasia. Como se viu acima, a abordagem da acrasia em EN VII 1-3 é eminentemente epistemológica, visando determinar que tipo de suposição (*hupolēpsis*) o acrático tem e se ele sofre alguma ignorância, como Sócrates defendia. Essa abordagem difere em sentido relevante do modo como Aristóteles aborda a acrasia no restante da EN. Com efeito, como foi apresentado no primeiro capítulo, a acrasia é compreendida como um conflito de motivos que rasga a alma do acrático em duas partes, cada uma lutando para determinar a ação. A parte racional é forte o suficiente para desencadear o processo deliberativo, levando o acrático a calcular aquilo que julga ser o melhor curso de ação disponível, no entanto, essa parte é vencida pelos apetites, que, ao imperar, são a causa de uma ação que impede a decisão racional e contradiz o juízo do melhor curso de ação que o acrático desejava tomar. A compreensão da acrasia como conflito de motivos que leva ao fracasso da decisão racional, no entanto, exerce, à primeira vista, tão somente um papel deuteragonista no contexto de VII 3. Urge que se coloque, então, uma questão necessária, como aponta Charles (2007)[1]: não é estranho que Aristóteles aborde a acrasia em geral como base numa teoria do desejo e em VII 3, quando trata especificamente

---

[1] "On the Humean view, the weak *akrates* can exemplify what is sometimes called "clear eyed *akrasia*". His failure in practical knowledge is just failure in desire. It need not involve any failure of intellect.
There are at several reasons for doubting that Aristotle held this type of view. […] it would (at best) have been very odd that he should have chosen to express it using an analogy with failures of intellectual knowledge." (CHARLES 2007 p. 200)

da acrasia sem qualificação, dê apenas exemplos de falhas intelectuais? Essa disparidade fez certos estudiosos da ética aristotélica realizarem dicotomias interpretativas, dividindo interpretações em dois grupos genéricos: um se caracteriza pela consideração relevante dos aspectos intelectuais e a subavaliação do papel do desejo; o outro se caracteriza por tomar o desejo como altamente relevante em detrimento do papel epistemológico de VII 3. Alguns comentadores, no entanto julgam os dois lados da dicotomia insuficientes e propõem algum tipo de síntese.

Pierre Destrée (2004, 2007), por exemplo, divide comentadores sobre a acrasia em Aristóteles em dois grupos, um dos intérpretes intelectualistas e o outro, dos intérpretes não-intelectualistas. A base para a distinção se daria no fato de que em VII 3 há "uma concepção fortemente intelectualista: a acrasia não tem causa ou fraqueza da vontade, mas uma falta de conhecimento" (DESTRÉE 2004 p.135), enquanto nos outros trechos onde Aristóteles trata da acrasia ele diz que há um conflito de desejos, o que configuraria a interpretação não-intelectualista. Destrée propõe-se, então, a defender uma interpretação conciliadora que corrigiria as duas interpretações antagônicas, pois esse seria o método habitual de Aristóteles[2]. Entretanto, se a interpretação do método dialético que foi oferecida no capítulo anterior deste trabalho é uma boa interpretação, a proposta conciliadora de Destrée não se mostra minimamente convincente, pois longe de propor uma dialética de cunho eclético em que duas teses contraditórias entre si seriam harmonizadas, Aristóteles propõe um enfraquecimento substancial da posição socrática e a manutenção dos *phainomena* mais autoritativos, de modo que, como se verá ao fim deste capítulo, a conclusão não confere relevância para a posição socrática. Vale lembrar que no contexto de uso técnico da dialética, como se configura VII 1-

---

[2] "Gostaria de defender uma posição conciliadora. Conforme ao seu método habitual, Aristóteles tenta conciliar estas duas concepções antinômicas corrigindo ambas. Ela aceita a opinião comum que vê na falta ou fraqueza da vontade a causa da acrasia. Porém, aceita também a explicação socrática na medida em que há igualmente uma falta de tipo cognitivo no momento mesmo do ato acrático" (DESTRÉE 2004 p.137)

3, a posição socrática é inserida ao modo de tese, na terminologia estrita da arte dialética, e, portanto, tem a função de contradizer os *phainomena* e levantar um problema, pois, embora paradoxal, a opinião socrática é relevante e, portanto, reputável ou endoxal.

David Charles, por sua vez, faz a mesma dicotomia feita por Destrée em relação às interpretações da acrasia em Aristóteles. Segundo Charles (2007)[3], um dos lados da dicotomia é caracterizado pela interpretação cognitivista, que entende a falha do acrático como exatamente a mesma falha que ocorre em raciocínios teoréticos e tende a aceitar aspectos da posição socrática, conferindo ignorância relevante como causa da acrasia. O problema da interpretação cognitivista se mostra em sua inadequação aos exemplos que são dados em VII 3. Essa interpretação julga que a falha do acrático é de compreensão ou uso da premissa menor[4], que ocorreria de modo semelhante ao exemplo da mula nos *Primeiros Analíticos*[5], em

---

[3] "Two main lines of interpretation, which correspond to the two philosophically dominant approaches to the topic of *acrasia* itself, have been proposed. They can be presented (somewhat schematically) as follows.
The cognitivist interpretation of the weak akrates: on this view, the failure of the weak *akrates* is (according to Aristotle) of precisely the same type as is to be found in theoretical (or non-practical) reasoning. It is what I shall call a failure of cognition. […] This interpretation attributes to Aristotle what might be called a Socratic view of practical knowledge and *akrasia*.
The Humean interpretation of the weak akrates: on this view, the failure of the weak *akrates* is (according to Aristotle) a failure in practical knowledge which is like a failure in theoretical reasoning but is not of precisely the same type. So understood, practical knowledge is taken to be made up of two independent separable, components: good cognition and good desire. The weak *akrates* can fail to have a practical knowledge by failing to have a appropriate desire. [...]
For I shall argue that Aristotle accepted neither the Socratic nor the Humean view but developed his own strikingly original alternative." (CHARLES 2007 p.194)

[4] Adiante a estrutura do silogismo prático ficará mais clara. Brevemente: trata-se de uma figura de raciocínio composta de duas premissas, uma maior e outra menor, e de uma conclusão delas derivada. A maior expressa um princípio de ação (por exemplo: "Alimentos secos são benéficos a todos os homens"), e a menor expressa um juízo fatual acerca da circunstância relevante em que o agente está inserido (por exemplo: "Isto é alimento seco"). A conclusão é um enunciado que se torna ação em circunstâncias favoráveis.

[5] "Nothing prevents a man who knows both that *A* belongs to the whole of *B*, and that *B* again belongs to *C*, thinking that *A* does not belongs to *C*, e.g. knowing that every mule is sterile and that this is a mule, and thinking that this animal is with foal: for he does not know that *A* belongs to *C*, unless he considers the two propositions together. So it is evident that if he knows the one and does not know the other, he will fall into error. And this is the relation of knowledge of the universal to knowledge of the particular. For we know no sensible thing, once it has passed beyond the range of our senses, even if we happen to have perceived it, except by means of the universal *and* the possession of the knowledge which is proper to the particular, but without the actual exercise of that knowledge." (An. Pr. 67a 35-b3). Filip Grgić (2002 p.351), por exemplo, partidário da interpretação que Charles chama de socrática, toma como fundamento de sua interpretação esse texto dos *Primeiros Analíticos.*

que alguém falha em concluir tendo a posse das premissas relevantes. Nenhum dos exemplos dados por Aristóteles se adéqua a esse esquema, pois o problema do acrático está no conhecimento prático verdadeiro das proposições que enuncia e não na capacidade de colocar premissas juntas e delas concluir algo; além disso, a interpretação cognitivista não confere papel relevante ao desejo. Do outro lado da dicotomia há a interpretação humeana que confere semelhança entre a falha do acrático e a falha teorética, mas, no entanto, não são o mesmo tipo de falha, pois a falha relevante do acrático é uma falha do desejo. É característico dessa interpretação separar o bom juízo intelectual do bom desejo pela ação correta[6].No entanto, concorre contra essa interpretação o fato de que Aristóteles oferece exemplos de falhas intelectuais e não de falhas de desejo em VII 3.

Em vista dos problemas apresentados pelas interpretações mais comuns divididas nesses dois modos, Charles propõe uma terceira via, que parece bastante profícua e adequada à apresentação da acrasia que Aristóteles faz, permitindo que VII 3 possa ser visto como uma parte do todo que é a teoria da acrasia apresentada alhures na EN, dotada de uma função específica que complementa a teoria geral. Assim, enquanto os outros textos sobre a acrasia apresentam aspectos éticos sobre esse fenômeno moral, VII 3 apresenta tópicos epistemológicos sobre ele. Tal separação no tratamento, longe de indicar alguma confusão ou contradição no pensamento aristotélico, mostra pontos específicos, com funções próprias no tratamento da acrasia que, assim entendida, evidencia-se como uma teoria dotada de organicidade.

A terceira via, sugerida por Charles (2007), aproxima-se da interpretação humeana, mas não separa desejo e cognição. O desejo é entendido como um movimento anímico que, ao

---

[6] Basear-se-iam os intérpretes humeanos de Aristóteles em EN VI 2 1139b 4-5, onde Aristóteles diz que "decision is either understanding combined with desire or desire combined with thought, and this is the sort of principle that a human being is".

mesmo tempo, faz o percepiente ver o objeto de desejo como um bem ou como algo prazeroso e ser atraído por ele, de modo tal que o desejo envolve atração e juízo sobre o seu objeto[7]. A interpretação sugerida se funda no texto de *De Anima*, onde é dito "Perceber, então, é semelhante à mera afirmação ou pensamento; quando algo é prazeroso ou penoso, [a alma] persegue ou o evita, como se ela estivesse afirmando ou negando." (DA III 7 431a 8-10). Aplicada à ética, essa interpretação permite entender a decisão como forma de desejo que envolve conhecimento do que é melhor, mas o agente não é apropriadamente atraído por ela. Trata-se de uma falha em valorizar moralmente aquilo que é sabido que se deve fazer[8]. Na ocorrência da acrasia, o agente se vê diante de um objeto de desejo que sabe ser correto, mas não está atraído apropriadamente por ele, pois sofre a influência de um desejo mais forte que se contrapõe ao que sabe ser melhor. A interpretação de Charles permite que se compreenda a acrasia como um conflito de motivos que ocasiona a falha na decisão, conforme as várias passagens em que Aristóteles caracteriza tal fenômeno na EN, como se mostrou no início deste trabalho, bem como a acrasia tratada a partir de um ponto de vista eminentemente epistemológico, sem que isso gere problema algum de consistência. Afinal, como partes orgânicas de uma teoria unificada da acrasia, a abordagem moral que perpassa a EN e a

---

[7] "On this view, to desire A is a distinctive way of seeing A as pleasant or good, which essentially involves (for example) the perceiver being attracted towards A (and perhaps taking pleasure in A). While such a state can be described as a way of seeing A, the way of seeing involved is directly connected with attraction and (perhaps) enjoyment and (as such) is different in kind from ordinary perception.[…]
The account, I believe, runs as follows: if the object is an actually perceived pleasant object, the perceiver will perceive it as such. If the perceiver perceives the object as pleasant, his soul has to respond to it as pleasant. To respond to it as pleasant is (in this case) the same activity as (1) taking pleasure in it and (2) pursuing it. Thus, there is one type of activity which can be described indifferently as 'the object being perceived as pleasant', 'the soul as it were asserting that it is pleasant', 'the soul pursuing it'." (CHARLES 2007 p. 201-202)

[8] "On the present account, preferential choice will be understood either as a form of cognition (albeit of the distinctive desiderative) or as a form of desire, which involves cognition as to what is best to do. Crucially, it cannot be assimilated either to pure cognition (because of its connections with attraction and action) or to perceptual-pleasure based desire (because of its connection with attraction and action). Given these two sets of connection, preferential choice is a distinctive form of both cognition and desire, not a compound of ordinary cognition and low-level (let alone non cognitive) desire. So understood, a preferential choice will be falty if the agent is not properly attracted to doing what is best. This view explains why in NE/EE VII 10, 1152a 13-16, Aristotle describes the weak *akrates* as both failing in preferential choices and being like one who fails in cognition." (CHARLES 2007 p.205)

abordagem epistemológica de VII 3 têm, cada uma delas, sua função argumentativa própria, que corrobora a finalidade visada por Aristóteles, que é restaurar a acrasia como fenômeno moral importante, porque existente, a ser evitado, salvando relevantes *phainomena* que a filosofia socrático platônica havia considerado falsos.

Dado o ponto de vista orgânico que se propõe, deve-se tomar como suposto ao analisar VII 3 as principais notas constituintes da teoria aristotélica da acrasia, que já foram explicadas acima, pois Aristóteles as supõe e não as nega. Assim, a acrasia deve ser tratada como um estado (*hexis*), formado por hábito, mediante repetições de certo padrão de comportamento, sendo voluntário, o que significa que o agente deve ter acesso epistêmico às circunstâncias e conseqüências de sua ação, bem como ser conhecedor do que se deve fazer. Pois a ignorância das circunstâncias contextuais da ação torna-a involuntária e a ignorância do que se deve fazer torna a ação viciosa, portanto de espécie distinta da acrasia. A acrasia também deve ser entendida como um conflito forte de motivos, um racional e outro apetitivo, ambos desejados, e que, culminando na vitória do apetite, provoca a falha da decisão. A posse desses elementos permite que seja iniciada a análise dos quatro argumentos de VII 3. Essa análise toma como princípio interpretativo que Aristóteles compôs o texto de modo a se aprofundar, em cada argumento, nos detalhes e clareza. A presença e a ordem dos argumentos não é, portanto, gratuita. Por isso, na interpretação que se seguirá, não se tentará interpretar os três primeiros argumentos com base nos elementos silogísticos apresentados apenas no quarto argumento, como a grande maioria dos comentadores faz.

3.2 – O primeiro argumento.

Foi defendido no capítulo anterior um interesse dialético na exposição aristotélica contra a tese socrática que afirmava a impossibilidade da existência da acrasia. Essa exposição é feita por meio de quatro argumentos distintos, sendo três deles dialéticos e um *phusikōs*, que visa mostrar a causa do comportamento irracional do agente acrático. Aristóteles tem um interesse bastante determinado no contexto de EN VII 3, qual seja, mostrar que a tese socrática, que interditava a possibilidade da acrasia mediante a impossibilidade do conhecimento ser dominado por outra coisa, é falsa. Sua falsidade seria evidenciada pelo enfraquecimento da cláusula socrática sobre o conhecimento, pois os argumentos dialéticos de Aristóteles deixam claro que existem modos de conhecer e agir em que o conhecimento, deveras possuído, não exerce mestria sobre a pessoa que o possui. O quarto argumento, notoriamente científico, visa importar da discussão do movimento dos animais elementos que possam dar suficiência à refutação dialética, pois, a rigor, os argumentos dialéticos arrolados em favor da existência de estados (*hexis*) em que o conhecimento não domina não provam que Sócrates estava errado em dizer que a acrasia não existe, mas apenas que ele estava errado em negar que o conhecimento pudesse estar presente e não exercer sua autoridade, já que é o que há de mais autoritativo na mente humana. A insuficiência da refutação dialética incide justamente no fato de que ela se limita a mostrar que algo ocorre, não mostrando a causa do que ocorre, sendo, contudo, a causa necessária para mostrar o erro socrático, pois vinculará o comportamento acrático à força dos apetites e mostrará que o *phainomena* (iii), que dizia que a acrasia é causada por apetites e que a continência é causada pela razão e o acrático age sabendo que o que faz é mau, é o endoxa mais autoritativo e deve ser preservado, ocasionando a recusa da tese socrática. Desse modo, embora haja uma diferença de natureza entre os três argumentos dialéticos e o argumento *phusikōs*, eles formam as partes do todo, que é a refutação da tese socrática. É em vista dessa refutação que o primeiro argumento dialético é assim exposto:

> Mas nós falamos [*legomen*] de conhecimento [*epistasthai*] em dois modos; nós atribuímo-lo tanto a alguém que o tem sem o usar, quanto a alguém que o está usando. Por isso, importará [*dioisei*] se alguém tem o conhecimento [*thēorounta*] que sua ação é errada [*mē dei prattein*[9]] sem atentar para ele, ou se tem e atenta para ele. Pois esse segundo caso parece extraordinário [*deinon*], mas a ação errada quando ele não atenta para seu conhecimento não parece extraordinário. (EN VII 3 1146b 31-34)

Como foi notado no capítulo anterior, Aristóteles não se dedica a explicar o argumento, pois dá por suposto que seu auditório sabe bem de que se trata, como é indicado pela expressão *"nós falamos* (*legomen*)*"*. Dado que Aristóteles não explica o argumento, resta ao leitor se perguntar a que tipo de conhecimento (*epistēmē*) se refere o texto. David Charles (2009) responde essa questão com elegância. No livro VI da EN é dito, em duas passagens, o sentido do conhecimento citado aqui. Na primeira[10], Aristóteles afirma que o conhecimento é um estado (*hexis*) demonstrativo e, por isso, prova coisas por necessidade a partir de princípios. Na segunda[11], o objeto de conhecimento (*epistēton*) é dito provado por demonstração a partir de princípios. Em vista dessas passagens do livro VI, Charles conclui que o que Aristóteles toma como conhecimento no livro VII não é apenas simples afirmações sobre algo, mas um corpo de conhecimento dotado de organicidade, cujas proposições são derivadas dedutivamente de um princípio[12]. Desse modo, não se pode dizer que tem

---

[9] Irwin (1999) traduz '*mē dei prattein*' como '*action is wrong*', que não é o mais adequado. A tradução de Rowe (2002), mais corretamente, traduz por "*doing what one shouldn't*", mantendo de modo mais evidente o sentido pretendido por Aristóteles ao usar o verbo dever/ser necessário, ficando mais claro que o agende deveria fazer algo que não fez porque não se atentou ao seu conhecimento.

[10] "Scientific knowledge [*epistēmē*], then, is a demonstrative state [*hexis apodeiktikē*], and has all the other features that in the *Analytics* we add to the definition. For one has scientific knowledge whenever one has the appropriate sort of confidence, and knows the principles [*archai*]. For if one does not know them better than the conclusion, one will have scientific [only] knowledge coincidentally" (EN VI 3 1139b 32-35)

[11] "Scientific knowledge [*epistēmē*] is supposition [*hupolēpsis*] about universals, things that are by necessity. Further, everything demonstable and every science have principles, since scientific knowledge involve reason. […] For what is scientific known [*epistēton*] is demonstrable." (EN VI 6 1140b 30-35)

[12] "In these contexts, as in Theaetetus, active knowledge involves grasping some specific truth within a body of knowledge. If so, we should understand Aristotle's use of the terms 'knowledge' and 'knowing' in 1146b 31-5 (as in NE/EE VI (V)) as referring to having or using truths in this way.

conhecimento alguém que conheça uma prescrição tal como 'Alimentos secos são benéficos a todas as pessoas' e essa prescrição não fazendo parte de um corpo de conhecimento. Também não tem conhecimento quem se limita a um juízo fatual como 'este alimento x é seco', já que conhecimento não é acerca de particulares, mas de universais. Usando um sentido estrito de 'conhecimento', Aristóteles mantém claro qual tipo de suposição (*hupolēpsis*) está envolvida na acrasia.

A distinção entre ter o conhecimento em um estado sem uso e ter o conhecimento em uso, ou o contemplando, é, em geral, entendido como ter conhecimento em potência e ter conhecimento em ato[13]. Assim, Aristóteles estaria referindo-se a situações como, por exemplo, a de uma pessoa que domina os conhecimentos lingüísticos que lhe conferem domínio da língua francesa, mas, no atual momento, ela usa conhecimentos de uma outra língua qualquer. Dizer que essa pessoa conhece a língua francesa, mas não a está usando ou tem conhecimento potencial, no sentido preciso de que lhe é possível, se nada lhe impedir, usar esse conhecimento quando quiser, é, pois, uma descrição correta de seu estado. Do mesmo modo, é correto dizer que uma pessoa que conhece os elementos que lhe conferem domínio da língua francesa e, nesse momento, está a usar tal conhecimento, conhece em ato.

Essa distinção ocorre também no *De Anima*, onde Aristóteles não só diferencia a simples posse da posse acompanhada de uso do conhecimento, como diz, a exemplo do que diz no primeiro argumento dialético, que esse uso é contemplação (*theōrein*)[14]. Aristóteles,

---

It is important to note that merely grasping some specific truth (*eidenai*) is not sufficient for having knowledge (*epistēmē*) of it. One will be aware of it in the right way for knowledge if one does not contemplate it as part of a relevant body of knowledge (e.g. on the basis of the relevant starting points).

[13] "Traditionally, commentators have taken this distinction between actual knowledge (knowledge that a person is actually conscious of), and potential knowledge (knowledge that at the time a person is not conscious of)." (DAHL 1984 p. 164).

[14] Infelizmente Irwin (2009) verteu '*thēorounta*' para '*has the knowledge*' que mantém obscura a tradução ao não tornar claro a distinção que Aristóteles fez entre o simples ter conhecimento (*epistasthai*) e a contemplação

contudo, chama os dois tipos de posse de atualidade (*entelecheia*), e faz uma analogia para demonstrar a diferença entre os dois tipos de atualidade: ter a simples posse do conhecimento é como estar dormindo, enquanto contemplar o conhecimento que se possui é como estar acordado e, assim como estar dormindo e estar acordado supõem a existência da alma, a simples posse e a posse contemplativa supõem a existência do conhecimento[15]. Fica, portanto, excluída a aprendizagem e a posse inata de conhecimento como tipo de conhecimento relevante para o argumento, pois eles não são conhecimento já possuído e não podem ser acessados ou usados segundo critério da pessoa que os possui. Assim, se se falar em conhecimento potencial, ao analisar o primeiro argumento dialético, deve-se ter sempre claro que se trata da potência em usar algo que se possui e não da potência em possuir algo.

Aristóteles prossegue o argumento dizendo que fará diferença [*dioisei*], ou que importará, como traduz Irwin, que essa distinção seja realizada, pois é importante saber se alguém faz o que sabe que não deve fazer ou se faz algo que não deve fazer sem saber o que faz, pois a ação contrária ao que se sabe que se deve fazer parece extraordinária (*deinon*). Aristóteles usa para 'extraordinário' o adjetivo '*deinos'* que fora usado anteriormente para expor a reação socrática à acrasia. Ora, Sócrates julgava *deinos* (terrível) a possibilidade de a acrasia existir, pois sua existência implica a dominação do conhecimento pelo apetite[16]. Por si só, o uso desse adjetivo, como diz Pickavé e Whiting, não revela se Aristóteles está utilizando-o no sentido de que a ação contrária ao que se sabe que deve ser feito é terrível ou

---

desse conhecimento. Rowe (2002) traduz por '*having regard to the knowledge*', que, embora melhor que a opção de Irwin, ainda não é suficientemente claro. Charles (2009 p.45) traduz por '*contemplating*' tornando bem clara a oposição que Aristóteles pretendeu fazer.

[15] "But actuality (*entelecheia)* is so spoken of in two ways, first as knowledge is and second as contemplation (*theōrein*) is. It is clear then that the soul is actuality as knowledge is; for both sleep and waking depend on the existence of soul, and waking is analogous to contemplation, and sleep to the possession but not the exercise of knowledge." (DA II 1 412a 22-27)

[16] "For it would be terrible [*deinon*], Socrates used to think, for knowledge to be in someone, but mastered by something else, and dragged around like a slave." (EN VII 2 1145b 24-25)

absolutamente surpreendente, ou se ele o usa no sentido de que se trata de algo estranho, porém verdadeiro[17]. Contundo, excetuando a possibilidade do acaso ser a causa do uso de *deinon* nesse argumento, pode-se julgar que Aristóteles tem sério interesse em o utilizar no mesmo sentido que caracterizou a reação socrática. Desse modo, Aristóteles afirma que seria algo completamente extraordinário agir contrariamente ao dever conhecido e contemplado, ao passo que nada há de extraordinário na ação feita contrariamente ao dever conhecido, mas não contemplado.

Muñoz (2002) afirma, sobre esse argumento, que Aristóteles estaria propondo uma situação que poderia assim ser descrita: o agente conhece que a ação que faz é errada, mas ainda assim a pratica, pois, no momento mesmo da ação, seu conhecimento passa a um estado de latência, que se encerra após a ação, tornando o agente a ser capaz de relembrar seu conhecimento de modo patente, o que lhe causaria arrependimento[18]. Apesar do esforço em tentar trazer para a reflexão de VII 3 elementos de outros livros da EN, como a deliberação, por exemplo, o argumento de Munõz tenta esclarecer o obscuro pelo obscuro, inserindo no argumento de Aristóteles coisas que não eram de interesse de Aristóteles inserir. Não há menção, no texto do primeiro argumento, à deliberação e, muito menos, ao esquecimento do conhecimento no momento da ação. Além da ausência de fundamento textual, é estranho pensar que uma pessoa até um determinado momento contempla o conhecimento necessário

---

[17] "Does *deinon* mean something like 'absolutely amazing', in which case Aristotle would seem to be ruling out what is sometimes called 'clear-eyed' *acrasia* – viz. cases where someone who knows she should not φ nevertheless φ's while actively thinking she should not? Or does *deinon* mean simply 'strange', in which case Aristotle may or not may be allowing that 'clear-eyed' acrasia sometimes occurs? Is the idea that clear-eyed acrasia is, as we might say 'strange but true'?" (PICKAVÉ ; WHITING 2008, p. 331).

[18] "Assim, (1) durante a deliberação e até o instante da escolha, o agente está consciente do que é bom e de qual via de ação deverá seguir. Em seguida, (2) durante a prática da ação, ele tem esse conhecimento latente. É capaz de relembrá-lo caso seja perguntado ("você sabe o que está fazendo?") e arrepender-se-á mais tarde, mas não dirá que sofreu uma amnésia temporária ou que não sabia. Finalmente, então, (3) o agente voltará a ter conhecimento do que *devia ter feito* em (2), forçado pela presença de um desejo que não foi satisfeito. Esse é o momento do arrependimento." (MUÑOZ, 2002 p. 239)

para a ação que deve fazer e, no momento em que é preciso agir, seu conhecimento passa a um estado de latência.

Charles também propõe um elemento estranho em sua interpretação desse argumento. Após fazer a interessante observação de que o conhecimento possuído deve ser entendido como um corpo de conhecimento formado pela articulação de proposições, ele dá como exemplo de conhecimento (*epistēmē*) contemplado o saber médico ou nutricional dos prós e contras de se alimentar de um bolo; como exemplo de conhecimento não contemplado, mas possuído, ele cita uma criança que compreende que diante dela está um bolo que será voluntariamente comido, sem conhecimento (*epistēmē*) médico ou nutricional acerca desse tipo de alimentação[19]. Excetuando algum eventual caso, bastante raro, em que crianças possuam conhecimento de medicina ou nutrição, o exemplo de Charles é confuso. Crianças não são conhecedoras no sentido de possuírem um corpo de conhecimento formado por proposições articuladas entre si e derivadas de princípios primeiros indemonstráveis. Portanto, elas não podem ser exemplo para o argumento de Aristóteles, cujo interesse é mostrar que alguém pode ter o conhecimento e agir contrariamente ao que se deve fazer segundo tal conhecimento, desde que ele não esteja sob contemplação.

Enfim, considerando a natureza dialética do argumento, Aristóteles mostra que a tese socrática, que interditava absolutamente a possibilidade de que se pudesse agir contra o conhecimento que se tem, deve ser enfraquecida, pois a simples posse do conhecimento não cria um reino da razão que sempre fará executar as ações boas. Há, pois, um sentido, ao menos, em que a ignorância não é responsável pela ação má. Afinal, quem tem posse do conhecimento não é ignorante. Porém, mais do que o simples enfraquecimento da tese

---

[19] "Thus, for example, a child may grasp (*eidenai*) some specific truth (e.g. this is a cake) and act voluntarily on it without having any knowledge at all (*epistēmē*) of the relevant area. More specifically, he or she may lack knowledge of the medical or dietary pros and cons of eating cake." (CHARLES 2009 p. 46).

socrática, o argumento aristotélico produz, como conseqüência de sua natureza dialética, um importante esclarecimento sobre a acrasia. A acrasia não pode ser um comportamento extraordinário, pois é dada como existente e a finalidade buscada em VII 3 é justamente mostrar como, existindo a acrasia, dá-se o conhecimento que ela envolve. Assim, sabe-se, através desse primeiro argumento, que o acrático deve ser pensado como aquele que sabe o que deve fazer, porém, de algum modo, não o contempla. Mas resta ainda obscuro o sentido dessa contemplação do dever que é conhecido. Cabe aos outros argumentos acrescer clareza à exposição aristotélica.

2.3 – O Segundo argumento.

O primeiro argumento não só enfraquece a interdição socrática, como também dá condições de entender algo a respeito do tipo de conhecimento do acrático: ele possui o conhecimento da ação que deve fazer, mas, de algum modo, não o contempla. No entanto, Aristóteles não vai além disso nesse argumento.

A sequência do texto traz o segundo argumento dialético, que é introduzido pelo advérbio '*eti*', que significando 'ademais', 'além disso', indica não só um argumento novo, mas uma continuidade em relação ao argumento anterior. Eis o argumento:

> Ademais [*eti*], já que existem dois tipos de premissas [*duo tropoi tōn protaseōn*], a ação de alguém pode conflitar com seu conhecimento se ele tem ambos os tipos de premissa, mas usa somente a premissa universal [*katholou*] e não a premissa particular [*kata meros*]. Pois é a particular que é realizável na ação [*prakta gar ta kath' hekasta*]. Existem também diferentes tipos de universal; um tipo refere-se ao próprio agente, e o outro, ao objeto. Talvez, por exemplo, alguém saiba que coisas secas beneficiam todo homem e que ele mesmo é um homem, ou que este tipo de coisa é seca. Mas ele não tem [*ouk echei*] ou não ativa [*ouk energei*] o conhecimento que esta coisa particular é desse tipo. Esses

> modos [*tropous*] [de conhecer ou não conhecer], então, fazem uma diferença [*dioisei*] tão notável tal que parece [*dokei*] bastante inteligível [*mēden atopon*][20] [para alguém agindo contra seu conhecimento] ter um modo de conhecimento, mas espantoso [*thaumaston*] se tem o outro modo. (EN VII 3 1147a 1-10)

Esse argumento claramente insere na discussão da acrasia os primeiros elementos do chamado silogismo prático. Não há em toda a obra de Aristóteles uma teoria sobre esse tipo silogismo. Há apenas passagens em que ele ocorre, cujos principais aparecimentos se dão na EN, no *De Anima* e no *De Motu Animalium,* o que é perfeitamente justificável, já que nessas obras Aristóteles tenta explicar o que move os animais em geral e o humano em particular. Será defendido neste trabalho, ao se tratar do quarto argumento contra a tese socrática, aquele denominado *phusikōs*, que o silogismo prático é concebido por Aristóteles para o estrito fim de explicar a ação em modo analógico à função cumprida pelo silogismo teorético.

Em EN VI 12 1144a 31 aparece a ocorrência do nome '*sullogismoi tōn praktōn'* traduzido geralmente por 'silogismo prático', embora a literalidade da expessão denota algo como 'silogismo das coisas práticas'. Irwin (1999) traduz por '*inferences about actions*'. Rowe (2002) verte para '*practical reasoning*'. Embora sempre se possa divergir quanto a opção que represente a melhor tradução, o objetivo de Aristóteles é bem claro. Com o silogismo prático ele pretende aplicar às ações humanas (no contexto específico da ética) ou aos movimentos dos animais a figura de um cálculo que, relacionando proposições ou premissas, conduz a uma conclusão que pode se dar no mundo como um movimento ou uma ação. Apesar de ter introduzido a noção de premissa/proposição (*protasis*) nesse trecho, é no último argumento que o silogismo prático será essencial para o argumento. É, pois, no tratamento do argumento *phusikōs* que se terá uma explicação desse silogismo.

---

[20] Literalmente, *'meden atopon'* significa 'não é estranho'. A tradução de Irwin não se mantém fiel ao optar por '*quite inetlligible*'. Rowe mais corretamente traduz por '*not at all strange*'.

Como diz o argumento, há uma *protasis* universal e outra particular. A universal expressa um princípio de ação prescritivo[21], isto é, um valor ou norma constituído racionalmente e desejado. Na ética aristotélica, um princípio de ação é dito ser um fim ou um bem (até mesmo o bem aparente) [22]. A particular, por sua vez é responsável pelo enunciado das circunstâncias particulares relevantes que se dão como caso da universal[23]. O uso somente da premissa universal abre a possibilidade para uma ação que, ao ser efetivada, cria um conflito entre o que se faz e o que se conhece como dever. Sarah Broadie (2002) compreende que essas *protasis* não devem ser restringidas à premissas ou pontos de partida de um processo deliberativo. Essas *protasis* são fatores de um gerundivo que expressam um dever que pode ser o resultado de diferentes processos, como a deliberação ou um impulso simples[24]. Ao afirmar que a posse e o uso do universal não acarretam a ação que ele prescreve, Aristóteles mostra mais um tipo de caso em que a ação realizada vence o princípio racional que determina o bem ao não o seguir e, com isso, enfraquece ainda mais a interdição socrática à acrasia.

---

[21] Uma proposição moral para Aristóteles é prescritiva na medida em que, como diz Muñoz, o "operador deôntico é o resultado da associação de um desejo a uma crença." (2002 p. 248). Assim, Aristóteles não funda valores e deveres nas coisas, não podendo ser-lhe atribuída a falácia naturalista. É a razão prática que, constituída pela operação inseparável do desejo e do intelecto, cria princípios de ação. Acrescentando-se a isso, viu-se, em nota, no primeiro capítulo que a concepção aristotélica de felicidade não concebe o bem supremo como uma coisa disponível no mundo, mas um princípio formal alcançado, no âmbito prático, pela atividade racional segundo a virtude.

[22] "For inferences about actions [*sullogismoi tōn praktōn*] have a principle, 'Since the end [*telos*] and the best [*ariston*] is this sort of thing' (whatever it actually is – let it be any old thing for the sake of argument). And this [best good] is apparent only to the good person; for vice perverts us and produces false views about the principles of actions. Evidently, then, we cannot be prudent without being good." (EN VI 12 1144a 31-36)

[23] "In demonstrations understanding [*nous*] is about the unchanging terms that are first. In [premiss] about action understanding is about the last term, the one that admits of being otherwise, and [hence] about the minor premise [*heteras protaseōs*]. For these last terms are beginnings of the [end] to be aimed at, since universals are reached from particulars" (EN VI 11 1143b 1-5)

[24] "These premisses are not starting points of a deliberative process, but factors in a gerundive such as 'I should eat this', whether it expresses the result of deliberation nor a sheer impulse. Ar. [Aristotle] analyses such a gerundive G as the synthesis of a universal premiss such as: 'Dry food is good for humans', and particular one such as 'I am human', 'This is dry'. […] Un-self-controlled failure to act on G (in which 'this' refers to some dry food) is now (1147a2-3) more precisely identified as failure to use a particular (*kata meros*) premiss. This is meant to underline the impracticality of lack of self-control." (BROADIE 2002 p.390)

Essa primeira parte do argumento acarreta um problema de dimensões consideráveis. Se Aristóteles intenta nesse trecho mostrar que a acrasia ocorre de modo tal que o agente, ao efetuar uma ação, usa apenas a maior e não a menor, ele incorre numa contradição bastante séria, pois o não uso da menor, que é responsável pela consciência das circunstâncias e conseqüências relevantes para a ação, faz com que a ação seja considerada involuntária. Como se viu em vários momentos deste trabalho, a acrasia é um estado habitual (*hexis*) voluntário e merecedor de reprovação. A continuação do argumento talvez ofereça ajuda para esclarecer esse ponto problemático.

Aristóteles diz que há diferentes tipos de universal. Irwin (2009) esclarece que não se trata aqui de diversos tipos de *protaseis* universais. Aristóteles se refere aos termos universais presentes nas duas premissas[25]. Um tipo de universal refere-se ao próprio agente, enquanto o outro tipo refere-se ao objeto. Assim a proposição "Alimentos secos são benéficos a todas as pessoas' deve ser complementada com proposições suplementares que cumpram a exigência aristotélica. Desse modo, haveria uma proposição que seria assim apresentada: "Eu sou uma pessoa"; a outra seria apresentada como "isto sendo tal e tal é um alimento seco[26]". No entanto, essa especificação do referente dos termos universais presentes nas proposições pode não estar ativo no momento em que a ação ocorre e esse conhecimento é requerido. Fará, segundo opinião geral, que é expressa por '*dokei'*, enorme diferença saber essas distinções, diz Aristóteles, pois estar em um dos modos apresentados não é em nada estranho, mas estar no outro seria espantoso.

---

[25] "These are not universal premisses but universal terms or concepts (e.g., 'healthy' or 'dry') that may appear in either the universal or the particulars premisses that have been mentioned." (IRWIN 2009 p.258).

[26] "Aristotle, I think, is here regarding both as 'particular'; if so, then 'nuts are dry foods' is counted as particular because it is *less* universal than the leading premiss. Aristotle quite often uses the word 'particular' in this way, i.e., as meaning '*less universal*', rather than *'not universal*'." (Bostock 2000 p.126)
"Here one of the conjuncts is a universal proposition ("such-and-such food is dry"). Aristotle is happy to count as "particular" a minor premisse that is universal in form, but narrower than the major premisse." (HARDIE 2006 p. 249)

Além do problema da eventual contradição que estaria Aristóteles cometendo ao dizer que se pode agir contrariamente ao que se sabe, desde não que se use a premissa menor (supondo, é claro, que o exemplo foi pensado como uma instância de comportamento acrático), o argumento não explica como se ignora os particulares que são instâncias do universal conhecido, além de oferecer dificuldades de tradução.

Pickavé e Whiting (2008) ressaltam a continuidade entre os argumentos de VII 3, demonstrada por Aristóteles ao usar o advérbio '*eti*', mas afirmam que o segundo argumento tenta completar o primeiro, cuja solução ofertada não foi suficiente para a prova. A primeira parte do segundo argumento, que afirma que pode haver conflito entre a ação e o conhecimento se o agente não usa a menor, mas apenas a maior, é semelhante a um texto dos *Analíticos Primeiros* onde Aristóteles diz que alguém, não sabedor que um determinado diagrama tem a forma de triângulo, pode saber que todo triângulo é dotado de dois ângulos retos. Assim, essa pessoa saberia a proposição universal, mas falharia em conhecer a proposição particular[27]. No entanto, segundo Pickavé e Whiting, exemplos teoréticos não se adéquam bem às questões éticas, pois as demonstrações científicas são corretas mesmo se a pessoa que as conhece não saiba identificar as instâncias particulares de seu conhecimento universal, o que não é verdadeiro para a ética, que se caracteriza especificamente como um conhecimento que inegavelmente tem a ver com o particular[28]. Além disso, entender que

---

[27] "If then a man knows that *A* belongs to everything to which *B* belongs, he knows that *A* belongs to *C*. But nothing prevents his being ignorant that *C* exists; e.g. let *A* stand for two right angles, *B* for triangle, *C* for a particular diagram of a triangle. A man might think that *C* did not exist, though he knew that every triangle contains two right angles; consequently he will know and not know the same thing at the same time. For the expression 'to know that every triangle has its angles equal to two right angles' is ambiguous, meaning to have the knowledge either of the universal or of the particulars. Thus then he knows that *C* contains two right angles with a knowledge of the universal, but not with a knowledge of the particulars; consequently his knowledge will not be contrary to his ignorance. (An. Pr. II 21 67a 11-21).

[28] "We must, however, caution against assuming too quickly, as many commentators assume, that Aristotle's appeal to cases like those in *Analytics* shows that he takes the failure of *akratēs* to lie likewise in a failure either to have or to use some *particular*. […] This is especially plausible since theoretical knowledge is primarily of universals in a way that practical knowledge is not. Moreover, it is more obvious in theoretical than in practical

Aristóteles estaria dizendo que a acrasia ocorre com a ignorância do particular ameaça a consideração, sempre presente na ética ao tratar da acrasia, de que ela é um fenômeno moral de caráter voluntário. Em vista disso eles propõem uma interessante interpretação que começa por sugerir uma divisão no segundo argumento, em que a primeira parte é referente à divisão das proposições em universal e particular, e a segunda parte corresponde à especificação dos referentes dos termos universais e sua conseqüência. A intenção do argumento não seria, então, mostrar que o acrático falha em conhecer a menor, mas mostrar que há um modo de falha em qualquer uma das proposições a serem conhecidas e, dado as dificuldades que a ignorância da particular traria para a voluntariedade da acrasia, a importância do argumento se daria na falha na referência dos universais, exposta na segunda parte do argumento.

Segundo Pickavé e Whinting, a maioria dos comentadores entende que a referência da frase "Esse tipo de coisa é seca" é a proposição particular referida na primeira parte do argumento. No entanto, essa é uma distinção realizada na proposição universal, em que um determinado tipo de alimento seco é uma instância do termo universal 'alimento seco' pertencente à proposição universal. Bem como a referência ao agente como instância do universal 'todo homem' não é uma proposição particular específica, mas um detalhamento do referente particular a que o universal se refere. Em vista disso, a conclusão de que não ter conhecimento de um modo é espantoso, enquanto nada há de estranho em não conhecer de outro modo significaria que é espantoso não saber que o agente é, ele mesmo, instância do

---

contexts how one might use a universal without applying it to particulars: for this is how universals are in fact used in demonstrations. But the idea that one can actively use universal knowledge without applying it to particulars may not transfer readily to practical contexts, where competent use of a universal *consists* largely in applying it to particulars. In such contexts, there is a question how one *could* use a universal proposition without thereby (or at last also) using one's knowledge of particular propositions." (PICKAVÉ ; WHITING 2008 p.333-335)

universal que se refere ao sujeito da ação, enquanto nada haveria de estranho em não saber que um tipo específico de alimento seco é instância do universal referente à alimento secos[29].

Além de evitar o problema da negação da voluntariedade da acrasia, essa interpretação permitiria também uma compreensão melhor da tradução do texto, se comparada com a interpretação tradicional que toma a distinção de referentes como parte da ignorância da proposição particular. O texto aristotélico mostra uma segunda ocorrência de '*tropoi'* ('tipos') no fim do argumento e esse termo precisa ser ligado ao conteúdo que lhe antecede. Tradicionalmente se liga o segundo '*tropoi'* à remota primeira ocorrência desse termo, localizada bem no início do argumento, ocasionando uma leitura parentética da distinção de referentes dos termos universais, cuja importância vai muito além de um simples parênteses. Propõem os comentadores que se entenda o segundo '*tropoi*' referindo-se a alguma divisão em tipos ou modos que lhe esteja próximo no texto, tornando mais clara a referência. Ora, a única divisão em tipos e modos que está próxima do segundo '*tropoi*' é a divisão dos referentes dos termos universais. Desse modo a ignorância de um dos modos não levaria a nenhum problema, enquanto a ignorância do outro modo, a saber, que é o agente uma instância do gênero dos humanos, é espantoso.

Pickavé e Whiting entendem que há uma diferença importante entre os raciocínios teoréticos, que são universais e podem ocorrer sem conhecimento das instâncias particulares desses universais, e o raciocínio prático, cujo conhecimento não é separável entre particular e universal. Desse modo, a falha na distinção do referente particular no termo universal colapsaria toda teoria aristotélica da acrasia. No entanto, os autores julgam que o segundo

---

[29] Ao elencar em EN III 1 1111a 3-10 os particulares que ignorados tornam a ação involuntária, Aristóteles diz: "Now certainly someone could not be ignorant of *all* of these unless he were mad. Nor, clearly, could be ignorant of who is doing it, since he could hardly be ignorant of himself." (1111a 7).
"For example, if taking walks is good for a man, it (sc. reason) does not waste time considering that one is a man" (De Motu 701a 26-28)

argumento não se trata de um exemplo sobre a acrasia, como também o primeiro argumento não tratava. Para eles, Aristóteles tem em mente um caminho argumentativo de quatro passos, cada um referente a um argumento de VII 3, em que há um progresso na passagem de um para o outro a culminar no argumento *phusikōs*. Uma terceira vantagem que essa interpretação acarretaria se daria no fato de que o segundo argumento acresceria algo novo em relação ao primeiro argumento, o que não ocorreria na interpretação tradicional, para qual os dois argumentos tratariam de conhecimento em ato e conhecimento em potência.

David Charles (2009) também enxerga no segundo argumento o sério problema da ameaça à voluntariedade da acrasia, devendo, então, explicar o argumento de modo que seja compatível com a acrasia, já que ele julga que todos os quatro argumentos de VII 3 contém exemplos que se aplicam corretamente a ela. Segundo Charles, o acrático usa a proposição universal "Alimentos secos são bons para todos os homens" e sabe as proposições "Eu sou um homem" e "Alimentos secos são bons para mim.". Seu erro cognitivo está em não saber ou não usar a proposição "Isto é de tal-e-tal tipo", pois ela não integra seu corpo de conhecimento, ou não está ativa no momento da ação. Em vista disso, nada sugere que a proposição 'Isto é frango', proposição particular responsável pelo conhecimento das circunstâncias e conseqüências da ação, é desconhecida ou inativa, permitindo que a acrasia seja ainda considerada voluntária. Para Charles, os dois primeiros argumentos são complementares e giram em torno da noção de conhecimento em atividade. Assim, estariam os dois se referindo a um tipo de acrasia.[30]

---

[30] Charles (2009) entende que há duas variedades de acrasia fraca ou sem qualificação em VII 3. Um tipo, que ele denomina '*tipsy-drunk*', corresponde aos três argumentos dialéticos e é caracterizado pela recitação vã do conhecimento que não é contemplado. A outra variedade corresponde à acrasia cuja ação é feita em posse e contemplação do conhecimento, que se manifesta no perfeito enunciado do silogismo prático. Não se viu razão para adotar essa distinção neste trabalho, que entende VII 3 como considerando a acrasia fraca ou sem qualificação em geral.

Norman Dahl (1984) propõe, curiosamente, que o segundo argumento se referiria ou levaria à acrasia impetuosa[31]. Vários motivos causam a estranheza dessa sugestão. O primeiro motivo é que não há referência que dê pistas para dizer que Aristóteles está a falar da acrasia impetuosa. Em segundo lugar, a acrasia impetuosa é caracterizada pela ação que segue um princípio racional, mas, apressada, ocorre antes do cálculo sobre os meios e os modos de agir. Em terceiro lugar, se Aristóteles estivesse a falar da acrasia impetuosa, ele daria exemplos relacionados aos desejos próprios desse tipo de acrasia, e não um exemplo de desejo racional que se relaciona com o controle de desejos apetitivos, ou, mais especificamente, com desejos do paladar.

Retomando a divisão dicotômica que foi citada acima acerca de interpretações de VII 3, em que de um lado há intérpretes que, aceitando algum tipo de socratismo na ética aristotélica, defendem que a acrasia é um tipo de ação feita em ignorância, visão que pode ser chamada de intelectualista, e de outro lado a visão que procura fazer recair sobre o desejo a causa da acrasia, vê-se que o segundo argumento é bastante importante para os dois lados. Com efeito, os intelectualistas aceitam que o acrático age apenas com conhecimento latente da proposição particular e conhecendo a proposição universal, tomando como modelo do conhecimento acrático o exemplo, já citado acima, da pessoa que sabe que um triângulo tem necessariamente dois ângulos retos, mas não reconhece uma instância particular de triângulo como sendo tal. Por outro lado, os intérpretes não-intelectualistas tentam amenizar as afirmações sobre a ignorância, mostrando que elas, tomadas sem cuidado, levam à uma

---

[31] "1147al-10 clearly leads to na explanation of impetuous akrasia" (Dahl 1984 p.203). "Finally, as I have already mentioned, 1147a1-10 con be regarded as providing a basis for an explanation of impetuous *akrasia.*" (DAHL 1984 p. 204) .

contradição que ameaça toda a teoria da acrasia em Aristóteles, a saber, a acrasia considerada como involuntária, já que ignoraria as circunstâncias e conseqüências relevantes da ação.

Por esse motivo dado pelos não-intelectualistas e baseando-se na natureza e o interesse dos argumentos que Aristóteles propõe em VII 3, segundo a perspectiva adotada neste trabalho, a interpretação intelectualista, ao tentar impingir a Aristóteles elementos socráticos que fariam da acrasia uma ação ignorante em algum sentido relevante, deve ser evitada, pois, além da ameaça de involuntariedade, contraria não só os *phainomena,* mas posições elementares da concepção aristotélica da acrasia expressa em vários outros trechos.

Assim, tal como o primeiro argumento, o segundo não foi cunhado por Aristóteles com interesse de uma correspondência perfeita ponto a ponto com a ação acrática. O interesse de Aristóteles é mostrar que há modos de ter posse de conhecimento em sentido relevante e, apesar disso, esse conhecimento, o mais autoritativo por natureza, não conseguir efetivar sua autoridade no contexto prático. Por isso, mais um argumento para o enfraquecimento da tese socrática é oferecido, diminuindo sua capacidade persuasiva, pois é mostrado mais um modo em que se pode agir contrariamente ao conhecimento que se tem.

Embora sugerindo interpretações diferentes Pickavé e Whiting e Charles concordam em um ponto fundamental. No segundo argumento, a falha cognitiva tem a ver com a referência particular de instâncias do universal. O agente conhece a proposição que lhe serve de princípio de ação, sabe que ele é um elemento do conjunto de sujeitos que deve fazer um determinado tipo de ação, mas sua falha se dá em reconhecer o objeto, expresso pela menor, da qual tem conhecimento perfeito, como instância do universal. O agente sabe que todo alimento de tipo seco é benéfico pata todos os humanos. Sabe que em sua frente há um alimento qualquer, como, por exemplo, carne branca. O que lhe falta é saber que carne branca é uma instância do universal ‘alimento de tipo seco’. Ou seja, ao agente falta uma nota na

descrição dos elementos que constituem o conjunto dos alimentos secos, que corresponde à carne branca.

Apesar de muitos intérpretes julgarem que Aristóteles está a falar da acrasia nesse argumento, não parece que seja isso o que ele tem em vista. Aristóteles está preparando seu auditório para recusar a tese socrática, inserindo a cada passo argumentativo um elemento novo para a enfraquecer. No primeiro argumento, foi mostrado a possibilidade de se conhecer em potência o que se deve fazer e, por isso, agir errado. No segundo, a atenção está voltada para uma compreensão fraca, porque não ativa, ou talvez inexistente, das instâncias particulares do universal que é conhecido[32]. No próximo argumento será visto que o agente pode até mesmo dizer qual é tal instância, mas sem ter conhecimento pleno de seu significado. O acrático se aproxima dessa descrição, mas não está sujeito a ela, pois o elemento crucial da descrição correta de seu estado ainda não surgiu nesses argumentos: o conflito causado pelos apetites. Não demorará, contudo, a aparecer tal elemento de importância capital para VII 3, pois Aristóteles o insere no terceiro argumento.

3.4 – O terceiro argumento.

O terceiro argumento se propõe a continuar o procedimento refutativo da tese socrática que os dois argumentos antecedentes iniciaram. Como já foi dito, Aristóteles segue um procedimento que gradualmente vai detalhando elementos importantes nos argumentos. Assim, no primeiro argumento dialético, foram mostrados os modos potencial e atual de posse

---

[32] "he either does not have or does not activate the knowledge that this particular thing is of this sort." (EN 1147a 7).

do conhecimento, sem mais explicações. Não há nele referência à acrasia; há apenas o enfraquecimento da tese socrática, que não pode aceitar que uma pessoa aja contrariamente ao conhecimento que se tem, mas, no entanto, seria possível tal ação se o conhecimento for potencial no sentido estrito que o argumento oferece. O segundo argumento, mais detalhado, diz que uma ação pode ser descrita por proposições universais e particulares e que os termos universais nelas presentes devem ser analisados para que seus referentes particulares possam ser explicitados. Um agente pode falhar em conhecer a particular, levando sua ação a ser considerada involuntária, mas esse tipo de falha não é relevante para a discussão da acrasia, pois ela é um fenômeno moral dito voluntário. A falha pode acontecer também em relação ao detalhamento dos referentes particulares dos universais, em que um agente tem conhecimento de que deve fazer uma ação *X*, no entanto lhe escapa que *Z* é uma instância de *X*. Trata-se, de um erro de juízo sobre a universal, e não de consciência acerca das circunstâncias e conseqüências da ação.

O terceiro argumento, de certo modo, se dá como um caso do primeiro[33], mas contempla tipos de pessoa que estão numa situação tal que não podem fazer uso de seu conhecimento possuído quando precisam dele. No entanto, o que indiscutivelmente merece destaque nesse argumento é a referência que Aristóteles faz pela primeira vez à acrasia. Assim, o argumento não mais diz apenas modos em que o conhecimento não comanda, exercendo uma analogia vaga e obscura com a acrasia, mas trata dela explicitamente[34]. Diz Aristóteles:

> Ademais [*eti*], seres humanos podem ter conhecimento em um modo diferente [*allon tropon*] daqueles que nós descrevemos. Pois nós vemos [*horōmen*] que ter

---

[33] "Third (1147a10-24), Aristotle points to a subclass of cases in which people have but do not exercise knowledge." (DAHL, 1984 p.141).

[34] "Finally at 1147a10 Aristotle introduces a further distinction which leads (for the first time) to a statement of what *acrasia* is." (BOSTOCK 2000 p. 126).

> sem usar inclui diferentes tipos de ter [*echein pōs*]; por isso algumas pessoas, tais como aquelas que estão dormindo, ou loucas, ou embriagadas, têm conhecimento em um modo e não o tem em outro modo. Além disso, essa é a condição daqueles afetados por fortes sentimentos [*en tois pathesin ontes*]. Pois reações impulsivas [*thumoi*], apetite sexual [*epithumia aphrodisiōn*] e algumas condições desse tipo [tanto alteram o conhecimento quanto] alteram [*methistasin*] o corpo, e até mesmo produzem crises de loucura em certas pessoas. Claramente [*dēlon*], então, [desde que incontinentes sejam também afetados por fortes emoções], nós devemos dizer que eles têm conhecimento em um modo similar a essas pessoas.
> Dizer palavras [*legein tous logous*] que vêm do conhecimento [*apo tēs epistēmēs*] não é signo [*sēmeion*] [de tê-lo completamente]. Pois pessoas afetadas nesses modos até mesmo recitam demonstrações e versos de Empédocles. E aqueles que acabaram de aprender algo ainda não o conhecem, embora coloquem palavras juntas [*suneirousi*]; pois isso deve crescer dentro deles [*sunphuēnai*], e isso leva tempo. Então, nós devemos supor que aqueles que agem de forma incontinente também dizem palavras no modo em que o ator diz[35]. (EN 1147a 10-24).

Assim como nos outros dois argumentos que lhe antecederam, o terceiro argumento tem características notoriamente dialéticas, como se percebe pelo uso de termos como "vemos" e "claramente", que sugerem uma aceitação de seu conteúdo pelo auditório. Assim, tomando como pressuposto que sua audiência não só aceita o argumento, como também entende o que se quer dizer por ele, Aristóteles não oferece melhores explicações; por isso esse argumento é apresentado tão resumidamente se comparado à proporção de sua importância.

Mais uma vez, Aristóteles apresenta um modo de enfraquecer a tese socrática que diz que não se pode agir contrariamente ao conhecimento que se tem. Dessa vez, porém, não se limita a dizer sobre modos de conhecer, mas dá exemplos claros de tipos de pessoas que agem contra seu melhor juízo. Não se trata de um simples elenco de exemplos a ilustrar os

---

[35] "Translators commonly take "those who recite" to be *actors.* This is possible, so long as Aristotle thinks he has just shown that the members of this three classes (inebriates, students, and acratics agents) do resemble actors. However, we do not really want a fourth category (actors) to be introduced within what purports to be a conclusion; and the verb *hupokrinesthai* can be understood more widely to mean "recite"." (Price 2006 p. 238). David Charles também faz uma observação no mesmo sentido: "The term '*hypokrinesthai*' (*Rh* 1413b 21-3) is used of orators as well as actors (*hypokritai*). Since both engage in speech making (*hypokrisei,* 1118a 8), a better translation of '*hupokrinesthai*' is 'those making a speech'. The *akratēs* need not be an actor in any other respect: (e.g.) in saying something he does not believe or in pretending to be someone else." (2009 p.51)

argumentos anteriores, principalmente o primeiro. Aristóteles apresenta o terceiro argumento dizendo que pode haver conhecimento de modo diferente daqueles modos já apresentados anteriormente. Em vista disso, os exemplos dados são um tipo ou espécie do conhecimento potencial que o primeiro argumento revelou existir, dotados de uma especificidade inédita até aqui, já que tal cláusula restritiva está ausente no argumento dialético inicial. O conhecimento potencial que os tipos de pessoas exemplificadas são dotadas não pode ser acessado ao critério da vontade do agente. São, pois, tipos de pessoas que estão em um estado (*hexis*) tal que em situações determinadas não conseguem tornar ativo o conhecimento que têm. Os exemplos revelam que se trata de um estado transitório de potencialidade, já que o embriagado[36], o louco e a pessoa que dorme, podem retornar à condição de acesso, em modo de contemplação, ao conhecimento. Mas além se ser o mais específico de todos os argumentos dialéticos, Aristóteles insere como ponto central do terceiro argumento a acrasia sendo similar a esses estados, isto é, caracterizando-a como um comportamento em que a falha do conhecimento é intermitente.

Essa intermitência do comportamento acrático, no entanto, merece explicações adicionais, já que por si não é suficientemente clara. O acrático tem conhecimento relevante e desejo pelo que prescreve a proposição universal, que consiste numa norma moral que julga ser o bem, assim como sabe as circunstâncias e conseqüências relevantes de sua ação, ou seja, a descrição dos elementos particulares que compõem o contexto da ação. No entanto, no

---

[36] Charles (2009) explica de forma bastante clara o modo de embriaguez visado por Aristóteles. "Those asleep and those drunk fail to grasp or engage with their knowledge in different ways. The later (*oinomenoi*) should not be taken as 'out on their feet' or 'closed down'. Their type of drunkenness is elsewhere compared with the state of young (*NE/EE* 1154b10, *Rh* 1389a18), who are optimistic, trusting, and naïve, not properly influenced by the experience of life. […] Their type of drunkenness is to be sharply contrasted with the state of those who are dead-drunk (*methuon*), incapable of sex ([Pr.] 872b15) and subject to visual illusion (see [Pr.] 872b4 ff., 872a20). It is the latter who act involuntary (NE 1110b26). Those mentioned in the present passage (*oinomenoi*) are 'tipsy' (compare the *akrothorakēs* in [Pr.] 871a13, 875a32ff.). slightly drunk, 'cheerful', 'silly'.

Those who are tipsy-drunk (*oinomenoi*) are ignorant not because they are insensible but rather because they think they know something they do not." (CHARLES 2009 p. 50).

momento da ação, o agente falha em agir segundo a norma que conhece e deseja. Supõe-se pelo exemplo do embriagado, o mais claro dos exemplos sobre a intermitência desse comportamento, que em algum momento posterior à ação o agente volta a poder contemplar o conhecimento que tem, assim como o embriagado que, ao eliminar os resíduos do álcool em seu organismo, volta a sua condição de sobriedade. Sendo um estado (*hexis*) do caráter, a acrasia não é atribuída a quem age acraticamente apenas uma ou poucas vezes, mas àqueles que recorrentemente agem segundo esse padrão. Desse modo, a acrasia se dá na alma do agente como um hábito. Donde se conclui que, de um lado, enquanto se considera a manifestação do comportamento acrático, a acrasia é intermitente. Por outro lado, a acrasia, considerada como um *hexis,* é um estado permanente, que, por ser um hábito, permite que a ação do acrático tenha sua manifestação prevista quando da ocorrência de circunstâncias que impedem o agente de acessar seu conhecimento.

Apesar de toda a importância que a forma de conhecimento tem para VII 3 e sua abordagem da acrasia, destaca-se no argumento a presença das emoções, exemplificadas por dois tipos de desejo que foram objetos de análise no primeiro capítulo deste trabalho, impulso e apetite sexual. A acrasia não é tão somente um erro intelectual, do mesmo modo como não é um erro de desejo simplesmente. Ela é uma fraqueza da razão prática que sai derrotada no conflito de motivos que a caracteriza, conforme mostrado anteriormente. A relação dos desejos citados é importante, pois esclarece em que sentido as emoções afetam o acrático. Como se viu, uma ação acrática impulsiva é caracterizada pela pressa em agir; a pessoa reconhece uma dada situação particular como ofensiva e reage a ela segundo um princípio de ação que, em geral, visa manter a honra e, para tanto, prescreve uma revanche à ofensa recebida. Contudo, o acrático afetado mais do que deveria pela raiva se torna cego e não delibera acerca do modo e do meio que realizará o princípio racional, isto é, não dedicou tempo para compreender os particulares relevantes que são instâncias dos universais contidos

na norma de ação. Seu modo de ser afetado e sua reação são mais fortes do que deveriam ser, impedindo-o de ter acesso pleno ao conhecimento, que, em um momento qualquer em que a afecção esteja ausente, é acessado à vontade. De modo semelhante, a acrasia em sentido absoluto (*haplōs*), cujo objeto que caracteriza a ação é a busca pelo apetite, também ocorre quando uma afecção apetitiva forte impede o acesso ao conhecimento que é acessado à vontade na ausência desse apetite[37]. Mas esse caso é mais complexo do que a acrasia impulsiva, pois não há pressa e há deliberação possível. Sabe-se que há um conflito forte entre razão prática e apetite que cinde a alma acrática. Os exemplos do terceiro argumento permitem concluir que no momento em que se torna necessário agir, a circunstância particular desencadeia um processo apetitivo que oblitera o acesso epistêmico relevante ao princípio racional de ação que se torna subjugado.

A razão para a derrota do princípio de ação é que afetos irracionais não só alteram a valoração do que é bom, mas também alteram o corpo. Já se viu acima que temperança salva a prudência[38], pois a afecção na medida correta garante a boa valoração moral das circunstâncias, fazendo com que a norma para a ação seja corretamente compreendida ao considerar a quais particulares deve se referir como instâncias do universal. Se a temperança, que é a medida correta da afecção de apetites salva a correta apreciação moral do que se deve fazer, a desmedida afetiva dos apetites, que tem a acrasia como espécie, corrompe o bom juízo. Mas, como lembra Muñoz, a acrasia não é só alteração psicológica, mas também é

---

[37] No quarto argumento será mostrado que se trata de uma ignorância em sentido ameno, já que a falha da razão prática, que envolve elaboração racional de um fim que é desejado, permite que o acrático conclua o que deve ser feito. A ignorância que ocorre é fortemente ligada ao desejo, manifestada pela atração mais fraca que se tem do princípio de ação racionalmente prescrito em relação a atração que os apetites produzem.

[38] "This is also how we come to give temperance (*sōphrosune*) its name, because we think that it preserves prudence (*sōzousan tēn phronēsin*)." (EN VI 5 1140b 12-13)

alteração fisiológica causada pelos apetites[39]. Segundo Aristóteles, tais mudanças fisiológicas produzem, até mesmo, crises de loucura. Não é claro, contudo, que tipo de mudança fisiológica ocorre. Bostock (2000) sugere que tais mudanças são como alterações que a raiva provoca ao tornar o agente ruborizado, ou o medo que provoca suor frio, ou o amor que provoca aceleração cardíaca. Tais alterações poderiam tornar a pessoa incapaz de contemplar seu conhecimento[40].

O quarto argumento mostrará de forma bem explícita o conflito de motivos, onde se poderá ter uma noção mais clara da ocorrência dessa alteração corpórea que acompanha fortes sentimentos. O certo é que se trata de uma alteração da percepção da situação em que o agente está. O embriagado sabe que não deve dirigir na situação de embriaguês. Sabe também que está embriagado, pois obviamente sabe que ingeriu bebida alcoólica, e tem consciência que está dentro de seu veículo e prestes a dirigi-lo. Não são as circunstâncias que lhe são desconhecidas. Também não lhe passa despercebido a norma que diz que não se deve dirigir embriagado. O que ocorre é que esta norma fica enfraquecida de algum modo em que não pode determinar a ação. O acrático sabe que alimentos secos são benéficos a todos os homens, mas come um alimento altamente gorduroso e calórico, pois a norma se encontra enfraquecida e não pode determinar a ação atraindo-o propriamente. Não se deve, contudo, duvidar do conhecimento normativo que é possuído. Novamente os exemplos dão auxílio à interpretação. Um embriagado que recita Empédocles pode fazê-lo sem conhecer o texto recitado, mas é plausível acreditar que quem o faça é conhecedor do texto, pois recitação requer uma

---

[39] "Essa explicação [explicação fisiológica da passagem da ignorância à consciência nos exemplos do embriagado, do louco e de quem dorme] não é particular a esses processos, insiste Aristóteles, o que indica mais uma vez que a compreensão correta do fenômeno da ἀκρασία encontra-se não apenas no terreno da psicologia, mas também no da fisiologia." (MUÑOZ 2002 p. 241)

[40] "If I may add some examples: anger may make one flush with heat. Fear lead to a cold sweat, love to racing heart, grief to tears, and so on. So his view must be that emotions, by disturbing one's bodily state, make one incapable of attending to knowledge that nevertheless 'has'." (BOSTOCK 2000 p. 127)

familiaridade com o que é recitado. De modo relevante o embriagado conhece o que recita no estado de embriaguês[41]. Dada a similaridade dos estados dos exemplos com a acrasia, pode-se dizer que o acrático no momento em que age pode dizer a norma correta da ação e concluir a partir dessa norma o que deve ou não deve fazer, mas não se trata de conhecimento contemplado.

Assim, o dizer discursos ou palavras [*legein tous logous*] advindas do conhecimento não significa [*sēmeion*], por si só, que a pessoa que os profere seja conhecedora do que diz. Tal como um embriagado ou um louco podem recitar demonstrações, um aprendiz pode recitar poemas de Empédocles, em cujo aprendizado há pouco foi introduzido. O motivo de seus dizeres não significarem que têm conhecimento do que falam é que eles apenas colocam palavras juntas. O conhecimento requer mais do que palavras contiguamente unidas. É preciso que se saiba a quê elas se referem. E isso é resultado de um processo constante de interiorização do sentido dos elementos que constituem o conhecimento, a que Aristóteles se refere dizendo que "isso deve crescer dentro deles [*sunphuēnai*]" (1147a 22). Trata-se de tornar o conhecimento que se tem pertencente à natureza de quem o conhece[42]. Tal processo de fazer crescer internamente o conhecimento leva tempo. Não é de um momento para outro que um aprendiz consegue aprender o sentido o mais preciso de uma demonstração científica ou de uma teoria filosófica, tornando as proposições que consegue enunciar partes orgânicas e articuladas de um corpo de conhecimento. O aprendiz ao dar início à aquisição de conhecimento se submete a um processo que aos poucos lhe confere autonomia para decidir a

---

[41] "It is not every drunk who can recite the verses of Empedocles; it is only the drunk who already in some sense knows them. And while it seems possible for someone to memorize these verses without any comprehension of their contents, those who have some grasp of their contents are surely more likely to succeed in memorizing them. A similar point applies to the person who can utter proofs while in a condition of sexual passion." (PICKAVÉ ; WHITING, 2008 p.345)

[42] Tricot (1997) traduz assim esse trecho: "et ceux qui ont commencé à apprendre une science, em effet, doit s'intégrer à leus nature, mais cela demande du temps."

respeito do que ele concederá digno de confiança racionalmente baseada. No entanto, tal processo se inicia com o aprendiz aceitando e confiando na autoridade do conhecimento daquele que lhe ensina. Assim, ao repetir o que seu mestre lhe ensinou, ele não sabe muito do que diz, pois sua confiança é baseada na autoridade de quem lhe ensina e não em sua capacidade racional. Segundo Charles (2009), esse esquema serve bem para o acrático que não teria confiança racionalmente baseada em seu conhecimento, pois o conhecimento não se encontra naturalizado, ou não conseguiu crescer dentro do agente, tornando-se parte de seu corpo de conhecimento[43].

O acrático, então, é aquele que pode contemplar o conhecimento que tem, mas em certas circunstâncias, quando se vê de frente a uma situação que lhe desperta fortes apetites (ou impulsos, no caso da acrasia impulsiva), padece de certas alterações fisio-psicológicas que ocasionam um conflito anímico entre motivos de ação, que resulta na razão prática vencida e a norma que prescrevia torna-se apenas palavras colocadas contiguamente, privadas de sentido relevante, pois lhes falta convicção racionalmente baseada, enquanto a ação apetitiva (ou impulsiva) é realizada. Em vista desse quadro, a comparação com o ator deve ser tomada com cuidado. Como observado acima, *hupokristhai* pode tanto significar ator quanto aquele que profere discursos. Certamente o ator é um proferidor de discursos, mas em sua atuação ele sabe que o discurso que profere é falso. Nada daquilo que é dito por ele significa algo. Portanto, pode-se dizer que o acrático tem similaridades com o ator no sentido estrito de que

---

[43] Poder-se-ia objetar aqui que Aristóteles, ao estabelecer o tipo de *hupolēpsis* envolvida na acrasia, exclui a possibilidade que ela fosse uma falha de confiança no conteúdo mental do agente, pois conhecimento e crença não se distinguem pela confiança neles depositada pelo sujeito, pois quem crê está tão convicto do que diz quanto quem conhece (EN VII 3 1146b 28-33). Com esse argumento Aristóteles refutou aqueles que por um argumento *ad hoc* buscavam salvar a tese socrática dizendo que a ação acrática poderia existir se não fosse uma ação contrária ao conhecimento, mas contrária à crença. Assim, (1) não havendo diferença entre conhecimento e crença a respeito da convicção, o conhecimento é dotado de convicção e (2) nada impede que existam tipos diferentes de causa desse estado mental, tal como a experiência intelectual que gera autonomia na decisão racional sobre o que confiar, ou a autoridade do mestre. Aristóteles refuta a tese de que a crença e o conhecimento seriam distintos pela confiança que geram, mas não refuta que há o estado mental de confiança causado pelo conhecimento acrático.

os dois compartilham a capacidade de fazer discurso. No entanto, uma diferença fundamental há entre esses tipos: o acrático não representa e não mente ao dizer que conhece e deseja a norma racional que, não obstante, contraria, enquanto ator sabe que o que diz não tem significado para além da ficção em que exerce sua função.

Como Aristóteles dá vários exemplos de estados (*hexis*) similares à acrasia no terceiro argumento, tornou-se uma questão disputada qual deles é o mais similar. David Charles (2009) vê o exemplo do aprendiz como o mais importante, pois é com ele que Aristóteles insere a noção de fraca convicção da proposição universal normativa que o acrático tem, causada pela ausência de plena assimilação do conteúdo dessa proposição. Como se viu, Charles propõe uma interpretação em que o juízo que atribuí uma valoração moral positiva a algo é intrinsecamente dotado de desejo pelo que é julgado ser um bem. Portanto, a ausência da plena assimilação da norma não só diminui a convicção que se tem sobre ela, mas também diminui o desejo que a tem por objeto. Essa interpretação parece boa, mas não justifica a preferência que é dada ao exemplo do aprendiz.

Pickavé e Whinting (2008), por outro lado, optam por tomar os três exemplos do primeiro parágrafo do argumento, a saber, o embriagado, o louco e o que dorme, como paradigmas da ação acrática. Não se deve inserir nessa lista o aprendiz, cuja presença no texto só se dá para responder uma hipotética objeção que perguntaria 'como é possível alguém falar os termos de seu conhecimento e não os conhecer em sentido relevante?'. Para os comentadores, a figura do ator estaria mais adequada ao acrático do que o aprendiz[44].

---

[44] "Aristotle is not adding the learner to [8(a)]'s [referente ao primeiro parágrafo do terceiro argumento, enquanto [8(b)] refere-se ao segundo (acréscimo meu)] list of paradigms. He simply appeals, in order to answer the objection, to a limited respect in which at least some akratic agents are like those first learning a subject.
If one were to read [8(b)] as adding to (a)'s list of paradigms, one should read it as adding the actor rather than the learner. For [8(b)] concludes by saying that we should take the utterances of the akratēs as we take those of actors" (PICKAVÉ ; WHITING 2008 p.344).

Norman Dahl (1984) também julga que o aprendiz é o exemplo mais similar ao acrático e a chave para entender o terceiro argumento estaria na assimilação do conhecimento, que é processo demorado[45]. Jovens, segundo Aristóteles, não estão preparados para ter conhecimento do domínio prático, pois isso requer experiência, que é advinda não só dos universais, mas também da familiaridade com os particulares. Contrariamente, ciências abstratas, como a matemática, podem ser aprendidas pelos jovens, já que a essência dos objetos matemáticos não lhes são obscuras, ao passo que a respeito do conhecimento que supõe experiência, o jovem apenas diz palavras sem convicção[46]. Tendo claro que a falta de experiência provoca falta de convicção, ao acrático, sendo alguém que carece de experiência[47], falta convicção, já que não naturalizou seu conhecimento. O erro no conhecimento do aprendiz, que, além de se aplicar ao acrático, aplica-se igualmente a todos os exemplos do terceiro argumento, está na impossibilidade de reconhecer instâncias do universal, e não nas circunstâncias particulares da ação. Essa falha ocorre pelo fato de que a não assimilação plena do conhecimento o faz desejar a norma de modo impróprio.[48]

---

[45] "The key to understanding this example is the remark that those who have just begun to learn a science may string together its phrases but they do not know it, "for it has to become part of themselves, and that takes time" (1147a22)" (DAHL 1984 p.208)

[46] "Surely it is because mathematical objects are reached through abstraction, whereas in these other cases the principles are reached from experience. Young people, then, [lacking experience] have no real conviction [*pisteuousin*] in these other sciences, but only say words, whereas the nature of mathematical objects is clear to them [*de to ti estin ouk adēlon*]." (EN VI 8 1142a 18-20).

[47] "This is why a youth is not a suitable student of political science; for he lacks experience of the actions in life, which are the subject and premisses of our arguments. Moreover, since he tends to follow his feelings, his study will be futile and useless; for the end [of political science] is action, not knowledge. It does not matter whether he is young in years or immature in character, since the deficiency does not depend on age, but results from feelings in his life and in a given pursuit; for an immature person, like an incontinent person, gets no benefit form his knowledge. But for those who accord with reason in forming their desires and in theirs actions, knowledge of political science will be of great benefit." (1095a 2-11)

[48] "If this is right, then the practical analogue of the beginners of science are those who may know what they to do, those who may even recognize instances in which they ought to apply this knowledge, but those in whom this knowledge has not been sufficiently integrated to insure that they will act on it. They lack knowledge in the sense that their practical principles have not yet become "a part of themselves"." (DAHL 1984 p. 209)

Apesar dessas interpretações optarem por um ou outro exemplo como o mais similar à acrasia, não parece que Aristóteles tinha isso em mente. O ponto principal do argumento é a relação entre desejo e norma racional. O desejo, em suas formas privadas de razão, opera como a causa da falha da razão prática que não consegue estabelecer com clareza as instâncias referentes aos universais das proposições que o agente conhece, tornando menos atrativa a norma racionalmente prescrita. É a presença de um desejo que faz a acrasia ser um estado similar aos estados de embriaguês, sono e loucura. É o desejo também que é a causa do dizer vazio proferido pelo aprendiz ou pelo recitador embriagado de Empédocles. As interpretações de Dahl e Charles têm o mérito de tornar distinguíveis, porém inseparáveis, a relação entre juízo correto e desejo pelo bem julgado. A falha da acrasia, portanto, envolve um desejo enfraquecido e um juízo obliterado sobre as instâncias do universal, que, apesar disso, não impedem o raciocínio prático. O agente, por outro lado, não tem problemas quanto ao acesso epistêmico às circunstâncias e conseqüências da ação, o que é importante para não confrontar a posição aristotélica de voluntariedade do comportamento acrático. Não há, pois, um exemplo mais importante que os outros nesse argumento. Cada exemplo cumpre sua função própria. Os três primeiros exemplos revelam a presença causal dos apetites na ação acrática, enquanto os exemplos finais mostram analogicamente o modo de conhecimento que o acrático é dotado. Parece até mesmo inconsistente separar os exemplos em grupos, pois Aristóteles escolheu colocar o embriagado tanto ao lado do louco e da pessoa que dorme, quanto ao lado do aprendiz. Ademais, em EN VII 10, ao finalizar o tratado da acrasia, Aristóteles volta a compará-la ao estado da pessoa que dorme e do embriagado. Já que o tipo de pessoa embriagada está presente nas duas partes do argumento, a exemplificação relevante da acrasia não pode prescindir de nenhum dos elementos que os exemplos levantam.

Enfim, o terceiro argumento confere um ganho bastante notável em distinção do conhecimento acrático vinculado ao desejo. Nele, Aristóteles não diz algo apenas

relativamente vago sobre um modo geral em que se pode ter conhecimento, mas não ser o conhecimento o princípio mais autoritativo da ação, como fizera nos dois argumentos anteriores. Aqui, Aristóteles fala explicitamente da acrasia e a compara com estados que são familiares ao seu auditório e que, em virtude disso, lhe conferiria adesão ao seu esforço refutativo da tese socrática por meio do enfraquecimento da cláusula do conhecimento que não poderia ser contrariado numa ação. Com o terceiro argumento a prova dialética chega ao seu fim tendo mostrado que há boas razões para duvidar da plausibilidade da tese socrática e acreditar nos *phainomena* que concediam existência à acrasia, pois Aristóteles mostra estados similares em que o agente conhece, mas age contrariamente ao seu conhecimento.

Seguir-se-á o detalhamento derradeiro do esforço refutativo que é feito aos moldes da ciência, isto é, evidenciando a causalidade que subjaz o processo de fracasso da decisão racional e vitória dos apetites. O argumento *phusikōs* tentará dar suficiência aos bons motivos que os argumentos dialéticos arrolaram em favor dos *phainomena* e contra a tese socrática.

2.5 O quarto argumento.

Aristóteles introduz o quarto argumento repetindo a mesma palavra que usou no início dos dois últimos argumentos: '*eti*'. Isso quer dizer que ele pensa o argumento como continuidade do procedimento realizado até aqui. No entanto, o argumento é notoriamente diferente dos anteriores e Aristóteles mesmo frisa essa diferença ao o caracterizar como um argumento tem em vista a causa e feito ao modo da argumentação científica (*phusikōs*). É comum ver comentadores que, ignorando a natureza dialética da investigação em VII 3, tomam o argumento *phusikōs* como o único argumento a dar explicação do fenômeno moral que se investiga e negligenciar os três argumentos anteriores. Como se viu, Aristóteles utiliza

um procedimento de contínuo detalhamento da explicação acrática que não pode prescindir do que foi obtido nos argumentos anteriores. O quarto argumento, então, cumpre a função de detalhar mais profundamente, através da busca pela causa do comportamento acrático, como alguém pode agir contrariamente ao seu melhor juízo sobre o que deve fazer[49]. Inserido em uma argumentação dialética, esse argumento deve cumprir o requerimento básico de um argumento usado dialeticamente, que é ser aceito pelo auditório[50]. Portanto, não se tratam de algo estranho à audiência aristotélica os resultados que serão obtidos por esse argumento, cuja finalidade é dar a última contribuição Ao esforço de refutação por enfraquecimento da tese socrática.

Considerando a extensão do argumento, seu exame será realizado por partes, sendo esta a primeira:

> Ademais [*eti*], nós podemos visar à causa [*epiblepseie tēn aitian*] no seguinte modo, referindo à natureza humana [*phusikōs*]. Pois uma crença é universal [*katholou doxa*]; a outra [*hē d' hētera*] é sobre particulares [*kath' hekasta*], e porque eles são particulares, percepção [*aisthēsis*] os controla. E nos casos em que duas crenças resultam em uma [*mia*] crença é necessário, em um caso [*entha men*], para a alma afirmar o que foi concluído [*sumperanthein*], mas, no caso de crenças sobre produção [*en de tais poētikais*], agir uma vez que se concluiu [*prattein euthus*]. Se, por exemplo, tudo que é doce deve ser provado e isto, uma coisa particular, é doce, é necessário para alguém que seja capaz [*dunamenon*] e

---

[49] Pickavé e Whinting (2008 p.346-7) entendem que o quarto argumento revela a especificidade da acrasia, indo além dos exemplos evidentemente díspares do terceiro argumento.

[50] "Contudo, convém observar que a solução de Aristóteles, se solução existe, se pretende dialética, no sentido preciso de preservar ao máximo as opiniões em conflito. Em um contexto declaradamente dialético (no sentido aristotélico do termo), uma explicação *logikôs* não deve fazer figura menor em relação a uma explicação *physikôs*; ao contrário, esta última deve poder simplesmente confirmar a primeira, sem a pôr sob suspeição ou em um estado de menoridade qualquer. Afinal, em um contexto dialético (Aristotélico), o recurso a observações só poderá valer se *aceito* pelos interlocutores, isto é, somente na medida em que for *reputado* correto. Em um contexto tipicamente dialético, provas *physikôs* são bem-vindas para confirmar os resultados, mas não para se substituírem às provas *logikôs* como sendo as boas provas. É pouco provável, assim, que a prova *physikôs* se substitua à *logikôs* ou que esta última esteja em posição de menoridade frente àquela" (Zingano 2009b p.469). Se por 'confirmar' a prova dialética Zingano aceita que se possa acrescentar a ela novos elementos que são obtidos pela prova *phusikōs*, sua observação está conforme a que se propôs aqui.

> não impedido [*mē kōluomenon*] também de agir sobre isso no mesmo momento [*hama*]. (EN VII 3 1147a 24-32)[51]

A primeira questão disputada acerca desse parágrafo introdutório do quarto argumento é a referência às lacunas que Aristóteles deixou, conforme apontado em nota abaixo. A tradução de Irwin, é bom notar, não é isenta e faz claramente a opção por 'crença' ('*doxa*') como o sujeito indefinido do trecho[52]. Charles (2009) percebendo que o sujeito inexistente é sempre referenciado por um artigo feminino, propõe: "cherchez la femme!" (p.55). A busca por um substantivo feminino que possa preencher as lacunas resulta em dois candidatos: *doxa* e *protasis.* Charles opta por *protasis* que, julga ele, tem o sentido primeiro de 'proposição'[53], dando três argumentos em favor de sua posição: I) – a partícula '*men gar'* com que se inicia a frase que possui sujeito feminino indeterminado[54] faz referência a algo que já foi dito. O único substantivo feminino relevante que tem a ver com o contexto desse

---

[51] O texto Aristóteles é cheio de lacunas que Irwin traduz já as preenchendo. Pickavé e Whiting, por outro lado, sugerem uma tradução sem o preenchimento das lacunas: "Further [ἔτι], one might also look at the cause <of the akratēs failure> in the following way, according to the point of view proper to its nature [φυσικῶς].
For one <?> is *katholou doxa*, while the other <?> is about the particulars, concerning which perception is in fact authoritative. And whenever one <?> comes to be from these, it is necessary with respect to what results [τὸ συμπερανθέν], in other cases [ἔνθα μέν] for the soul to affirm it, but in the productive cases <for the soul> to act <on it> straightaway. For example, if one should taste everything sweet, and this is sweet <counts> as one of particulars, it is necessary for one who is able and not prevented, at the same time as this [viz. τὸ συμπερανθέν] <comes to be>, also so act." (2008 p. 350)

[52] Ross acompanha Irwin optando por *doxa*, diferindo na tradução à ela, que é vertida para '*opinion*', enquanto Irwin verte para '*belief*'. Tricot e Rowe optam por '*protasis*', contudo preferem 'premissas' à 'proposição'.

[53] Segundo David Charles (2009 p.67-71), nos *Analíticos Primeiros,* Aristóteles define '*protasis*' como declarações afirmativas ou negativas ("*Protasis* é, então, uma sentença afirmando ou negando uma coisa de outra" (An Pr I 1 24a16)), que é mais bem traduzido como 'proposição'. A noção de premissa deve ser tomada como tradução de '*protasis*' apenas em contexto demonstrativo. No entanto, ele sugere que a opção por 'premissa' nas demonstrações não se dá porque há um novo sentido de '*protasis*', mas porque o termo ganha apenas uma função extra, que é servir de proposição a partir da qual se segue a conclusão. A posição de Charles parece estar correta ao indicar que Aristóteles às vezes usa '*protasis*' por 'premissa' e às vezes por 'proposição'. A maioria das ocorrências de '*protasis*' no quarto argumento pode ser entendida ou como 'premissa' ou como 'proposição', já que premissa é um tipo de proposição, excetuando a expressão '*teleutaia protasis*', que surgirá abaixo e que só pode ser bem entendida se tomada como 'última proposição'. Santas (1969) também concorda com esse significado de '*teleutaia protasis*' em EN VII.

[54] "*hē men gar katholou doxa, hē d' hetera peri tōn kath' hekasta estin ...*" (1147a 25-26).

novo parágrafo é '*protasis*', que surgiu em 1147a1 onde é dito haver *protasis* universal *e protasis* particular. Sua primeira aparição criou uma atmosfera em torno da noção de silogismo prático que será agora objeto do argumento de Aristóteles. Por outro lado, não há referência à *doxa.* II) – Optando por *protasis,* tem-se a locução 'a outra premissa' ('*hētera protasis*'), que é a expressão padrão de Aristóteles para premissa menor, ao passo que, segundo Charles, não há uso de 'a outra opinião' para a premissa menor. III) – Entendendo *doxa* como o sujeito de '*mia*', a frase se torna pleonástica, já que ter uma opinião já supõe que a alma a afirme; porém se se toma '*protasis*' como sujeito, a frase torna-se informativa. Essa escolha, como se verá, é de grande importância para a interpretação de Charles.

Pickavé e Whiting, no entanto, propõem uma dificuldade a essa interpretação. Para eles, soa estranho buscar a referência dos artigos femininos tão remotamente, recorrendo a uma ocorrência que se deu vinte e cinco linhas acima, a dois *'eti's* de 'distância argumentativa'. Aristóteles não teria em vista nesse trecho do quarto argumento começar a estabelecer uma linguagem lógica para falar de silogismos. Tal impressão se daria pelo uso do termo '*sumperanthen*' para indicar o que resulta da união das duas proposições ou opiniões. Aristóteles estaria interessado primariamente em estados psicológicos, como indica o fato de que o agente agirá se nada o impedir, e não preocupado sobre o conteúdo desses estados psicológicos, pois o que ele quer explicar é como alguém falha em agir sobre o que lhe é logicamente claro ser seu dever.

Apesar de ser uma sugestão interessante entender que Aristóteles estaria a distinguir estados mentais do conteúdo lógico desses estados, não parece ser essa a intenção de Aristóteles. Com efeito, Aristóteles havia criado uma atmosfera em torno da noção de silogismo prático desde o segundo argumento, mantendo-a no horizonte de sua argumentação, e que agora se manifesta com toda sua força, já que o silogismo é um aparato eficiente para

investigar a causa do que se quer explicar. Por isso, parece plausível aceitar que '*protasis*' seja o referente aos artigos femininos desacompanhados no texto. Porém, Aristóteles parece transitar livremente no quarto argumento entre '*doxa'* e '*protasis'*. Ao usar 'crença', sua intenção é se referir aos estados mentais do acrático, ao passo que a utilização de 'proposição' sugere o enunciado lógico dos estados mentais referidos por *'doxa'*.

Há, pois, duas premissas: uma universal, expressa como "tudo que é doce deve ser provado", que se dá como um tipo de orientação de conduta; a outra é particular, conhecida pela percepção da situação contextual do agente, que lhe informa que ele está de frente a um doce qualquer. Pouco importa se foi o encontro fortuito de um agente com uma situação que lhe apresentava a possibilidade de provar o doce e trouxe à tona a premissa universal, ou se sabendo que deveria provar doce, o agente saiu a procurar alguma instância particular do universal desejado. O importante é que tendo posse dessas duas premissas, uma conclusão é alcançada e, nos casos práticos, deve-se agir, se não há impedimento. E essa ação é uma conclusão [*sumperanthen*]. Com esse esquema, Aristóteles estabelece uma analogia funcional entre o silogismo teorético e o silogismo prático, evidenciado pela partícula *'entha men'*, mostrando que em relação às coisas teóricas a alma deve afirmar a conclusão e nas coisas práticas, deve-se agir sobre o que foi concluído[55].

---

[55] A rigor, Aristóteles faz a analogia entre premissas teoréticas e premissas produtivas ou poiéticas. Não é fácil justificar o motivo de Aristóteles citar premissas poiéticas em vez de premissas práticas, já que o contexto argumentativo em nada se refere à produção de artefatos. Aristóteles diferencia tipos diferentes de conhecimento a partir de tipos diferentes de objetos. Considerando uma divisão binária entre objetos imutáveis e objetos mutáveis (Met VI, 2, 1026b 27-33), há então uma divisão entre tipos de conhecimento apropriados para apreender esses tipos de objetos. Os objetos imutáveis são relativos ao conhecimento teorético, enquanto os objetos mutáveis são passíveis de uma segunda divisão entre aqueles que (1) sendo mutáveis vêm a ser em vista de uma coisa outra que a si próprio e aqueles que (2) sendo mutáveis vêm a ser em vista de si próprios (EN I 1 1094a 5-6). Os objetos mutáveis que vêm a ser por causação eficiente humana correspondentes a (1) são produtos e conhecidos pela razão produtiva, enquanto os objetos que vêm a ser por causação humana eficiente correspondentes a (2) são ações e conhecidos pela razão prática. Dado que genericamente razão produtiva e razão prática são relativas a um tipo de objeto, os mutáveis, Aristóteles pode se referir a elas de modo intercambiável, sem gerar sérios problemas. No entanto, isso não cessa a estranheza causada pela presença das premissas produtivas nesse contexto eminentemente prático. Rowe (2002) traduz '*tais poietikais'* por '*making*

A mesma analogia está presente no *De Motu Animalium*, onde Aristóteles diz que ocorre quase a mesma coisa no silogismo teorético e no silogismo prático. A diferença está na conclusão, que no segundo caso é uma ação[56]. Tanto no exame da acrasia, quanto no exame do movimento animal, a pergunta de fundo é por que o pensamento pode em alguns casos ser seguido de ação e em outros casos a ação não se segue?

Enquanto em VII 3 fala de premissas universais e particulares, o *De Motu* usa uma terminologia diferente, pela qual se chama uma de premissa do bem e a outra de premissa do possível[57]. A terminologia de *De Motu* esclarece um pouco o quadro de VII 3 e vincula-o, contra o que diz Pickavé e Whiting, ao contexto silogístico. A premissa menor, que VII 3 diz ser apreendida via percepção, é dita ser a premissa do possível, implicando um juízo relativo à condições propícias e momentos oportunos para a ação. A premissa maior, ou universal é a portadora da prescrição de uma ação que visa o bem desejado, que pode estar na forma de regra ou de desejo.

Mas não se deve pensar, como corretamente diz Nussbaum (1985), que o silogismo prático insira na ética aristotélica um dedutivismo ético de tipo socrático, pelo qual o silogismo prático teria a mesma natureza do seu análogo teorético. A analogia entre as forma de silogismo se dá pelo fato de que o cientista usa o silogismo como método de exposição da

---

something happen', numa tentativa de amenizar o estranho uso dessas palavras e explicitar o que a atividade poiética e prática têm genericamente em comum, que é a capacidade de fazer coisas acontecerem.

[56] "But how does it happen that thinking is sometimes accompanied by action and sometimes not, sometimes by motion, and sometimes nor? It looks as if almost the same thing happens as in the case of reasoning and making inferences about unchanging objects. But in that case the end is a speculative proposition (for whenever one thinks two premises, one thinks and puts together conclusion), whereas here the conclusion which results from the two premisses is the action." (De Motu 7 701 a 6-12)
A ação é entendida como conclusão ('*sumperasma'*) na medida em que se efetiva. Assim como o silogismo teorético, o silogismo prático deriva das duas primeiras proposições uma outra proposição, que não se tornará necessariamente ação, pois podem haver impedimentos.

[57] "Now, that the action is the conclusion [*sumperasma*], is clear. And as for the premisses of action, they are of two kinds – through the good [*tou agathou*] and through the possible [*tou dunatou*]." (De Motu 7 701a 23-25)

causa num sistema dedutivo que evidencia a adequácia e a consistência de seus enunciados visando a explicação do que foi previamente conhecido pela pesquisa, que, com efeito, não é realizada silogisticamente. O silogismo prático tem, pois, a mesma função, mas com viés prático, que é explicar causalmente o processo que leva o agente a efetivar uma ação a partir de um princípio universal desejado[58]. A ação, por sua vez, será o resultado do que se chegou a concluir pelo silogismo.

No entanto, o vínculo entre conclusão e ação não é necessário. O agente pode falhar em agir mesmo que tenha concluído corretamente, pois algo que se insere entre a conclusão e a ação pode impedir o processo. Aristóteles usa o verbo '*kōluō*' para se referir ao impedimento. Segundo Dahl (1984), esse verbo pode significar tanto 'impedir', quanto 'proibir'. No caso desse primeiro parágrafo, Aristóteles usa o sentido de 'impedir', mas logo em seguida, na primeira linha do segundo parágrafo, que será analisado abaixo, usa o sentido de 'proibir'. O impedimento deve ser entendido como um processo interno do agente, pois se se tratasse de um impedimento externo, Aristóteles poderia ser acusado de propor uma afirmação trivial, pois em nada se diferiria o não impedimento da possibilidade. Em *Metafísica* V, Aristóteles descreveu o impedimento (*kōlutikos*) como algo que contraria a escolha, ou é desprazeroso, ou não passível de persuasão[59]. A acrasia, segundo Dahl (1984),

---

[58] Apesar da importância que o silogismo prático tem na argumentação que se segue, não há condições para se expor aqui um tratamento dedicado a ele. Em resumo, o silogismo prático é análogo ao silogismo teorético na medida em que é um dispositivo de explicação por causa necessária. Não se trata de um método de pesquisa, mas de um método de exposição da pesquisa: "This type of syllogism [theorecical] is not intended to mirror the rechearch or inquiry of the working scientist. The scientist does not start with definitions and work out the science a priori. Nor does putting terms in order of a syllogism alone guarantee success." (Gottlieb, 2006 p.222). O silogismo prático, por sua vez, não é um método de inquirição sobre o que fazer ou um modo de deliberar, mas um dispositivo que explica a ação *ex post facto*. Segundo Nussbaum: "I shall argue that the practical syllogism is a schema for the teleological explanation of animal acticity, designed to show us perspicuously what factors we must mention, what states we must ascribe to the animal, in order to give an adequate explanation of an action. […] The syllogisms attempt to elucidate the notions involved in the explanations of action and are "scientific" only in that they are in some sense (and we must ask in what sense) conclusive or binding."(1985 p. 174-175).

[59] "The compulsory and compulsion, i.e. that which impedes and tends to hinder, contrary to impulse and *choice*. For compulsory is called necessary (whence the necessary is painful […]), and compulsion is a form of necessity

satisfaz os dois primeiros critérios, pois ela é dita ser a falha da decisão e é desprazerosa após sua realização, quando ocorre o arrependimento, no entanto o acrático é passível de persuasão. Com apoio textual da *Metafísica,* pode-se ver claramente que o impedimento que se insere entre a conclusão obtida e a ação inefetiva é um processo ou afecção interna ao agente. Embora não esteja até aqui claro qual processo ou afecção interno intruso impede a ação, a sequência do texto mostrará que é um desejo.

A importância, enfim, dessa primeira parte do quarto argumento é estabelecer de forma inequívoca que a natureza *phusikōs* do argumento requer uma abordagem causal da passagem do desejo apetitivo ou do desejo normativo para a ação, cujo dispositivo de explicação usado é o silogismo prático, que não tem por função, exceto acidentalmente, ser modelo do procedimento deliberativo, mas ser a explicação do processo de ação, que pode, dentre outros modos, se dar deliberativamente. O próprio parágrafo analisado revela que o exemplo de silogismo dado não parte de um princípio racional de ação semelhante a uma deliberação, já que dificilmente se teria algo que racionalmente sugira provar tudo o que seja doce e esteja disponível para ser provado. Tendo em mente esses pontos, Aristóteles continua o argumento deste modo:

> Suponha, portanto, que alguém tem a crença universal proibindo-o [*kōluousa*] de provar; ele tem a segunda crença, que tudo o que é doce é prazeroso e isto é doce, e essa crença é ativa [*hautē de energei*]; ocorre, no entanto, que o apetite está presente nele [*tuchē[i] d' epithumia enousa*]. A crença, então, [que é formada das duas crenças anteriores] diz a ele para evitar isto, mas o apetite o leva a isto, já que é capaz de mover cada uma das partes [do corpo][*kinein gar hekaston dunatai tōn moriōn*].
> O resultado, então, é que de um modo razão e crença fazem-no agir incontinentemente. A segunda crença é contrária à reta razão [*tō[i] orthō[i] logō[i]*], mas apenas coincidentemente [*kata sumbebēkos*], não por si mesma [*ouk enantias de kath' hautēn*]. Pois é o apetite e não a crença que é contrária [por si mesma à reta razão]. Essa é a razão de animais não serem incontinentes, porque eles não têm

---

[…]. And necessity is held to be something that cannot be persuaded – and rightly, for it is contrary to the movement which accord with purpose and whit reasoning." (Met V 5 1015b 26-33). Tradução de Ross, porém modificada, já que ele optou por traduzir '*phohairesis*' por '*purpose*', que, por clareza foi substituído por '*choice*', palavra padrão da língua inglesa para traduzir esse conceito grego. Irwin, no entanto, opta por '*decision*', o que foi seguido neste trabalho.

> nenhuma suposição [*hupolēpsin*] universal, mas [apenas] aparência e memória de particulares [*tōn kath' hekasta phantasian kai mnēmēn*] . (EN VII 3 1147a 31 – b 5).

Esse trecho é o núcleo do quarto argumento. É nele que Aristóteles mostra o conflito de motivos em operação. Sua primeira frase já mostra que o agente acrático tem uma crença universal proibindo-o de provar. Nada mais é acrescentado por Aristóteles para especificar essa crença. Segundo Irwin, provavelmente, Aristóteles pensa em algo como 'Nada prazeroso deve ser provado', ou ainda 'Nada doce deve ser provado'[60]. Como se adiantou acima, o verbo '*koluō*' reaparece aqui, contudo, seu sentido não é de impedimento interno, como em seu primeiro aparecimento, mas de proibição ou interdição de um tipo de ação. Essa crença é importante por diversos motivos. O primeiro porque corrobora a presença do papel prescritivo que a razão prática cumpre no processo de ação do acrático. Sabe-se que a razão prática é entendida por Aristóteles como uma determinação racional de um fim que é desejado. O acrático possui não só o conhecimento abstrato do princípio de ação. Esse conhecimento é desejado sob a forma do querer[61]. Em segundo lugar, é o conhecimento desse princípio que difere o acrático do intemperante, pois, se ambos comentem o mesmo tipo de ação, o acrático ainda preserva sua razão prática como faculdade prescritiva cujas normas de ação são desejadas, ao passo que o intemperante não deseja senão seus apetites e coloca sua razão como instrumento para alcançá-los. Em virtude disso, os comentadores que advogam certa ignorância no comportamento acrático em Aristóteles não podem atribuí-la a crença universal boa, pois ao se fazer isso, Aristóteles aceitaria completamente o que quer refutar: a tese

---

[60] "We may call this belief 'the good major premisse'. It corresponds to 'Everything sweet must be tasted' in the previous example. In the present case, Aristotle does not say exactly what the universal belief says. Most probably it is 'Nothing pleasant must be tasted' (i.e. one must not taste anything pleasant); this is probably not meant to be realistic, but just to bring out the main point about incontinence (since the incontinent has misguided appetites that need to be restrained). Alternatively, it might be 'Nothing sweet must be tasted'." (IRWIN 1999 p. 260)

[61] Aristóteles não fala da distinção das espécies de desejo, que foram vistas no primeiro capítulo, nesse trecho. Contudo, não parece absurdo pensar que, já que se considera que há consistência entre a acrasia abordada em VII 3 e o modo como é abordada alhures, o querer pode exercer papel importante aqui.

socrática, que, atribuindo ignorância ao comportamento mau, nega a existência da acrasia. É importante que se entenda que essa crença universal esteja ativa, como conhecimento contemplado, conforme terminologia do primeiro argumento, pois, Aristóteles dirá, haverá a partir dela, uma conclusão, de modo que se essa premissa viesse a estar em condição potencial, (i) não só não se poderia chegar a tal conclusão, nem (ii) haveria conflito sério de motivos na alma do acrático[62].

A segunda crença universal presente na mente acrática diz que tudo o que é doce é prazeroso. Essa afirmação de Aristóteles é seguida pela frase "isto é doce, e essa crença é ativa". Há dois modos diferentes de se entender esse texto. O modo (1) toma a crença 'Tudo o que é doce é prazeroso e isto é doce' formando uma só crença e exercendo a função de uma crença particular, de modo que seria essa crença que estaria ativa. Pode-se tentar fundar essa interpretação do texto na distinção traçada no segundo argumento que diz respeito às instâncias particulares de referência dos termos universais, tomando, assim, 'isto é doce' como instância do universal 'doce'. Contudo, não parece ser esse o caso, pois as instâncias

---

[62] Essa é a posição, a julgar pela interpretação que aqui se propõe, equivocada a que chega Destrée (2004): "Trazido ao nosso caso, deve-se dizer que o erro do acrático consiste precisamente em não "ver" o princípio de sua ação, isto é, a boa maior de seu silogismo ou, para falar mais precisamente, em não o utilizar em tal ou tal caso particular, em não subsumir, portanto, este caso particular sob esta boa máxima" (p. 152). Porque assume essa interpretação, Destrée negará o conflito autêntico de motivos, além de se ver obrigado a justificar a conclusão derivada da boa maior a que o acrático chega (e só chega a ela porque a maior é contemplada), afirmando não se tratar de uma conclusão verdadeira, pois sua deliberação não é verdadeira, já que não se segue a ação, o que manifestaria a falta de desejo pela conclusão. Considerando que EN III não impede que haja deliberação sobre ações futuras e, como dito no comentário ao parágrafo anterior, a ação não se segue necessariamente e de modo imediato à conclusão, e que Aristóteles caracteriza a acrasia como conflito de motivos contrários e ambos desejados, não há razão para ser convencido por Destrée.
Pickavé e Whiting (2008) também julgam que a causa da acrasia é o desconhecimento, no momento da ação, da universal proibitiva: "Note that the point here is simply that the *akratēs* fails to actualize any universal that would prohibit her action" (p.354). Para eles, o desejo que encoraja ações irracionais é ativado automaticamente antes da proibição, que, pode ser formulada, porém é apenas recitada. Os autores, no entanto, percebem que sua interpretação não permite distinguir acrasia sem qualificação da acrasia impetuosa. Mas essa objeção seria resolvida pelo fato de que Aristóteles somente distingue a acrasia impetuosa da acrasia fraca em VII 7. No contexto de VII 3, a diferença entre os dois tipos de acrasia se daria no conhecimento da conclusão por parte da acrasia fraca. Essa interpretação está sujeita às mesmas críticas feitas à interpretação de Destrée e, além disso, não há razão para entender VII 3 como tratando também da acrasia impetuosa. Como se viu, a acrasia impetuosa é qualificada e merece essa denominação analogamente. Aceitar que Aristóteles só distingue tipos de acrasia em VII 7 é aceitar que Aristóteles está a falar de acrasia simplesmente quando fala, em VII 6, da acrasia impetuosa.

particulares a que se referem o segundo argumento não são indivíduos, mas universais mais específicos que o universal de que são instâncias[63]. Esse modo de entender o texto aceita uma situação conflituosa em que o agente possui uma universal boa, que o proíbe de provar doce, e outra crença particular apetitiva, que o incita a provar o que é doce, pois essa é uma ação prazerosa, e anexada a essa crença há um juízo fatual de que as circunstâncias contextuais em que o agente está inserido lhe oferecem a possibilidade de provar algo que é alimento e é doce. Como continua o texto, "ocorre, no entanto que o apetite está presente nele [no agente]", e ele é levado à ação apetitiva pela força do apetite que procura se satisfazer[64]. O modo (2) entende que há uma universal proibitiva e outra que expressa um desejo apetitivo de provar o que seja doce, mas essa segunda universal não está vinculada à menor que diz "isto é doce". Essa desvinculação torna necessário ler "e essa crença é ativa" como se referindo apenas à menor. A maioria dos comentadores aceita (2), porém há modos diferentes de interpretá-lo. Uma taxonomia simples pode ser feita nos seguintes moldes:

(2.1) Aristóteles concebe a mente acrática cindida entre duas crenças universais que se candidatam a ser causa da ação. Tais crenças só ocorrem porque o agente tem uma percepção contextual que lhe permite saber que algo é alimento e é doce, disparando o conflito que, de um lado, proíbe-o de provar o doce, e, de outro lado, o incita a comer o doce como ação prazerosa. Haverá, portanto, duas peças de silogismos, uma racional e boa e outra apetitiva e ruim. A peça boa pode ser assim esquematizada: 'Nenhum doce deve ser provado', 'isto é doce' ∴ 'isto não deve ser provado'. A peça apetitiva, por sua vez, pode assim ser expressa: 'Tudo o que é doce é prazeroso', 'Isto é doce' ∴ 'Isto é prazeroso.

---

[63] Excetuando, é claro, a referência ao agente mesmo como elemento do conjunto de agentes para o qual a ação é prescrita, pois ele é instância individual de referência, como 'Sócrates' é instância individual de 'Homem'.

[64] Price (2006) adota essa interpretação, denominando essa premissa como 'premissa menor composta'. Diz ele: "What is *then* fully active is the seductive part of the composite minor premise, viz. "Everything sweet is pleasant and this is sweet" (a32-3)" (p.241)

Nota-se facilmente que a menor é compartilhada entre as duas peças[65] e é por isso que há o conflito. As universais, em si mesmas, não são conflituosas, pois apenas são contrárias, afirmando coisas diferentes de elementos de um mesmo gênero, isto é, não há conflito de crenças que proíbem algo que é também prazeroso. O conflito surge quando uma determinada circunstância contextual, expressa na menor, faz com que as duas crenças universais se candidatem à causa de uma ação. Havendo duas peças completas, por que apenas uma se efetiva?

Essa pergunta é essencial e a resposta divide intérpretes segundo a taxonomia lançada no início deste terceiro capítulo, pela qual uns seriam intelectualistas ou socráticos e outros não-intelectualistas. Intelectualistas dirão que o apetite opera de modo a tornar ativa apenas a menor da peça ruim, fazendo com que o agente conclua que 'Isto é prazeroso' e aja sobre essa conclusão, enquanto a menor da peça boa é apenas potencial; tratar-se-ia de uma falha de raciocínio semelhante ao exemplo da mula nos *Analíticos*[66]. No entanto, resta misterioso como a mesma menor 'Isto é doce' pode ser ativa para um silogismo e no mesmo momento, para a mesma pessoa e na mesma circunstância, ser potencial para outro silogismo, pois isso é equivalente a dizer que uma pessoa sabe ao mesmo temo que *x* é *y* e não sabe que *x* é *y*. Além de implausível, a conseqüência dessa interpretação será a afirmação de que é a

---

[65] "There is conflict because (i) P_1 and P_2 refer to the same object; and (ii) activity of P_1 (as a member of pair 1) means action in the opposite direction to that dictated by pair 2, given appetite." (BROADIE 2002 p.392). Onde P_1 é a menor da peça silogística boa, denominada *pair 1* e P_2 é a menor da peça silogística ruim.

[66] Grgić (2002), sendo um bom representante da interpretação tradicional, diz: "Since the akratic does eat some particular sweets, he must have both beliefs. In addition, the belief that this is sweet is indeed active, not in the context of the first, but of the second syllogism." (p.354). Onde o '*first*' se refere à boa peça silogística e o '*second syllogism*' se refere à peça ruim.'

"If we read these syllogism from the general point of view, what we get is identical to what is found in the mule example (except for the fact that here the minor premise is the same in both syllogisms)." (p.355)

ignorância do particular que causa a ação acrática[67]. A implicação disso é conhecida: a ação acrática deveria ser tomada como involuntária, o que não se pode afirmar sob pena de colapsar a teoria aristotélica da acrasia. Por fim, não se explica como se pode concluir um silogismo cuja menor ou bem não existe ou bem é potencial. A essas dificuldades Sarah Broadie responde propondo uma distinção entre uma premissa ou crença utilizada e uma premissa ou crença ativa, de modo que, diferentemente do que grande parte dos comentadores intelectualistas entende, os termos 'usado' e 'ativo' não são intercambiáveis, pois 'ativo' significa 'agir sobre', enquanto 'usado' significa 'usado como se deve'[68]. A resposta de Broadie não explica, no entanto, como uma premissa pode ser e não ser sob a mesma circunstância e ao mesmo tempo ativa e não ativa, usada e não usada. Apesar disso, a distinção que faz parece correta e é profícua, desde que se faça uma correção. Levando a sério o primeiro exemplo de silogismo, cuja ação ocorrerá se nada a impedir, e considerando que o acrático não age porque é impedido pelos apetites, ele faz o uso como se deve das premissas e chega às conclusões dos dois silogismos. Se se aceita o uso das categorias de ato e potência para a distinção feita no primeiro argumento, a premissa é ativa quando ela cumpre seu papel no conhecimento, sendo contemplada. Nesse exemplo, não há sugestão da atividade de uma premissa como ação. Assim, o agente tem, pois, em atividade as duas premissas e, por meio delas, conclui corretamente os dois silogismos, tendo em posse as duas conclusões, porém o apetite se introduzirá entre a conclusão da boa peça silogística, que está ativa, mas não é usada, e sua ação, que permite livre curso do que se segue da conclusão da peça silogística ruim, que será usada e ativa.

---

[67] "*Generally speaking*, you possess knowledge without a particular when you either do not have the minor premise or have it in a special, non-standard way […]. The latter is characteristic of the akratic. For, if she did not have the minor premise, there would be nothing left to be dragged about." (GRGIĆ 2002 p.350).

[68] "Thus according to this interpretation, the logically same particular premiss can be both unused (in the pair 1 context) and active (in the pair 2 context). (If, as this interpretation holds, 'used' means 'used as it should be', and 'active' means 'acted upon', then 'used' and 'active' are not interchangeable, as interpreters often assume." (BROADIE 2002 p.392)

(2.2) A segunda possibilidade, aceita, por exemplo, por Charles (2009) toma o texto como se referindo a apenas um silogismo, correspondente à peça boa de (2.1). Não há referência a uma conclusão que se deriva da crença universal ruim, ao passo que a conclusão da boa peça silogística é clara e prescreve que seja evitado provar. E só se chega a tal conclusão porque a menor é ativa, e isso significa que ela deve ser contemplada juntamente com a maior para que surja delas uma conclusão[69]. O conflito de motivos se dá pelo desejo que se tem pela prescrição da reta razão que proíbe um tipo de ação e pelo apetite que se tem pelo prazer que decorre da ação proibida. O acrático, portanto age como conhecimento da conclusão do que deve fazer, mas sua ação segue o apetite que, como causa intrusa, atua como o impedimento possível entre a conclusão e a ação boa, provocando a ação que satisfaça o apetite.

Das interpretações resumidas aqui, a (2.2) é bastante viável e a correção proposta da interpretação de Broadie também torna a (2.1) viável. Porém, essa afirmação, aparentemente contraditória, precisa de explicações. O silogismo prático não é um processo mental pelo qual o agente faz um cálculo de proposições ou crenças antes de agir e que causa a ação. É antes um procedimento filosófico de explicação da ação. Com efeito, embora não haja uma peça silogística ruim no texto aristotélico, não é absurdo, nem implausível que o leitor crie um, pois o próprio contexto silogístico da passagem analisada faz um convite para tal. Assim, a peça ruim seria composta pela maior apetitiva que busca satisfazer a um desejo prazeroso, e que se torna ativa porque uma menor a torna possível, já que por ela o agente sabe que se

---

[69] "(1) 'Is active' (*energei*) is na appropriate term for the activity of the minor premiss, referring back to cases of using and nor simply having it (see 1147a 7). If one uses the minor premiss, one does so to arrive at the conclusion. It seems that to use the minor premiss is to contemplate it with the minor premiss in such a way as to arrive at the conclusion. (For a similar use, see *An. Pr*. 67b9.)
(2) Since there is no explicit mention in the text of any bad conclusion, 'This is pleasant', still less of its being drawn from antecedent premisses, Aristotle's focus must be on the reasoning on the 'good side' to its conclusion: 'Flee this!' It would be strange if the activity to the minor premisses was confined to drawing a conclusion ('This is pleasant') which is not even mentioned in the text." (CHARLES 2009 p. 58)

depara com algo que sendo alimento e sendo doce, será também prazeroso. Na ausência de um enunciado de uma conclusão desse silogismo em forma de *protasis*, há a ação para qual o desejo leva, e sendo a ação uma sequência da conclusão, pode-se pensar em conclusão como ação, em forma de *sumperasma,* do tipo 'isto é prazeroso' e agindo conforme a isso.

O importante é que o texto dá condições de entender a acrasia como um comportamento voluntário, já que o agente não só sabe o que é correto, como também tem acesso epistêmico às circunstâncias e conseqüências relevantes de sua ação, que é manifestado pela menor. Porém, seu conhecimento não exerce o poder de sua natureza mais autoritativa e no combate com o apetite, sempre forte na alma acrática, é derrotado.

Tento caracterizado o modo de ocorrência do conflito anímico, Aristóteles diz uma frase difícil de entender claramente. Irwin traduz '*kinein gar hekaston dunatai tōn moriōn'* por 'já que é capaz de mover cada uma das partes [do corpo][70]'. Uma outra tradução possível, adotada por vários comentadores[71], diz que não se trata do apetite mover cada parte do corpo, mas que "cada uma das partes [da alma] pode mover". No texto não há referência sobre partes de quê Aristóteles está a falar. A primeira opção de tradução se baseia na teoria do desejo, rapidamente exposta no primeiro capítulo deste trabalho, em que Aristóteles diz que o desejo sozinho é capaz de mover um corpo animal em busca do fim almejado. Como o apetite é uma espécie do desejo, ele pode mover o corpo. Essa opção se liga claramente à frase anterior que diz que o apetite leva o agente a uma ação contrária à boa conclusão a que chegou. A segunda opção tem como mérito fortalecer a presença de um conflito de motivos na alma acrática e,

---

[70] "since it [o apetite (acréscimo meu)] is capable of moving each of the [bodily] parts" (1147a 35). Rowe (2002) também segue essa tradução.

[71] Bostock: "For each of the parts [of the soul] can initiate motion." (2000 p.129). Pickavé e Whinting: "For each of the parts <of soul> is able to move <the animal>." (2008 p. 349), Price: "The last clause could mean not "each of the parts [sc. of the soul] can cause motion," but "it [sc. appetite] can move each of the parts [sc. of the body]"; yet the former is surely the more pertinent." (2006 p. 251). Também Charles (2009 p. 59-60, 1984 p.130),

em última instância, pode ser consistente com a primeira opção, pois a seria uma formulação mais genérica dela. Aristóteles divide a alma em partes, uma irracional e outra racional, e é a existência da parte racional que permite que uma pessoa tenha desejos racionais, bem como sua parte irracional é responsável pela existência de desejos apetitivos e impulsivos. Cada parte da alma pode dar início ao movimento porque é dotada de desejo. Assim, ao dizer que cada parte pode mover, Aristóteles tem em vista o conflito entre essas partes, cuja causa é seus desejos contrários, que buscam satisfação numa mesma circunstância. Por ser o apetite um desejo que, originado numa parte da alma, coloca a pessoa em movimento, a primeira tradução não é inteiramente inconsistente com a segunda, mas não se aproxima da riqueza e adequação que a segunda opção tem no contexto em que está inserida; ela, portanto, deve ser tomada como a intenção de Aristóteles ao escrever tal obscura frase.

Até aqui Aristóteles estabeleceu uma concepção da acrasia fortemente marcada pelo conflito de crenças e desejos contrários. Agora, ele mostra como concebe esse conflito. A crença universal apetitiva por si não é contrária à reta razão, pois a contrariedade não se estabelece entre estados mentais ou proposições. A contrariedade se dá essencialmente entre o apetite e a reta razão. A crença apetitiva é acidentalmente contrária à reta razão na medida em que é estado mental representativo de um desejo privado de razão e que visa satisfação imediata. A reta razão, por sua vez, não é apenas uma faculdade intelectual. Ela envolve uma compreensão conceitual do bem, mas tal compreensão é correspondida pelo desejo por esse bem. A ética aristotélica é uma ética que se baseia fundamentalmente em desejo. Na ação acrática, o apetite contraria a representação do bem concebido pela reta razão e que é objeto de desejo. O conflito é vencido pelo apetite, mas o bem não deixará de ser desejado. Como se viu, o desejo resignado do bem provocará o arrependimento após a ação realizada em modo acrático. A causa da acrasia, que o silogismo prático quer mostrar é o apetite que impede a boa conclusão, que o acrático possui em forma de *protasis*, de se tornar conclusão em forma

de *sumperasma*, ou seja, fazer a conclusão propositiva se tornar ação. Segundo Aristóteles, a capacidade de se distanciar da simples representação mnemônica de particulares para uma concepção em modo universal do que se deseja como o bem faz com que os homens, mesmo os acráticos, se distingam dos animais.

A última parte do texto pode agora se analisada, pois se tem claro o que o acrático conhece e que o apetite é causa do seu comportamento reprovável. Diz Aristóteles:

> Como a ignorância é resolvida [*pōs luetai hē agnoia*], já que a pessoa incontinente recobra seu conhecimento? A mesma teoria que se aplica ao embriagado ou à pessoa que dorme aplica-se aqui também, pois não é especial [*ouk idios*] a esse modo de ser afetado [*tous pathous*]. Nós devemos ouvir isso dos cientistas naturais [*tōn phusiologōn*].
> Já que a última premissa [*teleutaia protasis*] é a crença sobre o que é perceptível e controla a ação [*doxa te aisthētou kai kuria tōn praxeōn*], isso é o que a pessoa incontinente não tem quando é afetada. Ou [antes] o modo como ela o tem não é conhecimento dele, mas, como vimos, [meramente] dizer palavras [*legein*], como o embriagado diz as palavras de Empédocles.
> E já que o último termo [*eschaton horon*] não parece ser universal, ou expressivo do conhecimento [*mē kathoulou mēd' epistēmonikon*] no mesmo modo como o termo universal, o resultado que Sócrates procurava parece ocorrer [*sumbainein*]. Pois o conhecimento que está presente [*parousēs*] quando alguém é afetado pela incontinência, e que é arrastado porque ele está afetado, não é do modo que parece ser conhecimento completo [*tēs kuriōs epistēmēs*], mas somente conhecimento perceptivo [*alla tēs aisthētikēs*].
> É isso suficiente, pois, para o conhecer e o não conhecer, e para como é possível conhecer e ainda agir incontinentemente. (EN VII 3 1147b 6-19)

Após estabelecer o silogismo prático com papel destacado ao conflito de motivos que leva o agente a agir segundo o apetite, Aristóteles retorna agora ao tipo de ignorância que o acrático sofre. À primeira vista, a conclusão do capítulo parece contradizer o que se defendeu até aqui, pois Aristóteles concede a Sócrates certa razão ao dizer que o conhecimento não é arrastado como escravo e que é em presença do conhecimento sensível que a acrasia surge. Porém, algumas explicações mostrarão que não há inconsistência entre a interpretação defendida e a conclusão aristotélica.

Aristóteles, como se pode ver, retoma dados obtidos pela argumentação dialética que antecedeu o quarto argumento, comprovando a manifestação temporária e intermitente da acrasia. Um dependente químico de bebidas alcoólicas não está sempre embriagado, mas dadas certas circunstâncias que lhe afetam e dada a possibilidade de satisfazer seu apetite, ele se embriagará e terá o comportamento específico que pessoas embriagadas têm, o qual se cessará na medida em que seu organismo se livrar das substâncias químicas que provocam embriaguês. A pessoa que dorme não dorme sempre, mas dorme quando é afetada pelo sono e estará desperta assim que seu organismo tenha obtido o descanso necessário. Em ambos os casos, a pessoa volta à consciência depois de certo estado comportamental em que não tinha plena consciência. É certo, ou ao menos razoável, que pessoas desse tipo se comportem do mesmo modo ao sofrerem a mesma afecção. Essa também é a condição do acrático, que ao ser afetado de um certo modo pelo apetite, não consegue sustentar seu raciocínio sobre o que deve fazer, e age mal. Porém, ao termo dessa afecção, ele restituirá a consciência de que não deveria ter realizado a ação que efetivou. Tal consciência retorna ao modo de arrependimento. No entanto, a pergunta sobre os processos pelos quais o organismo passa para restituir a consciência, diz Aristóteles, não é própria da ética, por isso se deve perguntar aos cientistas da natureza, ou fisiólogos, pois a eles cumpre estudar tais processos, que não são objetos da ética.

A sequência do texto leva à última questão polêmica da tradução de VII 3. Segundo Aristóteles, o conhecimento que o acrático não tem ou tem ao modo da recitação que o embriagado faz dos poemas de Empédocles, é relativo à *'teleutaia protasis'*, que pode ser traduzida ou como 'última premissa' ou como 'última proposição'. Intérpretes intelectualistas defendem que essa expressão se refere à premissa menor da boa peça silogística, enquanto os intérpretes não-intelectualistas defendem que ela se refere à conclusão. Considerando o que já foi defendido neste trabalho, não restam dúvidas que se fará a opção pela segunda alternativa.

A opção pela primeira alternativa, já se sabe, coloca em risco de colapso a teoria aristotélica da acrasia ao torná-la uma ação involuntária. Ademais, é muito estranha a defesa feita pelos intérpretes intelectualistas de que a premissa menor é conhecida no silogismo ruim, porém desconhecida no silogismo bom, sendo a mesma premissa e se referindo em um mesmo momento e mesma circunstância a uma e mesma coisa. A alternativa que defende uma falha de subsunção da menor pela maior também não logra melhor sucesso, pois Aristóteles claramente afirma a existência da conclusão da boa peça silogística. Em virtude das dificuldades já elencadas da interpretação intelectualista, não é uma boa opção escolher o sentido de '*teleutaia protasis*' como se referindo à menor. Porém, resta a essa interpretação lançar mão de uma objeção forte e que merece ser levada a sério. Destrée (2004) a anuncia com clareza: não há alhures em todo o *corpus aristotelicum* o uso de '*teleutaia protasis*' para a conclusão. Além disso, Aristóteles tem o termo técnico para conclusão que é '*sumperasma'* usado linhas acima[72].

No primeiro trecho do quarto argumento, Aristóteles estabelece a primeira formulação do silogismo prático sem evidenciar o sujeito feminino a que se refere. O contexto oferecia duas sugestões, ou '*doxa',* ou '*protasis'*. Como Aristóteles fez referência à discussão anterior, onde em nenhum momento o termo '*doxa*' aparece, enquanto '*protasis*' tem destacado papel, foi aceito que Aristóteles estava a falar de uma *protasis* que resulta de outras duas *protaseis.* A resultante seria, portanto, a última *protasis*, exercendo a função de conclusão. Acrescentando a isso o fato de que, como até mesmo proponentes de teses adversárias aceitam, que '*protasis*' pode significar 'proposição' e não só 'premissa', a

---

[72] "Como assinalam numerosos intérpretes, é realmente difícil crer que *teleutaia protasis* possa significar aqui "conclusão" antes que "premissa menor" que é seu sentido habitual. É verdade que o termo *protasis* pode significar "proposição", mas não há outro exemplo em todo o *corpus aristotelicum* onde *teleutaia protasis* tenha o sentido de conclusão; o mesmo vale para a expressão *eschatos horos* em 1147b14, que é visivelmente um sinônimo. E, sobretudo, Aristóteles utiliza o termo técnico *sumperanthen,* na linha 1147a27, quando nos apresenta sua teoria do silogismo prático." (DESTRÉE 2004 p.144)

ocorrência de '*teleutaia protasis*' não estaria isolada em VII 3, mas já estaria referida implicitamente desde o início do quarto argumento. Quanto à objeção de que Aristóteles usa o termo '*sumperanthen*' para se referir à conclusão, Charles (2009) oferece convincentemente como resposta que tal termo não se refere ao enunciado da conclusão do raciocínio prático, mas à conclusão que se torna ação[73].

A opção pela referência à conclusão no uso de '*teleutaia protasis*' não carece, portanto, de fundamento, não sendo, então, arbitrária. Mas além do fundamento que o texto oferece, ela permite salvar a teoria aristotélica de grandes dificuldades teóricas que, em resumo, a faz um tipo de comportamento explicado apenas pela falha do intelecto em que conflito de motivos tem pouco ou nenhum papel e, ao afirmar que o acrático tem a posse do conhecimento universal do que é o bem para si, mas ignora as circunstâncias particulares da ação, aproximam a acrasia sem qualificação da acrasia impetuosa e, mais gravemente, retira-se dela o caráter de estado e ação voluntários. A escolha pela opção de se tomar '*teleutaia protasis*' como 'última proposição', vai além de uma aposta sobre o sentido, em que estaria em disputa a prevalência da literalidade ou a consistência do sistema. Não há aposta. Há razões suficientemente boas para se fazer a escolha.

Na sequência do texto, defronta-se com a noção de 'último termo', '*eschatos horos*'. Destrée, na objeção que fez, apontou uma relação de sinonímia entre 'último termo' e 'útltima

---

[73] "This order suggests that what is concluded (*to sumperanthen*) is the grammatical object of 'to assert' (*phanai*) and 'to do' (*prattein*). When one proposition emerges, it is necessary for what has been concluded to be asserted in one case and to be done in other case. If so, the phrase 'what has been concluded' refers in the former case (that of assertion) to a proposition, in the latter case to the action, specified in the conclusion, which has been concluded upon.
If this is correct, 'what has been concluded" will refer (in the case of practical reasoning) not to the final proposition (*protasis*) which emerges from the premisses, but to the action to be done: this action of tasting. 'The final proposition' (*protasis*), by contrast, will refer to a complete proposition such as 'I should taste this!'." (CHARLES 2009 p. 70-71)

protasis'[74]. No entanto, não se pode entender 'termo' como sinônimo de 'proposição'. O último termo na peça silogística, composta de três termos, é 'isto'[75]. O 'isto' é o conhecimento perceptivo que o agente tem da circunstância em que está envolvido. O isto percebido como alimento é doce, portanto agradável e proibido. O conhecimento do 'isto' não é conhecimento universal, "mas somente conhecimento perceptível [*alla tēs aisthētikēs*]" (1147b 17). É na presença do conhecimento perceptível que a acrasia surge e não na presença do conhecimento universal[76]. Ao afirmar isso, Aristóteles concede mais uma prova a favor de entender a acrasia como um comportamento em que o agente efetiva uma ação sabendo que não deveria fazê-la, e, ao mesmo tempo, enfraquece a interpretação intelectualista, pois sendo '*eschaton horos*' conhecimento perceptivo manifesto no 'isto' da premissa menor, não haverá acrasia se o 'isto' não for conhecido.

Enfim, Aristóteles faz a famosa concessão à tese de Sócrates. Afinal, não se trata de conhecimento em sentido próprio em cuja presença virá a ser a acrasia, mas de conhecimento perceptível. Assim, o que a tese socrática visava parece ocorrer. Contudo, essa afirmação de Aristóteles precisa ser compreendida no contexto dialético em que o argumento *phusikōs* faz parte e está submetido. Aristóteles, antes de dizer que o que visava a tese socrática ocorre, insere um 'parece que' (*dokei*), relativizando o peso da afirmação de verificação fatual da tese

---

[74] Também Dahl (1984) aponta essa relação: "and it is clear that '*eschaton horon*' refers to the same thing as does '*hē teleutaia protasis*' on line 9." (p. 211).

[75] Os termos contidos na peça boa são, respectivamente: 'doce', 'evitar' e 'isto'. Na peça ruim, são: 'doce', 'prazeroso' e 'isto'.

[76] A tradução dessa frase feita por Irwin não é boa. Aristóteles diz: "*ou gar tēs kuriōs epistēmēs einai dokousēs parousēs ginetai to pathos, oud' hautē perielketai dia to pathos, alla tēs aisthētikēs*". Irwin traduz assim: "For the knowledge that is present when someone is affected by incontinence, and that is dragged about because he is affected, is not the sort that seems to be fully knowledge, but it is only perceptual knowledge." Dentre os problemas dessa tradução estão a supressão do verbo '*ginetai'*, importante, pois tendo o sentido de 'vir a ser', 'surgir', relaciona a presença imediata (*parouses*) da acrasia a uma afecção, que, sabe-se, é apetitiva. O segundo erro se dá na inserção do termo 'incontinence' e ao o colocar como tipo de afecção, tornando confuso o raciocínio, pois o agente agiria acraticamente ao ser afetado pela acrasia! Ross traduz melhor: "for it is not in presence of what is thought to be knowledge proper that the affection of incontinence arises (nor is it this that is 'dragged about' as a result of the state of passion), but in that of perceptual knowledge."

socrática. Tal relativização se mostra importante, pois Sócrates afirmava de fato que o conhecimento não poderia ser arrastado como um escravo, mas também afirmava que uma ação moralmente reprovável é realizada pela ignorância do bem, que, uma vez conhecido impera e determina a efetivação de ações louváveis, de modo que a acrasia não poderia ocorrer. Ora, toda a argumentação aristotélica, desde o primeiro argumento dialético até o argumento *phusikōs*, buscou mostrar que há acrasia, que ela é feita com conhecimento de que a ação levada a cabo é reprovável e que uma pessoa em estado (*hexis*) acrático agirá porque seu apetite é mais forte que o desejo que tem pela ação racionalmente prescrita.

Por outro lado, diziam os *phainomena* que: i) a acrasia sendo reprovável é voluntária; ii) o acrático abandona o cálculo deliberativo ao falhar em decidir; iii) o acrático sabe que o que faz é mau e o faz por causa dos apetites; iv) o acrático, ao possuir o conhecimento universal prescritivo e desejar o bem prescrito, difere-se do intemperante; v) o acrático não é prudente e; vi) há acrasia em relação à ira, ao lucro e à honra (EN VII 1 1145b 8-20)[77].

Aristóteles não abandona os *phainomena,* mas os salva. Em especial, salva o *phainomena* iii, que mais frontalmente era ameaçado pela tese socrática. O processo de salvação dos *phainomena* se deu por um agudo enfraquecimento da tese socrática, que perdeu diversos de seus elementos, mantendo apenas a permanência do conhecimento em sentido próprio como não presente quando a acrasia surge, pois é ao se perceber o 'isto' que o acrático será afetado pelo apetite. Mas o mesmo 'isto' que dispara a crença apetitiva dispara também a proibição racionalmente prescrita sobre a ação segundo o apetite, de modo que ao agir o acrático tem conhecimento de que não deveria fazer o que faz.

---

[77] Como se viu acima, os *phainomena iv* e *v,* expressos de modo confuso e obscuro foram examinados dialeticamente e resultaram claros e consistentes.

Semelhantemente ao embriagado, o acrático dirá o conteúdo de seu conhecimento, mas o que é dito não tem significado completo, pois, embora ele esteja realmente desejando fazer o que é prescrito racionalmente, pois o conhecimento prático é acompanhado de desejo, ele não consegue ser atraído propriamente para o desejo pelo que conhece. O acrático anuncia a conclusão a que chega, mas ela não se torna ação, pois o apetite, como desejo mais forte, se insere entre a boa conclusão e a ação conforme a ela, e faz o agente ser mais atraído pelo prazer imediato representado pela crença apetitiva. Portanto, a acrasia não é um erro intelectual, nem apenas um erro de desejo. Trata-se de uma falha da razão prática, que está convicta e deseja o que é o bem para o agente. Mas a convicção e o desejo não estão devidamente interiorizados. Não fazem parte da natureza do agente. Assim, diante da atração mais forte pelo apetite, as palavras que enunciam a convicção e o desejo racional parecem a recitação embriagada dos poemas de Empédocles.

É curioso que Aristóteles use o termo '*sumbainein*' (1147b 15) para se referir ao que Sócrates visava. O termo é frequentemente traduzido, nesse contexto, como 'ocorre', mas também pode significar 'contingência', 'acaso', e é o verbo raiz do substantivo 'sumbebēkos', que significa 'acidente', segundo Liddell&Scott (1996, verbete συμβαίνω)[78]. Após isso, a discussão iniciada pelo tipo conhecimento que o acrático tem é dita ser suficiente.

---

[78] É curioso como isso passa despercebido por muitos comentadores. Charles (1984) faz breve menção, e atribui a concessão que Aristóteles faz à tese socrática a uma atitude irônica: "Socrates had held (in Aristotelian vocabulary) the following premisses: (1) proper knowledge involves knowledge of particulars (perceptual knowledge), and (2) proper knowledge is sufficient for action, and concluded both that (3) proper knowledge cannot be overcome or dragged about like a slave (1145b24), and that (4) *acrasia* cannot exist (1145b25-26). Aristotle, in reply, rejects (1) by separating proper knowledge from perceptual knowledge i.e. perception of particulars (1145b25-28), since proper knowledge is concerned exclusively with universal terms. However, (3) remains correct; for it is perceptual knowledge of particulars and the last term that is the subject of attack from *acrasia* and not proper knowledge. Since Socrates arrived by chance (*sumbainein*) at the correct interim conclusion (3) by means of two mistaken but self-cancelling premisses: (1) and (2), Aristotle can congratulate Socrates on this one success with mild irony; for the truth of (3) in Aristotle's view leaves open the possibility of *acrasia* (contra 4). (p.124)

Entender VII 3 dialeticamente como refutando por enfraquecimento a tese socrática é consistente com a leitura que compreende a acrasia como estado habitual cujas ações são realizadas por pessoas que sabem que o que fazem é reprovável. Seu conhecimento é um conhecimento que deve ser tomado como relevante, pois elas desejam agir diferentemente, mas seus apetites são mais fortes e vencem a batalha anímica contra a prescrição racional de agir de modo louvável. Assim compreendido VII 3 é compatível com as demais passagens em que Aristóteles trata da acrasia em EN. Além disso, trata-se de uma interpretação mais atrativa, pois parece ser mais plausível que as interpretações intelectualistas, cujos vários problemas foram abordados, e concebe uma explicação que leva em conta seriamente todo o capítulo terceiro de EN VII, que oferece quatro argumentos centrais que crescem em distinção e poder explicativo.

Conclusão

Esta dissertação se pautou por um objetivo central manifestado na tentativa de mostrar que a ética aristotélica concebe uma doutrina consistente da acrasia, concebida como um estado (*hexis*) habitual caracterizado pelo comportamento desmedido em relação a certos objetos de prazer, pelo conflito de motivos e pela consciência que o agente tem no momento em que age que sua ação é reprovável. Aristóteles, contudo, não se dedica ao tema da acrasia de modo a tentar oferecer uma explicação clara. Certamente ele considera a acrasia um problema moral relevante, pois se fosse diferente não haveria tantas referências a ela, mas apesar disso, sua obra ética carece de elaboração teórica que explicitamente tratasse da acrasia, definindo-a claramente e fazendo as relações necessárias entre ela e os tópicos centrais de sua ética. Na falta dessa elaboração teórica, cumpre ao leitor ligar os pontos que Aristóteles deixa desatados.

O esforço interpretativo que se fez neste trabalho partiu do pressuposto que os pontos desatados podem ser ligados de modo coerente, pois se não há elaboração teórica clara da acrasia, o pensamento de Aristóteles sobre ela parece ser unitário, permitindo a empreitada pretendida. Como base nesse princípio, o primeiro capítulo desta dissertação, após brevemente mostrar a origem socrático-platônica do problema da acrasia, expõe os *phainomena* como opinião difundida e reputável amplamente aceita, de modo que parecem ser evidente. São seis os *phainomena* que Aristóteles elenca, cuja importância se manifesta em todo este texto, e foram usados nesse capítulo para mostrar que as referências difusas sobre a acrasia em toda a EN podem ser articuladas de modo a evidenciar sua consistência com as opiniões manifestas e aceitas sobre a acrasia. Primeiramente, mostrou-se a acrasia

como um conflito de motivos que ocorre na alma do agente e a cinde em desejos contrários, que buscam obter sua satisfação na ação boa, no caso do desejo racional, ou no prazer imediato, no caso do apetite e da impulsividade. Desse conflito sai vitorioso o apetite ou a impulsividade no caso acrático. No caso continente, sai vitorioso o querer racional que determina a ação em vista do bem e considerando o futuro. O acrático ao agir pelo apetite ou impulsividade não está privado de sua capacidade racional, pois sabe o que deve fazer. Porém, apenas o acrático fraco, ou sem qualificação, é capaz de deliberar. Ele consegue realizar o cálculo dos elementos que constituem ou são instrumentos do fim que deseja, porém não consegue efetuar a decisão que se seguiria à deliberação, pois seu querer é mais fraco que seu apetite. O continente por sua vez, sofrendo igualmente a afecção de fortes apetites consegue fazer a razão dominar e decidir sobre o que deliberou. O acrático impulsivo não delibera porque, sabendo o que deve fazer, não dedica tempo à deliberação e age executando o fim correto pelos meios e modos errados. Analogamente a esses sentidos centrais de acrasia, há a acrasia pelo lucro, pela honra e coisas naturalmente boas. Esse tipo de acrasia é menos reprovável e se constitui em buscar em excesso, ou seja, para além do que a reta razão prescreve, coisas que em si são boas.

O segundo capítulo justifica-se na tentativa de levar a sério o que o parágrafo metodológico estabelece como passos da prova dialética e a aplicação desse método na sequência do texto em VII 3. Afinal, se o parágrafo metodológico ganhou, nas páginas dos comentadores, grande importância, o mesmo não é percebido em relação à sequência do texto, frequentemente entendido como mais um texto aristotélico em que há uma argumentação puramente verbal e privada de relevância seguida da prova verdadeira no argumento *phusikōs*. Assim, o capítulo segundo se inicia elencando novamente os seis *phainomena* que são um tipo específico de endoxa, pois além de reputáveis, são amplamente aceitos, como a própria noção de '*phainomena*' indica. O parágrafo metodológico prescreve, em seu primeiro passo,

que se elenque o que pode ser *phainomena*. O segundo passo diz que tais *phainomena* devem ser submetidos a uma diaporia, procedimento que problematiza a consistência de cada um das opiniões aceitas buscando resolver o que nelas há de obscuro e inconsistente. O terceiro passo afirma que a prova dialética dos *phainomena* é suficiente se ao menos, senão todos, os mais autoritativos ou importantes deles resultarem claros e consistentes após aplicação do método. A discussão sobre a constituição do método dialético na obra aristotélica é polêmica. Alguns intérpretes negam-lhe qualquer importância relevante e a tratam como um método pouco elaborado da filosofia juvenil de Aristóteles, recém egresso da Academia platônica. Outros tomam a dialética como o desenvolvimento máximo e recurso mais poderoso da filosofia aristotélica, que, enfim, poderia ir além da capacidade da ciência e se dedicar aos princípios primeiros, os comuns e os específicos, do qual a ciência se inicia, mas para os quais nada contribui. Há também autores que vêem na dialética um dispositivo lógico de argumentação por contrários que busca mostrar razões para refutar opiniões e enunciados mal construídos e inconsistentes partindo do que o interlocutor ou auditório aceita como verdadeiro.

Independentemente da posição que se toma nessa polêmica sobre o papel da dialética na obra aristotélica, é bastante seguro entender os capítulos iniciais de EN VII como sendo um processo de argumentação dialética. Embora não fique claro o descobrimento de um primeiro princípio indemonstrável nesses capítulos, é certo que Aristóteles faz um exame característico da dialética, visando provar a consistência dos *phainomena* por meio de uma problematização oferecida pela tese socrática, que é um endoxa, mas se trata de uma tese, no sentido técnico em que esse termo é empregado pela dialética aristotélica, pois é paradoxal. A argumentação dialética de Aristóteles operará a prova dos *phainomena* por meio do enfraquecimento da tese socrática que nega a existência da acrasia. É nesse esforço de enfraquecimento que os quatro argumentos centrais de VII 3 devem ser entendidos. Assim, a prova dialética das opiniões aceitas se dará mediante a negação da tese socrática, pois,

somente assim, ou todos ou os mais autoritativos e importantes *phainomena* poderão ser salvos. Portanto, não é de menor relevância a tipificação da argumentação dialética que Aristóteles faz, pois, além do esclarecimento geral de como opera a dialética como candidata a método da filosofia aristotélica, ela dá condições de determinar o resultado da argumentação que se seguirá, já que para que sejam salvos os *phainomena*, a tese socrática será sacrificada.

O último capítulo visa justamente analisar detalhadamente cada um dos quatro argumentos que Aristóteles oferece contra a tese socrática a ser enfraquecida. Todo o capítulo VII 3 tem natureza dialética e os argumentos necessariamente devem ser lidos em sua inserção nessa natureza, mesmo o argumento *phusikōs,* que não sendo um argumento de teoria ética, mas de teoria científica, deve ser entendido como algo já conhecido do auditório aristotélico que lhe concede aprovação. Portanto, o resultado obtido por esse argumento é uma importação que a ética faz de uma teoria científica que pode lhe dar sustento causalmente fundado. Esse procedimento parece tão legítimo quanto um político, defendendo o bem comum, basear-se em teorias científicas para convencer seus pares sobre a aprovação de alguma proposta que beneficiará a todos. A interpretação proposta neste trabalho não hesitou em se posicionar contrariamente ao que foi chamado de interpretação intelectualista da acrasia, que se caracteriza pela defesa veemente de que é a ignorância que é causa relevante da acrasia, que é entendida como uma falha de raciocínio nos mesmos moldes dos erros nas deduções teoréticas. A negação dessa interpretação intelectualista é necessária tanto pela análise dos argumentos em que se mostra que o acrático conhece que o que faz é errado no momento em que age, tanto pelo fato de que a interpretação intelectualista, ao afirmar que Aristóteles concede razão à tese socrática, não considera a natureza dialética de VII 3.

A análise dos quatro argumentos mostrou que há modos em que o conhecimento que se tem não consegue se fazer prevalente na ação. E isso pode ocorrer de diversos modos

diferentes da acrasia. Pode-se agir contra o conhecimento que se tem em potência, isto é, não contemplado; pode-se agir contra o conhecimento que se tem se não se sabe quais são as circunstâncias e conseqüências da ação, ocasionando uma ação involuntária; pode-se agir contrariamente ao conhecimento que se tem ao não conseguir estabelecer as instâncias particulares referentes aos termos universais conhecidos; pode-se agir contrariamente ao conhecimento que se tem quando se está embriagado, louco ou dormindo, pois nessas ocasiões a pessoa é afetada por fortes sentimentos, estando o acrático em condição similar; pode-se agir contrariamente ao conhecimento que se tem, quando esse conhecimento ainda não se integrou ao corpo de conhecimento que a pessoa tem, notando que no domínio prático, conhecer e desejar o conhecido são intrinsecamente ligados como elementos de um só processo, e mesmo o dizer palavras referentes a esse conhecimento não significa que ele é contemplado. Em maior ou menor grau, todos esses modos de conhecer têm alguma similaridade com o conhecimento possuído no estado de acrasia. O acrático sabe da prescrição racional que lhe diz o que deve fazer. Sabe que as circunstâncias particulares são tais que a elas se aplicam a prescrição conhecida. Consegue, enfim, concluir que na circunstância particular em que está, deve seguir a prescrição. Contudo, é levado pelo apetite a agir contrariamente ao que sabe.

A chave para entender esse fenômeno está na não naturalização de seu conhecimento prático, que envolve não só o enunciado propositivo da prescrição, mas o desejo pelo bem que essa prescrição enuncia. É a fragilidade desse seu conhecimento mais desejo que o torna fraco ao ponto de não resistir ao afeto apetitivo que lhe acomete. O agente sinceramente quer agir conforme a conclusão a que chega. Como não consegue se dominar, sofre arrependimento pela ação voluntariamente executada.

Todo esse resultado positivo que é obtido pela leitura de VII 3 não é senão a contraface do processo negativo de refutação dialética da tese socrática, que é o principal objetivo de Aristóteles. É por isso que não há desenvolvimento satisfatório desses resultados. Aristóteles não os liga a sua teoria da razão prática, nem aos elementos que a compõe, como, por exemplo, a teoria da deliberação e da teleologia da ação. Sequer é explicada a função do silogismo prático. O interesse aristotélico é refutar a tese socrática, o que é feito com êxito. Aristóteles mostrou que nenhum dos enunciados claros dos seis *phainomena* necessita ser recusado. Em especial o *phainomena* (iii), que afirmava ser a acrasia um estado pelo qual o agente age sabendo que o que faz é reprovável e que a causa disso é o apetite, resta provado, como o principal e mais autoritativo endoxa entre os *phainomena*.

Certamente há carências nesta dissertação. Talvez as principais carências se dêem em relação à concepção teleológica da ação, que notavelmente determina a filosofia prática de Aristóteles, e em relação ao silogismo prático como dispositivo de explicação da ação e sua analogia com o silogismo teorético. Pode-se ver como carência também a ausência de comparações mais profundas entre a acrasia apresentada na EN e a apresentação dela feita em outras obras. Alguns desses pontos ainda não estão suficientemente claros e amadurecidos para serem apresentados aqui, outros não foram apresentados pela necessidade de circunscrever o objeto de análise. Certamente esses pontos deverão ser objetos de melhor detalhamento e de amadurecimento, pois a pesquisa que se propôs no mestrado não termina por aqui.

Bibliografia

a) Obras de Aristóteles (edições críticas, traduções e traduções comentadas).

ANGIONI, Lucas. **Aristóteles – Metafísica, livros IV e VI**. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, col. Textos Didáticos n. 45. 2001a

_____. **Aristóteles – Metafísica, livros VII e VIII**. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, col. Textos Didáticos n. 42. 2001b

_____. **Aristóteles - Segundos Analíticos, livro II**. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, col. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n.4. 2002.

_____. **Aristóteles - Segundos Analíticos, livro I**. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, col. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n.7. 2004.

BEKKER, I. **Aristotelis Opera.** (Editio altera Olof Gigon). Berlin: Walter De Gruyter, 1961. v. I e II.

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

CAEIRO, Antônio de Castro. **Aristóteles: Ética a Nicômaco**. São Paulo: Atlas, 2009.

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

IRWIN, T. **Aristotle Nicomachean Ethics.** Indianapolis: Hackett, 1999.

NUSSBAUM, M. C. **Aristotle's De Motu Animalium.** Princeton: Princeton University Press, 1985.

SMITH, Robin. **Aristotle, Topics I, VIII, and Selections**. Oxford: Oxford University Press, 1997.

_____. **Aristotle Prior Analytics**. Indianapolis: Hackett, 1988.

ROSS, D. **Aristotle: Nicomachean Ethics.** Oxford: Clarendon Press, 1925.

_____. **Aristotle: Metaphysics**, a revised text with introduction and commentary. 2 v. Oxford: Clarendon Press, 1924.

_____. **Aristotle: Ars Rhetorica**. Oxford: Clarendon Press, 1964.

_____. **Aristotle: Physics**. Oxford: Clarendon Press, 1936.

_____. **Aristotle: De Anima**. Oxford: Clarendon Press, 1961.

_____. **Aristotle: Analytica Priora et Posteriora.** Oxford: Clarendon Press, 1964.

_____. **Aristotle: Topica et Sophistici Elenchi**. Oxford: Clarendon Press, 1958.

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

TRICOT, J. **Aristote: Éthique à Nicomaque.** Paris: Vrin, 1997.

_____. **Aristote: De l'âme.** Paris: Vrin, 2003.

WOODS, Michael. **Aristotle Eudemian Ethics:** books I, II, and VIII. 2.ed. Oxford: Oxford University Press, 1992.

ZINGANO, M. **Aristóteles: tratado da virtude moral:** Ethica Nicomachea I 13 – III 8. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

b) Literatura secundária.

ACKILL, J.L. Philosophical Method. IN: _____. **Aristotle the Philosopher.** Oxford: Clarendon, 1981.

_____. Aristotle on Action. **Mind**.v.87, n. 348. Oct.1978.p.595-601.

ANGIONI, Lucas. Em que Sentido a Virtude é Mais Exata que a Técnica? Notas sobre a *Ethica Nicomachea* 1106b 14-16. **Dissertatio**, v.29, n.43-58. Inverno de 2009.p. 43-58.

BARNES, Jonathan. Aristotle and the Methods of Ethics, **Revue Internationale de Philosophie**, 34, 1980. p.490-511.

BOBONICH, C.; DESTRÉE, P (Org). ***Akrasia* in Greek Philosophy:** from Socrates to Plotinus. Leiden/Boston: Brill, 2007.

BOLTON, Robert. Aristotle on the Objectivity of Ethics. IN: ANTON, J.; PREUS, A. **Essays in Ancient Greek Philosophy IV**: Aritotle's Ethics. NY: State University of New York Press, 1991.

BOSTOCK, David. **Aristotle's Ethics.** Oxford: Oxford University Press, 2000.

CHARLES, David. Nicomachean Ethics VII. 3: Varieties of *acrasia*. . IN: NATALI, Carlo (Org). **Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII Symposium Aristotelicum.** Oxford: Oxford University Press, 2009. p.41-71

_____. **Aristotle's Theory of Action.** London: Duckworth, 1984.

_____. Aristotle's Weak Akrates: What does her ignorance consist in?. IN: BOBONICH, C.; DESTRÉE, P (Org). ***Akrasia* in Greek Philosophy:** from Socrates to Plotinus. Leiden/Boston: Brill, 2007. p. 193-214.

CHATEAU, Jean-Yves (Org.). **La vérité pratique. Aristote Éthique à Nicomaque livre VI.** Paris: Vrin, 1997.

COOPER, John M. Nicomachean Ethics VII. 1-2: Introduction, Method, Puzzles. IN: NATALI, Carlo (Org). **Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII Symposium Aristotelicum.** Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 9-39.

CURY, Mário da Gama. **Aristóteles, Ética a Nicõmacos.** 3.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992.

DAHL, Norman. **Practical Reason, Aristotle, and Weakness of the Will**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

_____. Aristotle on Action, Practical Reason, and Weakness of the Will. IN: Anagnostopoulos, Georgios (Org.). **A Companion to Aristotle.** Chichester/Malden: Wiley-Blackwell, 2009. p. 498-511.

DESTRÉE, P. Aristotle on the causes of *Akrasia.* IN: BOBONICH, C.; DESTRÉE, P (Org). ***Akrasia* in Greek Philosophy:** from Socrates to Plotinus. Leiden/Boston: Brill, 2007.p. 139-165.

_____. Acrasia entre Aristóteles e Sócrates. **Analytica,** v.8, n.2,p. 135-164, 2004.

GOTTLIEB, Paula. The Practical Syllogism. IN: KRAUT, Richard (Org). **The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean Ethics.** Oxford: Blackwell, 2006. p.218-233.

IRWIN, T. **The Development of Ethics**: A historical and critical study. Volume I: from Socrates to the reformation. Oxford: Oxford University Press, 2007. p.13-44, 114-232.

_____. **Aristotle's First Principles.** Oxford: Clarendon University Press,1998.

LORENZ, Hendrik. Nicomachean Ethics VII.4: Plain and Qualified *acrasia.* . IN: NATALI, Carlo (Org). **Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII Symposium Aristotelicum.** Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 72-101.

MUÑOZ, Alberto A. **Liberdade e Causalidade:** ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles. São Paulo: Discurso, 2002.

NATALI, Carlo (Org.). **Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII Symposium Aristotelicum.** Oxford: Oxford University Press, 2009a.

NATALI, Carlo. Nicomachean Ethics VII.5-8: Bestliness, Irascibility, *acrasia.* IN: NATALI, Carlo (Org). **Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII Symposium Aristotelicum.** Oxford: Oxford University Press, 2009. p.103-129.

NUSSBAUM, M. C. A Fragilidade da Bondade. Tradução de Ana Aguiar Cotrin. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

OWEN, G.E.L. Tithenai ta phainomena. IN: NUSSBAUM, M. (ed.). ***Logic, Science, and Dialectic***. Ithaca: Cornell University Press, 1986. p.239 – 251.

PICKAVÉ, M; WHITING, J. Nicomachean Ethics 7.3 on Akratic Ignorance. IN: SEDLEY, D. **Oxford Studies in Ancient Philosophy.** Oxford: Oxford University Press, 2008.

PORCHAT PEREIRA, O. **Ciência e Dialética em Aristóteles.** São Paulo: Unesp, 2001.

PRICE, A.W. Acrasia and Self-control. IN: KRAUT, Richard (Org). **The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean Ethics.** Oxford: Blackwell, 2006. p.234-254.

REEVE, C.D.C. Aristotle on the Virtues of Thought. IN: KRAUT, Richard (Org). **The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean Ethics.** Oxford: Blackwell, 2006. p. 198-217.

RORTY, Amélie O (Org). **Essays on Aritotle's Ethics.** Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1980.

_____. Akrasia and Pleasure: Nicomachean Ethics Book 7. IN: _____ (Org). **Essays on Aritotle's Ethics.** Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1980.p. 267-284.

SALMIERI, Gregory. Aristotle's Non-'Dialectical' Methodology in the Nicomachean Ethics: IN: **Ancient Philosophy**, vol 29 n 1. 2009.

SANTAS, Gerasimos. Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action, and Akrasia. **Phronesis**, v.14, 1969.

SMITH, Robin. **Dialectic and Method in Aristotle.** 1998. Disponível em: < http://aristotle.tamu. edu/ ~rasmith/dialectic-and-method.pdf>. Acesso em 25 de janeiro de 2011.

_____. "**None of the Arts Gives Proofs about Some Nature is Interrogative": Questions and Aristotle's concept of Science**. 2002. Disponível em : <http:// http://aristotle.tamu.edu/~rasmi th/Research/no-science-asks-questions.pdf>. Acesso em 25 de janeiro de 2011.

SORABJI, Richard. Aristotle on the Role of Intellect in Virtue. IN: RORTY, Amélie O (Org). **Essays on Aritotle's Ethics.** Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1980.p. 201-219.

TAYLOR, C.C.W. **Plato: Protagoras**. Oxford: Oxford University Press, 1976.

TEIXEIRA, Eleaza M. **Platão: Protágoras.** Fortaleza: EUFC, 1986

VERGNIÈRES, S. **Éthique et politique chez aristote**: physis, êthos, nomos. Paris: PUF, 1995. 308p.

WIGGINS, D. Deliberation and Practical Reason. IN: RORTY, Amélie O (Org). **Essays on Aritotle's Ethics.** Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1980.p. 221-240.

_____. Weakness of Will Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire. IN: RORTY, Amélie O (Org). **Essays on Aritotle's Ethics.** Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1980.p. 241-265.

ZINGANO, M. *Akrasia* and the Method of Ethics. IN: BOBONICH, C.; DESTRÉE, P (Org). ***Akrasia* in Greek Philosophy:** from Socrates to Plotinus. Leiden/Boston: Brill, 2007a .p.167-191.

_____. Aristotle and the Problems of Method in Ethics. IN: SEDLEY, D. (Org). **Oxford Studies in Ancient Philosophy.** Oxford: Oxford University Press, 2007b . p. 297-330.

_____. **Estudos sobre ética antiga**. 2.ed. São Paulo: Paulus/Discurso Editorial, 2009a.

_____. Prova logikôs, physikôs, analytikôs em Aristóteles. IN: MOTTA, A. C. e ZAMORA, J M. **Estudios de Filosofia Antigua**: Un homenaje a María Isabel Santa Cruz. Bogotá: Universidad Nacional de Colômbia, 2009b.